

Vincent Peillon

Éloge du politique

Une introduction au XXI^e siècle

Éditions du Seuil

ISBN 978-2-02-104113-2

© Éditions du Seuil, janvier 2011

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Extrait de la publication

« Quelqu'un demandait récemment : pour qui écrit-on ? Question profonde. On devrait toujours dédier un livre. Non pas qu'on change de pensée en même temps que d'interlocuteur, mais parce que toute parole, que nous le sachions ou non, est toujours parole à quelqu'un, sous-entend toujours tel degré d'estime ou d'amitié, un certain nombre de malentendus levés, une certaine bassesse dépassée, et qu'enfin c'est toujours à travers les rencontres de notre vie qu'un peu de vérité se fait jour. »

MAURICE MERLEAU-PONTY,
Humanisme et Terreur

Qu'est-ce que les ténèbres?

«À chaque époque, il faut chercher à arracher de nouveau la tradition au conformisme qui est sur le point de la subjuguer. Car le messie ne vient pas seulement comme rédempteur ; il vient comme vainqueur de l'Antéchrist. Le don d'attiser dans le passé l'étincelle de l'espérance n'appartient qu'à l'historiographe intimement persuadé que, si l'ennemi triomphe, même les morts ne seront pas en sûreté. Et cet ennemi n'a pas fini de triompher.»

WALTER BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire »,
in *Œuvres III*

Mort de Dieu, fin de l'homme ou disparition du politique?

« Nous sommes au temps de la préméditation et du crime parfait. Nos criminels ne sont plus ces enfants désarmés qui invoquaient l'excuse de l'amour. Ils sont adultes, au contraire, et leur alibi est irréfutable : c'est la philosophie qui peut servir à tout, même à changer les meurtriers en juges. »

ALBERT CAMUS, *L'Homme révolté*

L'oubli du politique

On a cru d'abord que c'est Dieu qui était mort. On a fait comme si c'était cela qui nous ouvrait à notre temps, nous faisait accéder à nous-mêmes, comme si la mort de Dieu nous rendait contemporains de nous-mêmes.

Cette croyance a fait couler beaucoup d'encre. Mais elle est une croyance de papier qui a eu pour fonction de nous interdire d'accéder à nous-mêmes.

Car en réalité Dieu, ou ce que l'on nomme tel, se porte très bien. Et il se porte d'autant mieux que sa mort a toujours été un élément de sa vie, qu'il n'y a là, dans son absence, son éloignement, rien de nouveau. C'est une bonne nouvelle pour lui, dans sa quête de l'homme, de voir son absence ou sa mort tellement commentée et occuper une si grande place.

Puis on nous a dit que c'était l'homme qui était mort, en tout cas une certaine figure de l'homme, et qu'avec l'effacement de cette figure une époque se terminait. Mais l'homme se porte très bien, il se multiplie à la surface de la planète, il vit de plus en plus longtemps, il s'occupe, se soigne, s'étudie. La véritable affaire que nous n'avons pas voulu voir, c'est ce « faisceau de ténèbres¹ » que nous recevons maintenant en plein visage : ce n'est ni la mort de Dieu ni la mort de l'homme, c'est la disparition du politique, l'oubli du politique, et le divorce de la philosophie et du politique qui est la figure la plus évidente que prend cet oubli dans notre présent.

Quelque chose s'est appelé *le politique*, qu'il faut distinguer de *la politique*. Cette dernière concerne un complexe de pouvoirs, d'opinions et de représentations qui n'a rien à voir avec la recherche du bien commun et la participation de tous à cette recherche, qui se nomme *le politique*. La figure particulière *du* politique s'est nouée en Occident à partir du lien entre une certaine forme de rationalité et la Cité : « Dès le début du VI^e siècle s'atteste une forme de pensée qui place les controverses et les décisions politiques de plain-pied avec la démarche rationnelle². » Entre l'avènement de la démocratie et l'avènement de la pensée rationnelle « il y a des correspondances », « cela marche du même pied »³. Mais la rationalité dont il s'agit n'est pas préalable à la discussion dans la Cité. Elle est aussi son produit. Il y a donc un lien de nature, entre philosophie et politique, rationalité et démocratie.

Pour Aristote, l'homme est défini à la fois comme animal

1. Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain?*, Paris, Rivages poche, 2008, p. 22.

2. Jean-Pierre Vernant, « Naissance du politique », in *Œuvres. Religions, Rationalités, Politiques*, Paris, Seuil, 2007, t. 2, p. 2313.

3. Jean-Pierre Vernant, « L'avènement de la pensée rationnelle », *ibid.*, p. 1945. Dans ce texte, Vernant évite tout rapport de préséance et de causalité ou de détermination. Dans *Les Origines de la pensée grecque*, la raison est « fille de la cité », *ibid.*, t. 1, p. 238.

politique et comme animal rationnel, capable de langage, d'arguments, pouvant percevoir et discuter des valeurs. La raison est politique, et la politique n'existe que pour autant qu'il y a une distance réflexive entre sa pratique et sa connaissance. Cela permet de s'élever de ce qui est à ce qui devrait être.

Or c'est ce lien, ces correspondances, qui sont en train, si nous n'y prenons garde, de se dénouer. C'est une évidence que philosophie et politique sont inséparables et qu'elles ont façonné ce quelque chose de fragile que nous nommons la démocratie. Cela commence à Athènes. Cela se poursuit à Rome. Les élèves de nos écoles font sans doute encore le lien entre les philosophes du XVIII^e siècle et la Révolution française. Il serait aisé de le faire aussi entre l'établissement de la III^e République et les philosophes, puis entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et la recherche d'une nouvelle alliance du philosophique et du politique par-delà la mystification libérale et la faillite communiste.

Mais cela, aujourd'hui, nous ne le savons plus. Davantage, nous ne le voulons plus. Ce passé-là, ce que nous sommes, est neutralisé par les nouvelles puissances. Il n'est plus « source et racine⁴ » que pour quelques-uns. Toute société, parce qu'elle s'auto-institue, doit se représenter et se vouloir. C'est ce que nous savions faire. C'est ce que d'autres sociétés et d'autres cultures savent encore faire. C'est ce que nous ne savons plus faire. Ni les individus ni la société d'aujourd'hui ne savent ce qu'ils veulent être pour se valoriser, pour se transformer ou simplement pour se défendre contre d'autres modèles puissants en train d'émerger qui n'ont pas mis la démocratie, la délibération, la critique au cœur de leur modèle politique.

Ce n'est donc pas Dieu qui a disparu, et ce n'est pas l'homme non plus. Ils sont pris dans leurs jeux de renvois et dans leurs

4. Cornelius Castoriadis, « La crise des sociétés occidentales », in *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, t. 3 : *Les Carrefours du labyrinthe*, p. 26.

métamorphoses. C'est *le politique* qui est en train de se défaire sous nos yeux.

L'Ange de l'Histoire

Ne sous-estimons pas la difficulté. Être son propre contemporain est ce qu'il y a de plus difficile. Cette difficulté, à l'heure de la globalisation, de la confusion et de l'accélération du temps, est elle-même une des caractéristiques majeures de notre époque. Elle expliquerait une grande partie de la désorientation dans la pensée qui est aujourd'hui la nôtre. Comment se situer dans son temps et diriger notre pensée lorsqu'il n'y a plus de croyance ou d'idéal, lorsque l'avenir est en crise et que tout projet collectif s'est effondré et suscite la méfiance ?

Se fixer un tel but peut même apparaître, du moins à première vue, comme l'expression d'un grand orgueil. À l'heure où tout bouge si vite, où la multiplicité des points de vue fait loi, quelle prétention que de vouloir résumer son temps dans la pensée, le comprendre, lui donner sens !

La mobilité sans limite du temps ne rendrait pas ce but seulement prétentieux ou orgueilleux. Elle le rendrait vain. Parce que le temps d'aujourd'hui va plus vite que le rythme de la pensée, celle-ci serait toujours en retard. Seuls le calcul, l'image ou l'information pourraient faire droit au présent.

La pensée serait vouée maintenant à la déploration, à la nostalgie, aux retours, elle avancerait à reculons. Toute chose, nous le savons, est vanité, mais la pensée encore davantage, qui ne peut saisir que des ombres, n'atteindre que du passé. La pensée, le livre ne seraient plus les modes d'accès légitimes ou utiles au contemporain. Par nature, ils ne pourraient que le manquer.

C'est pourtant, au contraire, l'épreuve d'une réelle modestie, d'une véritable humilité, la rencontre brutale, par la pensée, de sa propre faiblesse, qui l'a conduit à cette interrogation sur

le présent, serait-il celui de son impuissance, de son anachronisme, de son inactualité. Celui qui fait preuve du plus terrible orgueil est, à l'inverse, celui qui s'autorise à penser, à juger, à commenter sans s'interroger au préalable sur le lieu particulier et singulier du temps à partir duquel il peut le faire, celui qui ignore sa propre faiblesse.

Celui qui croit pouvoir échapper au temps, l'avoir déjà dépassé et vaincu par la pensée, enjambé par son existence, celui qui croit pouvoir aborder les questions essentielles concernant le sens de la vie à l'écart de la compréhension de son présent, et qui nous assène des vérités sans temps ni lieu comme si l'universalité et l'éternité étaient les conditions naturelles de toutes ses réflexions, de tous ses sentiments, de toutes ses humeurs, celui-là ne fait pas preuve seulement d'orgueil, de prétention ou même d'arrogance. Il fait preuve aussi de légèreté, d'aveuglement et de vanité. Petit Dieu arrogant, cet homme sans temps et sans lieu est étranger à toute humanité, et d'abord à lui-même. C'est cette étrangeté même, cette aliénation qui le définit le plus proprement. Il est vrai que l'inhumanité est une possibilité proprement humaine, et que parfois elle triomphe et fait époque.

Seule « l'irréflexion⁵ » peut réussir ainsi une transmutation de toutes les valeurs et conduire à confondre orgueil et humilité, modestie et arrogance, sagesse et *hubris*, mesure et démesure. Celui qui ne s'interroge pas pour comprendre quel est son temps à partir des expériences qui sont les siennes, aussi singulières, pauvres, fragmentées soient-elles, à partir de ce complexe de craintes et d'espérances qui fait notre condition, les craintes et les espérances de son temps, n'est déjà plus un homme. Il échappe à sa condition.

Mais de quelle vie allons-nous vivre si nous n'avons pas la force d'affronter notre temps, les ténèbres du présent sans doute, mais

5. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, « Presses Pocket », 1983, p. 38.

aussi celles du passé et de l'avenir, qui en sont comme l'ombre portée? Celui qui veut vivre ne doit pas refuser son passé mais l'affronter, s'y mesurer, le traîner « en justice⁶ ». Chacun, pour vivre, doit bricoler son récit, forger ses mythes vraisemblables, organiser son propre tribunal, distribuer les peines et les récompenses.

Ce qui est vrai du passé l'est aussi du présent et même de l'avenir, qui appellent l'un comme l'autre notre jugement et notre engagement.

Notre destin est en définitive semblable à celui de l'Ange de l'Histoire. Certes, dit Benjamin, « son visage est tourné vers le passé ». Certes, il ne voit pas les choses comme nous les voyons, puisque « là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds ».

Mais si l'Ange de l'Histoire regarde ainsi le passé, qui pourrait penser que c'est par goût de la mort?

Ne nous y trompons pas. C'est par goût de la vie que l'Ange de l'Histoire regarde ainsi vers le passé. Il voudrait pouvoir nous libérer de la possible répétition, c'est-à-dire d'une certaine innocence de l'avenir, d'une certaine irréflexion du présent et d'un certain mépris du passé qui ne sont que la poursuite de cette « seule et unique catastrophe » à laquelle nous ne devons pas nous résoudre. Ce que « voudrait bien » l'Ange de l'Histoire, nous dit Walter Benjamin, c'est « s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré »⁷.

L'Ange de l'Histoire refuse que ce soient les morts qui enterrent les vivants⁸.

Nous le refusons avec lui.

6. Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1970, p. 113.

7. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000, t. 3, p. 434.

8. Nietzsche met en garde contre les dangers d'une histoire monumentale dont le mot d'ordre serait « Laissez les morts enterrent les vivants », *Considérations inactuelles*, op. cit., p. 108.

Apprendre à voir l'obscurité

Nous savons tous que celui qui adhère trop à son temps, qui coïncide pleinement avec lui, ne le voit pas. Si le passé et l'avenir n'existent qu'au présent, le présent, lui, dès qu'on veut le saisir, nous échappe. Soit il est déjà passé, soit il n'est pas encore advenu. Il se présente toujours sur le mode de l'insaisissable, de la fuite et de l'évanescence.

Par conséquent, on ne peut atteindre le présent qu'en le rendant inactuel.

Pour voir son temps, le penser, le réfléchir, le comprendre, il faut être en distance avec lui, en « déphasage », en « anachronisme »⁹. Seul celui qui perçoit quelque chose d'insensé dans son temps, d'obscur, d'inactuel, qui ne s'y retrouve pas et s'y trouve désorienté, peut saisir son temps.

Évidemment chacun d'entre nous préférerait pouvoir coller par tous les pores de sa peau à son présent, à l'action, à son époque, sans inquiétude ni tremblement, et chacun préférerait ne pas avoir à s'interroger sur le sens de ce présent parce qu'il en détiendrait spontanément, immédiatement, la vérité dans son corps et dans son esprit. Cette question ne ferait même pas question pour lui. Elle serait inutile. Comme le geste parfait du gymnaste, la vie serait un automatisme, une harmonie complète, et toute réflexion, toute prise de distance, toute interrogation, tout regard sur soi-même ne pourrait que conduire à briser l'harmonie, fausser le geste, désynchroniser l'enchaînement, provoquant l'erreur, la disgrâce et la chute.

Cette adhésion parfaite au présent est peut-être la vie des brutes. Elle est peut-être aussi la vie des dieux. Elle n'est pas celle de l'homme, animal malade et dieu manqué, ne connaissant de la satisfaction que le manque, le désir et l'inachèvement.

9. Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain?*, op. cit., p. 11.

Nous entrevoyons ce que peut être la teneur de cette adhésion au moment des très grandes douleurs et des très grandes jouissances, lorsque la conscience de soi s'approche de l'évanouissement : c'est un présent proche de l'éternité que nous trouvons là, présent vivant, parole pleine. La béatitude est aussi simple et directe qu'un instinct. C'est l'instinct d'un dieu ou d'une bête, en deçà ou au-delà de la conscience. Écartelés toujours entre nostalgie et espérance, intuition et réflexion, activité et passivité, proximité et distance, métis de corps et d'esprit, anges et bêtes à la fois, nous vivons dans deux mondes, celui de la boue, de la crasse et du poil, et celui des vérités nécessaires et éternelles, celui de l'instant et celui de l'éternité. Le destin de l'humanité échappe à cette simplicité et à cette unité qui la hante.

Alors que peut signifier pour nous, aujourd'hui, tremper notre « plume dans les ténèbres de notre présent » ? Que peut vouloir dire être capable de recevoir « en plein visage le faisceau de ténèbres qui provient de son temps¹⁰ » ? Qu'est-ce que notre présent ne veut pas voir, ne peut pas dire, se refuse à affronter ? Comment se définit précisément notre situation présente ? De quel oubli est-il question ?

C'est ici que la tâche est encore plus difficile que nous le pensions, car la difficulté de principe se redouble maintenant d'une difficulté de conjoncture propre à notre époque.

Non pas qu'il y ait quelque nouveauté à se battre pour le sens ou pour s'assurer la maîtrise du temps. Ce fut toujours un combat essentiel pour les dieux comme pour les hommes que de maîtriser l'avant et l'après, l'origine et la fin, le passage et le rite, le calendrier et la mesure.

Mais ce qui est nouveau, c'est que la pensée n'est plus, comme chez Hegel, ce qui assure cette maîtrise, ce qui permet de découvrir et de posséder le sens dernier du temps. Cette puissance

10. *Ibid.*, p. 20 et 22.

de la pensée était possible uniquement parce qu'alors l'essence était ce qui avait été. C'est là que se réservait le sens, conjonction du logique et du chronologique, du passé, du présent et de l'avenir.

Aujourd'hui, quelque chose a changé en profondeur dans notre rapport au temps. Ce ne sont plus ni l'avenir ni le passé qui possèdent le secret du sens, qui sont la vérité du temps, et les philosophes et les prophètes n'ont guère plus de poids dans la balance des pouvoirs. C'est le présent ivre de lui-même qui livre la bataille pour le présent. Dans cette bataille, connaître le passé, prophétiser l'avenir, chercher le sens du présent à partir de son épaisseur temporelle, comme héritage, reprise, recueil et relance, ne vaut rien par rapport à la formidable machinerie de déchaînement de l'instant mise en place par l'information et la communication, l'image et le son.

Le présent qui advient n'est plus lié au présent qui vient de passer, pas davantage au présent qui arrive. Nous sommes dans l'univers des présents sans lien, nous habitons une pure succession sans durée, un monde sans mémoire, donc sans conscience.

La mort de Dieu ou le deuil impossible

D'ordinaire, on considère que la situation historique qui est la nôtre doit se comprendre à partir du fait majeur que représenterait la fin de la trajectoire du religieux, du théologico-politique, la sécularisation de nos sociétés, l'horizontalité définitive qui serait celle de nos valeurs, de nos existences et de nos représentations¹¹.

Le savoir, l'action, l'éthique, la politique, la science se seraient libérés de Dieu. La mort de Dieu, le processus de sécularisation domineraient toutes les interrogations sur le sens de

11. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

notre modernité depuis maintenant deux siècles. Elles constitueraient donc l'accès privilégié à notre présent et son horizon indépassable.

Lorsque Kant écrit *Qu'est-ce que les Lumières?* en 1784, il s'inscrit dans cette idée que la modernité serait d'abord la capacité de l'homme à s'affranchir des autorités extérieures et à se servir par lui-même de son propre entendement : *sapere aude*. Cette affaire n'est pas que logique ou gnoséologique. Elle est théologique, éthique, politique. Et la question qui se pose à nous aujourd'hui est d'apprécier quelles ténèbres ont accompagné ces lumières-là. Une « ontologie de l'actualité¹² », si elle est possible, doit porter sur cette question : non plus « qu'est-ce que les lumières ? », mais « qu'est-ce que les ténèbres ? ».

L'époque moderne devrait donc se comprendre comme sécularisation du christianisme. Toutes les autres questions : règne de la technique, désoccidentalisation du monde, oubli de l'être, avènement du libéralisme, du marché, de la loi, émergence de l'État, règne de la démocratie, seraient des questions secondaires, tributaires de la mutation fondamentale caractérisée par ce processus de sécularisation.

D'un point de vue philosophique et politique, les débats nés de ce constat ont eu pour centre, ou du moins pour enjeu, et à l'évidence pour ligne de conflit, de savoir si on pouvait échapper à la structure du théologico-politique, s'il n'y avait pas simple reconduction ou réinvestissement de cette dernière dans des théories qui croyaient pourtant s'en émanciper. Les grandes philosophies de l'histoire, religions de salut terrestre, reproduiraient ainsi cette structure théologico-politique et ses déterminations : eschatologie (position d'une fin de l'histoire), sotériologie (doctrine du salut), nécessitarisme (Providence), cléricature.

Entre le théologique et le politique, l'hétéronomie et

12. Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Seuil/Gallimard, « Hautes Études », 2008, p. 22.

l'autonomie, la rupture ne serait pas si nette. Seules les formes prises par ces questions seraient nouvelles, qui broderaient toujours sur un même invariant. Mais d'autres ont nié cette reproduction et ont voulu marquer au contraire une discontinuité dans l'histoire. Soit la modernité ne serait pas si moderne que cela, soit elle le serait encore davantage que nous le croyons, soit encore elle le serait autrement que nous le pensons.

L'effondrement des philosophies de l'histoire dans la seconde moitié du xx^e siècle aurait alors ouvert un second régime de la sécularisation, plus définitif. Après les religions du salut terrestre remplaçant la providence par le progrès et Dieu par l'homme serait advenu le temps postmoderne du renversement réel de toutes les valeurs, celui de l'Antéchrist et de l'antihumanisme, celui de la Structure. Sans doute certains ont-ils pu espérer en ce temps. Mais ce fut un rêve fugace, un espoir fugitif, maintenant brisé.

La Structure, l'Inconscient, l'algorithme et le concept n'ont pas plus détrôné Dieu que l'Homme ne l'avait fait avant eux. Notre temps fait toujours place à la religion, à Dieu, et le théologico-politique ne semble pas s'être absenté du champ de l'histoire, pas même de l'histoire occidentale. Ce serait à la fois une naïveté et une suffisance que de le croire ou d'avoir pu le croire, une illusion lyrique aussi.

On peut sans doute considérer avec raison, justesse et discernement qu'il y a des métamorphoses profondes, des mutations, dans le rapport du politique et du théologique, dans les pratiques des croyants, et aussi, pourquoi pas, des métamorphoses de Dieu lui-même ou du divin.

Mais la mort de Dieu ne peut être considérée comme le phénomène majeur à partir duquel notre temps peut être saisi, que si l'on précise alors que c'est une façon bien à lui d'être toujours présent et diablement vivant dans l'interrogation et la préoccupation des hommes. Le fait est incontestable. Depuis qu'il est mort, on ne cesse de parler de lui, de le penser, de le prier, et certains meurent encore pour lui. Il y a une ruse de

Dieu dans l'histoire dont nous ne savons pas encore si elle est une ruse de la raison ou une ruse de la déraison.

Si la mort de Dieu est un événement décisif, un tournant dans notre modernité, c'est uniquement en ce qu'elle inaugure un temps curieux, celui des crimes, des deuils, des spectres, un temps qui se pense à partir de morts dont il ne parvient pas, précisément, à faire le deuil¹³.

On peut estimer cette mort de Dieu souhaitable, combattre avec vigueur pour qu'elle ait vraiment lieu. Vouloir se débarrasser du fardeau de Dieu peut rester un projet d'actualité tout à fait légitime et justifiable. Mais cela dit bien, précisément, que Sa mort avait été annoncée avec un peu de précipitation, et cela ne doit pas nous interdire non plus d'être lucides. Même dans la pensée des athées, il y a un Dieu qui fait écho, un Dieu qui reste à faire, un Dieu qui interroge l'homme sur sa présence, un Dieu à venir¹⁴.

*Le temps des assassins*¹⁵

La question n'est donc pas pour nous celle du Dieu absent, ou celle du Dieu caché, ou celle du Dieu qui n'a rien à nous dire ou rien à nous demander.

Tous ceux qui veulent comprendre la mort de Dieu comme

13. Pour cette approche, voir le travail de Quentin Meillassoux, pour qui un « spectre essentiel » est « un mort dont la mort fut telle que nous ne pouvons en faire le deuil » : Quentin Meillassoux, « Deuil à venir, dieu à venir », in *Critique*, n° 704-705, janv.-févr. 2006, p. 105.

14. Manfred Frank, *Le Dieu à venir*, leçons I et II, Actes Sud, 1989 (1982). C'est le nom, pour Hölderlin, de Dionysos. Manfred Frank insiste sur la figure progressiste de ce Dieu à venir telle qu'on peut la trouver par exemple chez Ernst Bloch, *texte cité*, p. 42. Sur la question du Dieu des athées et du Dieu en devenir ou du Dieu à faire, notre ouvrage, *Une religion pour la République. La foi laïque de Ferdinand Buisson*, Paris, Seuil, 2010.

15. Henry Miller, *Le Temps des assassins. Essai sur Rimbaud*, Paris, Oswald, 1970.