

Entre l'entreprise fallacieuse de l'espoir et les séductions mortifères de la désespérance, y a-t-il place pour une élaboration de l'inespoir? Le philosophe qui réfléchit aujourd'hui sur le politique, c'est à dire sur l'élaboration interminable (ou inachevable) du vivre ensemble ne peut manquer d'y reconnaître la donne fondamentale de l'expérience historique et politique à laquelle nous sommes confrontés en cette fin de siècle. Entre les apories meurtrières de la politique du sublime et la tristesse au sens quasi spinoziste de la diminution de la puissance d'agir, mieux encore, la détresse d'une politique gestionnaire et désenchantée, d'une politique de la survie, comment est-il encore possible de fonder l'exigence d'une tâche politique qui oriente l'agir, qui l'oriente téléologiquement pour parler en termes kantien mais qui a renoncé à le remplir sur le mode du rêve éveillé? Cette élaboration de l'inespoir, je l'entends précisément non pas comme la sortie hors du tragique (je doute en effet que cette idée ait vraiment un sens sinon sous la forme d'une liquidation illusoire), mais comme l'instruction du politique par le tragique. Car c'est une chose de dire que le tragique a investi le politique ce qui n'exclut pas l'insistance d'une certaine répétition, mais c'en est une autre de soutenir qu'il l'instruit et qu'il l'enseigne: d'où la possibilité d'échapper à un autre mode de répétition. Bien entendu, les deux propositions sont liées, mais l'intérêt de la seconde est qu'elle me paraît apte à dissiper un certain nombre de confusions, voire d'errements, sur la nature et les enjeux de la tâche politique.

J'écarterai d'emblée en dépit de sa puissance conceptuelle la position hégélienne dont on sait qu'elle assigne le tragique de la politique moderne à l'irréductible opposition du Soi de l'individu et de l'abstraction de l'État. Le problème, nous le verrons, c'est qu'elle prétend surmonter le tragique par une dialectique de la négativité et que la sortie hors du tragique est le fait d'une pensée spéculative qui donne à l'universalisation la forme d'une liquidation. Et s'il nous faut, pour reprendre l'expression de Paul Ricoeur, *renoncer à Hegel*, c'est parce que la considération pensante de l'Histoire universelle ne peut plus porter le poids d'un Sens au sein duquel le tragique serait intégré. Je remonterai donc jusqu'à ce qui me paraît être, aujourd'hui encore, la source d'un véritable enseignement par le tragique: le tragique grec, l'instruction du politique par le tragique grec, le nouage de la matière tragique et de la capacité d'institution politique. Et enfin, j'aborderai ce que l'on peut tenir pour la réactualisation, la reprise de cette instruction par la pensée de Kant. En effet, la structure du dispositif de pensée kantien (l'antériorité de la disposition *-Anlage-* sur le penchant *-Hang-* d'où résulte l'orientation téléologique vers l'espérance, autrement dit la téléologie réfléchissante) me paraît très précisément répondre à cette élaboration de l'inespoir. Car cette intelligence atopique de l'espérance permet peut-être de se frayer un chemin entre la séduction du rêve éveillé et celle de la désespérance entropique.

Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel ouvre la partie consacrée au monde romain en rapportant les mots de Napoléon lors d'un entretien qu'il aurait tenu avec Goethe: la tragédie moderne se différencierait essentiellement de l'ancienne en ceci que la politique aurait désormais pris la place de l'antique destin (le *fatum*) auquel autrefois les hommes succombaient. La politique devait donc être utilisée comme le destin moderne pour la tragédie, comme la puissance irrésistible des circonstances à laquelle l'individualité avait à se plier. Avec la modernité, nous dit Hegel, le tragique a investi l'Histoire et s'il est vrai que le Destin, *c'est la conscience de soi, mais comme d'un ennemi*, la politique est désormais ce que la particularité

subjective va éprouver comme son dehors, un dehors qui lui est devenu étranger. On sait que cette lecture du politique moderne, où l'essence du conflit tragique réside dans l'irréductible opposition du Soi de l'individu et de l'abstraction de l'État, s'inscrit sur le trajet qui va de la perte de la belle totalité propre à la cité grecque, de la disparition de la *polis* qui était le Soi de tous, jusqu'à la restauration ou la restitution dans les conditions du monde moderne de l'unité vivante perdue. Restauration qui s'accomplira sous la figure de l'État où devra se retrouver l'être chez soi de l'homme. Et donc, de cette moderne tragédie on pourra toujours attendre le dénouement compte tenu du principe de la subjectivité infinie avec l'auto effectuation de l'Esprit devenu certain de soi-même et avec la *Sittlichkeit* (la moralité objective, la vie éthique), communauté organique où chaque singularité se reconnaît et se sait soi-même dans le Soi universel. Si donc la tragédie est pour Hegel une matrice d'intelligibilité, c'est d'abord parce que le pathos tragique permet de rendre compte du passage de l'ancien au moderne: la forme de la scission fracture la belle totalité heureuse et, même si la description de la cité antique où le citoyen s'élève immédiatement à l'universalité (c'est dans cette immédiateté que réside précisément l'incomplétude de la liberté grecque) perd ensuite pour Hegel sa valeur normative, en raison des conditions spécifiques de la modernité, la description restera en son fond inchangée: la chose publique, oeuvre des citoyens, ne pouvait leur apparaître comme une abstraction étrangère. Mais l'essentiel est surtout que Hegel fait de la notion de destin le cœur de l'opposition tragique. Et, dès lors que le destin (la conscience de soi mais comme d'un ennemi, l'intériorité dans l'extériorité, le dedans dans le dehors) est le centre de gravité du tragique, la résolution dialectique y est déjà potentiellement présente. Ce qui s'exprime, en effet, dans l'idée de destin, c'est une dialectique de la négativité qui va tirer l'Histoire vers sa plénitude. Hegel universalise le tragique de telle sorte que la contradiction vivante est l'expression inévitable du dédoublement de l'homme dans l'action. Le pantragisme (la vision pantragique du monde) de Hegel est certes un investissement du politique et de l'historique par le tragique mais cet investissement est lié au fait que le tragique est la position absolue: cette tragédie, l'Absolu la joue éternellement avec lui-même. En sorte que le tragique de l'histoire ou plus exactement la négativité dissout en quelque sorte l'énigme du politique. Le tragique de la vie politique (dont le contenu de la tragédie grecque livre le sens en faisant apparaître, la substance comme destin) porte en lui la réconciliation. Il est le conflit réconciliateur propre à une philosophie spéculative de l'intégration où s'opère la résolution dialectique des conflits. Si la tragédie grecque est bien pour Hegel une nuit, elle est *la nuit à laquelle la substance fut livrée et dans laquelle elle se transforma en sujet*. Le destin peut bien être dit terrible, cette terreur est d'abord celle d'une éternelle nécessité. Que devient alors, pour une pensée spéculative, cette nuit que l'on aperçoit lorsqu'on regarde l'homme dans les yeux? Alors, lit-on dans la *Realphilosophie* d'Iéna, *on regarde une nuit qui devient effroyable, ici vous tombe dessus la nuit du monde*. Avant d'aborder cette question de l'intégration du terrible dans une anthropologie philosophique et dans une réflexion sur le politique, je voudrais faire observer que la difficulté de la position hégélienne réside précisément dans cette sortie hors du tragique. **Sortie rendue possible par une dialectique qui parvient à faire coïncider en toutes choses le tragique et le logique: le pantragisme se mue alors en panlogisme.** Il faut que quelque chose meure pour que naisse quelque chose de plus grand. Il y a du tragique partout mais il est partout dépassé parce que la réconciliation l'emporte partout sur le

déchirement. Sortie hors du tragique dont on constate qu'elle n'est acquise ou réalisée qu'au prix de la dissolution du tragique au sein d'un processus de temporalisation de l'Histoire. Sortie hors du tragique par une universalisation du tragique: le tragique est la position absolue qui appelle une philosophie dialectique de la nécessité. Mais l'universalisation a déjà la forme d'une liquidation: le destin est le concept intégrateur qui à la fois rend compte de l'action dans ses limites et ses contradictions et permet de l'orienter vers la positivité et la réconciliation.

Je propose donc de revenir à une autre instruction du politique par le tragique: celle du tragique grec. Et plus particulièrement à l'étonnante formule du premier chœur de l'Antigone de Sophocle: *Nombreux sont les deîna de la nature, mais de tous le plus deînon, c'est l'homme. Il y a en ce monde beaucoup de choses inquiétantes, mais rien n'est plus inquiétant que l'homme, aucune chose n'est plus inquiétante que l'homme.* On sait que le *deînos* grec est affecté par une insurmontable ambiguïté: il désigne la terreur et l'excès mais aussi la sagacité, l'ingéniosité. Étonnant, merveilleux, admirable et effrayant, voire monstrueux. C'est ce *deînos* que j'ai proposé de traduire par *terrible*, voulant marquer ainsi non seulement l'ambivalence des facultés humaines susceptibles de s'orienter vers le meilleur ou vers le pire (quelques vers plus loin, le chœur poursuit: *Maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources passent l'espérance, tantôt il [l'homme] prend la route du mal, tantôt celle du bien*), mais surtout l'inscription du terrible au cœur d'une anthropologie philosophique et politique qui est celle de l'indétermination. En sorte que s'il nous revient la tâche d'intégrer la terreur à un, anthropologie et nous reconnaissons du même coup que le tragique a investi l'histoire comme terreur et non comme destin il nous faut revenir à cette terreur spécifique qu'est la dangerosité assignée à l'homme par les vers de Sophocle.

En quoi le tragique grec est-il pour nous une matrice d'intelligibilité? Il ne s'agit pas de donner à ce moment historique qu'est celui de la tragédie grecque une valeur universellement applicable, d'en faire un modèle proposé à l'imitation et que l'on supposerait immédiatement opératoire. On sait que l'essor de la tragédie est indissociable de l'essor du régime isonomique à Athènes autour du siècle de Périclès et que l'institution tragique n'est pas seulement un spectacle: les spectateurs assistent aux tragédies non pas tant en spectateurs qu'en citoyens. L'institution tragique pourvoit à la constitution d'une identité civique et elle opère un travail tout à fait singulier sur l'assise mentale et affective du politique. Il n'est donc pas du tout fortuit qu'elle accompagne, comme le souligne Christian Meier, l'invention même de la politique. Ce sur quoi je voudrais insister, au delà de ce contexte institutionnel, c'est sur la valeur emblématique ou la validité exemplaire de cette instruction du politique par le tragique. J'ai en effet suggéré de parler de *validité exemplaire* (comme l'ont fait Kant et, après lui, Hannah Arendt) à propos de ce particulier qui, n'étant pas universalisable comme tel, renferme pourtant en lui un concept ou une règle générale: il peut ainsi donner à voir, au delà de l'unicité du cas ou des circonstances, une certaine expérience du politique. Et c'est probablement à ce titre qu'il est inépuisable et donc réactualisable.

Le tragique instruit donc le politique parce qu'il met en place un dispositif qui noue la matière tragique et la capacité d'institution politique, la fragilité (ou la faillibilité) et le vouloir vivre ensemble. Le tragique instruit le politique parce qu'il enseigne que la fragilité et les ambiguïtés de la praxis ne sont pas

sans affinités avec le fond ténébreux, celui du *deînon* sur lequel elles s'enracinent. Ce dispositif est à la fois un dispositif de reconnaissance et un dispositif de distanciation : il permet à l'homme de reconnaître l'horreur des possibles qu'il porte en lui tout en investissant la distance requise par l'élaboration du vivre ensemble. Il affirme l'humanité de l'homme en jouant le risque de l'inhumain. Comme le remarque justement Paul Veyne, lorsque, dans les antiques cités, les citoyens avaient peur, c'était toujours d'eux mêmes. A travers ce dispositif, qui retient la trace impérissable de l'ancien et de l'inquiétant, la communauté s'affirme comme humaine en rappelant qu'elle a peur de cesser de l'être. Les *Euménides* d'Eschyle nous en donnent l'illustration la plus signifiante qui soit: la tragédie met en scène le passage de l'ancien au nouveau, de l'inexorable enchaînement des violences et des vengeances (Oreste tue sa mère pour venger son père qui a lui-même sacrifié sa fille Iphigénie) au droit nouveau et à l'institution de la *polis*. Les Érinyes, anciennes divinités punitives, poursuivent Oreste et réclament vengeance au nom de l'ancien droit. Mais Athéna, qui institue le tribunal humain l'Aréopage parvient à fléchir leur colère et les divinités vengeresses deviennent les Euménides, déesses bienveillantes. Les Érinyes, filles de la Nuit, sont véritablement un objet d'horreur: à peine regardables dans leur sauvagerie et leur aspect hideux, elles sont décrites comme d'impitoyables chiennes, assoiffées de sang, cruelles et terribles. Mais pourtant elles ne disparaîtront pas: elles resteront présentes, transformées en gardiennes bienveillantes, et elles garantiront l'ordre intérieur de la cité. En évoquant (vers 490 et suivants) l'action bienfaitrice qu'elles seront à même d'exercer, elles rappelleront que l'effroi (le *deînon*) dont elles sont l'incarnation ne doit pas disparaître de la cité. De même Athéna, s'adressant au peuple, autrement dit au public conseillera aux citoyens de ne pas chasser le *deînon* de la ville. *Que toute crainte surtout ne soit pas chassée hors de ses murailles; s'il n'a rien à redouter, quel mortel fait ce qu'il doit?*

Plus encore que le passage de l'ancien droit au nouveau, importe pour notre propos la transformation -on osera dire l'élaboration- des Érinyes en Euménides: la trace perpétuée du *deînon* sous la forme de la transmutation du terrible, de l'inquiétant en sagacité, bienveillance et instance de jugement. Ce qui signifie (outre la confirmation de la polysémie du *deînon*) que l'on n'en a jamais fini tel est l'enseignement du tragique avec ce qui existait auparavant, avec l'ancien et l'inquiétant. Lorsque l'Orestie refait (re joue) devant les citoyens assemblés le chemin qui va de la fureur à l'ordre, elle garantit en un sens la permanence ineffaçable des inquiétudes auxquelles l'ordre est arraché. En sorte que la tragédie comme art politique (et l'Orestie occupe à cet égard une place privilégiée puisqu'elle a précisément pour objet l'institution de la *polis*) permet de vérifier, en les rappelant, les fondations sur lesquelles nous vivons. C'est en ce sens que la tragédie travaille sur l'assise mentale et affective du politique. *Pathein to deînon*, lit on au vers 96 de l'Antigone de Sophocle. *Souffrir le terrible*: l'instruction est ici d'ordre éthique. Si l'on voulait donner à l'instruction une inflexion politique, on pourrait la placer sous l'égide d'une autre formule: *to deînon mathei*. Le terrible enseigne. Eu égard au *bios politikos*, au mode de vie politique et à la praxis, il enseigne que le principe d'ordre et d'harmonie, c'est à dire l'institution raisonnable du vivre ensemble, n'est pas sans affinités avec la fureur et le chaos dont il procède et que le risque de l'inhumain entraîne une irrémédiable vocation à l'incertitude. De là procèdent la reconnaissance d'une indétermination qui ne cesse de rebondir et surtout le refus d'expurger, d'expulser le tremblement au profit de l'installation définitive du raisonnable:

la sagesse pratique (la *phronesis*) ne saurait ainsi s'installer dans l'absolu, elle ne saurait s'arracher à la condition d'une humanité dont l'inquiétante étrangeté ne peut être résorbée. Le politique, entendu comme mode d'institution du social, n'est donc pas soustrait à cette origine tragique. En quoi la pensée de Kant réactive-t-elle, réactualise-t-elle cette instruction du politique par le tragique? Quelles pistes le dispositif kantien nous ouvre-t-il pour la compréhension de la modernité politique et l'élaboration de l'inespoir? Je prendrai comme point d'appui la façon dont Kant appréhende l'événement révolutionnaire (la Révolution française et, plus particulièrement, 1793). On sait que cet événement est pour Kant affecté d'une ambiguïté constitutive et absolument irréductible. C'est le même événement, dit-il en substance, qui en même temps engendre l'enthousiasme comme signe historique attestant le progrès de l'humanité et sa disposition morale et qui engendre la réprobation, voire la répulsion, *au point qu'aucun homme sensé ne se résoudrait jamais à recommencer l'expérience à ce prix*. Cette ambiguïté constitutive, Kant ne la repère pas dans la succession (la bonne révolution de 1789, la révolution des droits de l'homme à laquelle succèdent la mauvaise révolution de 93 et le dérapage dans la Terreur) mais dans la simultanéité. Au point que, commentant dans une célèbre note de la *Doctrine du droit* l'exécution de Louis XVI, il parlera en des termes étonnamment proches, quasi interchangeables, de l'immortalité du crime ineffaçable (le crime théologico politique) et de l'événement inoubliable qui témoigne de la disposition morale de l'humanité: comme si une identique vocation à l'immortalisation affectait le signe historique du progrès de l'humanité et ce qui se donne à voir, dans l'ordre historique et politique, comme le signe de la radicalité du mal. Il n'y a donc pas d'abord une bonne révolution que l'on célèbre par amour de la liberté, puis des conséquences néfastes et des effets pervers qu'on incrimine quand la révolution a, comme on dit, dérapé. Et si la tension qui affecte et régit la lecture de Kant n'est pas résorbable, c'est bien parce qu'elle reconduit à l'ambiguïté tragique. Au delà même d'une méditation sur la partialité tragique de l'action (où l'inéluctable rétrécissement de la perspective des acteurs, de ceux qui sont pris et engagés dans l'action, peut aller jusqu'à suspendre l'intellection adéquate), c'est la liberté elle-même la liberté commençante, agissante qui peut s'instituer comme liberté pour le mal.

L'histoire de la liberté commence par le mal, car elle est l'œuvre de l'homme. L'indécidabilité du jugement kantien aurait donc sa source dans la reconnaissance de l'insondable abîme d'un pouvoir originaire, susceptible de s'orienter vers le bien ou vers le mal et où nous pourrions repérer une sorte d'analogon du deïnon sophocléen. Tel est alors le second point qui constitue, selon moi, la matrice de l'analyse de Kant: si le penchant au mal appartient à l'essence de la liberté humaine précédant en ceci tout acte déterminé, alors tout commencement, tout acte de liberté peut être dit terrible, effrayant et admirable, inoubliable et ineffaçable. La grandeur de l'acte de liberté est elle-même terrifiante parce qu'elle renvoie à une initialité absolument énigmatique. En interrogeant le fondement, Kant y découvre comme une blessure originaire, une indétermination dans la détermination, une impuissance au cœur de la puissance.

Mais il ne suffit pas de considérer que le mal radical doit être envisagé en amont: du côté de l'indétermination initiale de la liberté. Il faut aussi l'aborder en aval: du côté de son effectuation, de son accomplissement dans l'œuvre institutionnelle. Dans le grand texte consacré au mal radical, la réflexion de Kant ne s'achève pas avec l'aveu de l'insondable, de l'inscrutable

quant à l'origine du mal : elle accompagne, dans les deuxième et troisième parties, une réflexion sur l'institution. Partant de l'énigme de la condition historique d'une liberté captive l'énigme de la condition historique et existentielle du mal Kant pose cette énigme comme un défi qui appelle ...
... La Religion dans les limites de la simple raison, Vrin, 1972. On pourra se reporter aux belles analyses de Paul Ricoeur dans Le Conflit des interprétations (Seuil, 1970) et également dans Lectures 3 (Seuil, 1994), plus particulièrement le texte intitulé *Une herméneutique philosophique de la religion*.

... non pas une réponse mais une question: *Que puis je espérer? Que m'est il permis d'espérer?* Il est vrai que dans ce texte, Kant parle de la religion mais il l'aborde sous l'angle de l'institution. C'est sous cet angle que nous pouvons analyser la configuration ou le dispositif qui circule entre trois termes: le mal, la liberté, l'espérance. L'extrême du mal (*le mal du mal*, pour reprendre le mot de Ricoeur) n'est en effet atteint qu'avec la prétention à la totalisation qui caractérise la religion à son niveau institutionnel : avec l'espoir d'un accomplissement où l'aliénation se mêle inextricablement à la promesse. Parce qu'il existe une requête, un désir ou une exigence de totalité, la dimension du *Que puis je espérer? Que m'est il permis d'espérer?* contient en elle inmanquablement la dimension de l'aliénation. Si la visée de la totalité est bien une visée irréductible et s'il y a des synthèses perverses (par les institutions du rassemblement, de la récapitulation, de la totalisation), c'est parce que la question de la totalité, de la synthèse (ce que Kant appelle *la requête d'un objet entier de la volonté*) est une question que l'on ne saurait éluder. La problématique kantienne de la totalisation (et l'on voit clairement tout ce qui la sépare de la démarche hégélienne) mêle donc inextricablement espérance et perversion des moyens, espérance et accomplissement. Il s'agit en quelque sorte de remplir un vide: mais doit on remplir ce vide comme oeuvre sur le mode d'un concept saturant ou comme tâche infinie au cœur de la finitude? Le problème fondamental est bien celui de l'enchevêtrement, de l'entrecroisement du mal radical et de l'espérance: le mal affecte du début à la fin le processus d'institutionnalisation mais réciproquement l'espérance est présente dès le début, dès l'irruption du mal. L'entrecroisement des signes du mal et des signes de l'espérance associe l'historicité culturelle de l'institution et l'historicité existentielle du penchant au mal. Mais dans la mesure où Kant élabore une distinction absolument capitale entre le penchant (*Hang*) au mal et la disposition (*Anlage*) au bien, la restauration de la puissance d'agir, de la capacité à agir, ruinée par le mal, est anticipée dès le début de la démarche par le thème de la disposition au bien qui est plus originaire que le penchant au mal n'est radical. La thématique du mal radical contient donc au moins deux paradoxes que l'on peut précisément tenir pour opératoires. D'une part, le paradoxe d'un quelque chose qui est toujours déjà là et dont nous sommes néanmoins responsables: d'une responsabilité indéfiniment renouvelée qui n'a rien à voir avec la culpabilité héritée du péché originel. D'autre part, le fait que le penchant au mal se greffe sur ce que Kant appelle la disposition au bien, plus originaire que la radicalité du mal. Ce qui importe ici, c'est que cette disposition au bien relève du jugement réfléchissant appliqué à la structure téléologique de la destinée humaine: la disposition au bien en avance l'accomplissement comme une sorte d'ouverture prospective, projective, voire prophétique. L'orientation prospective est en quelque sorte «autorisée» par la disposition dont la nature a pourvu l'homme en tant qu'être qui a une tâche à accomplir -Prophétie. C'est en ce point que se situerait la voie de passage entre la radicalité du mal et l'espérance ou encore

l'élaboration de l'inespoir. Si on tente d'en donner une lecture politique, on dira que l'ordre politique, l'institution en tant qu'elle produit *un espace public d'apparition* pour parler comme Hannah Arendt donne une dimension politique et institutionnelle à l'idée d'un règne des fins, mais le problème est précisément qu'aucune institution politique ne satisfait aux requêtes d'une communauté qui serait vouée à la régénération.

Aucune philosophie politique, et plus généralement aucune philosophie de la culture, n'est en état de satisfaire à la requête d'une communauté qui viserait à la régénération des volontés impures. Lorsque la pensée politique et la politique prétend satisfaire ce type de requête, lorsqu'elle prétend reporter cette totalité sur des objets, sur le mode de l'objet empirique, elle atteint un point extrême de perversité. On se trouve alors au cœur d'une pathologie de la totalité ou de la totalisation (fausse sortie hors du tragique) où là complétement fallacieusement de remplir l'espérance. On substitue l'œuvre à la tâche, on remplit la place vide: la place qui doit rester vide.

En quoi, pour conclure, le dispositif de pensée kantien peut-il être tenu aujourd'hui encore pour opératoire? D'abord, en ce qu'il maintient, avec la plus grande rigueur, la distinction que je crois capitale entre la tâche et l'œuvre, entre la communauté politique et la communauté éthique (dont la finalité est la régénération des volontés impures). Un tel dispositif barre donc la voie à toute politique qui s'affirmerait comme une dogmatique de la rédemption: et l'on sait ce qu'il en est des politiques modernes qui se sont voulues des succédanés, des substituts de la théodicée.

Mais ce qui me paraît le plus remarquable, c'est le fait que la dimension de la promesse ou de l'espérance -c'est ainsi que j'entends l'élaboration de l'inespoir- prend le caractère d'une visée irréductible dont le statut ne peut être que métapolitique. C'est le recours à cette visée métapolitique entendue comme horizon, ce pourquoi on peut lui assigner un caractère atopique qui autorise la reconnaissance d'un paradoxe à la fois opératoire et intraitable: d'un côté, l'exigence d'avoir à penser un autrement qu'être du politique et du social, de l'autre, la reconnaissance d'une pathologie difficilement évitable. C'est pourquoi ce dispositif ne constitue en aucun cas une sortie hors du tragique. Car la manière politique de Kant est telle que la problématique du mal radical (ce fait intelligible qui affecte toute action et dont aucun schéma explicatif ne rend raison) entame la vocation à l'incertitude tout en requérant l'orientation dans l'agir. Ce dispositif (et plus particulièrement la distinction entre le penchant» (Hang) et la disposition (Anlage) permet donc de comprendre comment nous sommes à la fois dans le prolongement et dans la rupture de la capacité. Si l'on peut donner un statut épistémique à la question Que m'est-il permis d'espérer? Question que j'aurais pour ma part tendance à infléchir en l'énonçant au pluriel: Que nous est-il permis d'espérer? Il nous appartient de nous réapproprier, de reconquérir une puissance d'agir dont nous avons perdu la disposition, confirmant ainsi la dialectique fragile du tragique et de l'espérance que cristallise l'idée de l'inespoir.