

## *Faut-il prendre le politique au tragique ?*

Édouard Delruelle

Certains trouveront curieux que j'entame une réflexion sur le tragique en politique en évoquant le Traité Constitutionnel européen et les débats qu'il a suscités en 2005 au sein de la gauche européenne. Il est pourtant assez révélateur de la question que je voudrais aborder. On doit remonter loin dans le temps (dans mon souvenir, jusqu'au débat sur l'installation des missiles « Pershing » en 1984) pour voir les intellectuels progressistes se diviser aussi profondément. La lecture courante qui fut faite de la division entre partisans du « oui » et partisans du « non » au sein de la gauche, c'est qu'elle a simplement recoupé le clivage entre la gauche réformiste, social-démocrate, soucieuse de compromis et de solutions « réalistes », et la gauche radicale, intransigeante, héritière de l'esprit révolutionnaire. Mais si tel était le cas, celle-ci aurait dû sortir renforcée de sa victoire. Or, non seulement la gauche noniste n'a rien obtenu (le « non » a renforcé la « ligne Blair » à Bruxelles), mais elle n'a même rien tenté, rien entrepris – sinon, en France, quelques sordides et vaines manœuvres en vue de la désignation d'un candidat à la Présidentielle.

Mais il serait injuste (et un peu facile) de critiquer le « non » sur le plan politique, car précisément ce « non » *n'était pas* une politique. L'attitude des nonistes de gauche a plutôt été celle qu'exprime une formule de Karl Kraus : « entre deux maux, je refuse de choisir le moindre ». C'est-à-dire : « entre une Europe paralysée (Traité de Nice) et une Europe libérale (Traité constitutionnel), je refuse de choisir ». Mon intuition est que le différend qui a éclaté lors du débat sur la Constitution ne portait pas sur des *conceptions* mais sur des *attitudes* politiques. En effet, il est clair que le débat sur la Constitution n'a pas été une confrontation entre deux *conceptions* de l'Europe, l'une (libérale) contenue dans le projet de Constitution, et l'autre (plus progressiste) contenue dans le Traité de Nice. Car le Traité de Nice est totalement impuissant face à la logique des marchés et aux lobbies conservateurs. Quant au fameux « plan B » qu'on a avancé un moment comme alternative au projet de Constitution, il était aussi crédible que les cartes de l'Ile au Trésor qu'inventent les enfants de 5 ans quand ils jouent aux pirates des Caraïbes...

Mais ce qui était en jeu dans cette affaire, je le répète, ne concernait pas quelque projet ou « contenu » (un programme contre un autre programme), mais sur une certaine différence de *sensibilité* au politique et à l'histoire. Les nonistes de gauche illustrent un certain rapport à la chose politique, et je fais l'hypothèse que ce rapport est un rapport *tragique* au politique. Il existe dans notre civilisation une conscience tragique du politique et de l'histoire, qui est très prégnante, sinon dominante, depuis des siècles, au sein de l'élite intellectuelle. Je pense qu'un certain nombre de nos débats politiques portent moins sur le *contenu* de telle ou telle politique que sur le type *d'attitude* que l'on doit adopter vis-à-vis du politique et du pouvoir en tant que tels ; moins sur le choix d'une solution A ou B (« plan A » ou « plan B »), que sur le fait de savoir si la seule solution n'est pas dans le refus actif et paradoxal de toute solution politique.

Mon intuition a pris corps en relisant un « classique » de la sociologie de la littérature : *Le Dieu caché* de Lucien Goldmann<sup>1</sup>. C'est un livre ancien – il date de 1959 – qui se présente comme une étude très savante sur « *la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* ». Goldmann était un marxiste hétérodoxe, héritier de Georg Lukacs (lui-même auteur d'une « Métaphysique de la tragédie »<sup>2</sup>), mais qui a développé une perspective théorique originale. Dans *Le Dieu caché*, il montre la correspondance structurale entre la conception tragique de l'existence des jansénistes et la crise de la classe sociale à laquelle ils appartenaient – à savoir la petite noblesse de robe (magistrats, autour desquels gravitaient écrivains, clercs, etc.) qui se sentait alors délaissée par le pouvoir royal au profit de la bourgeoisie marchande. Il est évidemment tentant de faire le rapprochement avec notre petite noblesse de robe à nous (universitaires, enseignants, « intellectuels »), elle aussi « larguée » par le pouvoir politique au profit des acteurs de la mondialisation économique et de l'industrie culturelle et médiatique.

Cependant, Goldmann ne se contente pas d'analyses minutieuses des *Pensées* de Pascal ou de *Britannicus*. Il propose une grille d'analyse globale de ce qu'il appelle les « visions du monde », dont la vision tragique est, à ses yeux, la plus énigmatique. La conscience tragique exprime toujours « une crise profonde des relations entre les hommes et le monde social et cosmique »<sup>3</sup> - crise sociale, économique, scientifique qui fait apparaître à la fois le monde d'ici-bas comme confus, obscur, et dieu ou les dieux comme éloignés, séparés des hommes. Pour la conscience tragique, il y a opposition entre Dieu et le monde, entre les valeurs et la réalité. Mais contrairement à d'autres formes de conscience religieuse ou politique, le tragique refuse l'alternative qui s'offre alors logiquement à l'esprit : soit la lutte intramondaine pour réaliser les valeurs, soit l'abandon du monde pour se réfugier dans l'univers transcendant de Dieu ou des valeurs. Le tragique ne croit ni à la possibilité de transformer ce monde-ci, ni à la possibilité de le fuir (dans la retraite monastique, par exemple). Son attitude est celle d'un *refus intramondain du monde* : le tragique dit à la fois « oui » et « non » au monde. « Oui » = il faut vivre dans le monde, agir, s'engager ; « non » = il faut refuser le monde qui n'est que « mondanité », compromis, ambiguïté, « anarchie de clair-obscur ». Telle est, dit Goldmann, l'attitude à la fois « cohérente et paradoxale » du tragique.

A l'origine de la conscience tragique, il y a donc la dissociation des plans humain et divin – dissociation effrayante (Pascal : « le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie ») qui évoque la fameuse « mort de Dieu ». Cette formule est attribuée à Nietzsche, mais on la trouve déjà chez Hegel : la religion de l'époque moderne, dit-il, c'est « le sentiment que *Dieu est mort* », et de citer Pascal justement : « la nature est telle qu'elle marque partout un *Dieu perdu* et dans l'homme et hors de l'homme »<sup>4</sup>. Attention : dire que Dieu est perdu ou même mort, ne consiste pas à en nier l'existence (=athéisme), tout au contraire : ce qui est tragique, c'est que Dieu existe, mais qu'il est absent, introuvable. C'est le cœur du tragique pascalien : « la solitude de l'homme entre le monde aveugle et le Dieu caché et muet »<sup>5</sup>. Entre moi et le monde, moi et Dieu, il n'y a aucune médiation, aucun milieu, mais seulement un néant, un abîme qui me cache le sens des choses. La seule issue à ce dilemme, c'est évidemment le fameux pari. Puisque notre monde est un monde de misère morale absolue, nous n'avons rien

<sup>1</sup> Lucien Goldmann, *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, 1959.

<sup>2</sup> In Georg Lukacs, *Die Seele und die Formen (L'Ame et les formes)* (1911).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.51.

<sup>4</sup> Hegel, *Foi et savoir*, Vrin, 1986, p.206.

<sup>5</sup> Lucien Goldmann, *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, 1959, p.76.

à perdre, et tout à gagner à nous abandonner à Dieu. Parier (= croire) prend tout son sens pour l'homme dans un monde chiffré et illisible.

On voit bien comment ce sentiment se laisse traduire dans des termes laïques : nous avons perdu, non plus Dieu, mais l'Humanité, le Peuple ; ce n'est pas tant l'univers que l'histoire qui est indéchiffrable. Dans le monde de corruption et de misère où nous vivons, nous ne décelons aucun signe de la République fraternelle ou de la Révolution. Le pari aussi trouve une version laïcisée. Dans le film d'Eric Rohmer, *La nuit chez Maud*, le personnage joué par Trintignant transpose le pari de Pascal dans le champ politique, celui de l'engagement communiste : dans un monde qui est voué à l'exploitation et à l'aliénation, nous n'avons pas d'autre choix que de faire le pari de la Révolution, car même s'il n'y a qu'une chance infime qu'elle se produise, le gain qu'elle apporterait à l'humanité par rapport à la société capitaliste serait certain, et en outre il serait immense, puisqu'il apporterait le triomphe de la classe universelle et de la société fraternelle. Mais en l'absence de tout signe d'une telle société, il ne reste que le pari, c'est-à-dire la foi.

Mais la grille d'analyse de Goldmann nous invite à compliquer la comparaison entre le tragique religieux et le tragique politique. Car Goldmann replace la conscience tragique dans une séquence plus large ; elle ne constitue qu'un *moment*, un des trois moments constitutifs de la conscience occidentale du monde et de l'homme. Dans tout processus de crise culturelle (crise de la Cité démocratique à Athènes ; crise de la société médiévale à la Renaissance, crise de l'Etat engendrée par les guerres de religion au 17<sup>e</sup>), il y a toujours trois moments, trois figures – que la vulgate hégélienne-marxiste exprime dans la triade « thèse-antithèse-synthèse ».

Le premier moment (*thèse*) est celui du *rationalisme* : la pensée saisit le réel de manière « analytique » (c'est-à-dire par décomposition-recomposition), ramenant le tout social aux individus qui le composent. A Athènes, les rationalistes sont les sophistes qui réduisent la Cité à un composé artificiel d'individus (cf. Protagoras : « l'homme est la mesure de toute chose »). Avec les Temps modernes, les rationalistes sont les libéraux. Ainsi au 17<sup>e</sup>, Hobbes imagine un état de nature où les individus isolés, libres et égaux, se trouvent jetés dans une guerre de tous contre tous ; c'est sur cette base « individualiste » que Hobbes reconstruit l'Etat, à l'aide du contrat social. Quant à la théorie qui fait concurrence à celle du contrat social, la théorie du marché (Mandeville, Smith), elle suit la même logique : en poursuivant leurs intérêts égoïstes dans un système homogène de concurrence, les individus sont conduits comme par une main invisible à l'harmonie collective<sup>6</sup>. Dans la perspective d'une conscience individualiste, analytique, la question de la communauté et des valeurs est évacuée, ou plus exactement elle est d'emblée résolue par un mécanisme rationnel que l'on peut expliquer par simple déduction à partir d'éléments premiers : les individus libres et égaux. Toute la philosophie libérale de Hobbes et Rousseau jusqu'à Hayek et Rawls relève de ce premier type de conscience politique.

Le deuxième moment (*antithèse*) est celui de la conscience *tragique*. Elle se caractérise par « la compréhension rigoureuse et précise du monde nouveau créé par l'individualisme rationaliste, mais en même temps par le refus radical d'accepter ce monde

---

<sup>6</sup> Si le tragique est le sentiment que Dieu est *caché*, la théorie de la main *invisible* n'est-elle pas aussi une théorie tragique ? Non, car le mécanisme qui agence harmonieusement les forces sociales est un mécanisme dont la logique est accessible par la raison (esprit analytique), et non par la foi (le pari tragique). La théorie du marché relève typiquement du mode de conscience rationaliste. Néanmoins, il existe une tradition libérale empreinte de tragique, mais qui se caractérise précisément par un refus de la fiction de la main invisible : citons entre autres Hans Kelsen et son disciple hétérodoxe Norberto Bobbio, ou encore Raymond Aron.

comme seule chance et seule perspective de l'homme »<sup>7</sup>. Elle dessine un mouvement de retour à la morale et à la religion, mouvement qui est néanmoins vécu comme impossible, irréalisable. Telle est l'attitude de la tragédie attique (Sophocle au premier chef), en réaction aux sophistes. Celle de Pascal et Kant, en réaction à Descartes et Hobbes. Pour la conscience tragique, il est certain qu'il existe des valeurs supra-individuelles (comme il est certain que Dieu existe), mais ces valeurs sont inaccessibles et incompréhensibles (comme Dieu est inaccessible et incompréhensible).

Mais le moment tragique est voué à être lui-même dépassé par un troisième moment (*synthèse*), qui est celui de la conscience *dialectique*. La conscience dialectique assume la question de la communauté et des valeurs, elle fait accueil à la protestation morale qui caractérise le tragique, mais elle la déploie dans la dimension temporelle de l'avenir. En conséquence, plus besoin de parier sur l'intervention miraculeuse de Dieu (ou de la Révolution) pour les réaliser. Les valeurs (la société juste, l'homme nouveau) deviennent *projet* à réaliser progressivement à travers l'histoire. La dialectique dépasse, en les englobant, les deux moments antérieurs : le moment rationaliste (=certitude, fondation) et le moment tragique (=déchirure, négatif). Elle rend intelligibles des médiations historiques, de ce « milieu » entre moi et l'histoire, moi et le monde, où le tragique ne voit qu'un néant. Elle permet ainsi à l'homme de se réconcilier avec l'Histoire et la Cité. On reconnaît ici sans mal les philosophies de Hegel et de Marx<sup>8</sup>.

Seule une conscience dialectique est capable de déchiffrer le sens de l'histoire, et ainsi de faire du passé et du présent quelque chose qui est ouvert pour l'avenir, et non (pour reprendre la célèbre expression de Shakespeare dans *Macbeth*), « une histoire pleine de bruit et de fureur racontée par un idiot ». L'avenir n'est certes pas prévisible (la dialectique n'a jamais été une prédiction), mais il est ouvert, donné à nous comme une invitation à *faire* l'histoire. Aucune politique *progressiste* n'est possible, ni même pensable, sans ce passage de la conscience tragique à la conscience dialectique, car l'idée même de progrès suppose l'ouverture de l'histoire à elle-même, et la reconnaissance d'une certaine consistance (politique, morale, spirituelle) du monde historique dans lequel nous vivons.

Pour Goldman, le tragique n'est donc qu'une figure intermédiaire : « le grand tournant dans la pensée occidentale de l'atomisme rationaliste ou empiriste vers la pensée dialectique »<sup>9</sup>. Elle est une position de passage parce que, d'une part, elle admet comme définitif le monde nouveau du rationalisme (Descartes, Hobbes, Galilée) où tout est atomisé, fragmenté, et qu'en même temps elle lui oppose un refus intransigeant au nom d'une nouvelle exigence morale. Mais cette exigence lui reste inaccessible, cachée. Il faut alors que la conscience dialectique émerge pour révéler comment les valeurs se réalisent dans le mouvement de l'histoire. Cela signifie que le point de vue d'où Goldman nous parle du tragique, c'est le point de vue dialectique (hégélien-marxiste). La conscience tragique n'a de

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.43.

<sup>8</sup> C'est pourquoi dans la philosophie de l'art de Hegel, ce n'est pas la tragédie qui a le dernier mot mais la comédie. Les trois figures constitutives sont : *l'épopée* (l'aède parle de l'histoire dans une sorte d'objectivité, d'extériorité) ; le *tragique* (moment de dissociation entre le subjectif et l'objectif, entre le héros qui dit ce qui lui arrive et le chœur qui en « tire les leçons ») ; enfin la *comédie* (synthèse de l'objectif et du subjectif, le héros disant lui-même le sens de ce qui lui arrive). La comédie, dit Hegel, est le « bien-être » et la « détente de la conscience », parce que le comique permet « l'abolition dérisoire du passé et l'ouverture libératrice du futur ». La comédie a une « fonction d'oubli, elle assure la régulation de la *praxis* historique en l'ouvrant à son avenir et en neutralisant les effets inhibiteurs de la mémoire historique (...). La métamorphose du tragique en comique a pour gain l'historicité humaine même » (P-L.Assoun, *Marx et la répétition historique*, PUF, 1978, p.150-151). Ce n'est pas un hasard si Brecht a toujours fait le choix de la comédie contre la tragédie.

<sup>9</sup> *Ibid.*

valeur, répétons-le, qu'en tant qu'elle nous permet de passer de la conscience analytique à la conscience dialectique – c'est-à-dire, en termes politiques, du libéralisme au socialisme.

Voilà un schéma bien séduisant, mais qui sonne étrangement à nos oreilles. Car nous ne sommes évidemment plus en 1959. A cette époque, la conscience dialectique du monde et de la société informait effectivement toutes les formes de la pensée progressiste : le léninisme (où Lukacs et Goldmann se situaient), le tiers-mondialisme et la social-démocratie. Dans chacune de ces trois grandes formes de pensée antilibérale, la dialectique permettait de montrer que les contradictions du monde capitaliste jouaient nécessairement en faveur du « prolétariat », et que la seule question était d'identifier les « lieux » où le prolétariat était en train d'émerger comme sujet de l'histoire : était-ce avec l'avènement de l'URSS comme patrie du socialisme ? Avec les mouvements de libération nationale au tiers-monde ? Avec les conquêtes progressives de l'Etat social ? Il s'agissait de savoir par quelle médiation passait l'Histoire, par quel « milieu » la communauté et les valeurs se réalisaient. Pour la conscience dialectique, Dieu n'est pas caché, Dieu (= le Peuple, la société sans classes) se manifeste progressivement à travers l'Histoire en train de se faire.

Mais il est apparu que ces médiations échouaient les unes après les autres, que l'Histoire ne produisait aucune synthèse : l'URSS n'a été qu'un Etat totalitaire qui s'est finalement auto-dissout ; les luttes d'indépendance des peuples colonisés ont débouché sur l'incurie et la corruption ; et l'Etat-Providence est en voie de démantèlement accéléré, depuis les années 80. Aujourd'hui, il n'est plus possible de penser que l'Histoire répond à une logique dialectique. Notre conscience est *redevendue* une conscience tragique. Le siècle de fer et de feu qui s'achève, avec ses guerres, ses révolutions, ses génocides, ce siècle dont Auschwitz et Hiroshima auront été les miroirs à la fois fidèles et monstrueux, ce siècle, assurément, aura été un siècle tragique. « Le 20<sup>e</sup> siècle, a écrit Malraux, est le siècle où la politique est devenue une tragédie ».

Mais en même temps, il faut bien voir que le tragique dont nous héritons n'est pas du tout le même que celui que décrivait Goldmann. La conscience tragique du « Dieu caché » de Pascal ou de Racine était une « réponse », une réplique plutôt, à l'esprit rationaliste et individualiste. La conscience pré-moderne était tragique parce qu'elle n'était *pas encore* dialectique. Tandis que « notre » conscience *postmoderne* est tragique parce qu'elle n'est *plus* dialectique ; parce que les synthèses et les médiations qui sont l'horizon de toute conscience dialectique ne sont plus pour nous que des ruines dérisoires. « Notre » tragique, c'est que l'Histoire n'a pas évolué mais « involué ». Le meilleur de la philosophie politique contemporaine a consisté à faire la théorie de cette involution, de cette régression historiques. Citons entre autres le Freud de *Malaise dans la culture*, Adorno et l'Ecole de Francfort diagnostiquant le retournement techniciste et aliénant des Lumières<sup>10</sup>, et, dans leur sillage, W. Benjamin écrivant « l'histoire des vaincus » comme contrepoint à l'idéologie du progrès<sup>11</sup>, ou encore Lyotard qui définit le « postmoderne » comme la fin des grands récits politiques d'émancipation. Mais aussi plus récemment, Régis Debray dont le dernier livre, *Supplique aux progressistes du XXI<sup>e</sup> siècle*, se clôt sur un chapitre intitulé « Pour une gauche tragique »<sup>12</sup>. Ou encore, dans une tout autre veine, Alain Badiou dans *Le siècle*, qui prend la défense de ce 20<sup>e</sup> siècle maudit où les hommes ont été comme des héros tragiques, animés par

<sup>10</sup> Th. Adorno, M. Horkheimer, *La dialectique de la Raison*, trad. Kaufholtz, Gallimard, 1996.

<sup>11</sup> Sur le tragique de l'histoire, ce philosophe des années 20 et 30 a été visionnaire. Il a forgé une opposition conceptuelle qui consonne avec mon propos, entre le tragique « classique » (dont Pascal est la grande figure) et le *Trauerspiel*, conscience tragique empreinte de tristesse et de mélancolie. Cf. à ce sujet l'ouvrage très éclairant de M. Sagnol, *Tragique et tristesse*, Le Cerf, 2003.

<sup>12</sup> Régis Debray, *Supplique aux progressistes du XXI<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, 2006.

la volonté démesurée de créer un monde et un homme nouveaux – volonté de tout détruire et de tout recommencer, volonté meurtrière peut-être, plaide Badiou, mais créatrice<sup>13</sup>. De ce siècle, nous sommes sortis à la fois nostalgiques et soulagés. Notre conscience est mélancolique, crépusculaire, certes toujours fidèle à l'exigence de critiquer, de témoigner, mais de témoigner de quelque chose qui a été perdu, d'un Dieu (Peuple, Proletariat, Humanité) qui s'est évanoui, liquidé, liquéfié dans les simulacres et les flux de la société marchande.

A la limite, il n'y a plus grande différence entre dire « oui » à la Constitution européenne en sachant qu'elle n'est la fondation rationnelle de rien du tout (plus personne ne croit à l'équation magique du libéralisme : Europe = Démocratie = Marché), et lui dire « non » en sachant qu'aucune solution dialectique (aucun « plan B ») ne sortira de la crise qu'on a provoquée. Nous sommes *tous* des tragiques : libéraux ou socialistes, réformistes ou radicaux, nous ne voyons rien à l'horizon des guerres en Irak ou en Afghanistan, des désastres écologiques annoncés, de la précarité sociale qui gagne les pays industrialisés, de la misère qui croît en Afrique ou ailleurs – rien dans le négatif de l'Histoire qui puisse dialectiquement produire du positif. Le sens de l'Histoire nous est à nouveau caché, chiffré. Notre postmodernité est une tragédie, qui comme toute tragédie contient sa part de farce et de bouffonnerie – c'est Bush s'étouffant dans ses bredouilles, ou Berlusconi sculptant sa stature d'homme d'Etat à l'aide de *liftings* et de séances de solarium<sup>14</sup>.

Quel est le rôle de l'intellectuel, dans ce contexte ? Aborder le réel avec la plus grande lucidité possible : soupçonner, démystifier, critiquer. Là se trouve sans aucun doute la grandeur de la conscience tragique, et l'irrésistible attrait qu'elle exerce sur les intellectuels : dans son intransigeance et sa radicalité critiques. L'heure n'est plus aux compagnons de route du peuple en marche vers la liberté, mais aux compagnons de déroutement conscients que l'histoire avance de travers. Adopter une vision tragique, c'est se mettre en posture de ne jamais être dupes, mais surtout de trouver dans cette extrême lucidité une supériorité ultime mais décisive sur les processus historiques qui nous échappent. Car le tragique recouvre la liberté, non pas en luttant contre les forces du destin, mais en prenant conscience du déterminisme qu'elles exercent sur lui. « Quand l'univers l'écraserait, écrivait Pascal, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien »<sup>15</sup>. On pourrait traduire pour nos tragiques contemporains, plus concernés par l'économie politique que par la cosmologie : « Quand le capitalisme l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que le capitalisme a sur lui, le capitalisme n'en sait rien ».

Ce n'est pas pour rien que Pierre Bourdieu, maître absolu de la démystification et du désenchantement du social, avait intitulé *Méditations pascaliennes* un ouvrage que l'on peut considérer comme son testament spirituel. Les analyses radicalement déceptives de la société en termes de champs de force, d'arbitraire incorporé, de violence symbolique, consonnent évidemment avec l'anthropologie sombre de Pascal : l'homme n'est que misère, la société n'est que divertissement, le droit n'est que force, la justice n'est que fiction. Et comme Pascal exactement, Bourdieu explique que la seule liberté dont nous soyons capables est de prendre

<sup>13</sup> Alain Badiou, *Le siècle*, Seuil, 2005.

<sup>14</sup> Sur les rapports entre tragédie et farce, il faudrait ici compléter notre propos d'une réflexion sur la répétition dans l'histoire. A propos de Napoléon III, Marx a une formule célèbre dans *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte* : « tous les grands événements et personnages de l'histoire du monde se produisent pour ainsi dire deux fois ... la première fois comme une grande tragédie, la seconde fois comme une farce sordide ». Sur ce point, cf. à nouveau P-L. Assoun, *Marx et la répétition historique*, PUF, 1978.

<sup>15</sup> B. Pascal, *Pensées*, fr.347.

conscience, grâce à la sociologie (et à la sociologie de Bourdieu plus précisément) de toutes les misérables déterminations qui pèsent sur notre existence. En quelque sorte, à la misère de l'homme sans Dieu, le sociologue substitue la misère de l'homme sans Bourdieu.

Mais cette obsession du soupçon et du refus, il nous faut assurément la soupçonner à son tour. Car la sombre vision du monde dont notre petite noblesse de robe a fait son *credo*, n'exprime-t-elle pas, avant tout, son propre désarroi social, sa propre angoisse de se voir dessaisie de son magistère symbolique au profit de la télévision, du marketing ou des *think tank* d'experts dont s'entourent les princes qui nous gouvernent ? De la même manière que Goldmann voyait dans la métaphysique tragique des jansénistes un reflet du déclassé social que subissait à l'époque la noblesse de robe, ne faut-il pas voir dans l'annonce apocalyptique du triomphe des forces du marché ou de la misère télévisuelle, dans le *pathos* réactionnaire (même s'il se dit de gauche) de la « crise spirituelle », du « déclin de la civilisation » ou de la « défaite de la pensée », dont où nous rebat les oreilles, (ne faut-il pas voir) le symptôme que nos petits intellectuels de gauche sont aujourd'hui déboussolés, lâchés par les élites politiques et économiques, mais aussi complètement coupés du « peuple » au nom duquel ils ont si longtemps parlé ? N'est-il pas tentant pour eux de faire passer leur petite perte d'influence symbolique pour un désastre civilisationnel ?

Mais cela invalide-t-il l'idée que le tragique est « l'indépassable horizon de notre temps » (ce que Sartre disait du marxisme) ? Je ne le crois pas. Mais s'il faut assurément prendre la politique au tragique, on aura compris que je résiste à cette forme réactive et réactionnaire, cette forme pieuse et sérieuse de la conscience tragique. Il me semble qu'on peut être tragique sans être réactif et nostalgique. Il me semble même qu'il y a place pour une forme joyeuse et active de conscience tragique. L'hypothèse par laquelle je voudrais conclure mon propos, c'est que l'enjeu aujourd'hui n'est pas entre tragique et dialectique (car la dialectique s'est effectivement effondrée dans les horreurs du siècle passé), mais entre deux formes de tragique : un tragique *pieux* (sombre, sérieux, coupable et accusateur : je vais appeler cela le « jansénisme de gauche ») et un tragique *païen* (ludique, joyeux, innocent, dont la grande figure moderne est Nietzsche, mais dont la source est la tragédie attique).

Pour le tragique pieux, l'absence de perspective historique est ressentie sur le mode du désenchantement et de l'abandon. La société sans classes ou la République fraternelle ont disparu de la scène de l'histoire. En comparaison de ce que le monde *aurait pu être*, le monde dans lequel nous vivons ne lui apparaît que *misère* et *divertissement* – misère de la production capitaliste et de la dictature des marchés, et divertissement au sens pascalien du terme (c'est-à-dire toute cette masse d'activités dérisoires (honneurs, argent, jeux de pouvoir, spectacle) par laquelle les hommes refusent la conscience vraie de leur condition. Sociologues, philosophes et psychanalystes rivalisent aujourd'hui dans cette dénonciation généralisée des médias, de la société de consommation, de l'individualisme débridé qui livrent l'homme à la dictature de ses désirs et de ses fantasmes<sup>16</sup>.

Mais cette vulgate moralisatrice et puritaine qui caractérise le « jansénisme de gauche » a pour conséquence d'invalider toute forme d'imagination et de proposition. La pieuse énergie qu'il met dans le refus intramondain du monde se paie d'une impuissance à inventer quoi que ce soit sur le plan politique. Je relisais l'autre jour des passages d'un petit recueil de textes politiques de Pierre Bourdieu (archétype du « janséniste de gauche ») : le contraste est étonnant entre son extraordinaire sens critique, sa capacité à démystifier, soupçonner, percer les masques d'une part, et la banalité affligeante de ses prises de position

<sup>16</sup> Pour une critique de ce genre de discours, cf. l'excellent livre de J.Rancière, *La haine de la démocratie*.

politiques, de l'autre. En 1995, lors du mouvement social contre le « plan Juppé », où il voit ni plus ni moins que la « destruction d'une civilisation », Bourdieu expose *sa* politique : « un Etat social transnational cumulant les acquis sociaux les plus avancés des différents Etats nationaux (plus de crèches, d'écoles, d'hôpitaux, et moins d'armée, de police et de prisons ) »<sup>17</sup>. Quand on songe que Bourdieu, dans ses ouvrages, ne cesse de fustiger les lieux communs, les clichés et stéréotypes ! Mais au fond, c'est comme chez les nonistes au sujet de la Constitution : le contenu est secondaire, tout est dans la posture de *refus* que l'on adopte – refus intramondain du monde qui récuse par avance toute compromission avec le clair-obscur de l'histoire et du politique.

Le tragique païen, par contraste, serait celui pour qui l'absence de sens de l'Histoire n'a rien de catastrophique. De la même manière que la mort de Dieu n'est pas une catastrophe mais une chance, de même il est heureux que le Peuple, le Proletariat, la République fraternelle n'encombrent plus notre horizon. Le vide qu'ils libèrent crée un espace où il est à nouveau possible de penser, de créer, d'agir. Le monde est tel qu'il est, complexe, chaotique, ambigu. Il faut le critiquer, le démystifier, assurément, mais sans l'arrogance puritaine qui paralyse l'action. Le tragique pieux a au fond une âme de procureur : il ne peut s'empêcher de désigner des coupables, de requérir, de condamner. Vieille complicité des intellectuels et des inquisiteurs. Le tragique païen a l'esprit explorateur, bricoleur, il cherche à construire avec les résidus du monde, les bribes et morceaux qui jonchent le sol de l'Histoire. Non pas fustiger les damnés, mais se demander : où sont, dans la société d'aujourd'hui, les foyers d'inventivité et de transformation ? Quelle est la teneur en créativité de tel dispositif politique, de tel mouvement social ? Dans le chaos et le désordre du monde, comment modifier tel rapport de force, faire émerger de nouvelles subjectivités, de nouveaux acteurs ? La différence d'avec le tragique pieux, c'est que le tragique païen n'érige pas de tribunal du monde (ni de la mondialisation) ; il se situe « au-delà du bien et du mal », pour reprendre l'expression de Nietzsche qui ajoutait d'emblée : « cela du moins ne veut pas dire au-delà du bon et du mauvais »<sup>18</sup>. Mais le bon et le mauvais se jugent dans l'histoire telle qu'elle se fait, dans l'immanence de ses productions et de ses contradictions.

Car dans le monde complexe et opaque dans lequel nous vivons, il n'y a ni plus ni moins de possibilités d'invention et de créativité qu'auparavant. Rien ne nous autorise à conclure des mutations de l'économie mondiale, de l'évolution des relations internationales, des défis écologiques, du « choc des cultures », à l'avènement inéluctable d'un monde de misère et d'aliénation. Nous ne sommes pas les sentinelles morales d'une forteresse assiégée par la barbarie. Nous sommes requis d'imaginer, d'inventer, de négocier, bref de *composer*, et donc de prendre des risques dont seule l'histoire nous dira s'ils étaient ou non bien calculés. Parier, autrement dit, sans illusion, mais aussi sans l'angoisse pieuse qui agitait un Pascal ou un Kant. Dans cette perspective, il est évident que la Constitution européenne, fruit d'un pénible compromis entre forces et lobbies politiques, aurait constitué un terrain de lutte et de négociation bien plus favorable aux progressistes que la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Mais c'eût été préférer une morale prudentielle, fondée sur une analyse réaliste des rapports de force en présence, à une morale pieuse, cultivant le mythe du Grand Refus.

---

<sup>17</sup> P. Bourdieu, *Contre-feux*, Liber, 1998, p.72-73.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, I, § 17.



Tel est précisément le message que délivrait déjà, *mutatis mutandis*, le chœur des tragédies attiques<sup>19</sup>. Ce que nous chantent ces chœurs, c'est que dans un monde fait de contingence et d'indétermination, il faut agir au plus près du réel et de la situation. Les Grecs appelaient cette vertu la *phronèsis* (Aristote en fera le centre de sa philosophie morale et politique) – terme que l'on traduit généralement par « prudence » (<latin *prudencia*), mais qui ne rend pas la dimension dynamique, inventive, créatrice du terme grec. Avoir de la *phronèsis*, c'est agir avec justesse et mesure dans un univers chaotique et incertain, ce qui n'exclut ni l'audace ni l'imagination, mais suppose que nous acceptons notre finitude : nous ne sommes pas des dieux, nous ignorons la véritable portée de nos actes et leurs conséquences sur le monde. Tel était le sens de la formule « connais-toi toi-même », attribuée à Socrate, mais qui était un véritable lieu commun de la culture grecque.

Nietzsche fera de ce tragique païen un instrument critique et subversif de la morale chrétienne, en insistant sur le fait que le tragique est indissociable d'une joie, d'une jubilation innocente face au monde. Car si l'histoire n'a pas de sens, si le ciel est vide, alors mille possibles s'ouvrent à nous ; il ne tient qu'à nous de les explorer. Nietzsche ne se souciait guère de politique, mais sa philosophie tragique trouve un écho chez le premier grand penseur de la politique moderne : Machiavel. Chez Machiavel, la *virtu* du Prince (qu'on doit traduire, non par « vertu », mais plutôt par « virtuosité ») est indissociable d'une acceptation sereine de la *fortuna*, c'est-à-dire de la contingence de l'histoire. Rien de plus tragique que le contexte dans lequel écrivait Machiavel : l'effondrement de la société médiévale, les luttes sans merci pour le pouvoir, le cynisme et le panache mêlés de César Borgia, Laurent de Médicis et autres Soderini. Mais c'était un tragique joyeux, qui stimulait la capacité d'invention et de dynamisme des acteurs, à distance du puritanisme moral incarné par le moine exalté Savonarole.

En esquissant ce que pourrait être un tragique païen, je ne plaide nullement pour *une* politique plutôt qu'une autre – réformiste plutôt que radicale, ou réaliste plutôt qu'utopique. Je plaide pour *la* politique en tant que telle, contre l'opprobre morale de la petite noblesse de robe intellectuelle. Pour relever les défis du monde d'aujourd'hui, il faut nous défaire du conformisme tristounet des flagellants professionnels. Contre le ressentiment des dévots, il faut répéter que la politique aujourd'hui n'est ni pire ni meilleure qu'hier, et que face au monde de demain, « il n'y a pas lieu de craindre ou d'espérer, mais de chercher de nouvelles armes »<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> On parle toujours de la « tragédie grecque » ou « antique », alors qu'il s'agit d'un phénomène circonscrit à la seule cité d'Athènes, et qui a duré moins d'un siècle (le 5<sup>e</sup>). Aristote, qui « théorise » la tragédie dans sa *Poétique*, n'en a jamais vue. Les tragédies étaient montées deux fois par an, au printemps et en décembre, lors de célébrations en l'honneur de Dionysos. Elles accompagnaient la « rentrée politique » de la démocratie. Chaque fête donnait lieu à un concours de tragédies. Ces concours n'étaient pas des représentations théâtrales au sens où nous l'entendons aujourd'hui, mais des rituels d'origine sacrificielle (tragédie provient de *tragos* = bouc et de *ôdè* = chant) relevant plutôt de ce qu'on appellerait aujourd'hui des « performances » mêlant discours, chants, danses, masques, etc. En fait, l'auteur tragique relevait une sorte de défi : à partir d'une situation invraisemblable (meurtre, inceste, accident), il devait imaginer comment renouer avec les dieux et les valeurs civiques et communautaires. Les dieux grecs ne sont pas des dieux cachés, comme le dieu de Pascal ; la vérité dont ils sont porteurs est accessible « pratiquement », par la performance tragique qui est l'exploration jubilatoire du monde et du réel à travers les contradictions dont il est tissé. La tragédie à Athènes ne raconte pas la lutte de la liberté individuelle contre les forces du destin (interprétation romantique du 19<sup>e</sup>) ; elle imagine des situations qui sont autant de variations interrogatives sur les valeurs de la cité (Cf. Fl. Dupont, *L'insignifiance tragique*, Le Promeneur, 2001 (dans la lignée des travaux de Vernant et Vidal-Naquet).

<sup>20</sup> G. Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, 1990, p.241.