

**Pantin, 14 novembre 2013
F.Gabriel Péri / Espaces Marx**

Séminaire “De quoi demain sera-t-il fait ?”

Le présent de l'espérance

Jean-Paul Jouary¹

« De quoi demain sera-t-il fait ? », tel est le titre que vous avez donné à ce séminaire. Question posée au futur. Et j'intitule cet exposé « Le présent de l'espérance ». Thème conjugué au présent et qui supprime le « il fait ». Ai-je mal compris la question ? Ou bien est-ce une façon délibérée de devancer une façon de l'entendre ?

D'un côté, cette question m'apparaît politiquement majeure ; d'un autre elle ne me semble pas aller de soi philosophiquement. Pour cette raison j'essaierai plus d'examiner la question que de prétendre y répondre. Il arrive si souvent de répondre à des questions que l'on ne s'est même pas posées ! Du côté de ceux qui n'aspirent qu'à conserver le système en place, on ne cesse de décrire de quoi demain sera fait, comme un état fatal, hors de portée de l'action humaine : il faudrait s'adapter au mouvement du monde, se préparer à ce que sera demain. Du coup les peuples, en croyant s'adapter à ce futur, en réalité le créent, le façonnent, et finissent pas donner raison à ceux qui désiraient le leur imposer. Du côté de ceux qui aspirent à bouleverser l'état des choses existant, vouloir décrire de quoi demain sera fait n'est pas non plus sans présenter quelques dangers : fixer à l'avance le futur de la société suppose que celui-ci peut se former dans quelques cerveaux et non dans le mouvement créatif des peuples eux-mêmes. Du coup, comme les peuples ne l'inventent pas chemin faisant, ce futur n'advient jamais, ce qui engendre frustration et désespérances. Or cette désespérance est l'obstacle infranchissable opposé à toute transformation sociale.

Le problème du futur, comme quelque chose qui sera « fait », ne se pose, quoi qu'il en soit, qu'au présent. Parler d'un « présent de l'espérance », ce n'est pas renoncer au futur, mais c'est bien l'enfermer

¹ Philosophe, auteur notamment, au Livre de poche, de *Rousseau, citoyen du futur* (2012) et de *Diderot, la vie sans Dieu* (2013)

totallement dans le présent, comme en sa seule ressource réelle. Le titre de mon exposé implique ainsi que quelque chose de subjectif et de présent soit la seule voie que l'on puisse emprunter pour penser l'avenir et agir de sorte que s'écartent les mâchoires du fatalisme et de la résignation.

Cernons d'abord ce rapport de l'espérance à l'indétermination du futur, au moyen de quelques exemples.

Je lâche mon stylo : je n'espère pas qu'il tombe vers le sol ; je le *sais*. Je sais de quoi sa seconde suivante sera faite. Je sors mon chien : je n'espère pas qu'il flaire et lève la patte ici et là ; je le *sais* aussi. Je sais de quoi son heure suivante sera faite.

Là où ne règnent ni aléatoire ni liberté l'espérance n'a aucun sens, et je ne puis que m'appliquer la fameuse sentence stoïcienne: « A tout ce qui t'arrive soumets-toi de bon gré »². En même temps, si l'on me demande de me soumettre à tout sous prétexte que tout est nécessaire, le conseil est absurde, car alors ma révolte le sera aussi, comme toute action, puisque par principe une action suppose une projection dans le futur, un dépassement de ce qui est, une crainte ou une espérance. C'est bien pourquoi, dès qu'il est question des affaires humaines où se mêle de la conscience, il est incohérent de poser l'espérance comme vaine, dans la mesure où sans elle il n'est pas d'action donc pas d'humanité concevables.

Cependant il est facile de remarquer aussitôt qu'en dépit de ce que signifie pour l'homme l'intentionnalité consciente, il n'est d'être que présent, une présence certes singulière et en perpétuel devenir, mais seule modalité d'être à proprement parler. Tout ce que nous faisons mus par l'espérance nous jette dans « des temps qui ne sont pas les nôtres » selon l'irréfutable formule de Pascal³. Si bien que, convaincu de créer ma vie dans l'espérance d'un être futur, je ne cesse de me perdre. Combien d'individus, combien de peuples, ont-ils laissé en friche la richesse de leur présent, tout ce qu'il contenait d'avenirs possibles, au nom de l'espérance d'un futur radieux ? Et en même temps, où trouverions-nous la force d'agir pour faire émerger un mieux-être, sinon

² Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Livre V, §8.

³ Pascal, *Pensées*, §172 (édition Brunschvicg)

dans cette espérance ? C'est sans doute le paradoxe, voire l'antagonisme interne, de cette notion d'espérance.

Que n'a-t-on pourtant fait pour lui donner consistance et dignité théoriques ! Lorsque Platon déjà, au bout d'une critique sévère et lucide de l'Athènes décadente de son siècle, construit dans sa *République* l'extraordinaire édifice conceptuel qui permet de distinguer les exigences citoyennes des mille et une passions qui agitent les êtres singuliers, il assume explicitement les paradoxes de toute espérance. D'un côté, il fait miroiter une autre façon de concevoir le politique afin de briser la soumission à l'état des choses existant, nourrissant ainsi l'espérance contre tout fatalisme. D'un autre côté, il démontre l'impossibilité radicale de réaliser le modèle théorique qu'il a construit⁴, et en vient à destiner tout cet édifice à la seule vie de l'individu, pour nourrir sa sagesse contre la folie commune. Du coup, comme l'a bien vu Pascal, cette *République* apparaît comme un ensemble de repères propres à « régler un hôpital de fous »⁵. Platon, loin de toute démarche utopiste au sens courant, rabat ainsi l'espérance d'une Cité future sur le seul présent de tout citoyen digne de ce nom. On pourrait y voir une sorte de désertion du politique ; on peut y voir aussi une responsabilisation de l'individu d'une grande portée actuelle.

Jean-Jacques Rousseau aussi a pu vivre une telle aventure philosophique : au bout de sa condamnation argumentée de toute société inégale, arbitraire et oppressive, il est parvenu à construire ce qui reste sans doute l'un des sommets de vingt cinq siècles de pensée politique, avec son *Contrat social* de 1762. Il nous parle aujourd'hui encore d'un futur possible propre à combattre la désespérance : des lois compatibles avec la liberté humaine, des gouvernants compatibles avec l'entière souveraineté du peuple, des différences sociales compatibles avec la justice, une distinction « volonté générale »/ « volonté de tous » propre à prévenir tout populisme sans écorner l'essence même de la démocratie⁶. Mais Rousseau ne rêve pas plus les sociétés humaines concrètes que ne le faisait Platon. Alors que tout son travail théorique permet de concevoir un futur meilleur des sociétés, et donc de nourrir l'espérance, lui aussi démontre – au prix d'une véritable souffrance – que son édifice conceptuel se heurte nécessairement aux contradictions

⁴ Platon, la *République*, 450c, 452-453, 456, 457, 472-473, 540, 592b, etc.

⁵ Pascal, *Pensées*, §331.

⁶ J'ai développé ailleurs tous ces points que je ne puis qu'évoquer ici : *Rousseau, citoyen du futur*, Livre de Poche, 2012.

héritées de toute l'histoire humaine : des peuples écartés de la culture théorique nécessaire à toute philosophie politique, des mentalités engendrées par le vécu des inégalités et dominations ancestrales, et qui répandent le rêve de dominer, de devenir bourreau à son tour, dans les pensées intimes des victimes les plus malheureuses. A quoi s'ajoute l'inertie des coutumes qui donnent aux iniquités présentes l'apparence de fatalités naturelles et éternelles. Jusqu'à ce constat désespérant de Rousseau que, pour libérer les peuples, il faudrait que « les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles »⁷. C'est ainsi que la pensée la plus démocratique et la plus révolutionnaire en vient à réduire ses prétentions à la seule instruction des individus soucieux de citoyenneté. Encore une fois, le souci rigoureux de construire un futur propre à nourrir l'espérance collective aboutit à placer cette espérance dans chaque personne singulière. N'est-ce point un problème d'une brûlante actualité ?

En fin de compte, ces géants de la pensée politique que furent Platon et Rousseau furent plus prudents et lucides que bien de leurs successeurs du XIXe siècle, raison pour laquelle sans doute ils furent tous deux si grossièrement caricaturés. En effet, plus proches de nous chronologiquement mais peut-être pas philosophiquement, les multiples doctrinaires que l'on appelle par commodités « utopistes » eurent le mérite – et le défaut ? - de sauver coûte que coûte l'espérance du fond des inhumanités des sociétés capitalistes naissantes, dévoreuses de vies dès le plus jeune âge. Ils eurent l'audace d'inventer des sociétés fraternelles idéales pour nourrir l'espoir et la force d'agir. Ils en eurent l'audace, le mérite et l'imprudence. Ils y crurent pourrait-on dire « désespérément », tant ils voyaient les obstacles pratiques qui s'opposaient à leurs visions du futur. De Babeuf à Bakounine en passant par Cabet, Owen, Feuerbach, Ruge, Weitling, Hess, Stirner, Saint-Simon, Fourier, Blanqui, Proudhon ou Lamennais, ces allumeurs d'espérance collective, chrétiens ou athées, imaginèrent des sociétés où régnaient amour et coopération, égalité et gestion collective. Que ce soit par la prière passive, l'attente de la volonté divine ou par la violence minoritaire, que ce soit par une sorte d'autogestion sans Etat ou grâce à une dictature étatique au nom du peuple, toutes ces doctrines partageaient à la fois l'espérance d'une société plus juste et l'idéal d'une communauté humaine plus harmonieuse. D'où le nom de « communisme » qu'on leur attribua, d'abord comme une sorte d'insulte, de péril effrayant, mais qu'ils revendiquèrent bientôt comme un drapeau. Un peu comme ces peintres qu'un critique voulut disqualifier en affirmant

⁷ J-J Rousseau, *Du Contrat social*, Livre II, chap. 7.

qu'ils ne faisaient plus de la peinture mais des « impressions », moquerie dont on connaît la belle postérité, dès lors qu'ils relevèrent le défi en s'appelant « impressionnistes ».

C'est ainsi que le monde moderne réinventa l'espérance collective sous la forme diversifiée d'un « modèle » et d'un « idéal ». Tous les courants qui contestaient les sociétés industrielles naissantes partagèrent cette conviction qu'à force de populariser la conception d'une société future donnée comme idéale, l'espérance des peuples formerait une force transformatrice. Et force est de constater que la plupart de ceux qui se réclamèrent de Marx partagèrent cette conception modélisée, idéalisée ou programmatique de l'espérance.

Or c'est très exactement ce que le jeune Karl Marx entreprend de dépasser dès le début des années 1840 : parce que la détermination théorique présente d'une société future à la fois nourrit l'espérance et creuse un fossé désespérant entre ce présent et ce futur, il ne convient plus de construire de tels modèles, mais de décrypter ce que le présent contient de possibilités concrètes de dépassement, afin de s'émanciper *pratiquement* de ce qui exploite et opprime. C'est en ce sens qu'en 1843 il écrit à Arnold Ruge : « Nous ne nous présentons pas en doctrinaires avec un principe nouveau: voilà la vérité, à genoux devant elle ! Nous apportons au monde les principes que le monde a lui-même développés en son sein », idée que reprendra le *Manifeste* de 1848.

C'est même pour cette raison qu'à Londres, en 1848, Marx rejette le projet d'une *Profession de foi communiste*, comme celui de *Principes du communisme*. Marx vient de faire une authentique découverte : le futur ne peut être conçu par la théorie pour être enseigné comme un objet à réaliser et un moteur d'espérance. Il ne peut naître que de pratiques transformatrices du présent, comme développement des potentialités qui s'y trouvent parmi bien d'autres qui ne se réaliseront jamais, ou autrement. C'est pourquoi Marx ne donnera qu'une seule définition de ce qu'il entend par « communisme », et qui n'a rien à voir avec ce qu'ont entendu sous ce mot les Etats et la plupart des organisations qui s'en sont réclamé. Cette définition figure dans l'*Idéologie allemande* et précise que le communisme n'est pas d'abord "un état qui doit être créé" ou "un idéal sur lequel la réalité devrait se régler", mais "le mouvement réel qui abolit l'état actuel". Il s'agit donc de rendre *manifeste* le contenu *latent* de l'ensemble des pratiques sociales qui résistent à la logique de l'état des choses existant.

C'est ainsi en rompant avec la logique du « modèle » ou de l' « idéal » que l'on cesse d'enliser ses espérances dans des futurs sans consistance pratique, et que cette espérance peut enfin se réinvestir dans le présent en devenir, le peuple reprenant alors sa place d'auteur de sa propre histoire. Il ne peut le faire en s'efforçant de réaliser un projet déjà écrit ailleurs qu'en son propre sein, mais en créant pas à pas comme le peintre crée touche après touche : ce n'est pas parce que ce que l'on fait n'est pas déjà projeté consciemment que ce que l'on fait est n'importe quoi. Sartre sut trouver les mots pour le faire comprendre, contre les « marxistes » de son temps, en expliquant que ce n'est pas parce que l'œuvre de l'artiste est *création*, donc non définie *a priori*, qu'elle « gratuite »⁸. En histoire comme en art, il n'est de créativité que présente. Nul ne peut donc espérer s'accrocher à une « vérité » déjà formée puisque c'est en la créant qu'elle devient vérité de ce monde.

Maurice Merleau-Ponty, à la même époque, tenta lui aussi d'en convaincre ceux qui caricaturaient Marx pour ne pas « désespérer » le peuple. Contre tous les dogmatismes et idéaux accrochés à un avenir radieux modélisé, et de fait accaparés par quelques-uns, Merleau-Ponty reprenait la métaphore artistique : « le mouvement révolutionnaire, comme le travail de l'artiste, est une intention qui crée elle-même ses instruments et ses moyens d'expression »⁹. Certains diront qu'alors, faute d'une vision claire et rationnelle de ce que demain doit être, cela réduit le politique au « n'importe quoi ». Mais de ce que nul peintre n'a dans sa tête le tableau futur, doit-on conclure que la peinture est du « n'importe quoi » ? C'est la définition même de la créativité en acte, et rien n'en a autant besoin que l'histoire humaine, donc la pratique politique.

Cette idée, Merleau Ponty l'exprimera plus limpide encore quelques années plus tard : « notre rapport au vrai passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou bien ce n'est pas au vrai que nous allons »¹⁰. Il ne saurait effectivement y avoir d'espérance collective efficace et émancipatrice qu'appuyée sur une espérance de chaque individu en sa propre pensée et ses propres actes, enracinés dans le présent.

⁸ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945, IIIe Partie, chap.3

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, 1953

Ce renoncement à de fausses certitudes ne condamne pas à l'aveuglement pour autant. L'absence de certitude est le corollaire de la liberté humaine comme brisure dans le déterminisme, de l'impossibilité de prédire les actes humains, et nul effort théorique n'en viendra jamais à bout. Il reste donc à l'homme cette « foi en soi » que représente la « promesse » qu'Hannah Arendt évoque comme moyen de dominer l'« obscurité des affaires humaines », « îlot de certitude dans un océan d'incertitude »¹¹. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que l'espérance peut devenir autre chose qu'une antichambre des désillusions et des fatalismes, et que « principe espérance » d'Ernst Bloch peut prendre tout son sens¹. C'est pourquoi, par exemple, le refus grandissant des citoyens de subordonner leurs idées et leurs actes à des doctrines ou des organisations ne signifie en rien une « dépolitisation », mais annonce plutôt une mutation salvatrice de la citoyenneté. Rousseau l'avait déjà pressenti, et nous le vivons comme jamais.

C'est très exactement pour les mêmes raisons, mais dans un tout autre contexte, qu'avec l'éclatement de l'Empire d'Alexandre le Grand et la décadence d'Athènes, les philosophes antiques ont réactivé leur autonomie personnelle au travers du cynisme et de l'épicurisme. Ce retournement sur soi, ce souci de rompre avec toute dépendance, cette recherche exigeante du bonheur au-delà même du plaisir, n'étaient pas dépourvus de sens politique. Ce n'était nullement un renoncement à l'espérance.

Depuis qu'il y a de la pensée politique, la clé du dépassement de ces impasses et contradictions, si actuelles, réside dans la réappropriation du futur par le présent des individus. Dès lors, tout – absolument tout – ce qui croit résoudre les problèmes de perspective par des accords, alliances, sièges, postes, fauteuils en tous genres qui ne sont exigés par des processus populaires effectifs, fait désormais obstacle au processus d'émancipation humaine. Les points d'appuis qui ont pu hier aider ce processus cessent de le faire dès lors que la politique institutionnelle, discréditée, laisse place à des exigences autonomes des individus en nombre grandissant.

Quoi qu'il en soit, c'est la créativité populaire – si souvent dénigrée sous le terme de « populisme » - qui forgera l'humanité de demain. A la question « de quoi demain sera-t-il fait ? » il n'y aura donc jamais de

¹¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, 1961, Chap.5

réponse cohérente. Ou alors menace la terrible illusion que l'on peut prétendre dessiner le futur souhaitable pour tous, et fonder sur cette croyance dépassée la croyance régressive en une « identité »

C'est toujours autour du « demain » déjà dessiné qu'a pu sévir cette notion d'« identité ». Celle-ci fonctionne bien en mathématiques courantes, car $2+2$ feront demain encore 4, et A restera A et ne sera pas B si B est différent de A. Elle peut fonctionner aussi sur les objets inertes, les végétaux et les animaux sur une moyenne période. Un chien reste un chien. Mais si être humain c'est toujours devenir, si pour lui être soi-même est toujours être autre que soi, selon les mots de Sartre, alors aucune sorte d'« identité » n'est concevable ni pour l'individu, ni pour une nation, ni pour notre espèce. La crainte de changer conduit sans doute à s'accrocher à cette notion d'« identité », pour des raisons d'ordre quasiment psychiatrique, mais elle convient à nulle réalité humaine, qui plus est liée à l'idée de révolution ! Croire à une « identité » immobile est lié à la croyance en un seul « demain » souhaitable, à la mise sous tutelle du présent sous un futur déjà conçu.

Lorsqu'on subordonne l'action présente à un futur déjà construit dans les idées, le fossé ainsi creusé entre le présent et le futur devient semeur de désespérance. On ne conçoit alors de parvenir à le combler que par l'action toute puissante, du haut vers le bas, d'un Etat, d'un parti, d'une individualité providentielle ou, pire encore, par l'identification des trois. Alors, cette domination du futur sur le présent entraîne avec elle une domination du « haut » sur le « bas » de la société, donc une dépossession de l'espérance, de sa propre puissance vers celle d'une puissance extérieure et supérieure. N'est-ce pas, au-delà des degrés bien sûr essentiels de liberté ou d'oppression, le point commun des formes politiques passées et présentes, des plus « totalitaires » aux plus « démocratiques » ? J'entends : cette dépossession de la souveraineté au profit, soit d'une prétention à incarner ce qui est juste sans, voire contre, le peuple, - soit d'une prétention à le « représenter » ? C'est sans doute la perception de ce centre de gravité de toutes les théories et pratiques politiques, qui a valu à Jean-Jacques Rousseau d'être tant calomnié, persécuté et caricaturé. Jusqu'à nous.

La devise de Diogène : « Rien entre le soleil et moi », qui lui inspira le « Ôte-toi de mon soleil » lancé à Alexandre le Grand qui lui faisait de l'ombre, était en ce sens le corollaire de sa conception de l'espérance. Selon Stobée en effet Diogène, qu'on ne pouvait soupçonner de soumettre sa pensée et ses actes aux mœurs politiques d'Athènes, avait répondu, à qui lui demandait quelle était, « durant la vie la valeur la plus éminente : « l'espérance », répondit-il ». Une espérance de tout instant

et de tout acte, dans une tension de la volonté qui résiste à tout ce qui me dépossède de moi-même.

Sans quoi, quand elle se suspend au futur, l'espérance est un mauvais présent.

i