

13.02.16.

Intentions.

Par rapport à la première année du « Journal », il me semble que le contenu à venir des nouvelles séquences du « Journal public » pourrait s'infléchir comme suit.

Tout d'abord, je vais sans doute continuer de proposer une réflexion, de type « politique », comme l'était principalement celle qui a couru dans les interventions précédentes. J'avais vu alors apparaître, peu à peu, deux sortes de règles que je suivais sans me les être formulées d'emblée, mais qui s'imposaient avec les jours. D'une part, une règle que j'ai dite d'inactualité – toute relative, bien sûr, et cette modestie d'apparence ne doit pas cacher une ambition sans doute très forte, qui est de toucher à une actualité plus essentielle, plus profonde. Cela consistait surtout à ne pas réagir sur le moment à des effets de contagion médiatique, lorsqu'un événement, vraiment ou faussement important, occupe toutes les pensées pendant quelques heures ou quelques jours, et en tout cas prend le devant dans les informations et commentaires. Il peut s'agir d'un événement majeur, comme nous en avons tous à l'esprit pour la période récente. Ou d'une petite agitation de surface. Dans les deux cas, pour des raisons distinctes, il m'a paru important de différer le fait d'en parler, ou d'écrire à son propos : ou bien pour tenter de voir apparaître de vrais éléments de compréhension, qui souvent se cachent à la première apparition des choses lorsqu'elles sont vraiment de grande portée ; ou bien, s'il s'agit de futilités, pour les laisser s'effacer d'elles-mêmes, malgré la démangeaison d'écriture, agacée ou laudative, qu'elles auront pu provoquer. Deuxième règle, qui rejoint un peu ce que je viens de dire : le principe de ne pas écrire contre. C'est faux, bien sûr : on écrit toujours aussi contre, et c'est salutaire. Il faut bien penser par opposition aussi, par différence, et certains écarts doivent être soigneusement inscrits ou accentués. Mais enfin : il est pour moi de toute première urgence de tenter de formuler les choses en termes positifs, et surtout de ne pas céder à la manie dénonciatrice qui est devenue l'affect spontané de la plupart des conformismes. Je sais bien que, disant cela, je dénonce aussi. Mais c'est surtout pour tenter de me donner l'objectif de penser ce qui aide à voir les lignes d'avenir, le vivant, plutôt que de me caler dans la position d'anathème. En tout cas c'est une tentative. Ces deux règles devraient continuer de s'imposer – même si, bien sûr, je ne manquerai pas d'y déroger à l'occasion, mais à l'occasion seulement, et sans les renier si possible.

En dehors de cette continuité, quelles évolutions s'annoncent, donc ? On n'écrit jamais tout à fait pour exécuter un programme défini et préalablement formulé. L'écriture est aussi un apprentissage, où des lignes de force se dégagent, qu'on n'avait pas vues. Donc je ne sais pas, d'un savoir assuré, ce qui va se produire – ni même si je vais parvenir à écrire comme je le souhaite. Mais je sens en tout cas des élans, des sortes de mouvements, qui pourraient me porter à infléchir les textes dans les deux directions que voici. D'une part, je suis aujourd'hui engagé dans une confrontation théorique avec certains courants et conjonctures de pensées théologiques. Je les préciserai bientôt. Jusqu'à présent, là-dessus j'ai fait plutôt silence. (Pas tout à fait cependant.) Mais je voudrais donner à lire, de façon explicite, les débats que je nourris ou qui me nourrissent - première inflexion. Deuxièmement : j'ai voulu me tenir éloigné de toute tentation de journal intime, et cela continuera. Mais il y a un point de croisement entre l'intime et le public : c'est le champ de l'hésitation. Je voudrais, sans raconter d'événements trop personnels (je le fais ailleurs, dans des textes et récits en cours, qui m'occupent depuis plusieurs années, et que j'espère bien voir déboucher vers l'édition un jour ou l'autre) faire place à des moments où l'interrogation n'est pas encore tout à fait construite, où les objections se présentent à l'état natif, et donc à des temps de pensée plus incertaine, plus hésitants. Bien sûr, j'ai toujours présenté mes réflexions à titre d'hypothèses, sans prétendre à la certitude. Mais elles sont, en général, organisées de façon construite. Ce dont je parle ici est de donner un peu plus de place à des blocs fragmentaires, coupés, laconiques – ce qui se rapproche, quant à la forme au moins, un peu du genre du journal intime, et que je voudrais laisser contaminer partiellement le discours que je vais proposer.

Mais nous verrons. Ce ne sont que des intentions, des souhaits. L'écriture avance à sa guise.

16.02.16

« Théologiques », ai-je écrit voici quelques jours (note du 13 février). Que vient faire ce mot ici ? L'explication sera longue, et débordera beaucoup cette entrée d'aujourd'hui. Mais il faut commencer. Pour cela, je tenterai, d'abord, de produire quelques récits. En voici un.

En 1968, j'avais vingt-deux ans. Cette année-là¹, j'ai beaucoup travaillé à mon mémoire de maîtrise (en Lettres modernes) à l'université d'Aix-en-Provence. J'étais à l'époque un militant communiste actif, et même un peu visible : j'avais exercé des responsabilités à l'Union des Etudiants Communistes (UEC), qui venait de traverser une période agitée, ainsi qu'au syndicat étudiant, l'UNEF, qui n'était pas calme non plus. Par tradition familiale autant que par choix personnel, je me trouvais donc très engagé dans et avec le marxisme. Or, j'avais choisi comme champ de travail pour la maîtrise le *Journal d'un Curé de campagne*, de Bernanos. C'était paradoxal. Non seulement Bernanos s'apparentait franchement et résolument à une pensée de droite, dont l'ancrage intellectuel plongeait dans la culture réactionnaire la plus caractérisée, mais son roman se déroule dans l'ambiance d'une paroisse catholique de village, univers totalement étranger à mon enfance juive, communiste, algérienne et citadine. J'ai cru, plus tard (et il pouvait sembler, de l'extérieur), que ce choix traduisait une forfanterie, un goût de la provocation, par lequel je voulais afficher que mes intérêts ne se limitaient pas au marxisme et à la gauche. Et il y avait sans doute un peu de cela. Mais la chose était plus profonde, plus profondément paradoxale : ce livre, je l'aimais beaucoup, j'aimais l'écriture de Bernanos, sa vision, son *style*, à tous les sens du mot, et quelque chose me touchait dans l'expérience dont il témoignait d'un roman à l'autre. A cela – ce contact, cette touche – j'entendais rester attentif, et faire droit dans la conduite de ma vie.

D'où un tel désir pouvait-il procéder ? Quelles en étaient les origines, les sources, dans mon histoire de gamin d'Oran, si éloigné, en apparence au moins, de ces affaires chrétiennes ? Je pourrais (je devrai sans aucun doute) y revenir longuement. Disons qu'à ce jour, je vois deux émotions d'enfant, qui comptent dans ces élans, et dans ce à quoi ils ont donné lieu plus tard. Il s'agit de musique, et de cinéma. Musique : celle de Bach. J'apprenais le piano, avec une professeure que mon frère aîné aimait et admirait beaucoup, et avec qui mes relations personnelles étaient un peu plus difficiles. Elle me rudoyait. Il lui arriva de me gifler – je crois bien que c'est la seule gifle que j'aie reçue de ma vie. Mais la musique entraînait profondément, de façon progressive, dans ma constitution sensible – en particulier celle de Bach. Au piano, peinant sur telle ligne de partition ou d'exécution, il arrivait

¹ Sur la façon, très intense, dont j'en traversai le printemps, j'ai déjà écrit quelques pages, publiées ou encore inédites. Par exemple « De l'assemblément », dans *L'Exhibition des mots*, Circé-poche, 1998, pp. 98 et suiv. J'aurai sans doute à m'en expliquer à nouveau, dans ce « Journal » ou ailleurs. A propos de ces mois (mais sans récit biographique explicite), on peut lire la pièce *Mai, juin, juillet*, Editions les Solitaires Intempestifs, 2012.

souvent qu'une impression éprouvée *entre* deux groupes de notes, dans le passage des unes aux autres, dans le basculement harmonique et son frayage par la mélodie provoquent en moi des émotions, des chutes intérieures très intenses. Par ces points de mue, j'étais *touché*. Un jour, la professeure – Mademoiselle Padovani – me demanda, je crois, ce que je préférais travailler – peut-être parce que je renâclais, donnais du fil à retordre, alors que j'étais un enfant plutôt soumis. Je répondis Bach. Elle me demanda pourquoi. Je répondis que c'était *triste*. Elle dit : c'est étonnant, Bach est plutôt décrit comme un bon vivant. Moi, je trouvais que le passage d'un groupe de notes à l'autre, le transfert par la bascule harmonique et le chant, faisait vibrer une résonance que je ne savais pas nommer autrement que tristesse. C'était le nom que trouvait l'enfant pour désigner cette émotion, cette déclivité. Toute émotion, peut-être : même celle de joie. C'est assez profond, en fait, il faudrait s'y attarder.

Un jour, je vis dans la vitrine d'un disquaire un objet somptueux : un disque de Bach tout consacré à l'orgue. La couverture était de velours rouge. Or cet instrument, pour ce que j'en avais entendu (sur disque peut-être ou à la radio, je n'avais jamais côtoyé d'orgue réel) amplifiait et accentuait le sentiment dont je viens de parler. J'avais un vif désir de ce disque. Je le demandai comme cadeau, dans l'une ou l'autre circonstance appropriée : Noël, ou anniversaire, je ne sais plus. Et je le reçus, je pus l'entendre, je l'écoutai souvent. Pour le petit juif non religieux que j'étais, orgue voulait dire : église. Il me semble que je dois chercher là une des sources de mon désir, insistant et secret, de découvrir ce qui se passait dans une église, et pourquoi cette émotion trouvait là son lieu de déploiement. Si j'entraï plus tard, souvent et avec résolution, dans des églises, ce fut d'abord pour cela : écouter les orgues – et de préférence Bach, qu'en effet on y joue souvent.

L'autre source est de cinéma. A Oran vivait un ciné-club, que nous fréquentions en famille. Pendant la guerre d'Algérie, mon père (communiste, et donc en partie contraint à une clandestinité) avait vu toutes ses activités sociales, dont il était si friand, se rétrécir et s'étioler. Le ciné-club devenait le refuge d'une culture plus ouverte, et d'échanges – les discussions collectives après les projections. J'allais donc, toutes les semaines, voir un film moins commercial que ceux qu'on présentait ailleurs. Et aussi, c'est essentiel, revoir : chaque film était donné deux fois, le mercredi à 18h, au cinéma d'Oran *Le Pigalle*, qui laissait cette plage disponible entre deux séances (celle de l'après-midi et celle du soir – le « permanent » fut une invention un peu plus tardive –), et le dimanche

matin, à 9h ou 9h30, où la projection était suivie d'un débat, dont mon père raffolait, et que j'écoutais avec un intérêt passionné. J'avais treize ou quatorze ans. Je vis là quelques films mémorables, qui laissèrent une empreinte indélébile, sans doute parce qu'ils étaient forts, parce que j'avais quatorze ans, et parce que je les vis deux fois. L'un d'eux fut le *Journal d'un curé de campagne*, de Bresson. C'était étrange, inattendu, lointain, et en bonne partie pour moi incompréhensible. Mais j'en restai imprégné. Et les effets s'en sont fait sentir, loin, par une portée d'ondes très longue – jusqu'à aujourd'hui, puisque me voici à écrire à ce propos pour rappeler ce souvenir. Je n'ai que récemment fait le lien entre cette circonstance et ma lecture de Bernanos, quelques années plus tard.

Disons alors qu'aujourd'hui, j'ai gardé cette distance, cet éloignement – appelons-la encore athéisme – dont je m'expliquerai. Mais que j'ai conservé aussi, vivement, l'impression sensible et quasi instinctive d'être concerné par ce qui se joue dans ce cinéma, cette écriture, cette musique. Donc me voici, comme il y a cinquante ans, les deux bras ouverts, avec dans chaque main, chaque poing ouvert, d'un côté le marxisme, le projet d'émancipation, la critique de la domination du monde telle qu'elle se montre et s'exerce, et de l'autre l'appel d'une transcendance présente au plus loin comme au plus intime, au dehors comme dans l'élan émotif de l'enfant que je reste, sans contredit. Souci de « révolution », comme les lecteurs de ce « Journal » l'auront déjà peut-être lu², même si ce terme doit être soumis à un examen rigoureux et une critique sans ménagement, et dialogue avec ce que j'ai appelé des moments « de pensées théologiques »³, et que je tenterai sans doute de préciser dans les jours, et les notes, qui vont venir.

20.02.16

Entreprises.

Décidément, les « intentions » sont faites pour être dépavées. Le 13 février, j'annonçais mon projet de ne pas évoquer de faits directement personnels – ce que j'ai démenti le 16. En vérité je voulais dire : ne pas faire la chronique, à la manière du journal intime, des faits et gestes de mes journées, et à cette résolution j'entends plutôt me tenir. Je réaffirmais aussi mon parti-pris d'inactualité. Voici que j'y déroge aussi sec, en prélevant (de mémoire) une phrase de l'entretien de François Hollande, hier, sur

² Voir le « Journal », première année (2014-2015).

³ Voir l'entrée du 13 février : « Intentions ».

France Inter : « Qui crée des emplois ? Ce sont les entreprises ! ». Il est vrai que je ne le fais pas pour commenter la politique du jour. C'est plutôt pour m'attarder, un instant, sur cette opinion, très répandue : ce sont les entreprises qui créent les emplois. Je me propose de la mettre en perspective, à partir de trois considérations.

1) Cette affirmation me semble simultanément « vraie » (sur un certain plan, auquel je vais venir) et très contestable. Ce qui crée des « emplois » – disons : des possibilités de travail et de rémunérations – me paraît plutôt être un désir social, lorsqu'il croise une créativité, sociale elle aussi. Pourquoi « désir », plutôt que demande ? En effet, j'aurais pu écrire : une certaine demande sociale. Mais une « demande », comme son nom l'indique, est censée se présenter comme formulée, entrée dans le langage explicite, et donc, en un sens, dans la pensée supposée consciente. Alors qu'un désir social peut être plus latent, informulé, inexplicite, ce qui ne l'empêche pas d'être réel. Trouver ou rencontrer un désir social en créant une activité qui y réponde, c'est alors le faire apparaître, lui permettre de devenir visible, ce qu'il n'était pas nécessairement avant que cette activité s'engage. La distinction est semblable pour la créativité : on pourrait dire qu'une « offre » doit naître, en écho à cette demande. Mais la créativité, comme son nom l'indique aussi, doit faire émerger cette offre, la produire. La créativité, ou inventivité, sociales, ont donc pour caractéristique de constituer une possibilité qui n'était pas apparente, ni visible. De la faire naître, à partir d'un champ où elle pouvait rester tout à fait muette, extérieure à la conscience sociale de son advenue possible. Au fond, cette dualité (créativité / désir) correspond au couple que proposait Machiavel pour la venue du Prince en politique : la rencontre de la fortune et de la vertu. La fortune est la circonstance extérieure, ce qui se présente au dehors, alors que la vertu est la dimension intérieure, la force ou l'élan de celui qui la porte. Il faut, selon Machiavel, la rencontre de l'une avec l'autre pour qu'émerge un Prince – une véritable politique. De même, il faut qu'une créativité sociale rencontre un désir social pour que puissent apparaître de nouveaux travaux et de nouvelles rémunérations (des créations d'emplois).

2) Mais, pourra-t-on dire, ceci reste général et, en un sens, abstrait. Dans la vie effective, pour que cette possibilité prenne corps, il faut des unités concrètes, des rassemblements d'énergies pratiques : des entreprises. C'est sans doute exact : il faut que cette créativité sociale, et la possibilité de répondre à ce désir, s'expriment dans l'activité d'un ensemble de vivants, dans une communauté de travail humain, dans un groupe social donné. Mais alors, c'est bien ce groupe social, cette communauté de travail,

qui crée « des emplois » – travail et possibilités de rémunération. Ce groupe est composé en majorité de travailleurs (de même qu'il faut aussi, parfois – pas toujours – des rassemblements, des « associations » par exemple, qui expriment un désir social et le manifestent), ou de coopérateurs en tous genres, réunis pour lui donner une existence pratique. En ce sens, les « entreprises » sont constituées par l'ensemble des gens qui y coopèrent, qui y travaillent : ce sont des travailleurs ainsi qui créent du travail, des employés qui créent des emplois. Et non pas des « entreprises ». C'est alors mon tour de dire que le mot « entreprise » me semble un peu abstrait, abstrait du réel et de son effectivité concrète. Ceux qui peuvent créer les possibilités de travail, ce sont ceux qui, par leur travail, donnent corps à une certaine créativité sociale, à une certaine inventivité collective qui ouvre de nouveaux possibles.

3) Venons-en, alors, à l'ambiguïté principale. Pourquoi ma réticence, que le lecteur aura sentie, à dénommer ces groupes « entreprises » ? Parce que, dans l'opinion aujourd'hui la plus répandue – et en tout cas dominante, au sens strict de ce mot – « l'entreprise » est censément personnalisée par « l'entrepreneur », c'est-à-dire par le possesseur, le patron. Il est un fait que l'ancien CNPF (Centre national du patronat français) s'est renommé MEDEF (Mouvement des entreprises de France) – et que ce mouvement est un rassemblement de détenteurs de propriété et d'autorité, de patrons. Lorsque le président de la République s'exclame : « Qui crée des emplois ? Ce sont les entreprises ! », il y a lieu de craindre qu'il veuille sous-entendre : qui crée des emplois ? les patrons. Cette équivoque (si on veut l'appeler ainsi, mais en un sens elle est très claire) est presque déjà contenue dans le mot, ou dans l'acception qu'on lui donne le plus souvent. « Entreprise » désigne le fait d'entreprendre. Entreprendre signifie l'action de commencer, de lancer, de mettre en route. Et que faut-il pour entreprendre une action, sur ce terrain : il faut, dira-t-on, des idées ou des capacités créatives, inventives. C'est certain. Il faut aussi de l'argent, pour pouvoir créer l'entreprise ou l'activité qui la développe. Or, ces deux capacités sont distinctes. Elles peuvent assurément être logées dans la même personne : il est tout à fait possible que quelqu'un soit détenteur d'argent et de capacité d'invention. Mais cette fusion n'est pas du tout nécessaire : on peut avoir des idées et pas d'argent. Si j'ai l'idée de créer une nouvelle activité, et pas d'argent pour créer l'entreprise ou mettre en route son action, je peux chercher de l'argent auprès des détenteurs d'argent, en allant expliquer mon idée. Auprès de banques, ou de mécènes, etc. Si quelqu'un (on remarquera que je ne mets pas cette hypothèse à la

première personne) a de l'argent et veut l'employer, il ou elle peut se mettre en quête de lanceurs d'idées. Dans ce dernier cas, les « créatifs » peuvent devenir des employés – or je ne vois pas de cas où les créatifs prennent pour employés des possesseurs d'argent. Les « entreprises », au sens courant du terme, sont donc en dernier ressort articulées à la possession de l'argent nécessaire à leur mise en route. Et les « entrepreneurs » sont donc les détenteurs de cet argent, les possesseurs du capital – les capitalistes.

C'est pourquoi, s'il est vrai que les « entreprises » sont des groupes sociaux ou humains qui créent des possibilités de travail ou de rémunération, la formulation employée par le président de la République, comme par beaucoup d'autres aujourd'hui, masque une question essentielle, cruciale : qui détient le pouvoir de décision dans ce groupe social ? Il me semble qu'il faut répondre : le pouvoir de décision appartient aux possesseurs de l'argent qui a été ou qui est nécessaire à la mise en route de l'activité – et donc aux détenteurs de la propriété de l'entreprise, c'est-à-dire de son capital. Ce que masque le mot d' « entreprise » – en le révélant obscurément – c'est la question de la propriété du capital. La phrase du président de la République risque bien d'équivaloir à cette affirmation : qui crée des emplois ? ce sont les capitalistes.

On devine que je ne peux pas souscrire à cette dernière conception. Dans le groupe humain constitué par ce qu'on appelle entreprise, il me paraît faut que ce soit le capital qui soit créatif. La créativité sociale appartient, à mes yeux, foncièrement, aux inventeurs et aux travailleurs – et je répète qu'il n'est pas exclu qu'un capitaliste soit aussi créatif, mais ce n'est pas en tant que propriétaire du capital –, de même que le désir social est logé dans les profondeurs de la vie collective, de la vie des vivants et de leur histoire. Il se trouve que, dans le moment historique que nous traversons, le « rapport de forces » (politique, idéologique) entre possesseurs et inventeurs (ou travailleurs) est très défavorable à ces derniers. C'est pourquoi l'idéologie la plus courante peut affirmer, sans être le plus souvent démentie, que ce sont les « entreprises » – et donc, par sous-entendu, les entrepreneurs, et donc le plus souvent les détenteurs de la propriété du capital – qui seraient les créateurs d'emplois. Dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, il me paraît nécessaire de faire apparaître ce renversement de la pratique (concrète, effective) et de la vie des vivants.

24.02.16

Politique ? théologie ?

Devant la marée de relativisme qui submerge le champ des idées, que faire ? Relativisme tout relatif, si j'ose dire, car il conduit à la domination sans partage de quelques dogmes catégoriquement réactionnaires, eux bien fixes et assurés : la droite classique étant passée sous tutelle de l'extrême droite, la gauche moyenne assujettie aux schèmes de droite, la gauche grognon désemparée, avec pour boussole un « avant, c'était mieux » qui cède à un étatsisme lui-même rétrograde, et l'extrême gauche enfin – à de rares exceptions près –, obsédée par la mondialisation capitaliste où elle ne voit que la mondialisation, et du coup complaisante à un nationalisme qui, malgré elle, consone avec celui de l'extrême-droite, et ferme ainsi la boucle et le ban. Est-ce qu'en disant cela, je tombe à mon tour dans le défaut que j'abhorre, qui consiste à affirmer que tout le monde a tort et que moi seul y vois clair, me rassurant ainsi dans le pire des réflexes identitaires (qui fait le noyau de tous les autres) : une adhésion à soi-même⁴ ? Peut-être pas tout à fait, puisque, j'essaierai un jour prochain de le dire, cette critique faite ici en commençant et comme pour la solder me conduit à ce que Lévinas appelle se « dénoyauter de soi-même »⁵, pour trouver son principe d'évaluation dans une altérité.

Que faire alors ? Et d'abord, pourquoi caractériser cette inondation comme relativiste ? Parce que, dans ce que j'appellerai par provocation ce plan d'immanence, tout communique et tout s'échange, de sorte que la différence des idées n'est jamais plus que gradation, du plus au moins, ou l'inverse. La droite moins brutale que son extrême, la gauche moins haineuse des pauvres que sa voisine, la gauche frondeuse plus sociale que sa sœur, le nationalisme gauchiste moins raciste que l'autre. Mais les thèmes, et une grande partie des évidences, sont fixés à l'extrémité droite du champ. Le programme, établi par des clubs voilà cinquante ans, qui ambitionnaient, à coup de quelques slogans dérobés chez Gramsci, de conquérir une hégémonie dans les idées pour la préparer en politique, a été appliqué, les objectifs atteints. La victoire de ceux qu'on considérait volontiers comme quelques allumés très minoritaires peut sembler totale. Heureusement, Rousseau a eu la bonne idée d'écrire, à l'apogée de

⁴ Cf. « Changer le ton », dans le Journal 14-15 et sur radicalcinéma.org (ou sur ce site : [Ecrits et réflexions - vidéos](#)).

⁵ Par exemple, *Autrement qu'être* (1978), Livre de Poche 2001, pp. 142, 277 ; *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Vrin 1992, p. 117.

l'Ancien Régime : « Tout ce qui brille est sur son déclin »⁶. Le point de bascule peut être proche. Mais il ne viendra pas tout seul, il faut y œuvrer.

Pour ma part, et de façon peut-être surprenante, je ressens la nécessité de couper le plan d'immanence par un sectionnement qui lui soit perpendiculaire, de trancher au cœur de ce relativisme par des positions *inconditionnées*, et donc d'affirmer quelques choix de pensée à partir d'une transcendance, qui comme son nom l'indique ne se laisse pas inclure dans l'espace clos de cet accommodement généralisé. J'en trouve la possibilité dans une sorte d'instinct moral, qui est sans préalable (et donc partageable sans a priori) ou qui constitue lui-même le préalable, l'a priori de toute suite. Mais il est vrai que, si on m'interroge sur cet étrange instinct, je le conçois comme transcendant les évaluations qui l'entourent, et lui demandent des comptes : pourquoi pas la mort plutôt que la vie ? Pourquoi pas la haine plutôt que l'amour ? Le désir de guerre plutôt que de paix ? – Oui, c'est un choix. Moïse le prescrit à la fin du Deutéronome, devant sa mort prochaine : il s'agit de choisir la vie⁷. Aussi le Christ, répétant l'enseignement où il s'enracine : aime Dieu de toute ta force et de toute ton âme, et, dit-il, ce deuxième commandement *qui lui est semblable* : aime ton prochain comme toi-même⁸. Aimer l'autre, le prochain, c'est le même commandement qu'aimer « Dieu » : la transcendance, exactement. Sur « le prochain », bien sûr, il faut s'entendre, puisque le Christ demande aussi d'y inclure *les ennemis*⁹.

Donc, la prescription inconditionnée, transcendante, qui coupe le champ de toutes les relativités, de tous les accommodements en plus et en moins. Telle que je l'entends, elle s'exprime en deux principes que, c'est vrai, je trouve l'un et l'autre dans les paroles de cet homme-là, qualifié comme « Christ », c'est-à-dire messie. Paroles messianiques, qui font un horizon, sur lesquelles, si on me demande pourquoi cela, plutôt que le contraire, ou plutôt qu'elles-mêmes, mais un peu plus, ou un peu moins (tuer un peu, haïr un peu, aimer un peu moins, ignorer un peu plus), je réponds, oui, il est vrai que je ne sais pas les justifier, puisqu'elles me semblent elles-mêmes le fondement et la mesure de toute justification, de toute justice. Elles sont inconditionnées. Et donc, c'est vrai, elles plongent dans une sorte de foi.

⁶ En vérité : « Tout état qui brille est sur son déclin ». *Emile ou de l'éducation*, III, édition de Michel Launay (1966), GF-Flammarion 2009, p. 252, note.

⁷ Dt 30, 19.

⁸ Mt 22, 36-40.

⁹ Mt 5, 43-48.

Premier principe : d'égle dignité, absolue, pour tous les enfants d'humains. Et le souci qui l'accompagne, dès que cet a priori est ignoré, bafoué, malmené. A ceux qui verraient là des abstractions religieuses, échappant au concret politique, j'opposerai leur portée politique immédiate. La question des réfugiés nourrit les choix politiques les plus brûlants. Avec toutes les difficultés qu'on voudra, tous les impératifs de pragmatisme, une politique de justesse et de justice ne peut, à mes yeux, se fonder que sur ce principe : tous les enfants d'humains, tous les humains, ont un droit inconditionné à l'accueil, au soin, au souci de leur égale dignité. Le relativisme est de dire : voyons la nationalité, l'origine, le métier, les possibles. Tout cela doit être pris en charge avec un soin du réel et du réalisable. Mais le principe veut être réaffirmé, tranchant : tous les humains ont là un droit égal, absolu, inconditionné. Je reviendrai, bientôt j'espère, sur quelques conséquences quant au schéma politique général, de ce que j'ai appelé « citoyenneté planétaire »¹⁰. Les problèmes de réfugiés, de frontières, guerres, massacres, doivent être posés dans le cadre planétaire, d'une solidarité planétaire des humains, cadre pour lequel j'essaierai de convoquer le troisième mot de la devise républicaine française : fraternité. Fraternité sans condition de tous les humains. Le Christ le dit, de façon claire¹¹ : un des recours où sa parole me paraît, aujourd'hui, *nécessaire*.¹²

Deuxième principe : de refus absolu de la violence. J'écris : *absolu*. Ici les paroles du Christ produisent une coupure anthropologique – le programme d'une mutation, d'une mue de l'humain. L'humain est arrimé dans d'innombrables violences. Bien sûr, de multiples religions, spiritualités, pensées – athées ou pas –, ont contribué à critiquer en profondeur ces violences héritées, reproduites. Mais ce qui m'importe (je pourrais écrire : désormais, en ce sens que c'est désormais que je le formule dans cette syntaxe et cette conceptualité, mais le souci de cette non-violence *absolue* m'habite depuis l'enfance), est d'affirmer le refus de

¹⁰ Cf. par exemple « Journal public 2014-2015 », sur ce site, aux dates des 31.07.14 et 02.08.14.

¹¹ « J'ai eu faim, vous ne m'avez rien donné. J'ai eu soif, vous ne m'avez pas donné à boire. J'étais un étranger, vous ne m'avez pas accueilli. Nu, vous ne m'avez pas habillé. Malade, vous ne m'avez pas visité. En prison, vous n'êtes pas venus. Et ils demanderont : quand t'avons-nous refusé cela ? Il leur dira : quand vous l'avez refusé au dernier de mes frères, c'est à moi que vous l'avez refusé. » Mt 25, 42-45 (contracté dans D.G., *X ou le petit mystère de la passion*, Les Cahiers de l'Egaré, 1990).

¹² S'agit-il seulement des humains ? Que penser des animaux, de la nature – voire des extra-terrestres ? Sur tout cela, je m'expliquerai plus loin. Pour l'instant, disons-le ainsi. L'inconditionné ne se borne sans doute pas à l'humain. Mais, quant au politique, il y a déjà un grand pas à faire (planétaire) à considérer tous les humains, sans aucune exclusive.

la violence, l'exigence d'une « fin de la violence »¹³ comme inconditionnés. Et donc de poser comme repère, balise de pensée, que toute violence doit être refusée, car la violence est non seulement la source du mal, mais en constitue le seul contenu, lui est strictement équivalente, qu'il n'y a pas d'autre définition du mal que celle-ci : le mal est la violence. L'Ancien Testament, si on le lit pour ce qu'il est, c'est-à-dire le récit d'une *histoire* (d'un mouvement, d'un processus, d'un devenir) part d'un monde qui baigne dans une violence extrême pour en arriver, par paliers successifs, à son refus total, et à l'annonce de sa fin, *même dans la nature*¹⁴. Mais, dans le prolongement (et, en un sens, « l'accomplissement ») de ce mouvement, celui qui produit la coupure dans l'histoire, la rupture anthropologique, c'est le Christ, qui pose le refus de la violence comme nécessité *absolue*. Je sais que cette affirmation doit être argumentée en détail. Mais qu'on se fie à l'intuition du lecteur, serait-il le plus athée : tout l'enseignement du Christ pose cela. Et qu'on ne vienne pas objecter le renversement des tables des marchands dans le temple. Le refus de la violence n'est pas la fin de la critique, de la mise en cause, ni même du *renversement*. Bien des choses doivent être renversées, et les tables des marchands ne sont pas les moindres. On parle ici de violence : meurtres, blessures, haines, humiliations, souffrances physiques et morales infligées – et viol, évidemment, puisque comme l'indique le mot, non seulement le viol est une violence, ce qui est le plus élémentaire des constats, mais toute violence est un viol.

Tels sont les deux principes que je vois au fondement des politiques dignes, désormais. C'est un acte de foi, oui. Mais cette orientation de pensée et d'existence (qui définit, me semble-t-il, ce qu'on appelle foi¹⁵) est la condition, le préalable, la condition sans condition pour sortir du marécage de relativisme, et de régression, dont la marée nous submerge.

¹³ Je mets les guillemets en souvenir du titre d'un film de Wim Wenders, *The End of Violence* (1997), que je n'ai toujours pas vu.

¹⁴ Isaïe 11, 6-9 : « loup et agneau vivront ensemble / léopard et chevreau dans la même tanière / dans les prés le tigre et le veau côte à côte / menés par un petit garçon / et la vache ira paître avec l'ourse / leurs petits endormis côte à côte / et le lion broutera comme un bœuf / et le bébé jouera sur le trou du serpent / vers le nid des vipères l'enfant tendra la main – / plus de méfaits, plus de ravages / dans toute ma montagne sainte – » (trad. Pierre Alféri, Bible des écrivains (2001), Bayard-Médiaspaul 2005. Je dois dire que, même dans mes athéismes les plus résolus, ces vers ont toujours été pour moi, depuis des décennies, la source d'une intense joie. Pourquoi ?

¹⁵ Cette caractérisation (de la foi comme orientation d'existence), je ne cesse de la lire, depuis des décennies, dans mon attention jamais démentie aux écrits de Rudolf Bultmann.

Chacune de ces affirmations, ici assemblées de façon abrupte, devrait (devra) être soigneusement reprise, et analysée pour ce qu'elle engage, et entraîne. Mais enfin, il faut bien que de la foi (comme on dit : du vin, ou : du beurre), un beau jour, *s'expose*.

01.03.16

Foi sans croyance. (Dialogue)

– Etes-vous croyant ?

– Je ne crois pas.

– Avez-vous la foi ?

– Je n'ai rien de tel.

– Alors ? De quoi s'agit-il ?

– Parmi les mots religieux, à quoi je suis si réticent, celui de *foi* est un de ceux, rares, qui me bousculent.

– Pourquoi cependant votre réponse négative, à l'instant ?

– Vous me demandiez si j'ai la foi. Ce n'est pas le mot foi que je récuse. Mais l'avoir. Ce dont il s'agit ne me semble pas l'objet d'un avoir. Je ne l'ai pas. Quelqu'un a écrit (dans mes nombreuses lectures, je ne suis plus sûr de savoir qui : sans doute Bultmann¹⁶) que la foi ne s'éprouve que dans son acte, à l'instant où elle s'ouvre¹⁷. On ne peut se l'approprier comme un souvenir, comme une possession ou un bien. On ne peut l'avoir. Ou encore, on l'éprouve, et sans cesse on la perd dès qu'on cesse de l'éprouver. Elle n'a lieu que dans sa traversée, là, en ce temps précis où elle advient. La foi n'est qu'au présent (il faudrait s'entendre sur ce mot, glissant). Peut-être Kierkegaard eût-il dit : dans l'instant.

– Qu'en diriez-vous alors, pour ne pas vous en tenir à cette présence fugace ?

– Elle n'est pas fugace. Elle n'est pas une propriété, ce qui n'est pas équivalent. Dans l'instant, elle est forte ou ferme. J'en dirais ceci. Cette foi n'est pas une croyance. Une croyance, certes, on peut l'avoir.

– Quelle différence proposez-vous ?

– Ce n'est pas moi. Je n'ai pas inventé cela, beaucoup l'ont pensé. Disons : croire se dit en deux sens. *Croire en*, et *croire que*. Commençons par le second. *Croire que* est accorder du crédit à un énoncé, en le supposant vrai. Or la foi dont nous parlons ici n'est un crédit à aucun

¹⁶ Rudolf Bultmann (1884-1976), théologien protestant allemand.

¹⁷ Sur ce point, cf. Christophe Chalamet, *Théologies dialectiques, Aux origines d'une révolution intellectuelle*, Labor et Fides, 2015, p. 283.

énoncé. Elle n'équivaut pas à souscrire à une affirmation, à une thèse. C'est bien ma réticence profonde aux *Credo*, bien que les affirmations qu'on y trouve soient pour moi l'objet d'une méditation incessante. Le travail de cette méditation est profitable, bénéfique. En ce sens les *Credo* sont très utiles. Par exemple : lorsqu'on dit « Je crois au Père tout-puissant », je suis sensible au fait que l'énoncé soit fait à la première personne (et non pas : il y a un Père tout puissant), il m'importe de méditer le fait que cette tradition s'exprime dans une déclaration subjective, personnelle. Puis encore : que le mot choisi soit *Père*, et non *Dieu* (dans cette formule-ci, pas dans toutes. Mais c'est celle du Christ, quand il prescrit le « Notre Père », qui ne dit pas « Dieu ». Pourquoi ? Que veut dire : Père ? Pourquoi pas « Mère » ? Cela se médite, je n'y souscris en rien.) Et encore : « tout-puissant » – là, c'est vraiment un os. Quel sens à la toute-puissance du Père, devant Fukushima, Hiroshima, l'extermination de ses enfants juifs – ou tsiganes ? Il y a beaucoup de choses là que je ne crois pas. Donc, je médite, souvent, j'y reviens sans cesse, comme je ne cesse de revenir au sens de la tradition qui porte ces énoncés, les respecte et les transforme. Mais je ne les « crois » pas, si croire veut dire : adhérer à leur contenu comme à une vérité. Donc, digérant Bultmann, et beaucoup d'autres, à ma manière, je dis fermement que, là où le mot « foi » me change et me bouscule, ce n'est pas en tant qu'adhésion au sens d'un énoncé, pas en tant que supposition de sa vérité – pas en tant que croyance.

– Admettons. Et le *croire en* ?

– C'est encore plus clair. Croire en quelque chose, c'est penser que cela existe. Là-dessus, je suis le chemin indiqué par Lévinas. Ou plus exactement une sorte de chemin personnel, longeant les routes de Lévinas et de Bultmann¹⁸. Dire de quelque chose que cela existe, c'est en faire une chose du monde, ou une chose existant dans un monde qui existe *comme* ce monde, même si c'est pour le doubler d'un autre monde. C'est traiter l'au-delà comme un existant du monde. C'est y croire comme en quelque chose précisément, comme en une chose, comme en un objet ayant un statut de chose. C'est exactement le statut que définit Bultmann pour la *mythologie*. La mythologie est le discours qui pose l'au-delà comme une chose du monde¹⁹. Tenir un discours mythologique sur l'au-delà, c'est en discourir comme on ferait d'un existant du monde, avec sa naissance, ses actions, ses

¹⁸ Que Lévinas ait lu Bultmann me paraît une évidence.

¹⁹ P. Ricœur, « Démythologisation et herméneutique » (1967), in Rudolf Bultmann, *Nouveau testament et mythologie* (1941), Labor et Fides, 2013, p. 148. Et Ch. Chalamet, *Théologies dialectiques, op. cit.*, pp. 281-282.

qualités. Pour le Christ, cela n'entraîne pas de difficulté, parce que le Christ a aussi vécu dans le monde, non seulement en tant qu'être humain, historique (qualité que peu de théologies lui contestent) mais aussi en tant que supposé Fils : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique »²⁰. Mais pour la transcendance elle-même, Dieu si on veut l'appeler ainsi (ce à quoi je résiste), c'est plus compliqué. Chaque fois que l'on dit : Dieu fait ceci ou cela, Dieu veut ceci ou cela, Dieu préfère, Dieu souhaite, Dieu refuse, on en fait un personnage, un être du monde (ou l'analogue d'un être du monde, ou l'être d'un analogue du monde), l'agent d'un récit, et ce récit est mythologique²¹. De ce point de vue, je reste persuadé qu'une des actions, des tâches, des portées les plus intenses de ce qu'on appelle « foi » – au moins au sens où elle me bouscule et m'emporte – est sa puissance de démythologisation. Donc, je ne crois pas « en ».

– Soit. Mais il ne reste pas grand-chose. Vous êtes athée.

– Ce qui « reste », comme vous dites, me bouscule, m'emporte et me change. C'est là toute l'affaire.

– Que reste-t-il ?

– Si la « foi » n'est pas l'adhésion à un contenu, elle est une *orientation d'existence*. Bultmann encore, et plusieurs autour²². Ce qui advient dans l'acte de foi (je discuterais, pour ma part, en suivant Lévinas, le sens du mot « acte »), c'est qu'une existence prend un sens, une direction. C'est un choix. Moïse y invite, devant la mort : il s'agit de « choisir la vie »²³.

– Mais on peut choisir la vie sans aucune foi en quoi que ce soit, en tout cas pas en une existence transcendante.

– C'est exactement ce que je suis occupé à vous dire. A ceci près que j'ai tendance, de plus en plus, à désigner ce choix lui-même par le mot de « foi », précisément. La foi, c'est l'acte (en tout cas l'instant) du choix, le fait de voir sa vie s'orienter vers la vie, et non vers ce qui la dénie.

– Est-ce un choix ?

²⁰ Jn, 3, 16, et 17.

²¹ « Un Dieu dont nous pourrions connaître l'être avec précision, un Dieu dont nous pourrions sans peine expliquer les projets, un Dieu dont nous pourrions prédire les voies concernant l'avenir : un tel Dieu serait par trop un Dieu à notre image. » R. Bultmann, *Das verkündigte Wort*, cité dans Ch. Chalamet, *Théologies dialectiques*, op. cit., p. 80.

²² Sur ce point, difficile de renvoyer à une référence chez Bultmann : il n'a cessé de développer ce thème toute sa vie. Cf. R. Bultmann, *Foi et compréhension*, tomes I et II, Seuil, trad. André Malet, Seuil 1970 et 1969.

²³ Dt 30, 19-20.

– Nous discuterons plus tard, si vous voulez, le fait de savoir si c’est là une décision (comme le pensent Bultmann et Bonhoeffer, que je lis tous deux sans cesse), ou s’il faut garder (comme Lévinas) une forte réticence à l’égard du substrat décisionniste de ce mot – et refuser d’y voir l’opération souveraine d’une volonté agissante. Mais qu’il s’agisse d’un choix, comme le dit Moïse, cela me paraît certain²⁴. En tout cas j’en fais l’épreuve. Surviennent de nombreux moments où se présente, devant moi, l’option du malheur, de l’infinie tristesse, le vertige du désespoir. Si je me retourne (c’est le sens du mot : conversion) et préfère la direction du vivant, j’éprouve à l’instant, sans raison, une étrange joie, et une sorte d’apaisement. A ce choix, aucune raison. On peut préférer le désespoir. Si le mot « choix » sonne trop décisionniste, on peut lui préférer : préférence, ou retournement. Retournement me plaît beaucoup. La « foi », s’il y en a²⁵, serait ce geste, cette opération, ce tour. Et cela change tout. En tout cas cela change la vie, la retourne, la bouscule, l’emporte.

– Bien. Mais tout de même, on peut l’entendre en deux sens, non ? Un sens croyant, un sens athée ? Etes-vous athée ?

– Si vous voulez. Je ne le dirais pas ainsi. Non que je craigne le mot – athée –, pas du tout. C’est cet emploi du verbe être qui m’est étranger. Pour définir une qualité de soi, comme une propriété. La « foi », je vous le redis, serait ce choix entre deux *sens*. Certains y mettent les mots que vous dites : croyant, ou pas. Pas moi. Parce que « croyant » me paraît le terme qui veut cautionner le choix par un contenu extérieur, lui donner une garantie dans quelque chose qui existe. Alors que, pour ma part, je ne fais l’expérience que de la force du retournement. En ce sens, je me sens proche de ce que dit le théologien Paul Tillich (encore un de la même bande), qui à la fin de son livre *Le courage d’être* en vient à évoquer, de façon troublante, discrète, mais terminale tout de même, ce fait que la foi qu’il appelle absolue, la foi absolue, en un certain sens n’est *foi en rien*. L’absoluité de la foi tient alors à cet étrange vide²⁶. Non pas le rien du néant, mais le rien de figure – c’est assez proche du bouddhisme, avec une différence tout de même, cruciale. J’y reviendrai.

– Etes-vous athée ?

²⁴ « J’ai mis devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choisis la vie » Dt 30, 19, trad. Nouvelle Bible Segond (2002).

²⁵ On aura reconnu (« s’il y en a ») une formule de prédilection, quasi litannique, de Derrida dans sa seconde ou troisième période.

²⁶ « C’est la foi, tout simplement, sans direction précise, absolue ». P. Tillich, *Le courage d’être*, (1952), trad. J.-P. LeMay, Cerf-Labor et Fides- Presses de l’Université Laval, 1998, p. 140, et toutes les pp. 136-150.

– Je ne peux cesser de citer cette phrase de Simone Weil : « il y a deux athéismes, dont l'un est une purification de la notion de Dieu »²⁷. Parce que j'y vois un athéisme (un des deux) qui nourrit une foi, par allègement. Et aussi parce que j'y vois le choix, l'orientation, le tour.

– En quel sens alors le tour peut-il être dit « athée » ?

– En ceci qu'il est le refus du *theos*. Le mot *theos* est peut-être signe de l'inclusion de la transcendance dans le mythe. Il apparaît devant la foi lorsque celle-ci, épuisée de questionner le vide du tétragramme et son creux interne, imprononçable, se résout à pointer ce qui lui arrive par le mot qui désigne des existants, les « dieux ». Un des usages qui me stupéfie le plus, dans le discours religieux, ce sont les innombrables formules où l'on parle d'« un » Dieu. Notre Dieu est un Dieu qui, etc. C'est, catégoriquement, l'inclure dans le plan d'existence des autres dieux, qui sont des existants du monde. Si, comme j'incline à le penser, ceci est irrémédiablement inclus dans le vocable *theos*, alors oui, en ce sens, je me réclame d'un a-théisme. Par prévention contre tout « théisme ». L'un des deux athéismes serait celui-là : qui entreprend de « purifier » la foi de tous les *theoi* qui l'habitent. Mais, sans doute, il y en a un autre : qui préfère la négation ou le négatif, l'athéisme nihiliste. De celui-là, je me détourne.

– Reste une question, tout de même.

– Bien plus qu'une.

– Oui. Mais cruciale. Ce retournement qui vous change, vient-il de vous-même ? Ou vous saisit-il du dehors ?

– Vous savez, nous sommes roublards. Nous sommes de vieux roublards philosophes. Je pourrais vous répondre par une pirouette philosophique, vaguement lévinassienne : ce retournement est exactement ce qui me « dénoyaute » de mon identité, de ma clôture dans un moi-même. Ou encore vous dire, en manière augustinienne, que ce bousculement monte d'un dedans de moi si profond qu'il est plus intérieur à moi que moi-même. Et en un certain sens, cette dépossession, désappropriation, ce déphasage, j'y crois. Mais il faut recevoir un peu plus droit l'adresse de votre question. Si elle demande : y a-t-il quoi que ce soit, au dehors de moi, qui appelle ce changement, ou est-ce une illusion que je me forge, je réponds ceci, au mieux de la sincérité à quoi je suis apte – quant à l'affirmer comme une vérité, *je n'en sais rien*. Mais quant à préférer l'une des deux hypothèses, à la manière de Pascal dans son pari : c'est un choix. Peut-être Pascal ne voulait-il rien dire d'autre (comme Moïse) que ceci : nul ne peut en rien le *garantir*. C'est un choix.

²⁷ S. Weil, *La Pesanteur et la grâce* (1948), Ed. 10-18 1979, p. 116.

05.03.16

Révélation.

Quitte à sembler obsédé de théologie aux yeux d'un passant sur ce site, tout comme il aura pu me trouver en addiction à Marx dans la première année de ce journal (et je répète que ce n'est pas sans lien, en effet), je vais poursuivre encore un peu sur la voie engagée depuis le 13 février.

Voici ce qui m'est venu à la pensée ces derniers mois. Considérer qu'il y ait, au fond ou au bout du monde²⁸, un principe de création ou de devenir, c'est une vue assez commune, accessible à la raison « naturelle », qui ne demande pas d'effraction à l'usage commun de l'entendement. On peut même aller jusqu'à concevoir – mais c'est une limite – ce principe comme doté d'une « bonté » qui serait constatable, malgré d'effroyables dérogations, dans la beauté de la nature et son stupéfiant agencement. Or, deux autres pensées résistent à ce consentement facile : a) d'une part, celle qui dit que ce « principe » est, en quelque façon, soucieux de « moi ». Comme aussi de chaque humain (voire : au-delà), de chacune des « âmes » de ces êtres infimes, perdus en un point quelconque d'un univers dont l'immensité inconcevable ne cesse de croître devant les sciences – que, donc, le « principe » s'inquiète de ces corps minuscules, si fugaces qu'ils passent en moins d'un instant dans le cours des durées infinies – ; et b) d'autre part, celle qui, comme par conséquence, prétend qu'il est possible à nous, humains (pour ne parler que de nous) de nous adresser à lui (ou elle : la transcendance) en disant « tu » – donc en usant d'un langage humain, machine d'interlocution, et force d'ouverture orientée qu'ici j'appelle « adresse », en laissant retentir ce que le mot évoque de direction, mais aussi de droit, de droiture. On voit que ces deux suppositions rebutent le bon sens. Si le principe qui repose ou vit au fond du monde est accessible à la raison naturelle, discutable selon ses protocoles, en revanche l'implication de ce principe dans une singularité individuelle (son souci de « moi »), jusqu'à la possibilité de l'inviter à une sorte de dialogue (fût-il à une seule voix) – ces hypothèses-là ne sont pas disponibles dans les registres de la pensée spontanée.

Et pourtant, ces deux articles peuvent me concerner comme actes de foi. Dans toute leur déraison, il est advenu qu'ils s'établissent, l'un et

²⁸ Hans Jonas parle du « fond divin de l'Être ». Cf. *Le Concept de Dieu après Auschwitz* (1984), trad. Ph. Ivernel, Payot-Rivages 1994-2001, p. 14.

l'autre, comme choix de vies et traits de pensées dans d'immenses pans de la culture, et chez nombre d'humains reconnus par ailleurs comme globalement sensés. Comment cette foi est-elle possible ? Comment se forme-t-elle ? Je ne vois qu'une manière de répondre : pas naturelle, pas disponible à la raison spontanée, cette foi fait le contenu d'une révélation. Aïe ! Me voit-on là glissant vers la gémulation mystique ? Regardons-y de plus près. Que veut dire « révélation », ici ?

« Révélation » ne veut pas dire, qu'on se rassure, que la vérité de ces affirmations m'est apparue dans un halo, au cours d'une expérience fiévreuse. Mais seulement que j'ai tendance à leur accorder foi *parce que je les ai lues dans un livre*. (J'ajoute, me réservant d'y revenir plus tard – décidément on n'en a pas fini – que, s'il y a un lien entre ces lectures et une sorte d'expérience, au fond très commune, il faudra décrire celle-ci avec beaucoup de soin, de tendresse tranquille, et, ajouterais-je, un peu d'humour. Ce que j'ai déjà tenté d'amorcer le 16 février.) Or, quant à la révélation par le livre, on ne peut mieux dire que notre merveilleux Descartes – à qui l'humour ne manque pas – : « Et quoiqu'il soit absolument vrai qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Écritures, et d'autre part qu'il faut croire les Saintes Écritures, parce qu'elles viennent de Dieu, (...) on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les logiciens nomment un Cercle. »²⁹ L'objection est imparable, et malgré l'humour (ou grâce à lui) nous devons clairement concevoir que, devant elle, nous sommes tous des « infidèles » – par fidélité profonde à quelque foi autrement essentielle, sans doute. Que peut signifier alors l'emploi que je fais ici du terme, à la fois redoutable et usé, de révélation ? Révélation veut dire : découverte d'une vérité. Comment puis-je trouver cela dans un texte, et singulièrement celui qu'ici j'évoque ? Voici. La Bible, hébraïque puis grecque, n'est rien d'autre à mes yeux qu'un livre d'histoire. Deux fois, et même trois fois historique : d'abord en ce qu'il relate l'histoire d'une communauté humaine, d'un « peuple » (mais je suis très réservé à l'égard de ce mot) ; puis en ce qu'il relate l'histoire d'un homme (on aura reconnu les deux groupes de livres connus comme les deux « testaments ») et enfin en ceci qu'il prétend faire converger cette double histoire dans celle d'un nouveau peuple, d'une nouvelle assemblée (*ecclesia*). On peut même (on doit, à vrai dire) ajouter à ces trois récits une quatrième histoire qui les redouble et les côtoie :

²⁹ Epître dédicatoire « A Messieurs les Doyen et Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris », in *Méditations métaphysiques*, (trad. de Luynes), Le Livre de Poche, 2011, p. 266.

l'histoire de cet ensemble d'écrits et de leur constitution progressive comme (double) livre.

C'est alors ici la place pour une proposition que je tiens à formuler, de façon affirmative : si un individu peut rencontrer une révélation dans ce livre, ces livres, qui sont des livres d'histoire (par les faits qu'ils racontent, et par leur propre formation), cela tient à ceci que *la révélation, c'est l'histoire*. Ce qui m'arrive et se découvre progressivement comme vérité, c'est l'histoire de ces humains, collective et individuelle – comme ce peut l'être (mais ce point devra aussi être repris) pour d'autres histoires, vécues et relatées par d'autres qu'eux. Révélation qu'ils portent, et en même temps qui n'est rien d'autre que ce qu'ils font, sont, deviennent. La révélation est ce flux historique et narratif qui se forme et se transporte jusqu'à « moi », et dont ces livres témoignent, par leur contenu comme leur constitution.

Prenons-en deux « exemples », qui sont plus que des exemples. D'une part, l'histoire ancienne du peuple qui porte (et qui est) l'histoire de la révélation dont ici je parle est l'histoire d'une fin des idoles, d'une cessation de la figuration idolâtrique, donc d'une fin de la violence sacrificielle – mais toute violence est peut-être sacrificielle par essence. Je ne sais lequel de ces deux membres de phrase conditionne l'autre : si la violence s'épuise parce que le culte idolâtrique cesse de la nourrir, ou si le culte des idoles s'affaisse parce que le congé donné à la violence le dépose. Mais ce qui est sûr, c'est qu'ils sont solidaires, et que leur histoire advient (et se trouve relatée) non comme événement ponctuel, mais comme devenir progressif, comme « procès », ainsi que le dit la théologie à laquelle on associe ce nom³⁰. L'interruption de la violence est présente dès le premier livre (l'arrêt du sacrifice d'Abraham par un appel angélique)³¹, mais la violence sacrificielle ne cesse d'ensanglanter d'innombrables pages jusqu'à ce que son extinction soit insatiablement appelée par le débouché prophétique des derniers livres de l'Ancien testament. Et prolongée, radicalisée³², accomplie, par le Nouveau. Second exemple : l'histoire d'un

³⁰ Sur la théologie dite « du *process* », cf. André Gounelle, *Le Dynamisme créateur de Dieu, essai sur la théologie du Process*, Van Dieren éd., 1981-2000.

³¹ Gn 22, 11-12.

³² Je répugne à laisser confisquer les beaux mots de « radical » et de « radicalisation », nourris d'une si riche histoire, par leur piètre usage médiatique. Cf., entre mille exemples, E. Laclau et Ch. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste, Vers une politique démocratique radicale* (1985), Ed. Les Solitaires Intempestifs, 2009 ; ou mon assertion répétée : « Radicalisme et pragmatisme vont désormais de pair », in « Hypothèses 2007 » <http://denisguenoun.org/ecrits-et-reflexions/autres-ecrits/hypotheses-2007/>, p. 8.

homme, pleinement homme (de sa naissance³³ à sa mort) qui occupe le second groupe de livres, ouvre à une universalité sans bornes, concernant et appelant tous les humains dans leur égalité et leur fraternité (pour ne parler que des humains), tous conviés sans exclusion à constituer la nouvelle assemblée et opérer le nouveau partage. Là encore, cette formation fait l'objet d'une histoire (passée ainsi que future) se déployant comme venue d'une vérité.

La révélation, c'est l'histoire. Au double sens du mot : comme processus, devenir, autant que comme récit. L'un et l'autre tissés ensemble, dans leurs temporalités disjointes. Cette histoire me parvient comme livre(s). Pourquoi *me* parvient-elle ? Une certaine tradition qui les constitue et les porte arrive à moi, débouche devant mes yeux. A moi, comme à tant d'autres, elle s'adresse, et me questionne comme aujourd'hui un de ses points de passage. Ainsi, je la reçois : transfert jusqu'à mon écoute d'une vérité muée, chargée, d'encombres et d'eau pure – comme tant de fleuves, sacrés ou pas. Que je m'y baigne ou la fuie, elle m'arrive.

Or ces livres me disent, dans leur langue mythologique, que le principe qui forme le monde s'occupe, se soucie, s'inquiète, de moi comme de chacun. Et qu'il est bon que je m'adresse à lui (ou elle) – disons : que ça fait du bien. Ma foi. Ces livres y insistent. De très hauts esprits que je respecte infiniment, et à vrai dire que j'aime, les méditent depuis des siècles. Et de plus j'y entends résonner une sorte d'expérience. Alors j'incline à faire de ces affirmations très déraisonnables la matière d'une foi interrogative – à leur accorder un crédit, avec ce que le mot induit d'hypothétique, de risqué, de hautement incertain.

05. 03. 2016

Mobilisation.

La mobilisation pour la défense de droits démocratiques et sociaux, à laquelle je souscris, me paraît plus pleinement juste et, au sens kantien, plus enthousiasmante si elle montrait sa solidarité, concrète et pratique, avec ceux et celles qui ne jouissent pas de ces droits. La défense du droit du travail, à laquelle je souscris sincèrement et sans réserves (il m'a suffi, pour lever toute hésitation, d'écouter avec attention et sans préjugé un économiste – de Toulouse – défendant le point de vue du patronat), me

³³ Ce pourquoi je ne cesserai d'être réticent au mythe de la naissance virginale, qui me paraît (après beaucoup d'autres) blesser la pleine humanité du Christ.

semblerait plus indiscutable si elle affirmait son lien avec la défense des droits des sans travail – et des autres, droits des sans-droits : sans travail, sans papiers, sans recours, sans demeure, sur « notre » sol ou à distance, contenus derrière des clôtures continentales ou des barrières méta-continentales internes aux continents – telle cette grande frontière nord-sud qui mure le cœur du Nord autant que ses rivages. Ou, pour être encore plus explicite, si la défense des CDI, des 35 heures, des journées de repos, des indemnités de licenciements, à laquelle je souscris (car entre le cynisme grand-patronal et la générosité militante mon cœur et mon esprit ne balancent pas), s'accompagnait d'une fraternité visible avec celles et ceux qui ne connaissent ni CDI ni 35 heures – chômeurs bien sûr, mais aussi Grecs bafoués, Maliennes misérables, enfants syriens martyrs, Lybiens et Afghanes refoulés ou pourchassés, ou encore Chinois et Indiennes surexploités pour produire à bas prix les objets de notre confort. Hommes, femmes et enfants. J'y souscrirais avec aussi peu de réserves, mais avec plus de joie, et peut-être même, à vrai dire, un peu plus d'engagement.

La sortie des impasses politiques de l'heure ne s'ouvrira qu'à cette condition : solidarité, combats pour les autres au moins autant que pour soi.

07.03.16

Violence et sacrifice.

Avant-hier j'ai écrit ceci, au passage, dans une parenthèse : toute violence est peut-être sacrificielle par essence. C'est un peu vite dit. En y repensant – et en retrouvant une autre note à ce propos, ailleurs –, il me semble plutôt que le sacrifice exprime le fantasme d'une fin violente de la violence, d'une cessation de la violence par son accomplissement. Le sacrifice effectue ainsi deux meurtres simultanés : l'un, bien réel, celui de la victime, et l'autre, onirique, l'assassinat de la violence elle-même, sa fin par son effectuation. Celui-ci est le rêve d'une purgation du mal – d'une catharsis – qui en *se livrant* à la violence croit éliminer le mal, la faute, c'est-à-dire la violence elle-même. D'innombrables exemples viennent à l'esprit – depuis les multiples sacrifices religieux, jusqu'à l'interprétation sacrificielle de la mort du Christ. René Girard a ouvert là-dessus, dans ses premiers livres, des voies de réflexion irremplaçables.

Outre ces pratiques religieuses, on peut convoquer nombre d'illustrations plus politiques : l'assassinat des Ceaucescu, se pensant comme *dernière* application de la peine de mort, abolie immédiatement après elle, en constitue un modèle parfait. L'exécution du couple dictatorial

roumain était sacrificielle. Un schème analogue hante toutes les morts violentes infligée à des dictateurs : le rêve qu'en assassinant l'assassin, on pourra clore le cycle, pour s'en affranchir ensuite. La victoire sur la tyrannie se mue alors en défaite – éthique, donc symbolique, donc très lourde : ainsi reproduite, la violence tyrannique devient légitime. Surtout, ce schéma ignore la nature de ce qu'il croit combattre. Car la violence est d'essence *mimétique*. L'imitation d'une violence n'est pas un ajout qui la redouble de l'extérieur, elle constitue son noyau, son élan nourricier. Ce carburant mimétique de la violence prend des formes multiples³⁴, mais en particulier celle-ci : toute violence se croit une réponse à une violence antérieure, qu'elle imite pour la défaire. Il n'y a pas de violence qui s'affirme dans sa primarité³⁵. Toute violence se veut défensive. Pas un agresseur qui ne se voie répondre à une agression : mauvais regard, provocation sexuelle, bousculade. *Toutes* les guerres, même les plus prédatrices, se figurent comme défensives : réponses à une agression antérieure, plus essentielle et originaire. Même le nazisme, pour nous modèle d'une violence nue, agressivité absolue et intégrale, n'a conçu et formulé sa brutalité expansive que comme réponse à une violence dont l'Allemagne, affaiblie, étouffée, injuriée, humiliée, menacée de mort, était supposée la cible. Même à l'égard des juifs, il s'est voulu réponse à un projet d'annihilation dont l'Allemagne était censée faire l'objet. Lorsque des soldats surarmés martyrisaient des vieillards ou des enfants dans un ghetto, ils se voyaient appliquant un programme de défense – l'agression fût-elle pensée comme celle d'une vermine, d'une maladie, d'une infection. Toujours, il s'agissait de combattre ou prévenir une menace, une visée d'anéantissement. On peut étendre les exemples à l'infini : toute offensive militaire, politique, économique, s'autorise d'une agression antérieure qu'elle dénonce pour y faire face. Dans la rhétorique des invasions du dernier siècle je crois qu'on ne trouvera pas une exception. La violence d'Etat, comme les autres, se nourrit d'une pulsion défensive.

Ainsi, réitérer la violence tyrannique pour l'abolir est une fatale contradiction. Cette répétition renforce ce qu'elle croit supprimer. La

³⁴ Cf. D.G., *Après la révolution (Politique morale)*, Belin 2003, chap. IV, « Violences dans la culture », pp. 81-107.

³⁵ En ce sens, aucune violence réelle n'est nietzschéenne. Nietzsche a voulu justifier, en partie au moins, une violence qui fonderait dans son cœur affirmatif sa nécessité et son droit. Mais c'est une fiction – bien sombre, malgré toute l'affection qu'on peut porter au génie du penseur. La violence réelle se légitime toujours par la faiblesse, et non la force, qu'elle prétend protéger. Le supposé peuple des forts toujours déclare se défendre contre des agressions dont il est victime.

tyrannie fait école. La lutte contre elle se tyrannise par imitation – et relance ainsi la disposition native du régime honni : le geste mimétique. La « scène » déplorable des mises à mort de dictateurs, dont l’histoire récente n’a pas été avare, outre l’extrême violence de ses scénarios, accentuée par son appareil légal, présage du pire quant à l’avenir de la violence dans les régimes qu’elle instaure – comme le sombre assassinat parlementaire de Louis XVI a entaché la magnifique révolution française d’une souillure dont la Terreur n’a fait que déployer la sinistre logique. *Sacrifier* un tyran pour s’épurer de la violence est tristement schizophrénique, banalement reproducteur de despotisme.

Le sacrifice est un regain de la violence au prétexte de son abolition. C’est en ce sens, peut-être, que toute violence est sacrificielle. Imitation de ce qu’elle combat, elle espère, dans sa victoire, détruire avec l’adversaire le principe de l’affrontement : dans la première guerre mondiale, chaque camp défendait son droit (la légitimité de sa belligérance comme défensive) et croyait, par là, combattre pour la fin de toutes les guerres – la *der des der*. Si c’est vrai, non seulement la purification sacrificielle mystifie, mais elle est la condition de l’acte violent, son noyau mimétique. La violence veut sacrifier son objet pour se supprimer : mais elle ne fait que se perpétuer, sans fin. Tout affaiblissement de la violence requiert son *interruption* : sans préalable, immédiate, inconditionnée – absolue.

12. 04. 16

Religion(s)

Je voudrais rapprocher deux énoncés que j’ai formulés, à deux périodes éloignées, et dans des contextes différents. Le premier est récent. Il figure dans une conférence donnée à l’Université de Genève le 18 mars 2016, et qu’on peut lire sur ce site. C’est une remarque faite au passage, de façon presque digressive : « Comme si “religieux” désignait, ici au moins, une transcendance vue du dehors, ainsi nommée seulement quand on y reste extérieur. »³⁶ Le second énoncé est assez ancien. Il figure dans l’ouvrage *Hypothèses sur l’Europe*, et s’avance de façon plus catégorique, puisqu’il a la consistance d’une des hypothèses, nettement détachées, qui

³⁶ « Sur les deux sens de la répétition », accessible par le lien <http://denisguenoun.org/2016/03/19/deux-sens-de-repetition/>, pp. 11-12.

font la trame du livre, où j'écrivais : « Les religions divisent, et relient en parti(e)s ce qui a été divisé. »³⁷

Commençons par cette seconde proposition. Elle entendait mettre en question une idée assez banale selon laquelle, d'après l'étymologie (discutée) du mot, la fonction ou la nature des religions serait de relier. La chose me semblait contestable, dans les faits, les religions se manifestant plutôt, *sous ce nom*, lorsqu'elles sont conduites à s'opposer entre elles, et sont ainsi portées plutôt à diviser qu'à réunir. C'est que le mot « religion », et ses dérivés, émergent dans le contexte latin – donc romain, donc « impérial », si l'on donne à ce terme son acception pleine, qui peut avoir commencé de prendre corps avant l'établissement formel de l'Empire. De façon intuitive – et qui mériterait d'être étayée ou discutée avec de bons arguments historiques – je crois « sentir » que le mot n'est pas approprié pour désigner les cultes ou pratiques rituelles dans des situations, disons, pré-romaines. Je ne sais pas si on est bien fondé à nommer « religion » le système des croyances ou pratiques en Grèce classique, par exemple, et d'ailleurs il ne me semble pas que le terme ait d'équivalent bien strict en grec ancien³⁸. C'est pourquoi on l'assaisonne d'adjectifs : religion civile, domestique, etc. Et bien sûr, je ne sais pas du tout si on est fondé à parler de « religion », au sens précis, dans des contextes encore plus différents : civilisations africaines, amérindiennes, etc. Je dirais, de façon grossière – et, là encore, pas argumentée –, que le mot de religion me paraît acquérir son sens stable avec l'Empire, et donc avec l'existence d'oppositions entre des systèmes de croyances et de pratiques, en particulier avec l'émergence du christianisme, sa différenciation du judaïsme et du culte romain antérieur, avec les persécutions et guerres « religieuses », et peut-être surtout avec la conversion des empereurs, qui établit la « religion » du fait du *changement de religion*. La religion, comme réalité anthropologique précise, et comme concept, me semble prendre tout son sens comme *différence des religions*. C'est pourquoi je reconnais au terme son acception pleine dès qu'il s'agit, plus tard, de guerre de religions, ou dans le contexte de la lutte entre religions, parfois au sein d'un même groupe de croyances (catholiques contre protestants du XVI^{ème} siècle à la guerre d'Irlande, sunnites contre chiites hier et aujourd'hui), ou entre des ensembles différents (chrétiens

³⁷ D.G., *Hypothèses sur l'Europe – Un essai de philosophie*, éd. Circé, 2000, p. 115. (C'est l'hypothèse 8, chiffrée h8, dans un ensemble qui en comprend 21.) Dans la traduction anglaise de Christine Irizarry, *About Europe, Philosophical Hypotheses*, Stanford University Press, 2013, p. 69. Ce texte a été rédigé en 1993 et 1994.

³⁸ Le *Dictionnaire français-grec* (Hatier, 1956), donne pour « religion » quatre traductions différentes, selon qu'il s'agit du culte, de la piété, de la foi ou de l'état (p. 685).

contre musulmans et l'inverse, des Croisades à nos jours, musulmans contre bouddhistes et l'inverse, etc.)

De sorte que le vocable « religion » me paraît recevoir et construire son réseau de sens dès lors qu'il désigne *la religion des autres*. Ou ma religion, notre religion, en tant qu'elle s'oppose à celle des autres. Dans une société où le système de pratiques et de croyances ne connaît pas de différences organisées en conflit, en concurrence ou en rivalité, je ne suis pas sûr que le mot « religion » convienne pertinemment pour désigner ce que les gens font et « croient ». (Peut-être d'ailleurs la « croyance », elle-même, ne se repère-t-elle et ne s'affirme-t-elle que par différence avec une autre croyance qui la conteste ou s'en écarte).

Telle est mon impression, que je livre ici comme telle, et non comme certitude ou conviction savamment étayée. Je l'avais exprimée dans ce travail il y a plus de vingt ans, et si j'y reviens aujourd'hui, c'est pour deux raisons principales. D'abord, le fait que l'actualité lui donne une nourriture très abondante. Les religions affichent, aujourd'hui plus encore qu'hier, le spectacle souvent terrifiant de leurs conflits. Et même dans leurs réunions, œcuméniques ou autres, et leurs tentatives de dialogues, elles se présentent bien dans le paysage de leurs différences. L'autre raison me conduit au rapprochement avec le premier énoncé, tout récent, et qui m'est venu de façon inattendue. Car, en fait, le mot « religieux » constitue une façon singulière de désigner un rapport à la transcendance. Il m'a semblé percevoir que si l'on parle de ce rapport en termes de « religion », c'est pour le désigner en quelque sorte *de l'extérieur*. Je sais bien que la chose peut être contestée avec de très bons arguments, et de fortes références. Pour n'en prendre qu'une, lorsque Kierkegaard caractérise un stade « religieux » dans les trois phases ou modes d'un chemin de vie, on ne peut pas le suspecter d'y être étranger. Mais justement : le stade « religieux » ne se nomme que dans l'écart avec ce qui en diffère – les stades esthétique et éthique. Pour désigner ce dont il s'agit dans un engagement direct, existentiel, envers une certaine dimension transcendante, le mot de religion ne me paraît pas convenir très bien. J'entrevois sans peine que cette intuition est très contestable, à l'aide d'excellents exemples. Mais je la maintiens, la soumettant à l'expérience et à la discussion. Même pour parler de soi, le recours au « religieux » suppose un regard un peu externe. Je ne sais pas si l'expérience d'un dialogue ou d'un rapport intime avec le transcendant ou la transcendance appelle cette catégorie. Il faudrait étudier de près les paroles des rites : sans en être très familier, je ne suis pas sûr que le terme de « religion » intervienne dans la célébration de la Cène. Et le

Nazarénien, pour ce qu'on sait de ses paroles, l'a-t-il employé souvent ? L'a-t-il même employé ? Comment se disait « religion » en araméen ? Puisqu'en grec, je l'ai dit, le terme paraît décalé. Je note qu'il n'y a pas d'entrée « religion » ni « religieux » dans le *Dictionnaire du Nouveau Testament* que j'ai sous la main.³⁹

Lorsque cette impression, fugace et incertaine, m'est venue à l'esprit, je n'ai pu m'empêcher de faire le lien avec un ensemble de formules, fameuses, du très cher Dietrich Bonhoeffer, dans la lecture duquel je suis à nouveau, plongé. On sait que le nom de cet immense esprit, théologien allemand, adversaire d'une lucidité peu commune puis martyr du nazisme, est associé à l'idée d'un « christianisme non religieux ». ⁴⁰ Pour ce que j'en sais et que j'ai pu en lire, la thèse me paraît plus complexe que ce que pourrait laisser entendre aujourd'hui cette formule, qui (sauf erreur) n'est pas de lui⁴¹. On sait que dans ses lettres de prison, en particulier les plus tardives (donc les plus proches de son assassinat, dont il ne pouvait que connaître la possibilité), cette thématique se dégage progressivement, comme restant, selon ses propres termes, à élaborer. « Je réfléchis beaucoup à l'aspect de ce christianisme sans religion et à la forme qu'il revêt, et je t'écrirai bientôt davantage à ce propos »⁴². L'expression « christianisme sans religion » se montre plus nette, et théoriquement plus aiguë, que la précédente. Il faudra relire avec beaucoup d'attention théorique ces textes stupéfiants : malgré leur notoriété depuis des décennies, ils sont loin d'avoir épuisé leur portée. En tout cas, écrit-il, « Il n'y a rien là d'une méthodique⁴³ religieuse. "L'acte religieux" est toujours quelque chose de partiel, la "foi" est un tout, un acte de vie. *Jésus n'appelle pas à une religion nouvelle, mais à la vie.* »⁴⁴

Cette évocation est « interne » aux formulations et aux débats du christianisme (quoique exactement à sa limite, en tant que religion). Mais ceci ne doit pas nous retenir d'examiner la pertinence de l'hypothèse sur le concept de religion en général, de quelque point de vue qu'on l'approche. Du coup, si l'intuition a une portée (et nous conduit à penser le concept de

³⁹ Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil – Livre de Vie, 1996.

⁴⁰ Cf. André Gounelle, « Bonhoeffer et le christianisme non-religieux », <http://andregounelle.fr/sur-auteurs-et-livres/bonhoeffer-et-le-christianisme-non-religieux.php>.

⁴¹ Je veux dire que le terme « non religieux » pourrait sembler faire référence à une question de style, ou de ton, ce qui en atténuerait beaucoup la portée. Mais ceci ne concerne pas A. Gounelle, dont les vues sont souvent très profondes.

⁴² Dietrich Bonhoeffer, *Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité*, Labor et Fides 2006, p. 332 (cf. toute la lettre du 30.04.44, pp. 326-332).

⁴³ Je ne sais quel substantif est traduit par ce néologisme. Mais il sera intéressant de l'examiner.

⁴⁴ *Ibid*, p. 434. Je souligne.

religion dans le système d'une « différence des religions »), on comprendra que je sois méfiant, le mot est faible, à l'égard de l'expression « la religion » – employée au singulier, et avec ce déterminant. On pense ainsi pouvoir caractériser la religion en général comme une disposition unique, rapportée à une même structure de pensée ou de vie, une forme d'expérience anthropologique unitaire. Il y a de beaux antécédents : chez Marx, par exemple. Mais « la religion » unifie, sous une catégorie propre à une certaine expérience (disons romaine et post-romaine) des pratiques multiples, et peut-être, au moins en partie, hétérogènes. Or, le mot ne les saisit que comme ma, notre, votre, leur religion dans un champ de rivalités. Il n'y a rien à penser, aujourd'hui moins encore que jamais, sous ce syntagme écrasant, (« la religion »), qu'on y entre ou qu'on en sorte. Est plutôt à considérer le paysage, dévastateur et dévasté, des guerres de religions et de leurs batailles.

En d'autres termes : s'émanciper des appartenances religieuses n'équivaut pas nécessairement à esquiver toute interpellation transcendante. *Peut-être même est-ce le contraire* : si l'on entend le dernier Bonhoeffer, faut-il y voir une condition, désormais, pour *entrer dans* une telle interpellation ?

16.04.16

Baiser.

A propos des « Nuits debout », et voulant marquer le fait que les mouvements sociaux ne naissent pas par génération spontanée (au sens où il faut bien que des individus se rapprochent pour en préparer ou en déclencher l'émergence), Frédéric Lordon a récemment déclaré, sur le mode humoristique : « Pour qu'il y ait des bébés, il faut que Papa baise Maman. »⁴⁵

Écoutant cet échange, je me demande pourquoi l'expression que je viens de citer provoque en moi une impression si désagréable. Bien sûr, on pourra considérer que celle-ci exprime une tension dans le souvenir de mes parents. C'est certain, et j'y reviendrai un de ces jours⁴⁶. Mais là n'est pas

⁴⁵ Voir la retransmission de son [débat avec David Graeber](#) le 12 avril 2016, sur le site du journal *Politis*. En suivant ce lien le passage concerné est à partir de 26 min 40.

⁴⁶ J'ai déjà écrit un ouvrage qui, en certain sens, peut être considéré comme un livre sur ma conception. Bien sûr, il traite de bien d'autres choses – faute de quoi je m'expliquerais mal l'écho qu'il a suscité –, mais il ne serait pas faux de prétendre que le centre exact du livre se trouve dans les pages où j'évoque cet événement, et ses conséquences (jusqu'à son titre).

la seule cause de ce désagrément. J'en vois d'autres, parmi lesquelles un contentieux que je travaille, ailleurs, à expliciter⁴⁷ : mon refus de la tendance à ne parler du sexe qu'en termes « grossiers ». Cette inclination mérite d'être interrogée : pourquoi une si forte réticence à employer, à propos de sexe, une terminologie « noble » ? Même et surtout lorsqu'il s'agit d'amour physique, vu dans ses aspects les plus crus ? Pourquoi cette équivalence supposée entre joie des corps et grossièreté⁴⁸ ? Mais ceci n'est pas non plus le thème de cette note. Non, mon malaise, aisément explicable, vient d'autre chose, qui m'est apparu à la lecture récente d'œuvres littéraires où cet agencement de termes vaut comme signe d'un style libre, fidèle à l'oral, et surtout sans conventions étriquées, sans « tabous » linguistiques, dès qu'il s'agit d'aborder les rapports sexuels, en particulier d'hommes avec des femmes. Il a baisé unetelle, je l'ai baisée, etc. Cela fonctionne comme marque d'écriture désencombrée, libre, allant au fait⁴⁹. D'où vient alors ma réserve ? De ceci, qui n'est tout de même pas une découverte copernicienne : dans cette expression seul l'homme est sujet de l'acte sexuel. Au sens grammatical élémentaire. Si je « baise » une femme, je suis le sujet de cet acte. Et la femme concernée en est, grammaticalement, l'objet. Or, dans la grammaire niche le sens : la femme est bien, ici, objet dans la relation physique. Dans le livre immense cité plus haut en note, tout le récit le confirme. Et d'ailleurs, la tournure dont il s'agit circule à peu près exclusivement entre hommes. Ce rapport à la fois passionnel et totalement manipulateur à l'égard des femmes n'est pas pour rien dans la déchéance, et la détresse, qui emporte les protagonistes masculins. En outre, je ne crois pas y avoir croisé la moindre occurrence d'une phrase où ce serait une femme qui « baise » le narrateur ou ses amis. Mon malaise devant l'expression ci-dessus procède ainsi de ce que « Papa » y est le seul

Cf. D. G., *Un sémite*, éd. Circé 2003, pp. 66-67. Trad. angl (USA) par A. et W. Smock, *A Semite, A Memoir of Algeria*, Columbia University Press 2014, p. 66.

⁴⁷ Dans un chantier en cours (mais de longue durée), intitulé *Apologie*.

⁴⁸ Un autre problème apparaît : en quoi le mot « baiser » peut-il ici être dit grossier ? C'est une évidence empirique : « Papa baise Maman » n'est pas une phrase dont on usera dans n'importe quel contexte, ou situation – non pas pour le fait, qu'on peut désormais aborder sans prudence, mais par le choix du terme. Or, « baiser » n'est pas un mot « sale » : dans d'autres cas, il peut être tenu pour élevé. C'est bien cet emploi qui qualifie sa grossièreté.

⁴⁹ Cela vaut pour certaines œuvres majeures. Dans la récente traduction intégrale de ce livre considérable qu'est *Sur la route* de Kerouac, il n'est question de relations sexuelles avec les femmes, pour le narrateur et ses proches, qu'en ces termes. Il faudrait bien sûr comparer avec le texte américain. Jack Kerouac, *Sur la route, Le Rouleau original* (1952 – 2007), trad. Josée Kamoun (2010), Gallimard-Folio, 2012, *passim*. Cf. aussi Neal Cassady, *Un truc très beau qui contient tout, Lettres 1944-1950* (2004), trad. Fanny Wallendorf, éd. Finitude 2014.

agent actif d'un rapport sexuel avec « Maman ». Je reçois cette formule comme véhicule d'un insupportable machisme. Dans le contexte politique où elle prend place, la collusion d'un propos qui se veut fermement émancipateur et d'une syntaxe violemment sexiste, et le rire de complicité bruyante qu'elle provoque dans l'auditoire, entraînent en moi un rejet intuitivement catégorique.

D'autant qu'à la phrase suivante, et pour expliciter la métaphore politique – donc pour en venir au cœur de son propos, selon lequel le mouvement des « Nuits debout » n'est pas né « par immaculée conception », mais que lui-même y est décisivement pour quelque chose, ainsi que le réalisateur du très beau film *Merçi Patron*, l'orateur ajoute : « J'ai couché avec François Ruffin ». L'oreille mise en alerte par le syntagme précédent, je ne peux que remarquer qu'il ne dit pas, alors : « J'ai baisé François Ruffin », ni « François Ruffin m'a baisé ». L'expression choisie évoque plutôt une coopération érotique. Si je couche avec quelqu'un (ou quelqu'une), on peut dire, par réversion simple, qu'*ipso facto* il ou elle a couché avec moi. Le caractère orienté du transitif disparaît. Pourquoi cette transformation syntaxique ? J'y vois deux raisons. D'une part, si avait été employé alors le verbe « baiser », dans sa construction précédente (X baise Y) il aurait fallu choisir entre deux possibilités : dans chacune, l'un ou l'autre des deux hommes aurait été posé comme agent de l'acte sexuel (et donc politique), et du même coup l'autre comme objet passif de cet acte. Ce qui n'était pas le sens souhaité. (Je note, au passage, que l'équilibre qui surgit avec cette construction de « coucher » s'accompagne d'une atténuation de la « grossièreté » : « coucher avec » est moins brutal que « baiser ». Et donc, selon le cliché stylistique et moral évoqué plus haut, moins émancipé, moins « cash », plus prudent. Le passage à l'homosexualité s'accompagne d'une plus grande précaution dans le cru). Mais cette remarque se double d'une autre : car « J'ai baisé François Ruffin » ou « François Ruffin m'a baisé » auraient immédiatement pu signifier que l'un des deux hommes a berné l'autre, l'a « entubé » comme on dit (terme qui mérite aussi commentaire) et donc que le premier a été le bénéficiaire frauduleux de cet échange, le second se trouvant placé dans la position, si l'on peut dire, du dindon. Rétroactivement, cela souligne que le verbe « baiser », ainsi manié, fait d'un des partenaires le gagnant, et de l'autre la cruche – ce qui vaut aussi, quoique de façon moins criante, quand il s'agit d'un homme et d'une femme.

C'est pourquoi sans doute, même si j'ai appris avec intérêt que le processus menant aux « Nuits debout » avait été mis en route par un petit groupe auquel participaient Lordon et Ruffin (ce qui, pour moi, ne discrédite ni le mouvement, ni ces personnes⁵⁰), j'ai éprouvé une gêne, et à vrai dire un sentiment de refus, devant cette expression, et les rires qui l'ont acclamée.

23.04.16

Baiser (suite).

Je repense à la réflexion proposée dans [l'entrée précédente du Journal](#), à propos de la violence sexiste contenue dans l'expression « baiser », quand elle est dite par un homme à propos d'une femme. Je m'adresse deux objections, l'une littéraire, l'autre linguistique.

1) Que penser, en premier, du célèbre vers de Louise Labé : « Baise m'encor, rebaise moy et baise »⁵¹ ? N'est-il pas concevable que le mot reçoive un emploi érotique, mais au sens galant, voire courtois, et sans la connotation violente que je lui impute ? Ce n'est pas impossible. Toutefois, les vers suivants semblent accréditer l'idée qu'il s'agit là de baisers, plutôt que de *baiser* au sens machiste d'aujourd'hui : « Donne m'en un de tes plus savoureux / Donne m'en un de tes plus amoureux / Je t'en rendray quatre plus chaus que braise ». Ce sont donc plutôt *des baisers*. Mais enfin l'équivoque n'est pas exclue. Un dictionnaire réputé en atteste la possibilité chronologique⁵². Pour l'époque de Louise Labé, l'ambiguïté n'est pas inconcevable. Cependant, l'emploi ordinaire, viriliste et grossier, me

⁵⁰ Travaillant, récemment, sur les débuts du mouvement de mai 1968, j'avais ainsi appris la part prise par quelques individus (dont en particulier Paul Virilio et Jean-Jacques Lebel, pour ce que j'ai lu) dans le déclenchement de la « prise de l'Odéon » – et dans le choix de cet objectif. Voir D.G., *Mai, juin, juillet*, Ed. Les Solitaires Intempestifs, 2012.

⁵¹ Sonnet XVIII.

⁵² « Le mot exprime l'idée d'appliquer ses lèvres sur la partie d'un être ou d'une chose en signe d'affection ou de respect. En français, il est d'abord attesté à propos du baiser entre le Christ et ses disciples, en particulier du baiser de Judas. Son emploi dans un contexte amoureux (XII^e s.), en construction transitive et absolue (1461) a conduit à un emploi érotique par euphémisme pour “posséder charnellement.” Cet emploi est attesté aux XVI^e et XVII^e s., notamment chez les burlesques, mais il est alors ambigu, le sens “décent” étant encore très usuel. Néanmoins, le “Baiserai-je, mon père ?” dans Molière, faisait déjà rire. L'emploi érotique a conduit au remplacement de *baiser* au sens initial par *embrasser*. » A. Rey (dir.), *Le Robert historique de la langue française*, Robert, 1992, t. 1, p. 166. La citation de Molière provient du *Malade imaginaire*, II, 5. Les éditions dont je dispose, dont la *Pléiade* de G. Forestier et C. Bourqui, donnent la réplique « Baiserai-je ? », sans « mon père ». (Molière, *Œuvres complètes II*, 2010, p. 674.)

semble avoir complètement recouvert cette mémoire discrète de la langue. Quand on dit d'un homme qu'il baise une femme, aucune « courtoisie », fût-elle érotique, ne s'y glisse plus. Il s'agit tout simplement du fait qu'il la pénètre – et je maintiens que l'expression traite cet événement sexuel comme initiative et volonté du seul partenaire masculin. La participation de la femme concernée, son choix et son acte, sont ignorés par la formule.

2) Mais suffit-il qu'un verbe soit transitif, et qu'une femme y soit jointe comme complément d'objet, pour qu'elle devienne objet dans la relation, privée de volonté subjective et active ? Le statut d'objet grammatical entraîne-t-il irréversiblement une objectivation relationnelle ou existentielle ? Que deviennent alors des expressions comme : « je l'aime », ou « je la (le) désire » ? L'« objet aimé », comme on dit, y est-il nécessairement soumis à une violence, a fortiori machiste ? Evidemment pas. On peut aimer sans dé-subjectiver – tout au contraire, bien sûr⁵³. Mais aimer, désirer ou regarder n'impliquent, en eux-mêmes, aucune prise en mains du corps d'une femme ou d'un homme. Et cela fait une différence. Je peux être mis en question par un amour qu'on me porte, mais pas sur le même plan que par une pénétration physique. Or, « baiser » une femme, c'est pénétrer son corps. Et quand la formule le dit ainsi, la volonté du ou de la partenaire reste hors-jeu.

Je lis dans un livre (magnifique) d'Imre Kertesz, *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, la situation suivante. Le narrateur, dans un café, entend la conversation de deux femmes dont il ne sait rien. L'une d'elles dit : « Je ne sais pas, mais je ne pourrais pas avec un étranger... Avec un Noir, un Tzigane, un Arabe... » Il attend la suite, et en effet un instant plus tard elle poursuit : « ... avec un juif ». Après quelques lignes, il déduit : « je ne vois qu'une seule issue, pensai-je, je me lève d'un coup et cette femme, pensai-je, je la gifle ou je la baise. »⁵⁴ L'emploi du terme apparaît là dans sa désolante simplicité. Je ne sais pas ce qu'il en est en hongrois, ni ce qui ressortit à un choix de traduction. Mais dans le texte français – et sous la plume de cet immense auteur – l'alternative (gifler ou baiser) souligne ce qui est commun aux deux termes : le traitement imposé à la femme sans qu'elle ait à le vouloir, ni même à l'accepter. Baiser une femme, c'est lui faire violence, par le seul fait de l'impliquer dans cet acte physique sans se soucier de son choix.

⁵³ Quoiqu'ait pu écrire Sartre sur l'objectivation par le seul regard. La discussion serait à poursuivre, mais sur un autre plan.

⁵⁴ Actes sud 1995, trad. Natalia Zarembo-Huzsvai et Charles Zarembo, pp. 35-36.

C'est la définition du viol. La défense des violeurs convoque toujours un supposé consentement des victimes, voire leur « provocation » – voire leur plaisir. Mais le noyau du sens reste intact : violer un être humain, c'est lui imposer un rapport sexuel physique sans se soumettre à l'expression libre de son accord. C'est le ou la traiter comme objet physique, objet sexuel, à prendre ou manier. La construction grammaticale du verbe baisé exprime cette structure dans sa nudité crue.

Il suffirait au fond de remplacer ce terme par l'autre : au lieu de dire « je l'ai baisée », de préférer : « je l'ai violée ». Tout serait bien plus clair. Et l'usage de la formule dans un discours politique – avec les rires qu'il entraîne – en recevraient une signification plus explicite.

27.06.16

Thèses.

Le geste d'écrire et plus encore de donner à lire ces thèses est déraisonnable, je le vois bien. Mais je ne peux plus me défaire de l'impression qu'il faut ce dérèglement, désormais – qui est en fait un autre réglage. Les petites convenances de pensée ne suffiront plus.

1. Nature.

1, 1. Un flux général porte la création et le devenir de l'univers.

Le mouvement de l'univers ne résulte pas d'un hasard dispersé. Comme l'exprime le mot, l'universel est un multiple, ou un ensemble de multiples, affecté d'une orientation unitaire.

1, 2. Dans l'espace terrestre, ce flux s'exprime comme nature, capacité à naître et faire naître.

A la différence de celle d'univers, l'idée de nature, tout en n'étant pas nécessairement limitée à la terre, lui est cependant liée. Elle exprime, à travers le principe de la naissance, une singularité du champ terrestre.

2. Histoire.

2, 1. La nature vit comme histoire, histoire naturelle.

L'histoire ne commence pas avec l'humain. C'est la signification de nombreux récits de fondation, comme ceux de la Genèse. Le mode historique désigne la capacité d'un devenir à être raconté. Cette aptitude n'est pas seulement le fait d'un discours qui recouvre extérieurement un processus, mais elle exprime une disposition interne à ce qui a lieu. Si l'histoire (par exemple naturelle) peut être relatée en histoires, c'est parce qu'elle porte en elle un principe historique.

2, 2. Une phase de l'histoire naturelle est la venue de l'espèce humaine.

L'émergence de l'humain n'est pas produite par un simple aléa. Ou bien cet aléa, si c'en est un, a un sens. (Si on tient au concept de hasard – et pourquoi pas ? – la notion de Providence peut désigner un hasard qui montre du sens – sensé.) La survenue des humains fait entrer l'histoire naturelle dans une mue qui la change.

2, 3. L'histoire humaine est faite de différents devenirs. L'un d'eux est raconté par les récits bibliques.

L'histoire que racontent les récits bibliques est un des devenirs sensés, parmi d'autres, qu'ont tracés les vies des humains. Elle est singulière. D'autres civilisations ou cultures se sont produites et racontées. Il se trouve entre elles des échos et des distances. La tâche de l'histoire humaine, comme devenir commun, est de cultiver (d'élever comme culture) leurs dialogues.

2, 4. Au sein de l'histoire biblique, survient Jésus de Nazareth. Sa vie et ses enseignements transforment l'histoire humaine.

Les paroles de Jésus de Nazareth, comme sa vie, son porteurs d'au moins deux enseignements de signification infinie : un universalisme intégral, et une non-violence absolue, exprimés par le verbe aimer. Ces deux visions ont opéré une césure dans l'histoire humaine. Il leur a été fidèle jusqu'à la mort. A travers et après elle, son histoire se présente devant nous comme appel.

3. Sens.

3, 1. La création, la nature, l'histoire se manifestent comme sens.

L'orthographe et la syntaxe française ont le bon goût de laisser indéterminé le nombre du mot sens (singulier, pluriel). L'usage du terme exprime l'idée que la création, la nature et l'histoire ne sont pas insensés. Malgré les aberrations qui peuvent affecter à nos yeux des devenirs naturels, malgré les monstruosité historiques, il y a du sens dans la nature et dans l'histoire. Ce n'est pas démontrable. Et cela fait donc l'objet d'une foi. Dans ses diverses formes, elle soutient toute confiance dans le fait de vivre.

3, 2. Le sens concerne toute vie, comme sens de la vie.

Voici une des deux énigmes les plus profondes. Qu'il y ait du sens dans le devenir global, quelque chose comme une orientation ou une logique, il faut l'admettre, parce qu'il serait inexplicable que des structures mathématiques puissent s'appliquer à l'univers si celui-ci était chaotique. Mais le mystère est que cette régie générale des choses concerne les entités infiniment petites que sont des vies individuelles au sein de l'immensité cosmique. Qu'apparemment, quelque chose comme un sens de l'univers semble se soucier du sort d'infimes êtres vivants. Or c'est ce qui paraît se produire, sans quoi on ne comprendrait pas que nos minimes existences ne soient pas immédiatement broyées dans la machine universelle. Elles parviennent (pas toujours, mais tout de même) à vivre, à trouver et produire des joies. Le sens universel est donc aussi à l'œuvre dans la micro- ou nano-parcelle d'infini qu'est l'histoire de chacun de nous. Une vie porte du sens : c'est inexplicable.

3, 3. Une vie humaine peut s'ouvrir au sens et le recevoir.

L'autre énigme est que nous nous ouvrons au sens universel. Que chaque vie minuscule s'adresse à l'infini cosmique en demande et en attente, en écoute d'un sens qu'elle appelle. Le plus normal serait l'indifférence, aveugle et sourde. Le surnaturel est qu'une vie se présente devant l'infini pour dire : me voici, et espérer une réponse. Ce que certains appellent « prière » est un transcendantal de l'existence (un « existential »).

Préceptes

Il n'est pas très utile de ressasser que nous vivons la fin d'un monde. Bien peu de gens doivent encore ignorer la nouvelle. À peine est-il moins vain de s'aviser (un peu tard) que le temps est venu de reconstruire un sens. Aux portes de ce chantier, on salue les ouvriers de la dernière heure. Mais il faut y entrer, se mettre à l'ouvrage. Donc, ceux ou celles qui se plaindront encore du manque de sens sans proposer des éléments positifs et précis de rénovation pourront être tenus, disons-le gentiment, pour importuns.

Appliquons-nous ce sage précepte, et suggérons des hypothèses. Plus d'une sont proposées dans des écrits précédents⁵⁵, mais il faut avancer – ou au moins se donner la marche comme règle. Soumettons ainsi, à nouveau, quelques lignes de vue et d'actes, positives et négatives.

1) *Approfondir l'universalisme*. L'universel n'est pas une image, mais un mouvement. Il est le tour (*versus*) pratique qui rassemble et fait dialoguer ce qui diffère. L'universel n'est pas notre passé, il nous devance. Dans le cosmos, le vivant, l'humain, toute étrangeté nous convie à l'écoute, à la parole, et à l'échange, même pugnace, même tendu. Il est juste de s'aimer, soi-même et ses proches. Mais les réhabilitations du particulier comme abri, comme enclos, sont des chants de guerre. On a le droit, et même la tâche de chérir les sites, les lieux, les habitants et les coutumes qui nous entourent ou nous accueillent, mais cette passion légitime envers les territoires, les mers, les airs, les héritages et les cultures doit être cultivée comme champ de dialogue et non de bataille. Il y a des défenses nécessaires, *mais toutes les agressions se sont toujours présentées, et pensées, comme défensives*. La défense doit d'abord être accueillante à sa propre critique.

2) *Se montrer apte au transhumain, pas à l'inhumain*. Sans aucun doute, il faut renouveler le dialogue avec la nature, animale et végétale, minérale et cosmique. Mais ceci ne doit légitimer aucune incrimination de l'humain, et de son humanité. Car l'humanité de l'humain est son aptitude au dépassement, à l'excès sur ses frontières. Et cet excès se pense comme éthique : comme justesse et justice. Le non-humain en soi n'a aucune valeur, il peut nourrir le pire et la violence, l'injuste et le meurtre. Le

⁵⁵ Rappelons donc : *Hypothèses sur l'Europe* (1994), Circé 2000 ; *Après la révolution*, Belin 2003 ; et sur ce même site, *Journal 2014-2015* et le présent *Journal public*.

transhumain ne vaut qu'ancré dans les fonds incessibles de l'humain et de son humanité, féminine et masculine.

3) *Ne rien céder à la violence, en produire la critique.* « La violence n'a plus aucune valeur critique, désormais c'est la violence qui doit être critiquée. »⁵⁶ La violence et ses mérites sont une banalité de base de l'idéologie du marché, du capitalisme et de ses images. La violence est un aliment du spectacle des marchandises, des marchandises du spectacle. Elle fournit le carburant le plus rentable à ses machines. Aucune légitimité neuve ne se construira avec la moindre concession à la violence censément nécessaire (comme toutes prétendent l'être), censément défensive (attribut dont toutes se réclament). Défense peut-être, parfois, mais sans aucune concession à la moindre *valeur* violente, sans concéder à la violence son attrait, avec dégoût, sans jamais en jouir, ni se protéger de ce dégoût pour en accréditer l'usage. Et, *le plus souvent*, en la refusant sans nuances. Le Sermon sur la montagne est devant nous.

Le précepte ci-dessus est formulé de façon négative, donc encore arrogante, cédant encore, ne serait-ce que par son ton⁵⁷, à ce qu'il veut écarter. Si on tente un autre timbre, il pourrait sonner ainsi : aimer, aimer à nouveau, aimer aimer, sans réserve, sans borne, sans trêve. On ne sait pas encore le dire dans une apparence moins mièvre. Peu importe. Qui a jamais senti l'amour (chacun, tous) sait ou savent qu'aimer est une non-mièvrerie absolue, une force invincible. Il faut ressaisir la valeur d'aimer comme étendard, même commun, même politique. Le Sermon sur la montagne est devant nous.

4) *Demander (ou chercher) des précisions.* Pour trouver des causes (ce qui est bien légitime, c'est le mouvement de la compréhension) on est en droit de demander des déterminations *précises*. Le lamento contre « les élites » est un nuage fumeux. Passons sur le fait que le mot est censé désigner les meilleurs et qu'il est donc employé, comme tant d'autres, par une antiphrase qui désormais s'ignore. Mais à quelles *élites* s'agit-il d'imputer les plus grands maux ? Aux élites sportives – dont le caractère d'élite est mesurable ? Artistiques, militaires ? Scientifiques ? Médicales ? Assurément, ces groupes ne sont pas exempts de défauts. Mais sont-ils la cause des déboires ? Non. Sous le mot *élites*, se voile l'incrimination, trouble, d'une couche mystérieuse réunissant quelques riches, de supposés réseaux, et *les politiques*, les pelés, les galeux. Or, cette imputation d'autant

⁵⁶ D. G., *Après la révolution*, op. cit. p. 88.

⁵⁷ Cf. *Journal 2014-2015*, <http://denisguenoun.org/2016/02/08/le-journal-premiere-serie-2014-2015/>, pp. 77-80 (24.02.15).

plus criarde qu'elle est floue masque un manque réel : la définition d'un système de domination précis. Qui domine ? Au profit de quoi ? Au moins le marxisme, dans sa forme ancienne, avait-il le mérite de définir avec clarté. Dominatrice était une classe, définie par un critère (la propriété des moyens de production), agissant dans un but (l'accroissement des profits de classe), servie par des appareils descriptibles (des politiques qui la promeuvent, des forces armées qui la protègent, des idéologies qui la couvrent). Je ne prône pas le retour au marxisme canonique (ni d'ailleurs à quoi que ce soit d'autre : la forme générale du *retour* ne prescrit rien de bon). Mais on est en droit de demander, ou, mieux, de chercher, une détermination précise, nette, objective, des causes et modalités des troubles, et des responsabilités qui s'y lient.

C'est dans le marais des causes vaseuses que prolifère le complotisme. Il n'est que de se promener sur internet pour observer les ravages de cette critique errante, devenue folle, hagarde à force de haine, détestation cherchant partout son objet comme un délire son thème, ou un égaré son accroche. Alors proposons : la cause dernière est à chercher dans l'accumulation de la richesse à certains pôles du globe, et la diffusion des zones de misère ailleurs. Parasitisme et misère sont *relatifs* l'un à l'autre, et n'excluent nullement des améliorations de misère pour les miséreux. Le système en est mondial. De sorte que le traitement de cette plaie ne se fera que de façon planétaire. Seule la solidarité planétaire sera apte à traiter la misère du monde. Il faut notre nuit du 4 août, privilégiés du globe. Nous devons renoncer à une part de nos avantages pour les partager. Et simultanément, nous devons remettre en cause le système de domination marchand, qui est la priorité du vendable et de l'achetable sur tous les autres modes d'échange humain – pour réévaluer le don, le troc, le sens et le service. Assurément il existe une caste de profiteurs – mais leur domination ne tient que parce qu'un grand nombre de vivants accepte d'en dépendre, et que la très fastueuse domination sait distribuer de micro-dividendes de son faste. Il faut que la population des humains se convie à une solidarité intégrale, sans exclusive, afin de repenser et de redistribuer la vie commune et ses biens. Il ne s'agit pas de sacrifice, mais de joie du partage. C'est du bonheur que l'on veut – et il ne se trouvera aucun bonheur dans des parcs cernés par des murs avec miradors.

5) *Envers tous, même les pires, oser l'a priori du respect.* Récuser toute haine. Toujours chercher l'autocritique, non sacrificielle mais amicale, amicale envers soi autant qu'envers les autres. Toute critique qui se décharge sur l'ennemi est autodestructrice. La responsabilité libère. Aimer

les prochains (et les lointains) comme soi-même, à condition de s'aimer soi-même comme un autre quelconque. Repousser le nihilisme. Préférer quelque chose à rien. Aimer le vide, comme espace libre, et le consistant comme offert à la joie du toucher sans blessure. Choisir la vie.⁵⁸

16.08.16

Adresse.

(On aura peut-être remarqué que j'évite systématiquement les titres tape-à-l'œil, ou accrocheurs. Ainsi, je pourrais titrer les lignes ci-dessous en faisant référence à Dieu, ou aux religions, ce qui agite beaucoup aujourd'hui. De même, par exemple, lorsque je me suis expliqué sur mon rapport au judaïsme, j'aurais pu appeler cela « Judaïsme », ce qui fait lire, alors que j'ai intitulé mon entrée « Héritage »⁵⁹. C'est parce que je me refuse à jouer sur, ou avec, les effets de résonance dans l'actualité médiatique. Je cherche à poser des questions, à soumettre des hypothèses, et à rencontrer par là des regards. J'en rencontre, plus d'un, à chaque nouvelle proposition dans ce Journal public. C'est une grande joie, à tous les coups, une poussée pour continuer.)

L'ouverture au sens de l'univers est un « existentiel ». Ce qui veut dire tout simplement qu'il y a en moi, en toi, une disposition, inscrite dans notre nature, à ouvrir les bras et à dire « me voici ». À qui, à quoi ? Je n'en sais rien. Mais à mesure que je m'avance, si je m'avance, en mystique, en spiritualité, ou si l'on veut en « foi », il me semble plus clair que désigner ce à quoi je m'adresse comme « quelqu'un », sur le modèle des personnes qui m'entourent, est une petite mythologie, pour un temps définitivement révolu⁶⁰. Quelqu'un qui veut, qui demande, qui s'énerve. Pourquoi ce mythe, si obstinément persistant ? Comme si toute foi, pour être perçue comme authentique ou « forte », devait s'intégrer dans la structure de cette croyance ? Et comme si, du coup, elle ne pouvait être réfutée que selon ce

⁵⁸ Adieux de Moïse : « J'ai mis devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choisis la vie » Deutéronome, 30-19.

⁵⁹ le 10-12-14, dans « Journal public 2014-2015 », p. 41.

⁶⁰ Sur ce point, on ne peut que renvoyer aux premières pages de la célèbre conférence de Rudolf Bultmann, « Nouveau Testament et mythologie » (1941), aujourd'hui dans le volume du même nom, Labor et Fides, 2013, pp. 47-50. Dans ce texte, il ne s'agit pas (directement au moins) du nom de Dieu, ni de son indentification comme personne. Mais la structure de l'argumentation m'y paraît inattaquable, et en grande part, malgré sa notoriété, encore inentendue aujourd'hui.

modèle ? Nous avons l'intuition que l'univers est mis en mouvement et en jeu par un sens. Ce sens ne peut être que très profond et très haut, et comme ce que nous connaissons de plus profond et de plus haut dans la hiérarchie du sens est la personne humaine, nous attribuons par transfert le statut de personne au sens infini qui porte l'univers. Mais tout ceci est caduc, cette petite mythologie enfantine ne prend plus. Et le fait que parfois on s'y accroche, pour sauver la foi positive de son naufrage, n'arrange rien. Le sens universel est bien plus profond, et plus haut, que notre petite personne. Il la déborde de partout. Et il ne suffit plus de proclamer que « Dieu » est impensable, indicible, et tous les *in* qu'on voudra, tant qu'on s'obstine à lui assigner ce statut linguistique, grammatical, et par là mythologique de petite personne fabulaire. Par cette simple nomination, déjà. Dire Dieu comme on dit Marcel ou Eustache. Qui fait ceci, veut ceci, pense cela. La désignation est désespérément inadéquate, ne serait-ce que parce que, dit ainsi, c'est irrévocablement masculin, pauvre clôture, alors que le récit suggère que, faisant l'homme à son image, il *les* a faits homme et femme simultanément – et que donc l'image est aussi image de cela⁶¹.

À respecter ce pluriel-duel, l'image serait déjà au moins bifide, ce que « Dieu » ne sait pas dire. Cela ne signifie pas que le sens universel soit simplement le grand Tout informel à qui on ne peut plus s'adresser. Ni non plus que ce sens universel ne *nous dit rien*. Le mystère (car il faut bien retenir la catégorie du mystère, si on veut croire à la vérité d'un mysticisme) le mystère est que cette signification à nous adressée, que nous avons à entendre, émane non pas d'un locuteur à la mode humaine, mais du fond créatif de l'univers. Ce que nous cherchons à entendre, n'est donc pas *infra-personnel*, comme une sorte de grande mécanique anonyme et automatique. C'est plutôt extra-personnel, et peut-être même hyper-personnel, hypersonnel, un au-delà positif du modèle étroit de la personne. C'est ce qu'atteste notre désir d'écoute, notre désir irrépressible d'entendre un son doué de sens dans le bruit infini des choses. Ce que dit la personnalité dont les récits bibliques s'affublent est alors la figure de cela : notre adresse, notre besoin d'adresse, notre incroyable disposition à ouvrir les bras et à dire « me voici ». Il faut entendre les récits bibliques, non plus comme relation de processus rapportés sur le mode objectif (il existe, il lui est arrivé ceci ou cela, il a pensé ou senti cela), mais en formes d'expression de ce que nous recevons, entendons, percevons, sur le mode

⁶¹ Gn, 1, 27.

de l'adresse – c'est-à-dire de l'écoute.⁶² Et ce que nous (toi, moi) percevons est ceci : l'immense machinerie universelle est déclenchée, animée, transie par un sens ; et d'autre part – ce qui est au moins aussi incroyable sinon plus – le sens qui met en branle la machinerie universelle se joue en toi, en moi, il s'affaire à nos minuscules personnes, et à l'inconcevable machination d'organes, de micro-organismes, de nanoparticules dont nous sommes faits. Le sens s'agite en nous, et crée, entre autres choses, cette stupéfiante disposition qui nous rend aptes à ouvrir les bras devant l'univers et à dire : me voici.

02.09.16

Soulever la politique

Il se pourrait que « Soulever la politique » soit notre slogan pour la période qui vient⁶³. Car la politique offre à nos yeux le spectacle général de son abaissement. Il va falloir, sans musarder, travailler à lui faire trouver sa nouvelle noblesse, sa dignité – c'est-à-dire sa hauteur.

L'abaissement de la politique se constate sous de multiples formes, mais les deux modalités principales en sont *éthique*, et *stylistique*. Éthique d'abord, en tout premier lieu. Depuis peu, la politique cultive son vertige, son attirance du bas. Elle veut se nourrir de rage, de violence, de vengeance. Elle veut « libérer » les pires détestations et frayeurs. On dira que la chose

⁶² Le pasteur Marc Pernot, que j'écoute beaucoup (et qui dit « Dieu » sans réticence, lui), ne cesse d'affirmer que les récits bibliques ne sont pas à entendre (ou pas seulement) comme chroniques historiques, mais qu'il faut les recevoir comme « prédications », en ce sens qu'ils questionnent et provoquent sans cesse notre existence et nos actes. C'est assez bultmannien, si je comprends quelque chose. Et cela enclenche ce que je cherche à dire ici, que sans doute ni l'un ni l'autre (ni le pasteur Pernot, ni Bultmann) ne diraient de la même manière : les récits sont des *figures* de ce qui nous arrive lorsque que nous écoutons, entendons, et qui nous parvient comme par le canal d'un système de signes inconnus, provenant d'une distance cosmique impensable (et d'une proximité tout aussi impossible à imaginer). Est-ce que cela revient à renvoyer le transcendant à une dimension subjective, et à le priver alors de toute existence extérieure ? Absolument pas. Je suis convaincu, pour ma part, qu'il existe un sens de l'univers, un sens universel réellement actif dans la grande machinerie qui nous porte et nous emporte. Cela signifie seulement que ce que nous en disons lorsque nous lui attribuons la *figure* de la personne n'est rien d'autre que la mise en jeu de notre disposition d'écoute et d'entente. Mais ce mode de figuration a son histoire, qui est en grande partie derrière nous. Elle peut encore nous parler, à condition d'en reconnaître le caractère figural.

⁶³ Il n'est pas impossible qu'au printemps 2017 ait lieu une lecture de textes sur ce thème et sous ce titre, conçue par Stanislas Roquette et moi-même. Les visiteurs de ce site en seront évidemment informés.

est ancienne. Sans doute, à de nombreux égards. Mais ce qui l'est moins, c'est l'ignominie affichée comme choix, comme préférence. Au moins précédemment voulait-elle se masquer, se présenter en contrepartie d'une grandeur, par une sorte d'hommage du vice à la vertu, un coup de chapeau de l'ignoble envers l'élévation. Les pires dictatures de l'autre siècle ont prétendu œuvrer à une forme d'ascension, dont les crimes étaient la rançon malheureuse. Désormais l'indignité se voit chantée, louée pour elle-même, au nom du bris des « tabous », de l'invalidation du « correct », ou encore du mérite de « dire tout haut ce que tout le monde pense tout bas ». Ce qui revient à n'accepter la hauteur que pour y faire trôner le plus vil. Ou alors, cherchant à dénoncer cette pente (rarement, à reculons), on dira de certains hommes politiques qu'ils « flattent les bas instincts ». Du peuple, bien sûr. Mais ce n'est pas vrai, *il ne s'agit pas d'instincts*. C'est une culture de la bassesse qu'on cajole. La supposée bassesse populaire n'est en rien spontanée : elle est suscitée, encouragée, cultivée. Apprêtée comme un nu aguicheur, avec concupiscence et sans aucune vergogne. Au moins le peuple, dans sa dignité discrète, montrait-il là-dessus une certaine réserve.

Le cœur de cette adulation est un immoralisme, un consentement à l'abjection. On invite à idolâtrer le choc, la rivalité mimétique, le virilisme autoritaire, la rage, la violence, la haine. Ne croyons pas que les objets en sont choisis en raison de leur éloignement, de leur venue récente ou de leur différence. Les juifs étaient installés en Europe centrale depuis des siècles quand ils devinrent l'objet du pogrom de masse, et d'État. Des juifs vivaient en France et en Italie depuis le cœur du moyen-âge lorsqu'ils furent chassés vers les camps d'extermination. L'éloignement n'y fait rien. Et quant à la différence, elle est plus construite par la haine qu'elle ne la cause. Ce n'est affaire ni de religion, ni de langue, ni de mœurs. Des musulmans peuvent se massacrer entre eux, en toute proximité religieuse, comme l'ont fait les chrétiens dans l'Europe de la Renaissance. Serbes et Croates, aux jours de leurs furieuses mêlées, parlaient des langues sœurs, comme Russes et Ukrainiens – moins différentes que le languedocien du picard. La haine tisse et trame ses motifs, qu'elle déploiera en bannières, à partir des distinctions et variations qui font les multiplicités de la vie. À ces élaborations rivalitaires de cauchemar, une seule éthique peut tenir tête : le goût et l'idée du respect, de l'amour, de la tendresse envers tous les enfants d'humains, où et quels qu'ils soient. Pour ne rien dire encore des autres vivants, mais ça viendra vite. C'est l'honneur dû à la vie, le « devoir d'honneur »⁶⁴ qui importe en dernier ressort. Mais cela aussi doit être

⁶⁴ Le mot est de Rosa Luxemburg. Cf. <http://democom.perso.neuf.fr/undevour.htm>

cultivé, inlassablement repris et offert à tous les belligérants en puissance, à toutes les foules populaires avant, pendant et après qu'elles se jettent les unes contre les autres, dans une tâche d'éducation à la fraternité comme l'ont conçue les grands instructeurs de nos Ecoles – pas toujours, certes, mais souvent. Il ne faut rien abandonner de la tâche éducatrice, et pas seulement chez les enseignants présents ou futurs, mais chez les hommes et femmes de culture, baignés de pensée et d'art, qui détiennent à cet égard une responsabilité sans mesure. Il faut cesser de céder à un nihilisme de pacotille, de kitsch, de pose esthétique. Congédier toute complaisance à ces vertiges et gouffres qui familiarisent avec un monde de tueurs. Récuser l'accoutumance à la destruction qui se pare de radicalité salonarde. Et c'est ce devoir, cette dévotion à la vie, ce goût de l'amour et de la tendresse qu'*il faut convoquer au sein du discours politique*, comme on les trouve déjà chez Olympe de Gouges, Hugo, Jaurès, Rosa Luxemburg, Gandhi, Simone Weil, Malraux, Martin Luther King, Mandela, Obama homme et femme⁶⁵. Il faut les y voir, les y convoquer, leur faire travailler et réorganiser le discours politique. Car ils sont le principe de son élévation. Michelle Obama l'a dit d'un mot qui balaie tout : « *When they go low, we go high.* »⁶⁶

C'est en quoi l'abaissement se manifeste, immédiatement et sans délai, comme *stylistique*. Je ne sais si l'on doit convenir avec Buffon que « le style, c'est l'homme », mais il est absolument certain que le style fait et signe une politique. Et que le non-style, l'absence de style, la *déstylisation* la dé-fait, ou la désigne⁶⁷. La marque du style peut se lire dans de multiples registres et images, mais elle s'expose, très prioritairement, dans le discours. La dégradation politique est visible et audible, d'abord, comme dégradation rhétorique. Au nom de la nécessité de parler à tous, on veut parler bas – non pas au sens de parler à voix basse, mais de parler bassement. Je n'ai pas à convoquer ici les exemples, ils hurlent à nos oreilles, particulièrement depuis une décennie. Mais ne laissons pas croire qu'il s'agit de défendre l'ancienneté d'une belle langue. Bien sûr, il est vrai qu'une certaine tradition du discours politique s'est justifiée précisément

⁶⁵ Voir ci-dessus, note 1.

⁶⁶ Discours à la Convention démocrate de Philadelphie, le lundi 25 juillet 2016, cf. <https://www.youtube.com/watch?v=4ZNWYqDU948>, après environ 2 minutes 40 (mais pour sentir le souffle éthique et rhétorique de la phrase, il vaut mieux regarder le discours depuis le début).

⁶⁷ Buffon, Discours de réception à l'Académie Française, 25 août 1753, dit « Discours sur le style », https://fr.wikisource.org/wiki/Discours_sur_le_style. Cf. D.G., « Du style politique », in *Après la révolution, Politique morale*, Belin 2003, pp. 108-140.

par la nécessité de parler à tous, et non à certains ou à quelques uns, pour légitimer une impérieuse exigence d'élévation. De Thucydide à Churchill les exemples sont multiples. Mais on ne voudra pas se réclamer du passé pour incriminer le présent. Il suffit de réentendre les grands discours d'Obama, *quoi qu'on pense de sa politique*, pour y déceler sans peine la marque d'un très grand style. Lequel, mais c'est sans doute un pléonasme, vise à la hauteur de ce dont il parle, comme de ceux (ou celles) à qui il s'adresse. Le style d'Obama est d'ailleurs autant physique que verbal, aussi corporel que littéraire. C'est probablement une marque du temps : un grand style (ou de grands styles) pour aujourd'hui, ou pour demain, n'ont rien à attendre d'un lamento sur le monde d'hier, mais se construisent, tout au contraire, dans la provocation à une nouvelle rhétorique, physique et verbale. Le corps (oratoire, politique) montre aussi son style, qui désormais se voit beaucoup. Et ce soin ne conduit pas à mépriser la hauteur des traditions. Les révolutionnaires les plus entraînants savaient marquer leur goût, leur révérence, pour la puissance d'innovation, la force germinative de tout un pan de notre (de nos, de leurs) passé(s). Marx, Lénine, Trotsky étaient intraitables là-dessus – *quoi qu'on pense de leurs politiques*.

Il faudra donc œuvrer, sans attendre, à l'élévation, au soulèvement de la politique, afin de la conduire sur les voies nouvelles de sa dignité, de sa noblesse. Ne perdons pas de temps à remarquer, comme une trouvaille, que « noblesse » est un terme qui désigne une élévation sociale, tout comme « vilenie » une bassesse populaire. On en avait entendu parler. Mais en évoquant la noblesse morale, la dignité d'une conduite, on ne cède aucunement à la glorification d'une société hiérarchisée. Et si parfois on saisit dans les mains d'anciennes classes dirigeantes le trésor de quelques pensées ou conduites – nobles, si l'on veut – c'est, disait Kateb Yacine, comme on capture un butin de guerre. Entre hauteurs sociales et hauteurs morales, la justification, plus ou moins appropriée, circule dans les deux sens. Bien souvent, pour légitimer des différences sociales, on a cherché à *les qualifier moralement*. En tout cas, aucune conduite ou inconduite hautaine ne peut discréditer le sens de la hauteur, comme trait de comportement, de goût, de parole. Surtout pas aujourd'hui. Nous n'aurons plus aucun besoin de chanter les vertus du bas, du sombre, du dégueulasse, de sinistres hymnes s'en chargeant. Pas plus qu'il n'est requis de goûter l'humiliation pour se réjouir de l'humilité. Quand Grotowski a réclamé un théâtre pauvre, on ne lui a pas fait grief de justifier la misère du monde⁶⁸. Ces soupçons envers le haut ou le noble n'ont plus aucune portée. C'est

⁶⁸ J. Grotowski, *Vers un théâtre pauvre*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1971.

d'élévation que nous sommes assoiffés, désormais⁶⁹ – laissons la politique, telle qu'elle court et nous désole, s'enorgueillir de son avilissement.

04.09.16

Soulever la politique, 2

Après plusieurs relectures, je vois que le texte publié hier sous le titre « Soulever la politique » (désormais : Soulever la politique, 1) abandonne trop de terrain à la manie dénonciatrice dont j'ai souvent écrit dans ce Journal que je voulais m'en écarter. Dans ces pages, il est trop question de l'abaissement de la politique, et pas assez de son soulèvement. C'est la puissance de la syntaxe : dès qu'on s'exprime en concédant trop à la négation, tout se passe comme si la forme du discours, quoi qu'on fasse, en venait à contaminer irrémédiablement son objet et à le teinter de négativisme.

Le cœur de la question voudrait alors être approché ainsi. Le discours politique doit impérativement tenter de nommer les valeurs positives en vue desquelles il prétend agir. C'est une exigence particulièrement pressante *aujourd'hui*. Elle s'inscrit dans notre condition présente. Prenons un exemple, par comparaison. En écoutant les discours des deux Obama à la Convention démocrate de Philadelphie (juillet 2016)⁷⁰, il apparaît que la valeur positive s'y énonce à peu près ainsi : dans ce pays (les Etats-Unis), si (et seulement si) il est fidèle à sa vocation, nous pouvons tous vivre et œuvrer en commun malgré, ou grâce à, nos différences. Dans la forme du slogan, cela donne : ensemble dans le pays, avec les différences de foi (*faith*), ou de condition. Tout bien considéré,

⁶⁹ Il ne faut pas unifier les époques. Le très haut Dietrich Bonhoeffer, qui m'inspire beaucoup, trouvait indispensable de valoriser un abaissement pour l'opposer au dérisoire désir de grandeur. Je respecte cette intuition, présente chez d'autres, mais le statut du *bas* a changé depuis, par exemple, le combat contre le nazisme et ses odieuses grandeurs. Il est devenu bien rare de nous trouver saturés d'élévation, au point d'éprouver un salutaire désir d'humilité, même si le sens reste très fort du Christ manifestant sa royauté parmi les humbles. De nos jours, c'est plutôt l'humiliation qui fait rage, le goût de la descente, sans fond, sans fin (sans terre, sans humus aucun, prise dans le seul vertige nihiliste). Une certaine esthétisation de la bassesse peut lui servir de caution. Cf. « Celui qui est abaissé et élevé », in D. Bonhoeffer, *Qui est et qui était Jésus-Christ*, cours de Berlin 1933, trad. et comm. J.-M. Tétaz, Labor et Fides 2013, pp. 103-109. Et, dans un tout autre registre, D. G. « Élévation et abaissement », in *La Poésie dans les écritures dramatiques contemporaines*, dir. M. Bouchardon et F. Naugrette, Classiques Garnier, 2015, pp. 35-37.

⁷⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=4ZNWYqDU948> (Michelle) et <https://www.youtube.com/watch?v=vLp8ylrk58> (Barack).

c'est la forme inversée de la vision catholique, ou chrétienne universaliste (*katholou*), qui se déclare plutôt comme : ensemble dans notre foi, à travers la différence de nos pays. Dans ces discours le pays est l'horizon, un pays pensé de façon politiquement sélective, puisque cette vision s'oppose aux déterminations racistes, sexistes, isolationnistes, prônées par d'autres comme essence des Etats-Unis.

Je me suis demandé, en les écoutant tous deux (Michelle puis Barack), et pour m'en tenir au seul plan du discours, à quelle valeur normative je pourrais souscrire, là où je vis, qui mobilise cette force dynamique que je sens dans leurs paroles. À mes yeux, une seule valeur peut assumer une puissance comparable, ou supérieure : celle de la citoyenneté planétaire, de l'humanité absolument ouverte et fraternelle. Je suis convaincu que c'est la seule valeur *politique* positive qui soulève désormais, en tout cas de façon *dernière*, comme dit Bonhoeffer⁷¹. On pourrait en concevoir d'autres, mais transitoires : une certaine idée universaliste de l'Europe, possible équivalent de ce qu'était pour nos parents « *une certaine idée de la France* », comme phare de l'égalité et de la liberté universelles. Mais, quel qu'il soit, il faut dégager cet horizon positif, en formuler explicitement l'appel. Que trouvons-nous, à cette place, dans les discours qu'on peut entendre, aujourd'hui ? Parfois c'est la « modernisation » – mais, si elle a pu jouer ce rôle, désormais je doute que la seule modernité puisse soulever l'exaltation, si elle n'ouvre pas à un horizon éthique. Chez d'autres on entend la sécurité – la face avouée de la peur. Mais à cet égard j'avoue que l'exhortation christique sonne très fort à mes oreilles, même si elle est, sur ce point comme sur beaucoup, si difficile à suivre : on ne marche pas avec la peur, sur les eaux comme sur terre⁷². Ce pourrait être encore la liberté, si sincèrement chérie – et elle le mérite – mais trop souvent réduite à une liberté des affaires, du commerce, des échanges, liberté des avoirs et des richesses, en un temps qui me paraît requérir, au contraire, une critique de la richesse et de la sujétion à l'avoir. Je ne vois pas l'humanité des humains, comme puissance ou devenir, menacée par sa pauvreté, valeur très haute et très noble que les sages de toutes les civilisations ont promue, mais bien plutôt par ses opulences dérégées, et les misères qui en résultent. Quoi qu'il en soit, il faut nommer les principes positifs qui émeuvent l'action politique. Ici on sentira l'exigence de hauteur. Lorsque de Gaulle parlait de la France – sans doute

⁷¹ D. Bonhoeffer, « Réalités dernières et avant-dernières », in *Ethique*, 2^{ème} éd., trad. L. Jeanneret, Labor et Fides, 1969, pp. 93-113.

⁷² Mt 14, 27. Mais aussi 10, 26-31 ; He 2,15 ; 1 Jn 4, 18.

pour lui l'horizon normatif premier –, c'était comme force historique et morale, aile marchante de la liberté du monde. Qu'on juge l'idée sublime ou trompeuse, peu importe ici : elle fut puissamment éthique. La France n'était pas vue alors comme patrimoine des seuls Français, mais comme élan d'universalité, en alliance avec les autres nations qu'elle pouvait côtoyer, et au meilleur sens du mot, éclairer. Il me paraît assuré que, quel que soit l'attachement qu'on peut éprouver pour l'idée française, pour la réalité de la France dans son meilleur principe positif, et aussi pour son *corps* (ses terres, mers et fleuves, ses paysages, ses habitants) – attachement que j'éprouve pour ma part de façon très vive⁷³ – ce n'est pas l'idée nationale française qui pourra, aujourd'hui, valoir comme moteur actif pour la jeunesse et les forces vivantes qui nous entourent. L'idée française n'est pas à délaissier, ni à déprécier. Elle reste, au meilleur sens du mot, à *cultiver*. Mais elle ne suffira pas à aiguillonner une politique relevée, soulevée, pour le temps qui vient.

Je demeure convaincu que, malgré ses actuels déboires, une certaine idée *culturelle* de l'Europe pourrait assumer cette fonction.⁷⁴ Mais elle ne le pourrait que par son universalité, et donc par sa capacité à s'ouvrir sur ce qui la dépasse – comme toute singularité proprement vivante. Malraux avait senti et formulé cela de façon très aiguë⁷⁵. C'est ce que doit méditer la politique pour trouver la voie de son soulèvement. Aucune visée constitutionnelle, industrielle, sociologique, militaire ou administrative ne peut suffire, qui ne s'alimente à une pensée positive de ce qui fait vivre et espérer ensemble, sur un morceau de la Terre, les habitants qui y travaillent, aiment, et éduquent des enfants.

⁷³ Sur tout ceci, voir sur ce site « La France comme idée » (en français ou en anglais), à la rubrique <http://denisguenoun.org/ecrits-et-reflexions/autres-ecrits/>.

⁷⁴ Ce fut il y a quelques années presque un cliché, en tout cas un *lieu commun*, je le vois bien, et qui se trouve ces temps-ci passablement déserté, en tout cas sur les grands supports de ce qu'on appelle, par antiphrase, la « communication ». Ma foi, la désaffection, en tout cas médiatique, d'une idée commune ne fait pas une raison assez consistante pour la fuir. Je ne peux me retenir de frémir d'élan (comme tant de non-Européens) à l'idée de l'Europe, comme on dit, de Dante, Cervantès, Hugo, Goethe, Virginia Woolf, Césaire, Yacine, Lévinas et quelques autres. Pour ne rien dire de Schubert, Goya, Marie Curie, Bacon, Eisenstein, Fellini et tant de leurs pairs. C'est l'Europe de la différence des langues, l'Europe de la traduction. Oui, cette *européanité*, bien pensée en son temps par Kundera, me semble apte à soulever un emportement éthique et politique, sensible autant que moral. Mais comment et quand réactivée, à nouveau active, entraînant, euphorisante, comme puissance d'universel, c'est-à-dire, aussi, d'oubli de soi par fraternité avec tous et toutes les autres ? Cf. D.G., *Hypothèses sur l'Europe* (1994), Circé, 2000, trad. angl. de Ch. Irizarry, *About Europe, Philosophical Hypotheses*, Stanford University Press, 2013.

⁷⁵ Cf. A. Malraux, *La politique, la culture*, Folio Gallimard 1996, pp. 199, 202, 256, 265.

Et puisqu'il faut s'avancer positivement, mentionnons à nouveau les thèmes que j'explore depuis trois ans dans ce « Journal » public : la citoyenneté planétaire ; le traitement de la différence entre pôles de richesses et zones de pauvreté de façon globale, et locale ; la re-position de la question politique à la dimension terrestre ; l'amitié envers la Nature, comme force de germination et d'éclosion du vivant ; la remise en jeu de l'engagement moral en politique ; la promotion la plus résolue d'une non-violence intransigeante ; l'universalisme concret, comme souci de l'autre et critique de soi (mais aussi comme soin de soi et critique des autres) ; la conviction qu'aucune politique ne peut trouver de sens et d'élan qui ne se joigne au désir de justice universelle, et d'abolition de l'injustice native qui distribue les enfants entre confort et misère ; l'écoute de la féminité de l'humain, comme puissance d'égalité de droits et de transformation ; l'alliance entre radicalisme et pragmatisme. Qu'on appelle cette visée Révolution, Royaume de Dieu, Réconciliation ou Progrès, la politique soulevée ne peut que rechercher des voies pour une extinction de l'injustice et des misères créées et léguées par l'action des humains.

25.09.16

L'éloignement de l'esthétique

Il fut un temps où la morale apparaissait comme un carcan de directives étouffantes. Alors, pour beaucoup, le politique s'imposa comme discours critique, mise en question des illusions, et surtout comme voie d'émancipation réelle, partagée. Et puis la politique est entrée dans sa crise : une époque est venue où l'art a semblé la route noble, vivifiante. Pour deux raisons, parmi d'autres. D'abord, l'art prenait la relève du politique pour assumer la critique sévère du monde et des modes de vie usés. D'autre part, il s'affirmait comme puissance de vie, force d'expression et d'entrain des capacités de vivre, comme liberté. Ce double élan était, sans conteste, nécessaire et bienvenu. Dans le même mouvement, l'esthétique s'est constituée, de façon plus ou moins vivace, comme le discours adéquat à ce temps, où l'art s'affirmait comme chevalier (ou comme Christ⁷⁶) des temps modernes. En affirmant son autonomie, l'esthétique sanctionnait conceptuellement l'indépendance acquise par rapport aux hégémonies antérieures, surtout morale et politique. L'art

⁷⁶ « L'Art, ce christ des temps modernes ». Aragon, *Traité du style* (1928), Gallimard, « Tel », 2000, p. 43.

immoral ou amoral, et bientôt apolitique ou impolitique, sont ainsi devenus, peu à peu, les croyances communes, reprenant sans trop l'afficher le vieux slogan kitsch de *l'art pour l'art*. « Esthétique » est le nom du champ où se théorise cette valeur d'un art qui ne doit ses normes qu'à lui-même, auto-référent et auto-légitimé. Ce n'était pas le *credo* uniforme lors de la naissance de la discipline, mais celle-ci portait une logique interne qui a fait céder les croyances en un art ouvert, devant celles qui chantaient le fait artistique comme royaume onirique – et clos.

Or, les temps ont changé. Le dire est un poncif – même si ces jours-ci le changement est généralement imputé « au monde » plutôt qu'aux temps, car admettre le changement des temps suppose tout de même de reconnaître quelque chose comme une histoire⁷⁷. Et une mutation s'annonce. La crise de la morale, puis de la politique, laissent apercevoir, non seulement leurs limites, mais surtout leur fonction. En effet, une chose est de considérer la caducité de certaines doctrines, ou de certains présupposés anciens, une tout autre est de jeter aux oubliettes tout comportement normatif, toute l'activité évaluatrice de la vie (qu'affirmait Nietzsche), au nom d'un « par delà le bien et le mal » sommaire et bâclé. L'immoralisme qui assimile toute idée du bien à une prescription autoritaire, répressive, est un écrasement sans pensée. Non seulement il est extérieur à toute conduite pratique pour quelque humain que ce soit (car pour vivre, travailler, aimer, élever des enfants, il faut bien évaluer ce qui est bon, préférable, souhaitable, juste et légitime), mais surtout cet immoralisme apparaît désormais comme jouant un jeu repérable – disons : comme idéologie. Car le nouvel ordonnancement du monde s'accommode très bien de cette morale congédiée. Plus : il la réclame, il la promet. L'immoralisme ou amoralisme ne pourront bientôt plus passer, sinon pour quelques aveuglés volontaires, pour dotés de la moindre force contestatrice à l'égard de la régie qui organise (et désorganise) le cours des choses. Ils se révèlent progressivement, et irréversiblement, comme accompagnement très accommodant de l'état du monde tel qu'il est.

Que l'ordre (et le désordre) régnant veuille l'amoralisme comme son idéologie choyée, cela peut se voir de façon ouverte, ou contenue. Ouvertement, nous sommes inondés de récits et d'images qui annoncent que tout est soumis à l'immoralité la plus brutale, et que c'est inévitable. On célèbre rarement l'immoralisme comme vertu gidienne ou nietzschéenne – sauf dans quelques rites mondains. Mais globalement, la culture de masse le montre comme force qui règle le cours du monde,

⁷⁷ On se souvient de B. Dylan : « *The Times they are A-Changin'* ». Mais c'était en 1964.

tableau et critère de ce qui est. L'immoralisme règne, voilà l'axiome. Et non pas comme un empire dont on devrait secouer le joug – de toute façon c'est déclaré impossible – mais comme une loi de nature, et de culture, qui domine tout et partout, sans recours. De façon plus discrète, quelques images ou fables montrent l'immoralité vaincue. Mais c'est par un amoralisme symétrique (les crapules se trouvant exterminées par les vengeurs) et cela ne constitue qu'un dénouement, une pellicule de surface, qui ne changent pas le portrait d'un monde arrimé au cynisme et à la violence. Or, l'ordre régnant a besoin de cette immoralité saturante, occupant le cœur de tous. Car l'insupportable serait l'idée que la morale, le sentiment moral, l'impulsion ou l'élan moraux soient des puissances de vie, des forces intimes, des capacités de résistance et de soulèvement spontanés autant qu'instruits. L'ordre du monde (appelons-le par son nom : le capitalisme, le règne des marchandises et des images, des images-marchandises et des marchandises-images) ne tolère pas cette moralité spontanée, vive, saine, résistante et victorieuse : parce que si les vivants sont, du fond de leur vie, animés par cette éthique instinctive et cultivée, c'est son ordre qui se voit condamné sans recours. Pourquoi ? Pourquoi ce postulat ? *Parce que le cœur de l'éthique est le sens de la justice, et que l'ordre capitaliste est fondé sur l'injustice la plus criarde et la plus dure.* Si donc l'instinct moral est greffé au cœur des vivants, les jours du capitalisme triomphant sont comptés. « Tout état qui brille est sur son déclin », dit Rousseau⁷⁸. Reconnaître l'éthique comme force vivante, spontanée autant qu'acquise, c'est pour le monde marchand et voyeur ratifier son acte de condamnation. On comprend qu'il s'emploie, avec tant d'énergie (aidé de quelques lettrés pleins de zèle) à disqualifier tout sentiment moral comme ridicule. Mais les temps ont changé : ça ne durera pas. C'est déjà trop long, insupportablement durable. Ça va finir.

Ayant employé une partie de ses forces à ridiculiser le goût moral de la vie et du bien, le capitalisme s'est jeté à l'assaut de l'idée politique. Toute politique, tout souci politique ou désir politique est taxé d'imbécillité : « les politiques » sont devenues la cible de toutes les flèches. Là encore, l'homogénéisation règne : on ne critique pas, de façon argumentée et instruite, telle politique, tel comportement politique (ou impolitique). Mais la politique, globalement et dans sa totalité. L'incrimination « des politiques » ou de « la classe politique » est un moyen commode pour ne pas poser la question des classes dirigeantes

⁷⁸ Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (1762), livre III, GF-Flammarion, éd. M. Launay, 1966, p. 252.

(précises, décrites, définies) dans le monde d'aujourd'hui : nationales et transnationales, économiques et sociétales, et politiques aussi bien sûr, par service et transfert des précédentes. La rage contre « les politiques » a donc trois fonctions, reconnaissables : a) par réduction, innocenter la domination réelle, et en particulier la richesse : on peut voir ainsi un « magnat de l'immobilier » et d'autres nantis se présenter en toute quiétude comme « anti-système » ; b) par écrasement, éviter la caractérisation, précise et argumentée, des politiques néfastes, au nom d'une impuissance politique générale ; c) par extension, transférer le discrédit de certaines conduites politiques sur le politique dans son ensemble (et donc disqualifier, par avance, tout projet d'une politique d'émancipation). Le haro sur la politique sert bien l'exploitation marchande. Oubliés tout projet libérateur, toute remise en cause de la propriété des moyens de production, le capitalisme peut faire tourner ses machines. Criez, criez contre la politique, les politiques, toute politique – pendant ce temps, les affaires continuent.

La survalorisation des arts comme autonomes, séparés, n'ayant à répondre de rien devant personne est le pendant culturel bien adapté à ce renoncement. Dans une formule célèbre, Walter Benjamin affirmait que le fascisme pratiquait une esthétisation de la politique (à quoi il souhaitait répondre par une politisation de l'art⁷⁹). Aujourd'hui, ce que produit la culture dominante (dans ce domaine), c'est *une esthétisation de l'art*, c'est-à-dire une capture des arts dans le filet esthétique. Les arts qui conviennent au capital dominant répondent à quelques critères simples : d'abord, le mépris de la morale et de la politique ; ensuite, le cynisme et le nihilisme : enfin l'art pour l'art, l'art n'ayant que l'art pour horizon – et l'affaire est entendue.

A l'opposé de cette esthétisation finissante, les arts, dont la pratique et la passion occupent légitimement certaines forces parmi les plus actives et les plus toniques de notre temps, peuvent se nourrir et se requinquer en s'alimentant à l'éthique spontanée et active, au désir de politique libératrice, au souci d'un monde affranchi de ses ignobles injustices. Les arts n'ont besoin ni de les proclamer, ni de les illustrer : simplement de les aimer, et ça ira⁸⁰.

⁷⁹ W. Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (version de 1939), trad. M. de Gandillac, W. Rochlitz et P. Rusch, in *Œuvres III*, Folio-essais, 2006, p. 316.

⁸⁰ Le mot ici vient sous ma plume. En effet, j'ai été conduit à prendre au sérieux l'expression « ça va » (cf. « Deux sens de l'un », 1994, in *Livraison et délivrance*, Belin 2009, pp. 229 et suiv.) Mais l'emploi au futur me demande de préciser que, malgré toute mon affection pour la Révolution française et son folklore, mon attachement inconditionnel à la non-violence et au refus de la mise à mort l'emporte sans hésiter, et que donc ma référence au « ça ira » ne me

25.10.16

(Heidegger)

Chaque année apporte son lot de révélations sur le caractère plein et résolu de l'adhésion de Heidegger au nazisme. À chaque nouvelle découverte, le choix se creuse entre deux sortes de réactions : celle qui veut maintenir à tout prix la différence entre l'homme et l'œuvre, pour préserver la valeur de sa philosophie malgré le dégoût pour sa politique ; celle qui affirme une continuité sans rupture entre la personne et la pensée, pour conclure que la philosophie ne vaut pas mieux que l'individu, et doit être rejetée comme lui.

Mais une autre hypothèse devra bien être considérée, qui tienne compte du fait que la philosophie de Heidegger est en effet enracinée dans le même terreau que son engagement nazi, et que c'est néanmoins une philosophie majeure du XX^{ème} siècle. Son influence a été déterminante sur quelques uns des penseurs les plus importants de notre temps, comme Lévinas, Sartre, Derrida et quelques autres, dont le travail est une part essentielle de notre héritage et de nos outils de pensée. Il faut donc en déduire que nous sommes loin d'en avoir fini avec la tâche de comprendre ce que c'était que le nazisme, et la place qu'il a occupée dans notre histoire, passée et par conséquent présente aussi. Oui, Heidegger était nazi, de bon cœur. Oui, c'est un immense philosophe. Donc : oui, le nazisme fait partie de notre histoire et de notre pensée, et il va bien falloir se demander en quoi et pourquoi.

Or, l'impensé sur la nature du nazisme (comme l'impensé sur la nature du stalinisme, sans établir d'équivalence entre eux, mais en tenant compte des liens étroits qui réunissent leur genèse et leur constitution) est pour une grande part dans notre impuissance à analyser les désastres qui menacent, et les pathologies qui rongent, notre présente civilisation. Si nous sommes si démunis devant la crise de la culture et de la pensée qui déferle sur l'Europe et sur le monde, c'est parce que nous avons eu la faiblesse de penser que le nazisme n'était qu'une parenthèse monstrueuse dans l'histoire, et qu'en tant que monstruosité il échappait au cours de ce qui nous est donné à penser.

conduit pas à souscrire aux paroles du célèbre chant. Je ne peux entendre ni chanter « les aristocrates à la lanterne », ni « on les pendra ».

Je ne veux pas dire par là que le nazisme était le fruit de la culture européenne : cette « idée » est, ou bien une imbattable platitude (oui, il a eu lieu en Europe, la belle découverte ; et donc, oui, il est un segment de son histoire), ou bien un paradoxe criminel, qui prétend incriminer l'Europe au nom de principes (non-européens ?) qui habiliteraient à s'ériger en procureurs, en Vychinski du moment à l'encontre de l'intellectualité européenne en général. Non, la tâche est de comprendre quelle tendance, quelles forces déterminées de l'histoire européenne se sont exprimées dans le parti, la popularité et le pouvoir du nazisme, et si elles ont disparu avec sa défaite. Il s'agit d'avoir le courage de constater que ces forces ont pu, aussi, trouver leur formulation philosophique dans le discours heideggérien, et que nous n'en sommes pas quittes, puisque le discours heideggérien a conditionné des pensées pour nous décisives. À moins de vouloir effacer une bonne moitié (au moins) de notre histoire philosophique on ne s'en débarrassera pas avec quelques huées.

Voici donc une hypothèse, extrêmement sommaire. Le national-socialisme a reposé sur la volonté de conjointre, en un système unique, le projet socialiste et le projet national. Qu'est-ce que cela veut dire ? Le projet socialiste a consisté, dans ses diverses formes, à tenter de faire assumer au niveau social la résolution des problèmes de la vie collective. Qu'est-ce que le niveau social ? Ce n'est pas le niveau politique, celui des instances de la délibération et de la décision politiques. Ce n'est pas non plus le niveau de la vie privée, domestique ou individuelle. C'est, entre le politique et le domestique, l'instance d'une collectivité intégrale réunissant tous les humains, et définissant le régime de leurs relations. C'est l'instance d'une totalité de la vie commune, alors que le politique et le domestique, chacun à sa façon, ne prétendent à définir et assumer qu'une partie, spécifique, de la vie collective. Le social est l'instance de la totalité commune, de la communauté comme intégrale⁸¹.

Je ne discuterai pas ici le fait de savoir si cette idée, tellement ancrée dans nos réflexions (la vie sociale, les institutions sociales, l'économie sociale, la sécurité sociale, le travail social etc.) est à remettre en cause ou pas. C'est une question intéressante, énorme, mais qui ne fait pas mon objet ici. Je ne discute pas non plus le fait de déterminer si le terme de

⁸¹ Il y a évidemment, par dérivation, des usages restrictifs ou partiels du mot « social », comme dans l'ancienne triade *économique, politique et social*. Mais on peut voir aisément que l'économique et le politique s'y définissent par leur domaine particulier : production de la vie matérielle, ou des décisions quant aux pouvoirs d'état. Le social, lui, est en quelque sorte résiduel : c'est tout le reste, le reste en tant que tout, qui s'approche non pas par sa spécificité, mais par le caractère global et multiforme de toute association entre *socii*, entre associés.

« socialisme » doit être plus judicieusement réservé à une acception plus précise (par exemple, celui de l'appropriation sociale des moyens de production). Question intéressante aussi. Je veux simplement noter que le national-socialisme, comme son nom l'indique, est clairement défini comme projet de constituer le social comme national. C'est la volonté de considérer que l'instance nationale est, par elle-même, apte à prendre en charge la dimension sociale, c'est à dire la dimension de la totalité de la vie commune. C'est penser le socialisme comme nationalisme : et cette ambition était tout à fait claire dans le nazisme, sans la moindre ambiguïté.

Un des nœuds où s'est scellée l'histoire du XX^{ème} siècle tient au fait que ce projet de conjonction du nationalisme et du socialisme, du national et du social, s'est aussi retrouvé former, à l'autre pôle de la vie politique, le cœur de l'évolution d'un certain marxisme étatique – le stalinisme, dans tous ses avatars – par la doctrine du « socialisme dans un seul pays », du socialisme national. Seulement, au contraire du nazisme, qui avait fait de cette réunion le cœur initial et le foyer de tout son dispositif, le stalinisme l'avait adoptée par dérivation, après le constat de l'échec des révolutions européennes des années 20, et en devant établir une politique « marxiste » confinée dans les frontières de l'URSS. Le projet d'un socialisme national n'était donc peut-être pas de nature⁸², mais créé par le processus historique tel qu'il s'est imposé quinze ans après la révolution russe. Le résultat n'en est pas modifié pour autant : par une sorte de mimétisme rivalitaire, ou de greffe morbide, les deux systèmes dictatoriaux du XX^{ème} siècle ont partagé l'idée d'une unification du projet national et du projet social, l'un comme national socialisme, et l'autre comme socialisme national⁸³.

À mes yeux, cette idée de penser la vie commune à partir du fait national fait le fond commun entre nazisme et projet philosophique heideggérien. En termes philosophiques, cela s'articule sans doute autour de la thématique du propre : de l'être là comme être propre, et du « nous » comme modalité foncière de la propriété commune de l'être là. On pourra entendre à ce propos l'analyse éclairante et profonde fournie par Alain de Libera dans une conférence au Collège de France⁸⁴. À partir de ce constat, que je présente ici de façon très fruste, on peut se demander en quoi nous héritons du projet heideggérien, quelle part il forme de notre fonds de

⁸² Beaucoup de grands révolutionnaires l'ont en vérité considéré comme contre nature, à l'égard de la structure théorique et pratique du marxisme révolutionnaire.

⁸³ Sur tout ceci, cf. D.G., *Hypothèses sur l'Europe*, Circé 2000, pp. 182 et suiv. Ed. angl., *About Europe*, Stanford University Press 2013, pp. 114-118.

⁸⁴ « Heidegger : De la déconstruction à l'histoire de l'être », le 20 mai 2016 dans le cadre du colloque « Historiens et histoires des idées », lien : [A. de Libera sur Heidegger](#) .

pensée : c'est dans la mesure exacte où nous sommes dépendants d'une certaine idée du propre, de l'être propre et proprement là, et de la conception d'une vie commune tout entière assujettie au sens de cette propriété. Sans doute faudrait-il alors interpréter comment se sont construites dans cette postérité philosophique les problématiques du retour, du peuple, de l'événement, de la décision, de la souveraineté⁸⁵. J'y vois la raison pour laquelle les pensées qui ont se sont élaborées à partir de Heidegger tout en s'en éloignant sont celles qui ont mis en question cette originalité du propre (et de la décision, ou de la souveraineté) : comme Lévinas, Derrida – ou, très différemment Deleuze, bien que le rapport de Deleuze à la filiation heideggerienne soit plus complexe⁸⁶. Et c'est pourquoi, à l'opposé, même à l'extrême gauche, les pensées de la souveraineté ou de la décision – qui sont en leur fond des pensées du propre, de la propriété intrinsèque de l'être – ont été conduites, à travers Heidegger, à se réclamer du militant nazi Carl Schmitt, ou d'autres variantes du décisionnisme politico-existential.

La question est d'importance. Parce que, au-delà des formes caduques liées à l'histoire allemande ou à l'Europe des années 1930, ces forces et ces pensées dessinent encore une part importante de notre paysage politique et mental. Tant que nous en refoulerons la compréhension, nous resterons vulnérables aux métastases. Mais pour nous en dégager positivement, il nous faut entrer dans la compréhension de ce qui est à comprendre (à penser, à analyser), laquelle n'est ni oubli, ni dénégation – mais n'est pas plus l'anathème conjuratoire qui ne comprend rien.

9-18. 11. 16

9 novembre 2016

(rompant donc, ce coup-ci décidément, avec la règle d'« inactualité » délibérée de ce Journal – parce que ce coup-ci il le faut),

1. Victoire de quoi ?

⁸⁵ Je précise qu'il n'est pas question pour moi de condamner la pensée du national. Le national existe, c'est un phénomène riche et complexe, et il est de toute première importance de le penser. Et quant à sa valeur, il semble clair qu'il a pu assumer une fonction hautement progressive ou brutalement régressive selon les contextes ou les époques. Tout est question, ici comme ailleurs, de finesse et de concrétude dans l'analyse historique.

⁸⁶ Il demanderait qu'on examine de près comment s'est joué, dans notre histoire philosophique, le contentieux ou l'alternative entre Heidegger et Bergson, par exemple.

Donald Trump est un homme riche. Très riche, semble-t-il : « milliardaire », « magnat de l'immobilier ». Cette richesse est patronale : liée à la propriété de grandes entreprises, à des achats et ventes d'affaires, à leur exploitation fructueuse. Dans la récente campagne électorale, sa fortune a été affichée, à la fois comme signe concret (Trump Tower), et comme thème de campagne : l'argent possédé, la réussite financière, ont été sans cesse avancés comme preuves de « compétence » – et aussi de caractère, de détermination. Donc il faut prendre acte de ceci : son élection est une victoire, politique et symbolique, de la richesse patronale. Le triomphe de Trump est celui du capitalisme, et de l'opulence de ses bénéficiaires⁸⁷.

La réussite s'est doublée du fait que Trump a pu se présenter comme candidat « anti-système » ou « anti-establishment ». Il a pu le faire en s'exhibant comme patron enrichi par le travail (ou le chômage) de milliers d'ouvriers. La richesse capitaliste est ainsi exonérée de sa participation au « système ». Ce qui domine la vie sociale et politique est posé comme un ensemble vague, « élites » de politiciens, administrations, intellectuels, medias et mille autres choses, hors la possession capitaliste de moyens de production ou d'échange. Ainsi, non seulement le capitalisme, dans sa pleine ostentation, sort victorieux, mais il se voit, de plus, innocenté de sa part dans la domination sociale. C'est le point où nous sommes : le concept de classe dirigeante (qui inclut en effet de nombreuses fonctions d'hégémonie) a été vidé de son contenu capitaliste, c'est-à-dire de son cœur et de l'essentiel de son sens. « Nous » sommes censément exploités par une bande de gredins, mais les grands patrons à la richesse affichée ne font pas partie de la couche exploitante, ils peuvent même s'en prétendre les premiers adversaires. Le tour de force est impressionnant.⁸⁸

⁸⁷ Triomphe au moins politico-institutionnel puisque, on le sait bien aujourd'hui, Hillary Clinton a obtenu une nette avance en nombre de voix.

⁸⁸ Illustration latérale : Donald Trump a réussi à incriminer, tout au long de la campagne, son adversaire comme « corrompue », en des termes d'une grande violence. J'ignore si, dans les faits, elle ou sa famille ont bénéficié de largesses financières en échange de services illicites – ce qui définit la corruption. Je ne doute pas que, participant de longue date aux cercles dirigeants des USA, la famille Clinton ait été impliquée dans des circulations monétaires consistantes. Mais ce qui me stupéfie, c'est que Trump ait pu s'en prendre à cette « corruption » supposée, sans être embarrassé par sa position de chef enrichi de grandes entreprises, ni que les vastes gains matériels qu'elle implique semblent mériter d'être mis en question. La propriété du capital et ses revenus, même énormes, sont blanchis. Le capitaliste dont la fortune repose sur le travail de milliers d'employés peut se présenter en procureur du « système ». Tel est le point où nous en sommes.

2. Lutte contre qui ?

La campagne de Donald Trump s'est déployée, avec brutalité, contre certains adversaires. D'une part donc, « le système », « l'establishment », c'est à dire une couche dirigeante de la vie publique, dénoyautée de sa dimension économique (le grand capital). Mais simultanément, un autre groupe d'adversaires a été caractérisé avec précision : les immigrés. Que sont les immigrés ? Ce sont des personnes venant de pays pauvres pour s'installer dans des contrées plus riches. La topographie de la planète étant ce qu'elle est, la situation de ces pays d'origine justifie souvent, grosso modo, de situer l'immigration comme mouvement du « Sud » (au sens géopolitique, ou géo-économique) vers le « Nord ». Ce conflit déclaré avec l'immigration du Sud est commun à de nombreux mouvements politiques analogues : extrêmes-droites européennes ou russe, par exemple. Le combat mené par ces mouvements se donne comme ennemi certaines populations pauvres de la planète.

C'est pourquoi, lorsqu'on dit de ces mouvements politiques qu'ils expriment l'insatisfaction ou la colère des déclassés ou du « peuple »⁸⁹, c'est en ayant au préalable vidé le « peuple » de ses éléments immigrés (c'est-à-dire de ses composants les plus démunis). Cette épuration du concept de peuple se fait par deux opérations. La première définit le « peuple » comme national. Mais les immigrés sont souvent naturalisés ou en voie de l'être et font ainsi partie de la nation au sens juridique, ce contre quoi ces mouvements s'insurgent. L'exclusion se réclame alors d'une définition non juridique mais ethnique, raciale ou religieuse du « peuple ». Le peuple est expurgé de ses parties supposées hétérogènes, tout comme la classe dirigeante l'a été du capital. Deuxièmement, le « peuple » ainsi redéfini, fait de couches sociales dont le déclassement et l'appauvrissement sont réels, voit son sentiment d'injustice orienté non pas contre la richesse

⁸⁹ En ce qui concerne l'élection de Donald Trump, la chose semble, après une prétendue évidence, devoir être rectifiée. L'analyse des résultats paraît indiquer que le vote Trump a capté, en grande partie, les groupes les plus riches, et que, symétriquement, les plus défavorisés, y compris dans les zones « classiques » (*Rust Belts*) se sont exprimés majoritairement en faveur de H. Clinton. La rumeur qui a envahi les médias dans les premiers jours après l'élection (selon laquelle le vote Trump exprimait l'insatisfaction des déclassés, et le vote Clinton le point de vue des favorisés) était donc fautive, et revenait à prendre pour argent comptant (c'est le cas de le dire) ce que la campagne Trump *prétendait* de ses électeurs, et à la croire sur parole, en transformant cette prétention (ce thème de campagne) en vérité de fait, avant toute vérification. Cf. « Les riches ont voté Trump, les villes Clinton », in *Le Monde*, jeudi 17 novembre 2016, p. 22.

étalée, les ressources accumulées par des circulations capitalistes, mais contre des groupes plus pauvres, plus pauvres que les pauvres. Les pauvres des pays riches doivent se persuader que leurs déconvenues ont pour responsables des pauvres de pays pauvres, donc des pauvres plus pauvres qu'eux. Amener les appauvris à se déchaîner rageusement contre la misère, non pas la leur mais celle qui les entoure, telle est la seconde réussite du trumpisme et de ses équivalents. Elle marque le point où nous sommes.

3. Politique des frontières

Comment comprendre, alors, la relative cécité qui amène à considérer que les « populismes », puisqu'on les nomme ainsi, expriment la rancœur des « peuples » contre les « élites » – ce qui n'est pas faux, à condition de rappeler au prix de quels oublis ces « peuples » et ces « élites » sont caractérisés – en restant aveugle devant la rancœur des pauvres contre des pauvres, la compétition des pauvretés ? Cet aveuglement me paraît avoir une cause simple : le fait d'analyser une situation politique dans le seul cadre national. Dans de telles limites, les anciennes classes populaires du pays apparaissent comme les principales victimes des processus en cours – et les immigrés comme une sorte d'excroissance, qui ne définit pas en profondeur la nature du problème. Le problème, dans son essence, serait l'appauvrissement des couches populaires traditionnelles, aux prises avec des « élites » défailtantes, et le recours à la main d'œuvre immigrée seulement un instrument aux mains de ces dernières. Comme si on avait le nez si collé sur la carte qu'on ne voie plus la dépendance de ces conflits par rapport à des mouvements plus vastes, qui les conditionnent et leur donnent leur sens, dans le rapport Sud-Nord. Car l'immigration n'est pas une composante additionnelle des rapports de classes à l'échelle nationale, elle est la donnée fondamentale, principale et structurante, qui découle des rapports de classes à l'échelle mondiale. Pas un seul problème politique ou social important du moment ne peut être envisagé hors de cette situation : chômage, délocalisations, souveraineté, guerres régionales, terrorismes, laïcité, islam. On déplore le caractère mondialisé du capitalisme, sans tenir compte de son corollaire évident et immédiat : la mondialisation du prolétariat – ou de ce qui en est désormais l'équivalent fonctionnel. De sorte qu'une double évacuation est ainsi mise en œuvre : pour la classe dirigeante, énucléation du contenu capitaliste qui en constitue le cœur, et quant au prolétariat, retranchement du caractère transnational qui en fait la dimension principale. On se

retrouve à analyser une situation mutilée de ses composantes premières, et qui devient alors une sorte de fiction : le peuple national (auquel il suffirait de faire appel) lésé par des élites corrompues (qu'il suffirait de congédier). La situation réelle est autre : confirmant les analyses des fondateurs du marxisme bien au-delà de ce qu'ils avaient pu imaginer, le capitalisme s'est mondialisé, aussi bien en extension planétaire qu'en intensité locale. La pauvreté qu'il produit ou creuse lèse de très vastes couches populaires mondiales. Des franges considérables des déshérités planétaires tentent de rejoindre des zones relativement plus protégées. En réaction contre les effets de leurs propres politiques, une partie des classes dirigeantes mondiales excite les haines de leurs peuples désorientés contre ces flux de miséreux qui frappent à leurs portes.

Ajoutons alors, ici très sommairement (il faudra y revenir sans cesse) que comme le problème est intrinsèquement mondial (capitalisme mondialisé, migrations sud-nord), l'issue ne pourra être que planétaire. Il n'y aura aucune amélioration du sort des pauvres tant que ne se mettra pas en mouvement une solidarité planétaire des couches populaires de tous les pays.

(Utopie, dites-vous ? Alors, tout arriverait à se mondialiser intensément, la finance, la consommation, la propriété, la stratégie militaire, les communications, la culture, tout cela dans une simultanéité mondiale instantanée, et la politique d'émancipation serait par nature incapable de se penser et de se pratiquer au niveau planétaire, comme fraternité de tous les humains ? Au nom de quoi ?)

4. Comment nommer ?

La question de savoir si ces politiques peuvent être désignées comme « populistes » suppose qu'on se mette un peu au clair avec la notion de peuple. Beaucoup l'ont déjà entrepris, de façon utile. J'y ajoute ceci – à nouveau très sommaire, mais nous en sommes au point où il ne faut plus attendre que les analyses soient totalement effilées pour les mettre en mouvement.

Deux approches permettent de penser le peuple : l'une différentielle, l'autre constructive. Aborder le peuple par différence consiste à le définir par ce qu'il n'est pas. Pour les penseurs de la Révolution française, le peuple était l'énorme masse d'humains qui ne participait, ni de la monarchie absolue (et de son cercle dirigeant étroit) ni des ordres privilégiés : noblesse et clergé. Le mot peuple désignait l'ensemble de ceux

qui étaient privés de privilèges. Définition privative, mais précise. Le peuple réunissait la masse des exclus du pouvoir – il pouvait donc inclure la bourgeoisie roturière, et les fortunes en voie d'accroissement. Plus tard, l'analyse marxiste des sociétés industrielles a aussi défini le peuple de façon différentielle : s'y intégraient tous ceux qui n'avaient aucune part à la propriété privée des grands moyens de production et d'échange : la classe ouvrière donc, au premier chef, qui en constituait le noyau, mais aussi bien la paysannerie sans vastes propriétés foncières, les employés des services, bon nombre d'intellectuels et d'enseignants, voire de petites professions libérales, et même une partie de la petite bourgeoisie écartée de la grande propriété industrielle et financière. Le critère n'était pas le niveau de revenu, mais la position par rapport à la propriété des principaux moyens de production. Définition différentielle là encore, mais là encore nette.⁹⁰

Une autre façon d'aborder le peuple est de tenter d'en donner une définition positive. Celle-ci ne peut être construite qu'à partir d'un *demos*, ou d'un *ethnos*. Le *demos* est local : font partie du peuple ceux qui habitent un lieu. Version analogue avec la langue : un peuple réunit ceux qui parlent un idiome donné. Mais cette notion est si inclusive que, dans le premier cas, elle inclut tous les habitants, c'est la définition lisse du peuple comme sujet du suffrage : le peuple comprend tous les adultes, dans un certain emplacement. De même, la définition linguistique inclut les immigrés, s'ils parlent la langue locale. Or, la notion de peuple est maniée pour exclure. Sans ce à quoi il s'oppose, le peuple n'a aucune utilité rhétorique. Restent alors les critères ethniques, ou ethnico-religieux : sont membres du peuple tous ceux qui peuvent justifier d'une ascendance, de traits raciaux, ou de l'appartenance (héritée) à une religion. C'est alors la conception ethniciste et raciste du peuple, qui a cours, plus ou moins ouvertement, dans bien des discours du moment.

Ces usages ont un point commun : le peuple est défini par ses frontières. Ce qui pose « un » peuple, c'est sa situation nationale. Le discours « populiste » est nationaliste. On ne voit pas beaucoup d'exemples qui le démentent : même à gauche, quand un certain populisme veut être valorisé, n'émerge aucune référence à un peuple planétaire, ou mondial. Pas plus d'appel à un peuple transnational : peuple de la frontière, des deux côtés de la séparation nationale ou ethnique, comme ce pourrait être le cas

⁹⁰ La difficulté d'application de cette notion à notre situation contemporaine est que les critères de la différenciation sont brouillés : relative confusion sur la propriété des grands moyens de production (que l'idéologie présente comme anonyme, éparse), mondialisation de la propriété, intensification du rôle du capital financier (et de son caractère prétendument insaisissable) et donc obscurcissement de la nature de la classe dirigeante.

en de multiples endroits : peuple méditerranéen, peuple européen, ou peuple israélo-palestinien. Le populisme, s'il existe, est un national-populisme. Faut-il abandonner toute référence au « peuple » pour autant ? Je ne m'y résous pas. L'adjectif « populaire » conserve à mes yeux une haute valeur – affective (pour une culture ouvrière et paysanne, un goût du concret et du sensible, une éthique ou « noblesse » de la pauvreté), mais aussi politique : à condition de préciser les critères de l'affect populaire, et de poser qu'il n'est de sensibilité populaire que celle qui s'ouvre au dialogue avec les pauvres de partout – et qui n'use pas du mot peuple, comme c'est arrivé si souvent dans l'histoire, pour en promouvoir certains et disqualifier d'autres.

[5. Digression sur le virilisme

Ce qui suit peut sembler un saut dans la réflexion, une disjonction incongrue. Pourtant le lien est plus profond qu'il n'y paraît. Un des aspects de l'élection de Donald Trump remarqué par tous, mais dont les conséquences n'ont pas été assez approfondies, est la dimension *viriliste* de la personnalité qui s'est mise en avant. L'adhésion aux politiques dites « populistes » va de pair, le plus souvent, avec l'investissement d'une personnalité autoritaire, machiste, dotée des aspects d'une masculinité brutale : autoritarisme, domination sur des femmes typées et soumises, orgueil simpliste, complicité masculine nourrie de dévalorisation du féminin (et de son hyper sexualisation régressive), anti-égalitarisme, hétérosexualité hystérisée, etc. Ce qui se noue à une « vulgarité »⁹¹ sans frein.

L'adhésion à ce type de schéma est un des opérateurs décisifs du vote « populiste ». L'analyse doit être évidemment complexifiée lorsque le leader est une femme : mais ce fait n'invalide pas le constat. On s'est étonné de la relative importance du vote féminin pour Donald Trump, comme si les femmes ne pouvaient qu'être acquises aux principes féministes, hostiles au mépris des femmes. Tout prouve le contraire : il

⁹¹ Il faut être extrêmement réservé face à ce terme et à cette imputation. Sans aucun doute, un sentiment d'étouffante vulgarité saisit devant certains comportements ou discours de dirigeants populistes. Mais *vulgus* signifie « peuple », et il peut se dégager de cette accusation un parfum d'arrogance de classe. Il est essentiel de ne pas alimenter la prétention des dirigeants populistes à appartenir au peuple, mais au contraire de mettre sans cesse en lumière leur participation et leur soutien aux classes dirigeantes les plus riches, dominatrices, brutales. Ce qu'on désigne comme « vulgarité » doit donc être approché, plus exactement, comme brutalité, inculture, violence, simplisme, agressivité, machisme, kitsch, surjeu des codes saturés.

n'est pas plus impensable que des femmes soutiennent un misogyne que de voir des ouvriers voter pour un grand patron exploiteur. L'adhésion au schéma viriliste est un élément constructeur de la politique autoritaire. Cette adhésion comprend deux facteurs, contradictoires, qui se complètent dans leur apparent contraste : une identification au leader, et une jouissance dans la subordination. On peut vénérer un père brutal tout en souffrant de sa brutalité. L'adhésion à Trump (ou à quelques autres de même allure) suppose une fixation identificatrice sur la virilité autoritaire – que pouvaient symboliser certaines stars – et qui s'exprime dans l'idéologie du combat, de la pugnacité guerrière, de la puissance dominatrice. A cet égard, le fait que Trump se soit illustré, entre tant d'autres choses, dans une hideuse vidéo sur un ring de catch vaut comme emblème⁹². Mais simultanément, l'adhésion suppose aussi une jouissance de soumission à un tel homme (où l'on retrouve une composante possible d'une féminité auto-dépréciatrice).

Les meilleures analyses du fascisme avaient déjà fait valoir que la détermination politique n'est pas une couverture idéologique posée sur des motivations économiques, mais qu'elle s'articule dans des schémas de comportements ancrés et complexes, des dispositifs pulsionnels qui engagent la personnalité profonde. Sans identifier le néo-populisme avec son ancêtre fasciste (mais sans ignorer leur filiation), il faut interpréter en profondeur la prégnance de cette disposition structurante. La pensée politique féministe est ici de première importance.⁹³]

6. Comment ouvrir ?

L'impuissance du regard intra-frontalier ne porte pas seulement sur le diagnostic, mais aussi sur la pensée des remèdes. Il n'y a aucune émancipation possible des « peuples » dans le seul cadre local, pour la double raison que le capitalisme est mondial et que les migrations sont mondiales. La paralysie est effrayante pour des pensées qui se veulent critiques : héritières des politiques d'émancipation, du marxisme, des révolutions passées. Voir les extrême-gauches, plus ou moins nerveuses, réclamer une république sociale ou une constitution française anticapitaliste est vertigineux. Il faut, pour cultiver une telle chimère, oublier tout ce que

⁹² [Vidéo Trump Catch.](#)

⁹³ Evidemment, cette esquisse demande des compléments, sur de multiples questions, dont celle de savoir comment une femme peut assumer la place de leader dans ce dispositif, et pourquoi certaines formes d'homosexualité (clandestines ou pas) peuvent s'employer à le légitimer.

les penseurs de l'émancipation ont établi depuis Marx. L'économie capitaliste est tissée de relations mondiales, liant les points les plus distants de la planète dans les productions les plus communes. La vie sociale, les communications, les échanges, la culture, les pratiques quotidiennes, l'information, les circulations des biens et des personnes trament une texture mondiale de la vie la plus simple. Cette évolution est, comme tout devenir historique, contradictoire : bénéfique et désastreuse. Les progrès des médecines, des liens humains, de l'accès aux savoirs et aux créations donnent des possibilités étourdissantes pour des vies prolongées et facilitées. Même l'accès aux proximités est incroyablement enrichi. Simultanément, la marchandisation banalise, vulgarise, abaisse et abêtit toute une part de la vie industrialisée, ce dont pâtiennent le plus sauvagement les plus pauvres, partout. On doit donc aspirer à une reprise du devenir technique et connaissant pour le meilleur, à sa réorientation vers ce qu'il engage de plus inventif et de plus utile. Il y faut d'énormes forces, pour rediriger le cours de l'histoire et dénouer les contraintes par quoi le profit ligote les gens et les choses. Imaginer que cela puisse se faire dans le cadre intérieur aux anciennes frontières est ridicule. A droite, ceux qui le préconisent n'y croient sans doute pas beaucoup. Ils sont trop proches des cercles dirigeants du marché pour espérer un capitalisme renationalisé. Mais que des révolutionnaires puissent en accrédiéter la lubie est d'une tristesse particulière.

Il n'y a d'issue au capitalisme mondial que par la construction d'une solidarité fraternelle des pauvres du monde : pauvres des zones riches et des zones pauvres. Seule la pauvreté fraternelle peut nous sauver.

7. Cultures

Ce qui est à pointer avec exactitude, au-delà des catastrophes politiques en cours, est une sorte d'affaîssement, d'abaissement culturel et moral.

Culturel d'abord. Il est courant d'accuser la responsabilité indifférenciée des « politiques » – attitude qui renforce les thématiques populistes qu'on croit combattre. Qu'une partie du personnel politique dirigeant soit solidaire des évolutions les plus sombres, c'est incontestable. Il faut toujours relier cette responsabilité à celle du système (pour le coup, le mot est exact) social, et des couches dirigeantes qu'il produit, c'est-à-dire des détenteurs, individuels ou collectifs, de la propriété des moyens de production et d'échange. Responsabilités « politiques », soit – et pour

quelles politiques définies – dans leur lien avec le capitalisme et les grands capitalistes. Mais il faut aussi repérer, dans cette faillite, des implications culturelles. Tout ce qui a pu, ces dernières décennies, contribuer au découragement et à l’abattement devant la vie, à la démoralisation des forces vivantes et créatives, à la valorisation du négatif, de la noirceur et de la bassesse, bref tout le nihilisme qui s’est emparé de nos productions culturelles porte une responsabilité considérable dans le désarmement des résistances devant la régression dont l’élection américaine est le symptôme, pour l’instant, le plus criant. Les révolutionnaires des derniers siècles – de Whitman à Hugo et Tolstoï, pour ne rien dire de Marx ou Jaurès – ont défendu une haute idée de l’humain, et n’ont mené leurs accusations que devant le tribunal de cette hauteur. Abaisser le vivant, l’humain, l’intelligence et la sensibilité, pour déployer le spectacle (à tous les sens du mot) de l’avilissement triomphant a été une contribution précieuse à la victoire des populismes. Cet avilissement de la culture a été réparti, spontanément, entre les productions commerciales les plus abêtissantes et les avant-gardes les plus trash. La division du travail a été parfaite. Les résultats sont devant nous.

En contribuant à désarmer les capacités de résistance vivante, positive, active, joyeuse, devant l’oppression, il a été ainsi accordé à la réaction la plus noire le privilège de se présenter comme seule « morale » – alors que les révolutionnaires dont nous sommes héritiers avaient attaqué la morale réactionnaire en se réclamant d’une éthique plus haute. S’est accréditée au contraire l’idée que l’exigence morale, le souci de la bonté, du bien, de la vérité, du goût des autres, de l’altérité, de l’amour des prochains, pouvaient être l’apanage des pensées conservatrices. On a mis en accusation, jusqu’à plus soif, le « moralisme »⁹⁴ pour disqualifier et ridiculiser toute recherche de positivité. Cette attitude a pu laisser penser que le nihilisme, la violence, la saleté, la cruauté, la noirceur, le négatif, étaient les seules valeurs critiques. Le résultat est devant nos yeux. La réaction la plus sombre a pris la culture au(x) mot(s).

Il est de notre responsabilité – éthique, politique, organique – d’en finir avec les récriminations universelles, l’amertume généralisée, et de réengager des *positivités critiques*. La fraternité envers tous les humains, la solidarité à l’égard de tous les pauvres, et une exigence inconditionnelle de justice, sont les ingrédients d’une politique dont le besoin est désormais vital. Le monde bascule vers la régression la plus dure depuis la fin de la

⁹⁴ Ou plus récemment la pensée « bisounours ».

deuxième guerre mondiale : à nous de nous montrer dignes d'un autre avenir, et d'en faire apparaître les possibles visages.

11.02.17

Deux capitalismes

Le « Journal public » a été frappé de stupeur depuis l'élection américaine. Stupeur, non pas au sens d'étonnement – même s'il y en a eu – mais dans l'acception plus ancienne de paralysie, d'hébétude. L'importance de l'événement, et de ses suites, a produit un saisissement dans l'écriture, comme si toute prétention à raisonner se voyait, pour un laps, appelée à la sobriété d'un temps de silence. Aujourd'hui, je relance quelques réflexions, en commençant par les trois que voici.

1. La confirmation de ce que j'indiquais au lendemain du vote⁹⁵ a dépassé toute attente. Je parlais d'une accession au pouvoir de la richesse arrogante, démasquée. Et je croyais n'évoquer ainsi que le nouveau président, sa rhétorique, la campagne qui l'avait conduit au pouvoir. Je n'imaginai pas qu'il allait rassembler autour de lui, pour diriger la nouvelle administration, une aussi insolente cohorte de milliardaires. C'est bien le capitalisme débridé, mené par ses idéologues à cheval, patrons enrichis au plus haut sommet de l'économie ou leurs mandataires directs, qui se voit ainsi porté aux commandes. (Mais n'était-ce pas le capitalisme qui dirigeait précédemment ? Si, bien sûr – et c'est cette différence qu'il faut désormais analyser. Car il ne se trouvera sans doute, au moins pour quelque temps, personne pour oser prétendre que, de différence, il n'y en a point.)

L'encre des discours pas encore séchée, la composition du groupe dirigeant s'est faite à l'envers des thèmes de la campagne électorale – ou de la journée d'investiture –, annonçant que « le peuple » reprenait en main ses affaires. (Ou bien : il faut interroger avec précision ce que signifie le mot « peuple », dans ces bouches et sous ces plumes, pour inclure ainsi les riches les plus gavés de luxe. Je ne crois pas que cet emploi soit une inconséquence. C'est plus profond.) Et il apparaît, à ce jour – 11 février 2017 –, qu'une des contradictions les plus délurées entre l'idéologie des dires et l'effectivité des actes se montre dans le fait qu'après des tombereaux de harangues contre Wall Street, la nouvelle administration se

⁹⁵ Cf. « 9 novembre 2016 », <http://denisguenoun.org/2016/11/18/9-novembre-2016/>

lance dans une dérégulation financière résolue, entreprenant de démanteler les mesures d'organisation prises après la grande frayeur mondiale de 2008, et dépassant les rêves des financiers les plus fiévreux.

La réalité « de classe » de cette politique est donc avérée : ce « populisme » est au service d'une très haute bourgeoisie capitaliste, comme l'étaient les fascismes et le nazisme qui, eux aussi, prétendaient exprimer les intérêts du peuple contre des accapareurs – on ne disait pas encore, par antiphrase, « élites ».

2. Une surprise tient cependant à ce que cette orientation d'un capitalisme sans voiles semble s'accommoder, de façon pour l'instant aisée, avec une rhétorique et des choix brutalement nationalistes. Dans quelle mesure ces choix s'inscriront dans les faits, c'est ce qui reste à voir. Mais tout de même : projets de murs aux frontières (matériels ou réglementaires), bannissement de nationalités dites menaçantes, hégémonie sans partage d'une langue (au détriment de l'espagnol, par exemple), politique étrangère calculée sur des intérêts nationaux étroits, protectionnisme économique, toutes ces positions paraissaient, il y a quelques mois encore, incompatibles avec le grand capitalisme impérial. On ne peut plus prétendre à ce jour, sauf par cécité obstinée, que le capitalisme équivaut à la chute des frontières et à l'envahissement des flux, de personnes comme de marchandises.

Comment comprendre ce retournement ? Je ne vois qu'une possibilité : admettre que *le capitalisme* ne se présente pas aujourd'hui sous une seule version (globaliste, mondialisante), mais au moins dans deux modalités antagonistes, qui se font face et s'affrontent – non pas d'une aire géographique à l'autre, mais au sein d'un même pôle de domination (en l'occurrence nord-américain ou nord-occidental). Ceci rejoint les analyses classiques du marxisme : le capitalisme n'y a jamais été pensé comme une domination homogène, mais comme champ d'affrontements et de rivalités très vives, économiques d'abord, politiques et idéologiques ensuite. Il n'y a de capitalisme que comme terrain de luttes inter-capitalistes féroces.

Il nous faut donc aller vers la compréhension d'un conflit aigu, qui oppose sans doute deux capitalismes contemporains : l'un, porté à une facilitation des échanges mondiaux, à un libre-échange poussé, à l'atténuation des barrières frontalières, à la fluide circulation des gens et des valeurs, l'autre souhaitant retrancher ses positions derrière des frontières à nouveau hérissées de limites et de contrôles. Il semblerait que la version A (globalisante) s'appuie sur les technologies les plus récentes,

les métiers inventifs, les industries de la communication, de l'information. La version B (nationaliste) ferait fond sur des modèles industriels classiques, plus « lourds » (automobile, pétrole). Ceci devrait être affiné et éventuellement confirmé par des analyses compétentes.

Si cette intuition se consolide, ce n'est pas un capitalisme qui s'exprime aujourd'hui, mais deux, violemment rivaux. Cette hypothèse jette une lumière vive sur certains chocs politiques. Il paraît probable que, du point de vue des classes dominantes, la compétition entre la variante de gestion « Clinton » (et Obama) et la variante « Trump » manifeste la lutte entre ces deux orientations. Et, sans doute, la même réflexion à peine transposée nous permet-elle d'éclairer un peu l'affrontement vif entre un capitalisme à polarité nationaliste qui tend à se dégager en Europe, et un autre, plus mondialiste par tempérament et choix, tel qu'il s'exprime sans doute, par exemple en France, dans des tentatives libéral-modernistes (E. Macron ?)⁹⁶

Quel est alors l'intérêt d'une telle distinction, pour « nous » ? Il faut bien sûr se demander qui est ce « nous », si on veut évacuer la tentation, populiste précisément, d'opposer un collectif indifférencié à, généralement, un « on » d'exclusion (« *on* veut *nous* faire croire que », etc.)⁹⁷ « Nous » désignerait d'abord ceux et celles qui n'ont pas de participation ni d'intérêts directs dans la gestion du grand capital, et ensuite celles ou ceux qui tentent d'explorer les voies d'une politique d'émancipation (laquelle pourrait prendre pour emblème : liberté, égalité, fraternité – c'est plutôt clair, à la condition de n'affaiblir aucun des trois termes). « Notre » intérêt à cette distinction serait alors de nous demander si, du point de vue d'une politique d'émancipation, ces deux formes de la gestion capitaliste sont équivalentes. Aucun doute que, si une proposition politique émancipatrice se dégage dans son autonomie, elle voudra être indépendante de chacune des deux branches de cette fourche. Mais tant qu'elle reste minoritaire (ce qui, en ce moment, est le cas) est-elle indifférente au fait que la direction d'un pays, ou d'un ensemble de pays, soit assumée par un capitalisme géré dans la manière Trump ou un capitalisme dans le style Obama ? J'ai, depuis le premier jour de ce journal, défendu avec résolution, une réponse

⁹⁶ Notons que, dans ce cas, l'adjectif « libéral » reprendrait son sens, au lieu d'être le fourre-tout qu'il tend à devenir aujourd'hui, pour désigner cette combinaison précise de modernisme économique et de libéralisme politique qui caractérise la version antinationaliste du capitalisme.

⁹⁷ Cf. « Eux/nous », dans le Journal public, 1^{ère} année, <http://denisguenoun.org/2016/02/08/le-journal-premiere-serie-2014-2015/>, p. 11.

négative⁹⁸ : cette alternative ne « nous » est pas indifférente. Comme presque tous les marxistes l'ont affirmé depuis bientôt deux siècles, le mouvement émancipateur a un très fort intérêt à une gestion du capitalisme orientée dans le sens des libertés (« formelles », « bourgeoises ») : de circulation, d'échange, de la presse, des opinions etc. Le fait de considérer que le capitalisme parlementaire et le capitalisme fasciste aient été équivalents a constitué l'un des fourvoiements les plus tragiques de certaines parties du mouvement ouvrier au milieu du XX^{ème} siècle⁹⁹.

Pour une politique d'émancipation, un double réquisit doit être tenu sans faille : a) ne jamais omettre de caractériser les politiques dominantes par rapport à leur support et leur finalité de classe¹⁰⁰ ; a) analyser de façon lucide la différence entre les différentes variantes de la pratique du grand capitalisme, et déterminer les intérêts d'une politique d'émancipation dans la lutte que se mènent les unes et les autres.

3. Une autre question, essentielle, se pose à partir de ces considérations. Qu'en est-il de la compatibilité (réelle, effective) entre les visées d'un capitalisme nationaliste, dans sa version « Trump », et celles d'autres capitalismes, à orientation nationaliste aussi ? On pense d'abord, bien sûr, à la classe dirigeante de la Russie. La question engage trois sortes de réflexions :

– Au-delà de choix tactiques, voire électoraux, qui ont conduit le groupe « Trump » à afficher une certaine proximité avec la politique des dirigeants russes, les intérêts économiques, stratégiques et politiques des uns et des autres peuvent-ils manifester une réelle convergence ? Je l'ignore totalement – et il ne me semble pas être le seul. Quelle est la compatibilité de ces prétentions, évidemment rivales ? On devine qu'elles peuvent former de provisoires coalitions, en particulier contre un adversaire commun (ici, lequel ? la Chine ? – ce serait un complet renversement), mais par leur nature elles sont concurrentes, et donc potentiellement en

⁹⁸ Cf. l'ouverture du Journal public, 1^{ère} année, « Radicalisme et pragmatisme », <http://denisguenoun.org/2016/02/08/le-journal-premiere-serie-2014-2015/>, p. 2.

⁹⁹ Même le négationnisme portant sur les chambres à gaz en est, on s'en souvient peut-être, directement issu : dans une certaine frange de l'ultra-gauche des années 50 à 70, il était *impossible* de concevoir une différence si importante entre nazisme et démocraties bourgeoises, et il *fallait* donc que l'extermination des juifs et de quelques autres fût une invention de la propagande capitaliste (en l'occurrence, juive).

¹⁰⁰ Ce qui vaut pour Obama, comme d'ailleurs pour Hollande – et n'interdit aucunement de reconnaître des mérites à l'un ou à l'autre. De Gaulle était un gestionnaire de la France capitaliste, et cela ne l'a pas empêché d'assumer une fonction historique, qui a pu à certains moments être de haute valeur.

conflit. Au-delà de supputations peu assurées (concorde sur la Syrie, oppositions sur l'Iran, etc.), quelle est le socle réel de ce rapprochement – ou de son échec ? Quels programmes économiques, ou géopolitiques, peuvent s'exprimer par une telle entente – ou pas ? Si une convergence se confirmait, s'ouvrirait une phase inédite de la politique mondiale, même temporaire. Et il reste possible que cette collusion annoncée se fracasse dans le choc des intérêts.

– Il faut, pour développer une telle réflexion, considérer le régime russe comme un capitalisme, et s'aviser donc que ses cercles dirigeants servent aussi des intérêts de classe (ce qui présuppose qu'on analyse dans ces termes la nature du régime soviétique finissant, et le processus de son remplacement par l'actuel pouvoir russe, avec les conflits auxquels il a donné lieu).

– Enfin, cette compréhension demande qu'on en finisse avec les lamentables bluettes sur les psychologies comparées de Donald Trump et de Vladimir Poutine. L'état de délabrement de la pensée politique se mesure par l'importance accordée à des romans de gare sur la fierté de l'un et l'autre, ou les humiliations de leur adolescence. La personnalité des dirigeants politiques a, sans aucun doute, un impact historique. Mais réduire l'analyse d'une situation mondiale à quelques poncifs sur l'âme de Vladimir Poutine (ou d'Erdogan, d'Orban, et d'autres figures à venir de la même constellation) ne fait que manifester une extrême misère de pensée dans l'approche des énormes changements où nous sommes.

25.04.17

Trois remarques politiques

1. Du peuple.

L'élection de Donald Trump, le referendum en Turquie, la politique menée en Hongrie et dans plusieurs autres pays, l'évolution de l'Inde, et dans une moindre mesure (je vais m'expliquer sur cette réserve) le Brexit ont confirmé que la notion de populisme est devenue désormais une catégorie politique consistante¹⁰¹.

¹⁰¹ Pourquoi « désormais » ? Parce que le mot a changé de sens. Dans les années 50 et 60 un « prix populiste », ou prix du roman populiste, pouvait distinguer, par exemple, le romancier communiste André Stil (1967). Cf. https://fr.wikipedia.org/wiki/Prix_Eugène-Dabit_du_roman_populiste.

Qu'est-ce que le populisme ? Il repose sur une triade : peuple, État, chef. Le socle en est bien une certaine idée du « peuple », conçu comme une réalité substantielle. Le peuple est supposé constituer l'unité profonde qui soutient la communauté politique, et plus généralement la vie collective. Or, cette réalité unitaire est une fiction : la masse des citoyens est traversée par des divisions d'intérêts et de convictions. « Le » peuple, si quelque chose de tel existe, est fait de contradictions et d'alliances. C'est pourquoi la notion de peuple esquivé celle de classes, et de lutte de classes. Elle construit une unanimité imaginaire, à la place des séparations et conflits réels. C'est aussi pourquoi, souvent, deux idées du peuple se trouvent en confrontation, selon les partis qui s'en réclament¹⁰². C'est enfin la raison qui explique que le populisme soit, par nature, agressif : car, si le peuple est une unité supposée, ceux qui s'en écartent sont d'absurdes contradictions, des individus ou groupes qui démentent l'essence dans laquelle ils devraient se fondre, et qui ne peuvent donc qu'être niés, plus ou moins violemment, pour que le peuple coïncide avec son idée.

En second lieu, le peuple se forme par identification avec un chef, supposé en « incarner » l'unité. La quasi-totalité des populismes vivent de cette projection identificatrice, qui a investi nombre de grands dictateurs de l'histoire, comme plus récemment des leaders dits charismatiques. D'où ma nuance quant au Brexit : même si les ressorts en ont été largement populistes, l'absence d'un (ou d'une) chef(fe) jouant le rôle de fétiche ou de guide majeur introduit une particularité. Ce statut permet de comprendre pourquoi la plupart des leaders populistes renoncent si difficilement à l'exercice du pouvoir : figures instituant de l'unité supposée du peuple, ils ne conçoivent leur retrait que comme une dislocation, un effondrement imaginaire ou réel. La logique populiste les accompagne jusqu'à ce qu'ils meurent¹⁰³, tels Chavez ou Staline ; à défaut, ils ne peuvent qu'être chassés du pouvoir de façon violente, souvent meurtrière.

Enfin, entre le peuple et le leader, est requise une valorisation appuyée de l'État, dans l'idéologie comme dans la pratique. L'État – mythe ou dispositif pratique – donne sa pleine existence concrète au peuple et à son unité. Or, dans leur immense majorité présente, les États se sont formés comme État-nations. Quelques États bi- ou pluri- nationaux montrent une grande fragilité. Le populisme est ainsi, par vocation, nationaliste, et peut

¹⁰² Réf. « Deux peuples », dans le « Journal public », à la date du 8.11.2014. Cf. <http://denisguenoun.org/2016/02/08/le-journal-premiere-serie-2014-2015/>, p. 53.

¹⁰³ Et parfois au-delà, dans la continuation dynastique, comme le montrent à l'extrême les présidents nord-coréens.

être caractérisé comme national-populisme. Ce qui explique son hostilité, le plus souvent, envers les étrangers, envahisseurs qui viennent menacer l'identité intime du supposé peuple qui les fonde.

Faut-il, pour autant, jeter aux orties la notion de peuple ? J'y répugne, et conserve une affection pour sa valeur positive – et à vrai dire plus encore pour l'adjectif « populaire » que pour le nom, dont le martèlement politique par les pires (et quelques autres) souligne le lien avec des programmes répressifs. On a connu un sens progressiste de l'idée de peuple, dans des luttes d'émancipation nationale : le combat anti-colonial par exemple, ou la résistance au nazisme. L'élément étranger à rejeter était alors la puissance colonisatrice, ou occupante. La portée historique de ce combat reste forte, alors même qu'apparaît le prix, parfois lourd, que ce passage par le nationalisme a imposé aux devenirs ultérieurs. Pour faire de l'idée de peuple un usage émancipateur, il faudrait de nos jours se référer fermement à un peuple transnational : et qu'en France, pour le dire ainsi, il inclue les ouvriers maliens, les boutiquiers asiatiques, les travailleurs maghrébins, autant que les ouvriers, employés, petits commerçants, artisans, agriculteurs, intellectuels ou chômeurs français de plus longue date. Ce concept de peuple retrouverait ses racines dans la notion de classe, et il dissoudrait alors une bonne part des motifs pour lesquels il est convoqué – puisque, au lieu de servir à une mise en accusation de l'étranger, il impliquerait une solidarité affirmée avec les ouvriers chinois ou polonais, avec les pauvres d'Afrique ou d'Amérique latine. On n'y est pas¹⁰⁴.

Le populisme est devenu une catégorie politique consistante. Ses traits distinctifs (unité imaginaire et exclusive, culte du chef, nationalisme étatiste – avec ses avatars souverainistes, protectionnistes etc.) justifient qu'on en repère les manifestations, aussi bien à gauche qu'à droite. Est-ce à dire que l'opposition gauche-droite n'a plus de sens, et qu'il faut lui substituer l'opposition populisme-démocratie ? Sans doute pas, mais on peut dire que ces deux couples ne se recouvrent pas, qu'ils se croisent ou se surdéterminent d'une façon devenue complexe. Du coup, une orientation émancipatrice ne peut plus se référer seulement à « la gauche », sans s'interroger sur la traversée de celle-ci par des tentations, ou des

¹⁰⁴ De ce point de vue, je voudrais redire un mot sur la lutte contre la paupérisation des classes populaires des pays riches. Ce combat très légitime demande, pour acquérir sa pleine force et son plein droit d'un point de vue émancipateur, la manifestation d'une réelle solidarité avec les pauvres des pays plus pauvres – et la réciproque, bien entendu. Solidarité veut dire : discours clair sur la convergence des luttes, entraide pratique, et développement d'une *affection politique* qui unisse les pauvres avec les plus pauvres – et réciproquement – au lieu de céder, dans un sens ou dans l'autre, à la rivalité des exploités sous le regard froid du Capital.

affirmations, national-populistes, et donc en résonance avec des clivages analogues, à droite.

2. À propos de « la gauche ».

Il a été fréquent d'entendre des références à « la gauche » – éventuellement retrouvée, rénovée, ou véritable – au nom d'une lutte contre le capitalisme et pour promouvoir une politique qui en finisse avec ses injustices. A ce sujet, je voudrais faire la remarque que voici. La gauche se réclame, à bon droit, d'une histoire et d'un legs considérables. Dans la position moderne de son concept, et dans son acception française, elle se pense héritière de nombreux combats, depuis la Révolution française jusqu'à mai 68, en passant par les révolutions du XIX^{ème} siècle et de grandes luttes du XX^{ème} : anti-fascistes, anti-coloniales et autres. Or, s'il est vrai que « la gauche » a été (avec beaucoup de variantes d'un de ses bords à l'autre) plus sensible aux injustices sociales que « la droite », et plus soucieuse de les atténuer, il est néanmoins indispensable, pour la clarté des engagements à venir, de reconnaître que ces combats fondateurs ou marquants n'ont été, en rien, des luttes anticapitalistes : ni Marx ni Lénine ne s'autorisent, en ces termes, de « la gauche », et les révolutionnaires ont souvent, au contraire, repéré dans le conflit gauche-droite une lutte entre différences tendances de la politique bourgeoise. Ni l'affaire Dreyfus, ni la lutte pour la laïcité de l'École et de l'État, ni la résistance au fascisme en Europe, ni l'opposition au colonialisme et à ses guerres, marqueurs décisifs de la gauche, n'ont été pensées, désignées ou pratiquées comme des luttes anticapitalistes. Gauche et droite ont défini, au XX^{ème} siècle, des orientations de la direction de l'État, qui ne concernaient pas directement sa définition comme État capitaliste. On peut même dire que la notion de « gauche » s'est pleinement imposée dans des phases où la remise en cause de la domination capitaliste passait au second plan : lutte pour un meilleur niveau de vie, lutte antinazie ou anticoloniale, ou encore combats sur des questions sociales et morales : peine de mort, mariage pour tous, droits des femmes, droits des immigrés etc.

(Par élémentaire probité, et pour la clarté de la compréhension, il est indispensable d'ajouter ceci : que, malgré cette filiation dans laquelle on peut de tout cœur vouloir s'inscrire – c'est mon cas – l'histoire de « la gauche » a connu ses désastres, qui ne sont pas mineurs, avec en particulier les pratiques totalitaires, tyranniques, anti-démocratiques et les meurtres de

masses de régimes dont la liste est longue, depuis la Terreur révolutionnaire jusqu'aux pouvoirs staliniens puis aux Khmers rouges. Et que, en outre, dans les combats « moraux » que j'évoquais plus haut, des personnes et courants marqués à droite ont pris une part qui a pu être déterminante, faisant ainsi honneur à une haute idée de la politique, et sauvant la dignité de leur pensée, plus d'une fois contre leurs camps.)

C'est alors une confusion extrême que de prétendre assimiler la gauche à la lutte contre le Capital. Depuis trente-cinq ans en France, pour ne parler que de ce pays et de cette période, plusieurs gouvernements « de gauche » ont dirigé le pays, sous Mitterrand, Rocard, Jospin et Hollande, qui ne se sont en rien attaqués à la domination du capital. Hollande ne l'a pas fait, tout le monde l'admet sans peine, mais les précédents pas plus que lui. A moins de tenir pour anti-capitalistes les quelques nationalisations des débuts de Mitterrand, mais il faudrait alors considérer De Gaulle aussi comme adversaire du capital, puisque les grandes expropriations de la Libération ont été décidées sous son autorité. Hors cela, pas de trace d'un anticapitalisme quelconque. Le choix entre gauche et droite d'une part, et d'autre part entre le capitalisme et ce qui pourrait lui succéder, posent deux questions distinctes. C'est une grande confusion que de prétendre les réunir en un seul débat.

Cet amalgame résulte de l'éclipse d'une véritable pensée anticapitaliste¹⁰⁵. On peut souhaiter, vivement, sa renaissance. Mais ce regain bien difficile doit, me semble-t-il, mobiliser trois sortes de réflexions : d'abord, une détection des méfaits de la gestion capitaliste du monde, dont il faut reconnaître, avec joie, qu'elle (cette détection) s'est beaucoup renouvelée ces dernières années ; ensuite, il est nécessaire de produire une analyse sur la nature des forces sociales qui pourraient porter une alternative, depuis que les transformations de l'ancien prolétariat ont remis en cause le schéma marxiste sur « le rôle dirigeant de la classe ouvrière » ; enfin, on doit s'attacher à une recherche proprement politique, visant les voies et méthodes d'un changement de régime social, après le discrédit légitime des politiques staliniennes et post-staliniennes, menées dans les pays « de l'Est », des années trente jusqu'à la Chine maoïste et post-maoïste.

¹⁰⁵ Cette éclipse n'est évidemment pas totale, et on peut même parler d'un récent renouveau. Les exemples sont multiples, parmi lesquels je voudrais citer celui du très vivant groupe « Lectures de Marx », animé par des élèves de l'Ecole Normale Supérieure. Cf. « Les armes de la critique » : <http://adlc.hypotheses.org> .

La tâche est énorme. Presque tout semble à faire ou refaire, malgré des surgissements sociaux et intellectuels vivants et multiples. Sur chacun de ces points, voici de sommaires constats :

– La condamnation du capitalisme progresse beaucoup, à la fois comme jugement économique (profondeur des crises), moral (injustice des inégalités sociales) et écologique (ravages planétaires). En revanche, la question d'un modèle social et économique qui pourrait lui succéder reste obscure, même si l'on est persuadé, comme c'est mon cas, que la rationalité (ou l'irrationalité) du capitalisme ne peuvent pas être posés comme principe de réalité *ad vitam aeternam*.

– Ensuite, le prolétariat dans sa notion ancienne, et encore moins « les laissés-pour compte » ne peuvent suffire à déterminer la nature des forces sociales aptes à porter un renouveau émancipateur. Il faut se demander qui peut soutenir cette alternative : un prolétariat mondial ? (mais il faudrait en penser les caractéristiques, et les capacités inventives) ; ou des populations intellectuelles ou culturelles largement démocratisées (étudiants, chercheurs, enseignants, artistes, travailleurs des nouveaux métiers de la technique, ou de la connaissance) ? ou encore des couches sociales autrement définies (par leurs revendications, leurs demandes de droits sociaux ou moraux – femmes, minorités sexuelles, culturelles ou ethniques) ? Tout ce bric-à-brac de catégories demanderait une réinvention théorique, et pratique, qui nous fait défaut.

– Enfin, l'élaboration de nouveaux modèles politiques émancipateurs est dans les limbes : type de « représentations » locales, nationales ou planétaires ; forme des pouvoirs et des assemblées ou des instances exécutives ; modèles de décisions, tout ceci reste entièrement à penser, et à construire. Ces modèles politiques neufs devront concerner tous les niveaux de décisions. À peine peut-on tristement sourire devant la croyance qu'une assemblée constituante nationale, ou une république sociale, puissent en finir avec la domination du capital, lubie qui témoigne d'une vertigineuse méconnaissance des acquis les plus simples de la pensée révolutionnaire depuis au moins deux siècles.

Il faut donc avoir le courage de reconnaître qu'une alternative au capitalisme reste à faire naître, par la pensée comme par l'action. Prétendre alors résoudre les injustices grâce à une invocation incantatoire de « la gauche », même retrouvée dans sa « vérité » (?) relève de l'illusion la plus impuissante et néfaste. On ne se propose pas en cela d'attendre le grand soir – même s'il n'est pas inutile de s'atteler un peu, activement, à produire des batteries de modèles, rendant compte de nouvelles pratiques, et

contrevenant aux étouffantes injustices qui durent. Dans le même temps, toutes les réformes, améliorations, luttes partielles sont nécessaires, légitimes, bienvenues, admirables. Mais il serait grave de les faire prendre pour un changement de régime social : parce que c'est une illusion, et parce que cette confusion empêche de se mettre vraiment au travail pour réélaborer une pensée de l'émancipation à venir.

3. Quant à la France.

Dans ces conditions, l'aveuglement politique serait de ne pas voir combien la démocratie « formelle » est utile, indispensable, nécessaire. Liberté de la presse et de l'opinion, droits des femmes et des minorités, accueil des migrants, liberté des circulations et des échanges : il faut n'avoir jamais vécu sous une dictature pour oser soutenir que cela n'a pas d'importance. On ira expliquer aux prisonniers des régimes autoritaires, brutaux, répressifs et sanglants que les règles démocratiques n'ont pas de valeur. Redisons-le¹⁰⁶ : ce fut une faute, un crime que de sous-estimer ou de mépriser la différence entre le fascisme et les démocraties, sous prétexte que l'un et l'autre étaient des formes du capitalisme, ce qui était exact. Assurément, certains éléments de la situation ont changé depuis 1935. Mais ce qui reste vrai, c'est que la forme du capitalisme n'est pas indifférente, d'abord pour respirer et pour vivre, et aussi pour lutter contre lui.

Tout ce qui porte à prétendre que les modalités autoritaires ou libérales du capitalisme sont équivalentes est inacceptable, et potentiellement criminel. L'histoire récente est marquée par un énorme basculement mondial vers de nouvelles formes brutalisantes, à tendances dictatoriales, du capitalisme. Sous les auspices multiples d'un néo national-populisme, c'est la singularité de la période, qui affecte autant le premier régime « démocratique » du monde (les USA) que des pays à l'histoire plus bousculée (Turquie, Russie). Cela touche aussi bien l'Europe (Hongrie, Pologne) que des terres lointaines (Inde)¹⁰⁷. Il faut œuvrer, de tout cœur et

¹⁰⁶ Cf. « Deux capitalismes », dans le « Journal public », 11 février 2017, <http://denisguenoun.org/2017/02/11/deux-capitalismes/>.

¹⁰⁷ L'héritage et les mutations du communisme ne dispensent évidemment pas les pays concernés d'y participer, mais sur un mode particulier qu'il faudrait encore caractériser plus précisément, comme pour la Chine. Quant à l'extrémisme islamiste, il entretient un lien très profond avec ces évolutions, qu'il faut aussi analyser en profondeur, pour ne pas tout mélanger dans des catégories vagues. Il reste que l'islamisme politique, le post-stalinisme, et le national-populisme donnent ensemble figure au grand basculement réactionnaire dont il est irresponsable de se tenir quittes par un anticapitalisme de façade.

sans se ménager, à soutenir les politiques qui préservent le plus de droits et de libertés, de capacités d'accueil et d'ouverture – et, si on le souhaite, s'atteler activement à penser et produire une nouvelle alternative à la régie injuste du monde.

Dans ce cadre, on doit espérer que la France puisse donner l'exemple d'une défaite, la plus claire et catégorique possible, des populismes. Après les nombreuses victoires que ceux-ci ont engrangées récemment en Amérique, en Europe, en Afrique, en Asie, ce serait, pour une fois, un beau moment et une belle responsabilité planétaire, assumés devant tous et pour tous par notre histoire française.