

### *La condition d'un monde.*

**C**OMPROMIS : le mot paraît dangereux, glissant, et ne s'envisage pas sans méfiance. Il annonce, dirait-on, une sorte de démission, un abandon, le relâchement d'une totalité intègre ou rêvée. Et en effet il suppose la considération d'un ordre autre que l'univers propre où se meuvent mes désirs, et me fait toucher l'irréductible présence d'un monde que je ne détiens pas, et qui m'oblige à des accommodements. Quelque chose d'autre fait face, peut-être même une pluralité de désirs et de volontés, reliés entre eux, pour l'instant, par la seule effectivité de cet objet encombrant — appelons-le « monde », en effet — que nous recevons et qu'il se trouve que nous habitons également.

L'on se tromperait en pensant que compromettre pèse en nous comme une condamnation, comme si c'était un malheur, et non pas une chance, de devoir composer avec le réel. Mais il ne s'agit pas d'un arrangement, ou plutôt il ne s'agit pas seulement d'une opération à deux termes qui parviendraient tant bien que mal à se rejoindre ; l'idée d'équilibre ou de tempérament peut suffire pour désigner ce travail d'être, comme elle suffit à décrire le débat de l'homme intérieur et de l'homme extérieur, du travail et du repos, et de tous ces couples de notions qui n'ont pas primitivement besoin, pour se comprendre, de l'horizon d'une communauté. Car c'est bien en elle, et pour elle, que le compromis fait sentir sa puissance et sa nécessité ; aussi est-ce à juste raison qu'on en redoute

*l'exigence, et qu'on a peur de perdre en lui l'illusoire autarcie du « moi ». Compromettre, c'est s'engager mutuellement à s'en remettre sur une question à l'arbitrage d'un tiers ; c'est créer l'espace commun où la parole peut s'énoncer dans sa pluralité, éprouver la différence qui la sépare d'une autre, inventer le mode de coexistence qui libèrera la reconnaissance d'autrui.*

*Le mot est inséparablement juridique et politique. Juridique, parce que la loi ordonnée au droit est ce qui relie (lex, disent les Romains), ce qui unifie un monde en désignant et réglant les liens ondoyants qui peuvent s'y instaurer. Politique, parce que la politique repose sur un fait, la pluralité humaine, et qu'elle n'est pas autre chose que la possibilité qu'existent un lieu pour les hommes, des relations entre eux qui fassent un monde et ne se réduisent pas aux échanges et aux procédures du travail. Pas de politique, pas de justice qui ne soit compromissaire. Ce qui est privé de loi, de relation, est privé de monde. Et la privation de monde se nomme inhumanité.*

*La présence du tiers là où s'engage la parole est l'élément propre de la notion de compromis ; quel est l'arbitrage qu'on acceptera aujourd'hui ? Mais la question peut se formuler autrement : il n'y a de parole que là où il y a tiers, là où elle accepte qu'une présence tierce l'oriente et l'anime. C'est la relation elle-même : laquelle reste toujours à construire, comme l'objet qu'on a devant soi, et qui fait précisément le projet politique. Elle suppose une confiance : que l'avenir soit l'agrandissement perpétuel de la relation de monde. Et il se peut que cette relation soit menacée aujourd'hui de façon inédite en même temps qu'efficace et dange-reuse. Pourquoi l'avenir se redoute-t-il plus qu'il ne se désire, livré qu'il est à l'atomisation des consciences individuelles ou à l'anonymat d'un collectif sans espace humain ? Il a disparu dans l'impasse renouvelée du présent, comme s'il ne parvenait pas à y être inclus comme cela même qui engage et autorise l'action. Quels sont les lieux où tout simplement la parole s'exerce aujourd'hui, capable d'une issue et d'un sens ? La justice est sans doute la dernière ins-*

---

*tance où subsistent un débat contradictoire et une véritable action de parole. Par quoi elle révèle sa liberté. Ce qu'apprend la diplomatie, domaine traditionnel du compromis, c'est que la communauté, quelle qu'elle soit, ne peut exister sans une pluralité effective et substantielle de points de vue sur les choses qui n'ait d'autre objet que la construction de cette communauté même. Diplomatie, c'est la partie double pour ce tiers à inventer. Où est-il dans le monde que nous avons ? En quelle aberration avons-nous accepté que le politique se transforme ? Quelle est la condition d'un monde, c'est-à-dire la possibilité que le monde que nous habitons soit un monde vivable, et non point un désert et une violence ?*



**LE COMPROMIS.**



## LA CONDITION D'UN MONDE.

CHRISTOPHE CARRAUD.

Le oui aujourd'hui est au centre  
de l'obscur.

*Maurice Chappaz.*

La désolation de la terre peut s'ac-  
compagner du plus haut standing de vie  
de l'homme, et aussi bien de l'organisa-  
tion d'un état de bonheur uniforme de  
tous les hommes.

*Hannah Arendt.*

Les Français qui ont fait la Révolu-  
tion n'existent plus.

*Proudhon.*

**P**AR sa netteté, par son projet, par la parole qu'il engage, le compromis s'oppose au consensus, comme la communauté au collectif. — Le consensus : telle est la compromission à laquelle vont nos suffrages : le plus bas degré de l'humain, la complaisance au mutisme et à l'éclatement de l'esprit. L'exclusion du tiers est sa condition de possibilité. Ce qui le caractérise, c'est qu'il ne parle pas, n'opine pas, ne décide pas ; il *profite* (ou est exclu du festin) : il est la reddition de la capacité politique au vague espoir

de s'installer confortablement dans un *état de choses*. Quel rapport ce consensus-là entretient-il avec le *consensus omnium* dont parlait Cicéron, l'assentiment général, l'accord de tous pour un monde *voulu* et une communauté à construire, capable de débats et de liens, c'est-à-dire de lois *politiques*? Aucun. Ce n'en est pas même la caricature ; c'en est l'anéantissement. Car l'élasticité consensuelle<sup>1</sup> du libéralisme démocratique où nous nous trouvons n'a nul besoin, pour anéantir, de *s'opposer* à quoi que ce soit : ce seront les mêmes mots que par exemple celui-là, antique et dense, mais *peu à peu* vidés de leur contenu et de leur force active. On garde l'enveloppe, on jette la chair ; on communique, on jette l'objet.

Voilà qui est nouveau, et qui recèle des dangers qu'il ne faut pas sous-estimer. L'histoire de ce siècle en a fait apparaître de consanguins, après la Révolution d'octobre — sans doute parce qu'il s'agit ici et là, entre cette époque et la nôtre, de phénomènes totalitaires, qu'il faut s'employer à décrire, car ils ne se recoupent qu'en partie : précisément dans cette opération de *vidange* de la signification. Seulement, on le verra, elle se fait dans le premier cas à proportion du projet politique qui la soutient, aussi aberrant que soit ce projet ; dans le second, à proportion d'une *apolitie* qui déshumanise, de façon plus secrète, le monde que nous habitons.

<sup>1</sup> C'est-à-dire le règne de la majorité *en tant que* ce règne est consenti par tous. Il va de soi que l'auteur de ces lignes ne s'exclut pas de ce « tous », ce qui, du reste, n'aurait aucun sens. En tant qu'individu démocratique, j'ai fait naître les conditions qui m'inquiètent aujourd'hui, et suis partie prenante du bien démocratique comme de ses limites. Tout le problème, si l'on veut, revient à savoir *comment* signifier, face à tel ou tel danger, un refus, donc comment faire exister *positivement* le mode de ce refus.

\*

Le refus du compromis était au principe d'une des grandes idéologies de ce siècle. Il ne pouvait en aller autrement pour le communisme soviétique, qui, ce faisant, manifestait l'intelligence exacte qu'il avait de son essence politique. Gaston Fessard rappelle qu'au lendemain de la Première Guerre mondiale, Litvinov, représentant de Lénine à La Haye, déclara que l'U.R.S.S. était « l'ennemie systématique de l'arbitrage » ; pour quelle raison ? « Parce qu'il est impossible de trouver dans le monde entier un juge impartial. » Et pourquoi cela, à nouveau ? Parce que, dit Litvinov, « il importe de préciser qu'il n'y a pas *un* monde, mais *deux mondes* : le monde soviétique et le monde non soviétique ». Rien de commun, par conséquent, « pas même le langage » ; on peut bien employer les mêmes mots, avoir en vue le même sens lexical, tout différera selon la dimension pragmatique de ce langage, « par laquelle ceux qui parlent », commente Fessard, « visent le *sens* de leur existence, et donc la *fin historique* qu'ils assignent à la nature humaine et se proposent d'atteindre ». Le langage, pourtant fait des mêmes vocables, sera scindé en deux éléments sans conjonction possible. Telle est du moins l'analyse que propose l'un des premiers juristes soviétiques, Korovine, en 1924 : « Le minimum nécessaire et la condition préalable, fondamentale pour n'importe quel arbitrage, c'est la communauté de conceptions juridiques et de critères normatifs ; si cette communauté fait défaut, tout effort pour trouver une tierce autorité entre les deux *moitiés de l'humanité*, qui parlent des langues différentes, est *a priori* sans espoir ».

Imaginons un instant, cependant, que le compromis soit possible : il ne s'agira alors que d'une stratégie de

rapprochement momentané qui, au moment où elle est mise en œuvre et donc acceptée par réciprocité, ne cesse d'être au service d'une fin ultime totalement étrangère à l'autre partie en présence ; compromis perverti, politiquement réduit à une procédure. Ainsi de ce que montrent les considérations de Lénine au chapitre VIII de *La maladie infantile du communisme* : l'action politique est impossible sans compromis ; le mot d'ordre des socialistes allemands, « Jamais de compromis », relève d'une erreur profonde, car le communisme ne s'obtient pas du jour au lendemain, rien que parce qu'une révolution aurait eu lieu : il appartient, dans l'œuvre qu'il a à accomplir, à une situation historique donnée dont il ne se sépare pas, et qu'il lui faut tourner à son avantage. « Les gens naïfs et totalement dépourvus d'expérience », écrit Lénine, — en l'occurrence, « les gauches » allemandes du début du siècle —, « s'imaginent qu'il suffit d'admettre les compromis *en général* pour que toute limite soit effacée entre l'opportunisme (...) et le marxisme révolutionnaire, le communisme. Ces gens-là (...) ne savent pas encore que *toutes* les limites dans la nature et dans la société sont mobiles et jusqu'à un certain point conventionnelles », donc qu'elles peuvent être modifiées par de nouveaux rapports de force, des liens noués ou rompus, etc. L'ensemble du chapitre constitue une étrange leçon d'action et de cynisme politiques.

Mais ce qui nous importe momentanément, ce n'est pas de juger cette action ; c'est de voir à l'œuvre deux exemples de l'essence politique du compromis, tantôt refusé, tantôt accepté *précisément parce qu'il est politique* (l'ordre juridique hors du territoire, l'ordre politique au sens ordinaire entre ses frontières), donc capable de créer un « entre-deux » d'autant plus fort qu'il est *sui generis*, hors par exemple des requêtes de l'économie, des

contrats de détail ou des goûts d'une majorité. Dans le premier cas, on dit le compromis impossible en raison des liens qu'il risquerait d'établir entre deux mondes déclarés étrangers l'un à l'autre : nouer des relations, les référer à une juridiction à construire, ce serait bâtir un monde commun. Dans le second, on y consent en raison de l'utilité, *politique encore*, qui assurera une meilleure approximation des fins déterminées par l'idéologie.

Pourquoi donc «compromis» est-il un mot qu'il nous faut réapprendre ? Parce que la réflexion et la parole qu'il autorise permettent de s'opposer à ce travail de vidange de la signification que nous évoquions et au consensus apolitique où se perd ce que l'on peut appeler, après Arendt, notre relation de monde. Là où les révolutionnaires soviétiques distinguaient deux mondes, et du coup en verrouillaient l'issue, il se peut que les démocraties soient entraînées à supprimer tout espace intermédiaire entre les hommes, et que l'infinie fragmentation qu'elles visent sous couvert de conscience individuelle soit le moyen le plus sûr, asservissant et doux, comme disait Tocqueville, d'assurer sur la vie qui nous entoure un seul point de vue définitif et triomphant — celui de l'absence de monde, ou encore de l'intérêt généralisé. Les idéologues communistes voulaient parvenir à leurs fins par des considérations proprement politiques, sachant la puissance de lien de ce dernier ordre, le supprimant ici, l'assurant là-bas ; et l'un de leurs instruments les plus aigus était l'usage mensonger du langage et la confiscation de l'espace commun où exercer la parole. Les démocraties contemporaines semblent avoir pour seule fin de maintenir l'*état de choses* qui fait leur raison économique, et donc de désamorcer toute espèce d'*action* que la parole porterait avec elle, en fragmentant cette parole à l'infini pour qu'elle n'apporte à la communauté que le dénomi-

nateur du consensus et non plus l'exercice de la liberté. Autrement dit, leur instrument est la disqualification volontaire du politique *en même temps* que des fondements qui lui donnent d'échapper à la réduction bidimensionnelle du débat. Or il n'y a pas de peuple sans l'espace commun des relations politiques et le tiers inclus de leurs fondements comme de leurs projets.

\*

Interrogez l'individu démocratique : dans la citadelle de son moi, il est l'homme qui ne connaît d'autre échange avec autrui que celui que protège l'enclos privé — dans le meilleur des cas. Pas de compromis, donc, dans cette sphère, pas d'autorité, c'est-à-dire de tiers<sup>2</sup>. Les seules relations y sont duelles, incapables du coup de créer le moindre espace où se mouvoir. Nulle porte pour sortir au grand jour d'une place publique ; tout juste la vague lucarne de l'« information » *anonyme et sans parole*, car la démocratie aujourd'hui perdure *contre* le peuple et la place commune, intermédiaire, qui l'ont fait naître — et avec le consentement de ce dernier, tant la royauté de l'individu ayant-droit paraît la destinée ultime de la conscience. Les moyens de communication sont cela même qui permet au langage de se désancrer à la fois du lieu et de la signification, de la responsabilité et de l'humanité : l'appareil d'information fut si patiemment, si minutieusement construit (nous retrouverons la logique

<sup>2</sup> Sur cette question du tiers assurant sens et orientation de la parole, voir les travaux de Pierre Legendre, et par exemple *Dieu au miroir*, Fayard, 1994. La place nous manque pour préciser, dans l'intelligence de ce qui suit, qu'il peut exister deux types d'extériorité, deux types de mémoire, deux types d'échange, que le politique caricaturé confond.

du « petit à petit » ou celle du progrès technique), que *les mêmes locuteurs* peuvent, d'une minute à l'autre, dire tout et son contraire, et s'en excuser sur la complexité du « monde actuel ». Protégés par leur corporation, en même temps que par l'entrelacs en effet inextricable de la puissance économique dont ils sont les serviteurs, les voilà détenteurs du pouvoir de parler *afin* que la parole n'entre jamais en collision avec quelque réalité que ce soit — et afin surtout que nul ne puisse créer à partir d'elle, et au besoin contre elle, par un échange véritable, un lieu de réflexion : ce qui suppose la mémoire, tenue pour dangereuse, la mémoire active, vivante, inventive, des relations qui nous ont précédés — la culture —, et non pas l'instant et le perpétuel affolement d'un présent séparé de son épaisseur. Ailleurs, la justice se trouve face à des organisations sociales, politiques et économiques si brumeuses, en même temps que si puissantes, qu'elle révèle son « archaïsme », c'est-à-dire le fait qu'il y ait en effet une *archè*, un fondement de l'acte de justice sans lequel elle ne peut s'exercer : celui de la présence discernable d'hommes capables d'actes et de paroles, lesquels seuls peuvent être jugés et acceptent de s'en remettre à l'abysale et originaire existence du droit, condition de possibilité de leur échange et de leur égalité. — Et ce fondement se retrouve difficilement, sans doute parce que beaucoup ont intérêt à ce qu'il disparaisse. Ailleurs encore — mais c'est toujours le même monde, ou plutôt la même absence de monde —, c'est le temps qui manque, disent les *occupati* : le temps libre qui permettait à la parole, dans les antiques démocraties, de l'être aussi. Toute l'*humanité*, ici, est requise par les impératifs des organisations et de la concurrence ; la voilà recouverte par le maillage asphyxiant de l'idéologie technicienne, laquelle offre l'avantage si aimé, si convaincant, de dispenser de *penser*.

Ailleurs enfin, la parole ne s'entend qu'à condition de se plier aux exigences des réseaux qui prétendent la régler, lui donner ses codes de procédure et délimiter son efficacité (et ne parlons pas des *lobbies*, dont la logique est d'obstruction) : les littérateurs parlent aux littérateurs, les savants aux savants, les spécialistes aux spécialistes. Comment parlent-ils ? Non point en fonction de la fécondité intrinsèque de la parole, mais à proportion de l'étendue des mondes clos où la faire résonner, des mondes dont l'existence est soumise au label technique et au *cursus honorum* dessiné par ces nouvelles sociétés secrètes. Le grand rêve apolitique est d'étendre la distinction soviétique des deux mondes moins à l'archipel des consciences individuelles qu'aux groupements où l'identique multiplié pourra jouer un rôle économique ou faire miroiter sa puissance, étendant ainsi son empire muré. Non pas seulement des langues différentes, comme disait Korovine, mais des langues atomisées et séparées du lieu réel : laissant donc toute la place au bruit de fond de la communication — le visage mécanique auquel les hommes ont consenti.

On se tromperait en voyant là une question anecdotique, qui n'accuserait nullement un prétendu modèle politique en tant que tel ; on se tromperait en pensant qu'il ne s'agit que de personnes déterminées et de dysfonctionnements locaux. Seul le congé signifié à l'idée politique et à la liberté où le peuple prend conscience de lui-même peut permettre le plus grand laminage du monde humain, du monde des relations libres que les hommes entretiennent entre eux. Il y a un devenir-inhumain de nos démocraties — et ce modèle démocrate, mieux assuré aujourd'hui sur de plus vastes régions du monde, accroît sa domination profondément hostile à la réflexion politique et à l'exercice de la parole, par des

moyens peu visibles mais d'autant plus efficaces qu'ils semblent plus doux, plus séduisants — la séduction des objets, le confort des réseaux, l'affadissement de la pensée —, plus *consensuels*. En somme, ce modèle n'a de démocratie que le nom : ce qui lui suffit, puisque son rêve est l'instrumentalisation du monde, et, pour toute communauté, la poussière des intérêts privés.

La démocratie, *sous sa forme dite libérale*, se développe selon une logique du *tempérament*, parce qu'elle porte en son principe la possibilité des conflits les plus meurtriers qui soient ; le plus grand développement de chaque individu suppose le plus grand développement de chaque autre — jusqu'à la limite que fait naître leur développement commun. Limitation réciproque, sagesse désabusée. Cette communauté n'est que par défaut, comme la vieillesse qui gagne, et guette, dirait-on, toute invention moderne. Comment peupler cet abandon ? Mais, aussi bien, qu'est-ce qui parviendra à tourner le défaut à son avantage, et en accaparera la puissance — car le minimum commun a d'autant plus de force qu'il se situe plus bas et s'insinue plus facilement dans les esprits ? Ce qui se développe est la frustration d'une liberté jamais pensée, et voilà des désirs sans carrière, des rêves surveillés, des ombres limitrophes. On veut autre chose, on l'oublie peut-être, et cet « autre chose » est interdit. Ainsi s'affirme la réalité de l'État (ou du plus fort, quel qu'il soit, public ou privé), la violence déléguée, le triomphe de l'anonyme. La paix s'établit sur un tumulte que le contrat fait taire. Mais le désordre est toujours là, il bruit, il menace : il lui faudra se traduire à n'importe quel prix, au dehors ou au dedans. Laissons-le se régler comme par miracle et libéralité, par providence immanente, hors d'une *volonté* politique surtout, — et c'est l'injustice effective qui paraît. Injustice voulue. Car toute injustice

divise, bien sûr, et s'entend à faire naître des profits partiels. Mais le profit de la justice est un profit pour tous : c'est simplement le temps qui s'éclaire et devient vivable, sans autre intérêt que la vie seule.

\*

Le danger le plus grand qui pèse sur la démocratie, telle que les États occidentaux en offrent l'image, c'est sa réussite même, qui en fait non plus une forme politique associant justice et liberté, parole et représentation, mais un dispositif orienté vers, puis par, l'évaluation de l'humain — car il ne s'agit plus de peuples — : l'accord minimal énoncé en termes de valeurs, un accord qui pourtant aurait pu être tout autre. À quoi tient cette réussite ? À la progressive dépolitisation de la communauté, à cette promesse faite à chacun de n'avoir plus à fournir l'effort le plus grand qui soit, la parole libre et contrastée qui s'invente et s'éprouve hors de toute autre considération qu'elle-même et son échange. Les hommes libérés de l'effort de se reconnaître risquent de consentir à la plus basse définition de leur co-présence, c'est-à-dire aux quantités mesurables, intérêt, argent — *l'égoïsme satanique du commerce* dont parlait Baudelaire, le *petit à petit avec des forces progressivement croissantes* — ; et cela seul va régir leur rassemblement et servir de repère à leur espèce, après quoi ils penseront vaguement que leur humanité se reconstruira dans on ne sait quelle introspection, quelle religion, ou quelle vertu de la vie associative et gratuite. Ce n'est pas qu'ils ne puissent pas s'exprimer, parler, échanger des idées, etc. : mais cette parole est désamorcée, elle n'a pas d'espace où exister, d'issue ni de prise dans l'action, cependant que l'intérêt poursuit son chemin et se multiplie à l'infini conformément à sa nature. Car il est dans

---

l'essence de l'action sans débat, sans prudence, de se nourrir perpétuellement d'elle-même et de ne pouvoir se donner de limites, ou de n'en connaître qu'à la condition de les recevoir par le truchement des lois et des réglementations dont sa réussite même s'impatiente. Et l'on voit que la force de la loi, l'invention de la règle, et tout simplement le temps de la réflexion ne sont pas à l'ordre du jour : « le monde va trop vite », comme le moulin de la chanson, et du coup le meunier dort, stupéfié par ses œuvres et ne rêvant qu'à la contagion du sommeil. Ce n'est pas la quantité de travail qui empêche de dormir et fait ouvrir les yeux, mais la nature de l'action qu'on accomplit. Une part non négligeable de la population, celle qui entend « diriger », dort dans le cocon de la compulsion d'activisme qui fait son alibi. Quelqu'un sait-il à l'heure actuelle quelle est la fin poursuivie par l'idéologie du marché, quel est l'espace humain créé par cette violence, quel nom porte la nécessité selon laquelle il faut toujours conquérir, et gagner, et étendre avec ce forçement le rayon d'action des machines et des services ? Mais c'est précisément parce qu'il n'y a pas de réponse à ces questions — sinon la confiance en un équilibre miraculeux, ou les bons sentiments qui s'attachent aux groupements humains ; mais sont-ce là vraiment des réponses, des réponses qui visent une fin ? —, que la domination effective de ce « modèle » s'accroît, incapable qu'elle est, par une sorte de ruse et de perversion, de s'arrêter à écouter la parole qui lui est adressée. Perversion pour perversion : c'est l'effectivité d'une démocratie ininterrogée et réduite à ses espèces économiques qui est vraie parce qu'elle est toute-puissante ; la définition même de la vérité est devenue technique.

Pour cette réussite le monde n'est pas de trop ; le monde politique, le monde humain — le seul monde —,

oui : il est superflu, il est même gênant. Mais l'autre, territoires rêvés uniformes où faire valoir des produits, c'est celui-là qui doit coïncider avec la terre entière. Pas de compromis, pas d'autre point de vue ou mode d'être : la mondialisation doit être totale, comme s'il fallait demander au monde d'être mondial, ce que l'on croyait qu'il était — mais dans la diversité, dans l'irréductible façon qu'ont la pluralité des hommes de créer la forme de leurs communautés. Les mots sont assez clairs : il faut démonstrer le monde pour le mondialiser. Il faut faire cesser le monde de l'entre-deux et des relations politiques pour que l'espèce se mondialise.

Comment s'étonnerait-on des guerres, des résistances, des « replis identitaires », qui viennent confirmer le processus plus qu'ils ne s'y opposent — enfantés par lui, son produit et son triomphe ? Face à ce réseau sans volonté ni esprit, puisque le fait d'être et de se répandre lui suffit, il est alors nécessaire que tel peuple, tel monde, entendu comme la somme vivante des relations voulues et construites entre les hommes, ne parvienne plus à se définir que par une sorte de repli agressif, d'identité comprimée par cette menace extérieure qui s'insinue vers lui, et voilà alors le « moi » des peuples d'autant plus dense et explosif. L'« identité » sera « revendiquée » avec une brutalité proportionnelle au caractère indistinct et brumeux de la menace qu'elle sent peser sur elle — fantôme apolitique, simple état des choses et triomphe silencieux de modes d'être massifs. Identité désespérée, sans peuple et sans sujet, parce que la vague conscience qu'elle a d'elle-même provient du deuil de son effectivité. Dans un tel monde, il ne s'agit plus de liberté, ni même de « revendication », mais de contrainte, et de contrainte uniquement ; car ce monde tissé de relations humaines qui n'appartenaient qu'à lui s'est en fait vidé de lui-même, pour devenir l'adversaire

---

suscité et créé de toutes pièces par la puissance anonyme qui le circonscrit ou le pénètre et lui donne le peu d'être qui lui reste — tel est l'effet du processus engagé. Son principe n'est plus la société des hommes entre eux se révélant à soi, il lui est pour ainsi dire extérieur, production seconde d'un état de fait dominant et inhumain. On ne sait qu'il y a eu en tel lieu un monde que par la violence avec laquelle les hommes découvrent la mort de ce qui les unissait. Aussi la guerre aujourd'hui intervient-elle toujours *trop tard*, comme un sursaut inutile ne pouvant rien construire, livré à la violence pure qui signale la corruption antérieure de tout lien entre les hommes. La guerre n'est plus un phénomène politique, duquel « autre chose » sortirait douloureusement, terriblement, mais comme ce tiers obscur inclus dans le premier combat, ce tiers unissant les deux adversaires lors même qu'ils s'opposent, et qu'ils ne parvenaient pas à faire naître sans l'épreuve de leur affrontement ; au contraire, la guerre, qui est de plus en plus nécessairement une guerre civile, consomme une rupture décisive — le fait que la politique a disparu, qu'il n'y a plus, en tel ou tel endroit, de communauté, et qu'il faut donc se battre pour rien, c'est-à-dire pour l'existence individuelle, muette et sans issue — sans règle, sans droit, sans volonté dicible, d'où la facilité qu'ont tant de « dirigeants » à confisquer à leur profit la violente impuissance des révoltes égarées. Il est donc étrange de juger « barbares, à notre époque », la plupart des conflits éclatant aujourd'hui : car ce jugement même résulte de l'incapacité à comprendre que les conditions de la barbarie étaient réunies avant même le conflit, et que ce dernier ne peut avoir lieu que selon le mode de cette absence de monde, — qu'il est même le témoin le plus net de cette absence-là, l'accusant et la soulignant jusqu'à l'absurde. Il reflète simplement la nature de ce qui le précédait.

Ce qu'on a appelé la « comédie humanitaire » relève de ce même *trop tard* où s'est perdue l'action politique ; et dans cet ordre du *trop tard*, qui suit les guerres elles-mêmes exclues de l'horizon commun, le haut travail de compassion et de dévouement est soumis sans fin à un problème que sa seule présence démontre à jamais sans issue : comme si précisément c'était toute espèce d'humanité en soi qui se révélait inactuelle — aussi bien dépassée, tardive, que sans capacité d'agir. D'où vient ce *trop tard*, ce pis-aller dans ses formes et ses intentions, et du reste qu'y pense-t-on sinon les ravages de l'*apolitie* contemporaine, qui croit cependant régir ces zones de malheur ? Dieu peut-être s'en souviendra comme il pleure sur les morts, mais les États environnants, nos États, eux, n'ont pas de mémoire, car ils savent l'action seule capable de mettre fin à des ruines et, d'un même mouvement, de construire un lieu vivant ; seulement ils ne la désirent pas, et deviennent ainsi réellement des *états*, étouffant sous la stagnation des choses. D'où vient donc l'essoufflement de l'humain ? De ce que l'action n'est nourrie que de la conscience privée, individuelle, sans nul ordre politique qui l'unirait à toutes les autres ; de ce que des décennies de démocratie libérale ont fait du for privé, et à condition qu'il s'y tienne, le cerbère autiste d'une prétendue nature humaine amputée de communauté effective, c'est-à-dire de vie politique. Notre conception de la liberté nous a, à tous identiquement, c'est son *credo*, refusé l'espace où éprouver la liberté.

Ailleurs, lorsque l'« identité » se prétend simplement culturelle, elle n'est ni plus ni moins que le rejeton naturel des phénomènes de masse et du laminage de l'anonyme, une sorte de monstre que produit par génération spontanée le laboratoire de l'artifice où nous trouvons, comme les loisirs le sont à la société laborieuse — non

---

point un antidote, et moins encore une ressource, mais une confirmation : l'autre profil d'un même visage. Et l'on joue alors la comédie de la menace (protégeons ce qui peut-être va disparaître : le terroir, le parler local, les « valeurs », la morale, la littérature...) parce que le monde est bien vide malgré tant de produits, et qu'il faut se faire un peu peur, tous les organisateurs le savent, pour mettre du sel dans la vie. Mais si inoffensive que paraisse cette folie, elle est de même nature barbare que les autres, d'emblée si violentes et guerrières. Elle signale elle aussi l'effondrement du lien entre les hommes, l'absence d'une communauté libre, là où la considération de sa vie n'est pas faite d'un face à face artificiel entre des termes abusivement binaires, produits d'individus agglomérés sans projet ni substance, mais vient sur les voies d'une pluralité réelle de paroles et de points de vue, capable de dire, de dénoncer et d'agir. Les barbares ne sont pas à l'extérieur : cela fait bien longtemps qu'ils habitent le cœur des démocraties.

\*

Qu'est-ce que la pluralité aujourd'hui ? Elle ne peut se comprendre et témoigner de sa richesse qu'à la condition de devenir fait de parole et d'échange, controversé, interrogation publique et libre. Mais l'éclatement accroît l'anonyme commun, parce que le mode d'accès à la richesse intrinsèque de la multitude des points de vue s'est obscurci, — ou plutôt a été remplacé par un code de servitude dont nous dénonçons à l'instant les termes ruineux. Le pluralisme, grimace d'une pluralité refusée, est l'alibi consenti qui dispense de tout débat. La relation de monde s'efface ; au mieux, nous répèterons la réplique universelle du téléfilm américain, qui sera notre seul dialogue : « C'est *ton* problème, Bobby, c'est pas *mon* problème ». Tant d'ins-

tances s'accordent à garantir à ces mots leur valeur absolue (qui osera, dans les *métiers*, les universités, les syndicats, les assemblées nationales même, en appeler à quelque chose comme l'universel ?). Que risque-t-on ? Ce qu'on nomme concurrence et marché n'est nullement un débat, parce que la guerre civile n'a jamais été de cette nature, pas plus que la mondialisation ne le sera. La concurrence vise l'îlot et l'impunité, le « hors d'atteinte » auquel rêve chacune des parties : le profit, mais un profit sans monde, sans relation avec tous les points de vue possibles. Exister, dans ces conditions, revient à être maintenu à cette place de fantoche qui permet à la domination de s'excuser de son totalitarisme tout en continuant de jouer pour ainsi dire en sous-main — car elle a compris que l'anéantissement de l'autre n'était pas bon pour son image. Les « minorités », comme on dit, seront d'autant plus nombreuses, et même suscitées, d'autant mieux contenues dans leurs parcs — avec les soubresauts rituels —, que rien ne viendra fissurer le moule commun des esprits. On jugera la qualité des démocraties à leur capacité à agiter le plus de marionnettes possible : leurs indigents, leurs exclus, leurs Bretons, leurs Basques, leurs Corses, leurs intellectuels, leurs petites entreprises, leurs homosexuels, leurs ethnies, leurs fromages, qu'on renfermera dans leur boîte hermétique après usage. L'idée fédérale sera enterrée avec celle de démocratie ; n'en resteront que les enveloppes, gonflées comme baudruches par les souffles les plus puissants, ceux des partis sacro-saints et des grandes institutions financières.

À quoi sert la diversité si elle n'est plus comprise qu'à partir d'une seule perspective, et si l'on vit face à elle en plein consensus ? C'est alors tout le tissu des relations historiques et politiques qui se désagrège, et avec lui la chance que des placements inédits de parole et

d'échange agrandissent le monde et l'enrichissent réellement — car la richesse n'est pas là où nous croyons qu'elle se trouve. « En supposant que le monde continuât à exister matériellement », écrivait Baudelaire, « serait-ce une existence digne de ce nom et du dictionnaire historique ? » La diversité — à supposer qu'elle existe — est incapable de se faire autre chose qu'un encombrement — arme guerrière, arme meurtrière pour l'installation de l'uniforme, que le gigantesque « on » emploiera afin que la révolte individuelle soit la seule signature de la communauté, et qu'elle s'éteigne dans l'embarras des faux objets et des différences illusives. « Il ne peut y avoir d'hommes au sens propre que là où il y a un monde », écrit Hannah Arendt, « et il ne peut y avoir de monde que là où la pluralité du genre humain ne se réduit pas à la simple multiplication des exemplaires d'une espèce. »

\*

On se prend donc à douter que la démocratie soit bien réelle. La *res publica* en ce moment n'est peut-être pas une *res* du tout. Ni un bien, ni surtout un bien commun. La parole s'absente, et, parce qu'elle n'ose pas s'élever en vérité, les choses n'ont pas le temps d'être des choses, ni les objets des objets. La *res* qui au mieux nous émeut n'a pas le temps d'être politique. Ce sont l'échange, le flux qui se sont réifiés ; multiples sans être pluriels, massifs sans être habités. Entre des choses fantômes, le passage est devenu de la glu : marché, économie. Politique, aujourd'hui, n'est que l'appau pour mieux s'y prendre. Si les objets se diluent, c'est l'air qui s'épaissit. La communication — et tout ce qu'elle charrie : les « identités », les « cultures », les « droits »... — fait un monde visqueux. Il ne peut y avoir de mouvement qu'entre

des choses qui ne font pas défaut ; qu'entre des objets qui le rythment et l'orientent ; et qu'entre des hommes libres.

Car les hommes ne voient pas impunément se dénouer les liens entre eux tissant un monde et leur donnant leur liberté, qui n'existe jamais que dans l'espace où ils se rencontrent. Quelque chose finit par corrompre en eux l'humanité, et de cette corruption le délitement, l'impuissance politique est à son tour un symptôme. Nous ne pourrions pas dire que nous n'aurons pas été prévenus : il y eut Tocqueville, il y eut le Baudelaire des *Journaux intimes*, prophétisant que « le peu qui restera de politique se débattrait péniblement dans les étreintes de l'animalité générale », c'est-à-dire de la « mécanique » propageant ses procédures selon le mode « financier des intérêts composés ». La charge est peut-être excessive ; son orientation est juste. Du moins peut-on dire que devant une complexité bien plus technicienne qu'humaine, le repli sur la sphère privée et les goûts particuliers ne va pas sans affaiblissement ni pauvreté ; il fait naître la violence, comme toujours les derniers bastions, et, par aveuglement à ce qui reste de communauté, contribue à la progressive éviction de soi-même. « Comment peut-il y avoir accord avec la multitude », écrivait Pétrarque, « quand il n'y en a aucun avec soi-même ? » Et Montaigne, qui cite Pline : « Et qui ne s'entend en soy, en quoy se peut-il entendre ? *Quasi vero mensuram ullius rei possit agere qui sui nesciat.* » On croit ces propos a-politiques, mais on a tort : car on pourrait aujourd'hui inverser les deux membres de phrase sans manquer à leur pertinence ; il convient simplement de savoir les deux termes, soi et les autres, soi et autre chose que soi aussi bien, concomitants et comme s'épaulant tour à tour : l'accord se construit, et tout d'abord il se désire et se veut — là précisément où il est le plus difficile à obtenir : politique est l'ordre de cette difficulté. Mais il est vrai

que ces questions anciennes perdent jusqu'à leur sens, quand les conditions faites à l'esprit ont effacé en lui l'idée qu'elles puissent se poser jamais. Le plus grand danger que fait peser sur nous le désert, Arendt l'a magnifiquement exprimé, c'est que nous nous y sentions bien.

Se souvenant de ses lectures stoïciennes, Cicéron parlait d'*oikeiosis*, donc de liaison, de conciliation, d'habitation ; l'*humanitas*, qui est un travail incessant, participant de la relation sociale — de l'amitié — et de la justice — de l'ordre politique —, a pour première tâche de reconnaître en autrui le co-auteur du lien qui fait le monde habitable et vivant. Et cette reconnaissance ne peut s'accomplir sans le respect de sa propre humanité, parole et action mêlées, c'est-à-dire vertu. Infatigable va-et-vient, si l'on veut, entre public et privé, règle toujours à construire de l'*inter homines esse*. Que, mécontent des conditions de la vie commune, le citoyen vague s'endimanche en privé, ouvre la porte du rêve après le travail, aille chercher en lui *le tout autre* de la communauté, ou encore s'acquitte d'un emploi qui ne soit rien d'autre que production de l'embaras, sans visée ni fin discernables — tel est précisément le grand fantasme des dominations libérales et de la démocratie caricaturée ; et c'est là leur réussite la plus accomplie. Elles apaisent et endorment en nous ce qui ne peut être que de l'ordre du conflit, et le naturalisent, puisque nous l'acceptons ; et, ce faisant, elles confirment le désert là où il devrait ne jamais s'établir, c'est-à-dire en nous-mêmes. Fuir la question de la communauté, fuir le politique si décevant, chercher refuge dans l'ailleurs surveillé de la banlieue intérieure — loisir marchand de feu la classe ouvrière, ou « chair de la langue » du littéraire qualifié —, c'est faire entrer le désert là où ne devrait être que l'exigence de l'*humanité*, selon toutes les dimensions qui la constituent.

\*

Que faire ? dira-t-on — et la question montre combien le sens et de la parole et de l'action nous échappe. La réponse est pourtant simple : ne pas consentir au consensus, c'est-à-dire à la servitude ; ne pas se plaindre de n'avoir pas le temps de l'humanité, quand on profite de l'esclavage ; s'arrêter, écouter et parler ; oser agir, c'est-à-dire aujourd'hui *se tenir en retrait*, comme on recourt aux forêts chez Jünger ou à la solitude chez Pétrarque : car on ne peut des seules mains, comme dit le Satirique, s'opposer à l'eau d'un torrent ; *ne pas communiquer*, mais créer des objets ; entrer en conflit, pour restaurer l'espace commun, et non point pour la gloire des corporatismes. Savoir que nous gâchons le possible, *qui n'est jamais un possible individuel*. S'avancer et parler librement, sans collectif ni réseau pour parler à votre place, sans protocole pour légitimer vos propos, sans pédigrée social pour justifier vos prétentions, et sans argent dans la poche.

Christophe CARRAUD.