

La politique
La fin du politique

Patrick Dupouey

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

S'il y a une fin du politique, au sens d'une finalité, d'un but ultime qui lui confèrerait son sens, il est légitime d'envisager qu'il y en ait une fin, au sens d'une cessation définitive. Le politique, et la politique, disparaissant une fois leur mission historique accomplie, l'humanité peut passer à autre chose. Autre chose de plus intéressant que cette activité que Sartre définissait comme la lutte menée en commun par des hommes contre d'autres hommes. On peut avoir autre chose à faire, quand on est humain, que se battre contre d'autres humains, que ce combat mette aux prises des ennemis à abattre ou simplement des adversaires à défaire. Surtout quand on sait à quel point – je cite Alain – « la politique est une chose ennuyeuse, médiocre et laide ». Chose, ajoute-t-il, « dont il faut pourtant s'occuper, comme de tant d'autres choses ennuyeuses, médiocres et laides » (Dédicace à Henri Mondor).

Qu'on définisse la politique comme une lutte d'hommes contre d'autres hommes, ou simplement comme la conduite des affaires de la cité, il semble que le politique comme instance s'articule toujours à une institution : l'État, où s'accomplit la tâche de conduire les affaires publiques, et dont la conquête est l'enjeu de la lutte dont parle Sartre. Qu'il n'y ait plus d'État, et il n'y aura plus de politique. Or, la disparition de l'État est bien l'objet de deux politiques au moins : l'anarchiste et la communiste. La première visant sa suppression, la seconde travaillant, par-delà sa conquête, à son dépérissement. *Misère de la philosophie*, (Pléiade, I, p. 136) : « il

n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme de classes dans la société civile ». Dans les quelques rares pages où il lui est arrivé de décrire la société communiste, c'est-à-dire l'humanité sortie de sa préhistoire (au sens marxiste : une histoire que l'humanité subit plus qu'elle ne la fait) et parvenue au terme de son histoire (au sens plus traditionnel : des péripéties conduisant à son régime normal d'organisation et de fonctionnement), à son accomplissement total, Marx ne parle pas d'activité politique. *Idéologie allemande* (E. S., p. 68) :

« Dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique ».

Idéal conforme à la présentation que donne Engels du communisme (*Anti-Dühring*) :

« Dès qu'il n'y a plus de classe sociale à tenir dans l'oppression [...], il n'y a plus rien à réprimer qui rende nécessaire un pouvoir de répression, un État. [...] l'intervention d'un pouvoir d'État dans les rapports sociaux devient superflue dans un domaine après l'autre, et entre alors naturellement en sommeil. Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production ».

Plus de politique, donc, puisqu'il n'y a plus d'État, mais seulement de la gestion matérielle de la production. De même Proudhon (*Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*) assigne à l'action politique cette fin :

« trouver une forme de transaction qui, ramenant à l'unité la divergence des intérêts, identifiant le bien particulier et le bien général, effaçant l'inégalité de nature par celle de l'éducation, résolve toutes les contradictions politiques et économiques ».

Communisme ou anarchisme, la fin de la politique est d'en finir avec la politique. Ce qui, pour les marxistes au moins, est une tâche éminemment politique, puisque l'étape décisive de la Révolution est la conquête du pouvoir politique...

Le moins qu'on puisse dire est qu'il n'y a plus grand monde pour se reconnaître dans cet idéal d'un achèvement du politique par dépérissement progressif de sa fonction. Que cela ne m'empêche pas de saluer ici les générations de militants dont le courage n'a pas consisté seulement à affronter l'opresseur, ses geôles, ses tortionnaires, ses camps de concentration, ses pelotons d'exécution, mais aussi à se coltiner ces « choses médiocres, ennuyeuses et laides », quand ils auraient pu se livrer à des activités plus intéressantes, par exemple – et sans attendre pour cela la société sans classes – chasser, pêcher ou – comme nous le faisons aujourd'hui – s'adonner à la critique.

Mais enfin, c'est un fait que nous n'y croyons plus guère. Nous regardons plutôt la politique comme une servitude dont l'humanité ne sera jamais libérée. Et nous considérons comme de notre responsabilité de veiller à ce que les tâches inhérentes à ce domaine soient accomplies le moins mal possible.

Cependant, la fin du politique pourrait bien ne pas se présenter comme une heureuse possibilité située à l'horizon d'échéances lointaines, mais plutôt comme une fatalité imminente : fatalité d'un dépérissement qui ne traduirait pas l'achèvement de sa tâche, mais son incapacité à la poursuivre. Car si l'on définit – au moins provisoirement – la politique comme l'activité visant à organiser et à diriger la cité dans le souci pratique de l'intérêt commun, on peut se demander si cette activité continue d'être simplement possible. Je ne parle pas ici du désintérêt souvent noté pour la chose politique : abstention massive aux élections et consultations, déficit de confiance dans la capacité de l'action politique et des hommes politiques pour traiter nos problèmes « concrets ». Le phénomène est réel, mais trop fluctuant pour annoncer une fin du politique. Si ce n'était que cela, il n'y aurait encore qu'une crise de *la* politique, telle que l'ont

pratiquée certains hommes politiques, laissant *le* politique, comme instance, intact et en attente seulement d'un renouvellement.

Le mal est plus sérieux. Il affecte la possibilité même, pour les sociétés contemporaines, de se doter d'une instance proprement politique de traitement des problèmes auxquels elles sont confrontés. Qu'est-ce que le politique ? Qu'est-ce que cela signifie, qu'il existe du politique ? A partir de quand peut-on considérer que le politique est effectif ? N'a été pris en compte jusqu'ici qu'un sens minimal : est politique tout ce qui touche au pouvoir d'État ; le pouvoir d'un despote ou d'une junte militaire sont politiques en ce sens. L'organisation du pouvoir dans les sociétés de l'Égypte pharaonique ou de la Russie stalinienne est politique, de même que dans *Le Meilleur des mondes*, d'Huxley ou *1884* d'Orwell.

Mais en un sens plus consistant du terme, ces formes d'organisation réalisent le degré zéro de la politique, voire sont anti-politiques, en ce qu'elles tendent à dénier au politique un espace qui lui soit propre. Elles refusent aux membres de la cité toute participation à la vie commune, tout débat public. On peut répugner à qualifier de politique une organisation du pouvoir incompatible avec l'existence d'un « espace public » où sont accueillis sinon tous ceux que concerne l'exercice du pouvoir d'État, du moins un certain nombre – les citoyens – supposés dignes d'en discuter et d'y contribuer. Tel est le seuil minimal, en deçà duquel on ne peut parler d'instance politique. Le politique n'existe que de se savoir distinct – ce qui ne l'oblige pas à se croire *séparé* – des autres instances du social.

La politique n'a pas toujours disposé, dans la société, d'un espace : le politique, pour déployer son activité. Ce qu'on a appelé par exemple le « théologico-politique », c'est-à-dire l'organisation de la cité par un clergé ou une Église à partir de principes religieux, n'a rien d'un système qui serait pour une part théologique et pour l'autre politique. C'est bel et bien l'absence du politique, ou sa réduction au minimum : ni espace public, ni discussion sur le bien commun, ni décision délibérée. Il semblerait donc que le politique ait eu ses lieux et son époque – commençant dans la cité grecque et s'achevant dans la modernité – mais que cette époque soit en train de se clore. Le politique pourrait bien avoir fait son temps, balayé par d'autres instances de la vie sociale : l'économique, le technique.

À l'opposé des idéaux offerts par l'anarchisme ou le marxisme, nous ne devrions donc surtout pas aspirer à être libérés de la politique, sous peine d'être astreints à bien pire encore qu'à des « choses ennuyeuses, médiocres et laides » : la pression irrésistible des « contraintes économiques », ou bien l'imposition autoritaire des décisions par le biais d'une gestion technocratique où la compétence des experts dispenserait du débat public. Que vive la politique, donc, dont on peut dire ce que disait Churchill de la démocratie – puisqu'au fond nous ne sommes pas loin de les identifier : le pire des régimes, à l'exception de tous les autres. S'il n'est pas déjà trop tard.

Le premier penseur de la finalité du politique est sans aucun doute Aristote, dont la pensée à ce sujet présente deux traits originaux essentiels.

1/ Aristote institue l'autonomie du politique en refusant – au seuil de ses *Politiques* – d'assimiler le gouvernement de la cité à celui de la famille. La différence n'est pas de degré, mais de nature (I, 1, 2). Rousseau s'en souviendra (article *Économie politique* de *L'Encyclopédie*, § 1 à 8. *Du contrat social*, I, 2). Alain le redira (*Propos sur les pouvoirs*, 1).

2/ Ensuite, il articule l'activité politique à la nature même de l'homme en qualifiant ce dernier d'« animal politique ».

On s'étonne de trouver, sous la plume du grand lecteur d'Aristote que fut Alain, que la politique soit une « chose ennuyeuse, médiocre et laide ». Car Aristote n'est pas loin de faire du politique le lieu d'épanouissement de ce que l'homme a de meilleur. Il faut ici comprendre ce que signifie le fameux *zoon politikon*. La notion comporte une difficulté. « Politique » ne veut pas simplement dire *social* ; le mot renvoie à une aptitude complète à la vie civile, et non

simplement à une tendance à vivre ensemble. La citoyenneté est la nature même de l'homme. Mais si la nature a fait l'homme politique au sens plein du terme, comment expliquer que la cité ne soit pas d'emblée pleinement réalisée dès lors qu'il y a des hommes ? Que des êtres humains puissent retomber en deçà des rapports politiques ?

Pour comprendre en quoi la politique est la nature même de l'homme, il faut se souvenir de la définition aristotélicienne de la nature, définition que le Stagirite rappelle précisément au début des *Politiques* (I, II, 8) : « l'état où se trouve un être lorsqu'il a atteint son plein développement, c'est cela que nous appelons sa nature (nature de l'homme, du cheval de la famille) ». La nature fait l'homme politique comme elle fait tout le reste : selon un principe de finalité. L'homme est politique en puissance, mais tant qu'il ne l'est qu'en puissance, et non en acte, il n'est pas non plus encore pleinement humain. Le *zoon politikon*, c'est donc l'entéléchie de l'homme, qui ne devient vraiment homme qu'au sein de la cité.

À l'origine de la vie sociale, il y a les besoins matériels. Mais la vie sociale n'est pas encore la cité. Et cet homme organisé en familles et en villages n'est pas encore l'animal politique. La cité commence lorsque l'association trouve son but : la vie dans la cité, écrit Aristote, « permet de mener une vie heureuse » (*Les politiques*, I, II, 8). Cette possibilité, Aristote la fonde sur le fait du *logos* : raison et langage, qui permet aux hommes de s'entendre sur les valeurs qu'ils reconnaissent et les fins qu'ils poursuivent. Ce pourquoi les êtres infra-rationnels (femme, enfant, esclave) sont aussi infra-politiques.

Le choix de Socrate – et le dialogue qui le relate : *Criton* – expriment la perfection de cette conception civique de l'essence humaine. Qu'Aristote lui-même ait fait un autre choix en dit long sur le décalage entre ses conceptions politiques et la situation réelle des cités en cours de « dépolitisation » rapide. Mais plus long encore peut-être sur la prééminence qu'il accorde finalement à la vie théorétique, contemplative, sur la vie active, morale et politique. La question de savoir où doit aller la préoccupation principale de l'homme est discutée par Aristote au livre X de l'*Éthique à Nicomaque* ainsi qu'au ch. III du livre VII des *Politiques*.

Sagesse théorique et sagesse pratique sont pour Aristote bonnes en elles-mêmes, indépendamment des buts qu'elles permettent d'atteindre. Elles ne sont pas de simples moyens d'atteindre le bonheur, mais le bonheur lui-même, en tant que ce sont des activités qui répondent à la vertu, c'est-à-dire à l'excellence (*arété*) de l'homme. La vie théorétique et la vie pratique ont donc leur fin en elles-mêmes. Toutefois cela est plus vrai de l'activité théorétique que de l'activité pratique, ce qui confère à la première une valeur supérieure. Aristote voit vraiment dans la contemplation le principe premier du bonheur humain, en ce que le souverain bien doit procéder d'une activité émanant de la meilleure part de nous-mêmes, c'est-à-dire de l'âme intellectuelle, et portant sur des objets présentant le plus haut degré d'excellence : éternels et immuables. Par rapport à la vie politique, la vie contemplative offre davantage de continuité, de stabilité, de pureté. C'est aussi celle qui satisfait le mieux au désir d'indépendance du sage, en ce qu'elle ne dépend pas d'autrui, contrairement à la politique, qui en dépend beaucoup. Le sage qui s'adonne à la *vita contemplativa* est donc le plus heureux. Le sage, et non le philosophe, car le bonheur ne consiste pas dans la recherche, mais dans la contemplation de la vérité.

Au fond, nous ne pouvons pas aimer l'activité politique pour elle-même, parce que même si elle répond à la nature de l'homme comme être de *logos*, elle continue à viser des biens qui la dépassent. Ce pourquoi, comme le dit Aristote, la politique ne convient pas à des dieux, qui n'ont pas de besoins.

La vie contemplative répond à la meilleure part de nous-mêmes, mais non la seule, ce pourquoi politique et morale sont ces activités qui conviennent à un être composé d'une âme intellectuelle et d'un corps. C'est un devoir de vivre selon la part divine qui est en nous, si petite qu'elle soit, mais précisément parce qu'elle est petite, le bonheur qui découle d'une heureuse combinaison des activités théorétiques et pratique est sans doute un bonheur plus humain, peut-être le seul *vraiment* humain. La vie pratique a donc un double statut.

1 / Le bonheur qu'elle dispense est secondaire, pour un homme qui n'est pas pure raison.

2 / La vie pratique permet d'accéder à la forme suprême du bonheur, celui que dispense la vie intellectuelle. « La sagesse pratique de l'homme d'État assure par une législation appropriée la poursuite des études scientifiques et philosophiques dans la cité »¹, de même que « dans la vie individuelle aussi, Aristote considérait l'action morale comme favorisant l'activité intellectuelle en tenant soumises les passions ».

C'est ici l'occasion de rectifier une bévue concernant la politique aristotélicienne. On présente souvent Aristote comme celui qui aurait substitué au souci normatif de Platon (la cité juste) un intérêt purement scientifique. Et qui aurait abandonné l'utopie pour la positivité. Ce n'est pas faux, mais la politique d'Aristote est aussi normative. La cité a pour raison d'être l'accomplissement de tous les êtres qui la composent, chacun à sa place. Cet accomplissement est réalisation de l'excellence. La finalité du politique est éthique, mais l'atteindre suppose le passage par la politique, parce que 1/ aucune vertu ne s'exerce que dans les conditions concrètes de la socialité. 2/ la vertu se définissant comme juste mesure acquise, elle ne peut se passer de l'éducation. La société est le champ d'exercice des vertus éthiques et la cité le creuset de leur fabrication, par le biais des bonnes lois. Une constitution se juge donc, entre autres, à sa capacité à répandre la vertu chez les citoyens.

On peut toutefois juger trop vague l'idée que la communauté politique a pour fin le bonheur commun. Il faut préciser le contenu d'un tel bonheur. Disons pour faire vite : liberté, sécurité, prospérité. Rousseau, article *Économie politique* de *L'Encyclopédie* (1755) :

« Cherchez les motifs qui ont porté les hommes unis par leurs besoins mutuels dans la grande société, à s'unir plus étroitement par des sociétés civiles ; vous n'en trouverez point d'autre que celui d'assurer les biens, la vie et la liberté de chaque membre par la protection de tous »

Il n'y a pas nécessairement lieu d'opposer l'affirmation qui ouvre la *Déclaration des droits* de 1793 : « Le but de la société est le bonheur commun » et l'article 2 de la *Déclaration* de 1789 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme ». En parlant de bonheur, Aristote n'a pas dans l'esprit l'acception étroite que nous définissons – précisément en l'opposant à l'idée de droits de la personne – comme bien-être matériel. Kant n'est pas encore passé par là, et l'on aurait tort de ne voir dans la conception d'Aristote qu'un point de vue utilitariste, heureusement surmonté depuis par une idée supérieure de la dignité de l'homme et de ses droits. Le bonheur, pour Aristote, c'est l'accomplissement total d'un être, et l'on peut appeler « droits naturels » de cet être tout ce dont le non respect nuit à cet accomplissement.

Mais si la politique a pour fin un bonheur atteint par un autre type d'activité et dont elle n'est pas par conséquent la cause suffisante, alors, il n'y a aucune nécessité à tenir le politique et la politique pour des données indépassables de l'existence des hommes. L'humanité serait-elle *en fait* condamnée à la politique qu'elle ne serait pas *en droit* une espèce politique, sauf à prendre le mot en un sens vraiment minimal : une espèce sociale, c'est-à-dire dont les membres ne vivent pas isolés mais groupés en collectivités plus ou moins nombreuses. La pérennité du politique ne serait alors imputable qu'à l'impossibilité d'en finir avec les problèmes qu'il est supposé affronter.

D'où la question : de quels types de problèmes le politique est-il en charge ? La réponse est assez évidente et fait l'objet d'un consensus à peu près unanime : le politique est l'instance où se posent – et éventuellement se règlent – les questions relatives à la vie commune à l'intérieur des cités et entre les cités. Ou plutôt, si par « cité » on entend un type particulier de groupement humain, les *polities*².

1 David Ross, *Aristote*, ch. VII : « Éthique », p. 327 (Gordon & Breach, 1971 ; Publications Gramma, Collection « La chouette de Minerve »).

2 Selon la terminologie utilisée par Jean BAECHLER dans un article intéressant et très clair : *Le Politique*, in *L'Univers philosophique, Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, 1989 ; p. 295 – 303.

Cela ne signifie pas que tous les problèmes qui se posent aux politiques soient des problèmes politiques, car elles ont aussi à affronter des problèmes techniques (par exemple dans le domaine de l'énergie, des transports, de la communication), voire moraux (grands débats éthiques : peine de mort, IVG, euthanasie, questions bioéthiques). Mais les problèmes politiques sont ceux qui se posent à cause de ce fait particulier que des hommes vivent ensemble, qui sont tous différents par leurs représentations, leurs idées, leurs convictions, leur histoire personnelle, et assez semblables par leurs désirs. Ce qui entraînerait des conflits interminables si une instance spécifique ne s'attachait à les régler. « Régler » ne signifie pas que l'opération se fasse au bénéfice de l'intérêt commun du groupe, ni à la satisfaction du plus grand nombre, ni conformément à une norme idéale du bien ou de la justice, mais que les conflits sont contenus dans des limites telles qu'un fonctionnement à peu près stabilisé soit possible dans la durée, fût-ce au bénéfice exclusif d'une partie des membres du corps social contre les autres. Ce dernier cas étant précisément celui que diagnostique Marx dans les sociétés à système politique étatique. Mais même dans ce cas, le politique continue d'avoir le sens, *pour ceux qui le font vivre*, d'une occupation spécifique vouée à la résolution des conflits inhérents à toute vie sociale. « Ceux qui le font vivre », c'est-à-dire aussi bien les détenteurs d'un pouvoir asservi à l'intérêt particulier que ceux qui – se réclamant d'une lucidité dont les premiers sont privés – veulent s'en emparer à des fins d'émancipation universelle. Pour les uns comme pour les autres, faire de la politique, gouverner (y compris d'une main de fer) ou faire la révolution (y compris par la violence), c'est toujours viser à un meilleur agencement de la vie collective.

La spécificité politique des problèmes non intrinsèquement politiques (techniques ou moraux), consiste en ceci que le politique les affronte avec l'idée de leur apporter non la solution techniquement ou moralement optimale, mais politiquement la plus raisonnable. Une question de politique énergétique (par exemple le nucléaire) ne se traite pas selon une norme d'efficacité technique maximale (les questions de rendement énergétique sont l'affaire des ingénieurs qui construisent la centrale) mais en tenant compte d'une infinité de paramètres non techniques : les possibilités d'indépendance ou les risques de dépendance énergétique vis-à-vis de l'étranger, l'existence d'une opposition au nucléaire, les risques d'attentat terroriste, etc. De même, ce n'est pas aux politiques, mais aux philosophes, s'ils le peuvent, de chercher une solution satisfaisante au problème moral posé par l'IVG. Mais pour le politique, il y a des impératifs de santé publique (les dangers inhérents aux avortements clandestins), de politique familiale, etc.

Mais s'il y a une spécificité du politique, ne faut-il pas aller jusqu'à dire que cette spécificité même conduit à récuser l'idée même de fin ? N'est-ce pas dans cette idée que réside l'apport d'un Machiavel, dont le mérite, on le répète assez, est d'avoir rendu à la considération des moyens la première place dans la compréhension du politique ? Et ce au détriment des fins, renvoyées du côté des instances morales et religieuses.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr