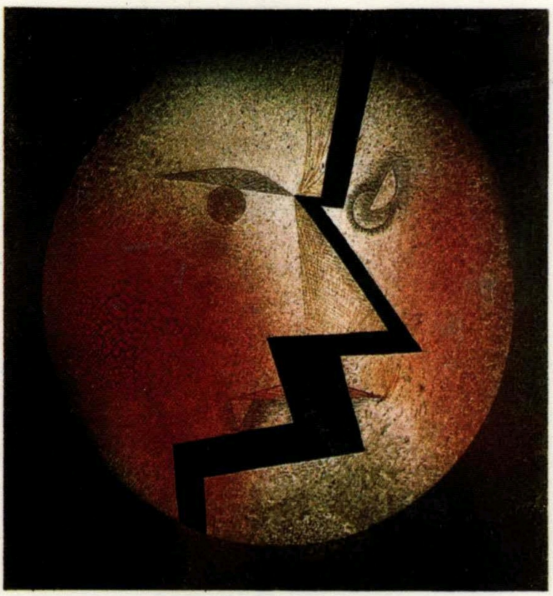
Hannah Arendt

Bibliothèque :
https://t.me/livres_2020

La crise de la culture



folio essais

Hannah Arendt
La crise de la culture

Traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy

L'homme se tient sur une brèche, dans l'intervalle entre le passé révolu et l'avenir infigurable. Il ne peut s'y tenir que dans la mesure où il pense, brisant ainsi, par sa résistance aux forces du passé infini et du futur infini, le flux du temps indifférent. Chaque génération nouvelle, chaque homme nouveau doit redécouvrir laborieusement l'activité de pensée. Longtemps, pour ce faire, on put recourir à la tradition. Or nous vivons, à l'âge moderne, l'usure de la tradition, *la crise de la culture.*

Il ne s'agit pas de renouer le fil rompu de la tradition, ni d'inventer quelque succédané ultra-moderne, mais de savoir s'exercer à penser pour se mouvoir dans la brèche.

Hannah Arendt, à travers ces essais d'interprétation critique – notamment de la tradition et des concepts modernes d'histoire, d'autorité et de liberté, des rapports entre vérité et politique, de la crise de l'éducation –, entend nous aider à savoir *comment* penser en notre siècle.

Paul Klee, *Physiognomischer Blitz*, 1927, 247 (Y7) - *Éclair physionomique*. Aquarelle, 25,5x25,5 cm © ADAGP, 2006. Collection particulière. Photo Colorphoto Hinz.

folio essais

9 782070 325030

ISBN 978-2-07-032503-0 A 32503 catégorie F9

COLLECTION
FOLIO/ESSAIS

Hannah Arendt

La crise de la culture

Huit exercices de pensée politique

Traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy

Gallimard

Titre original :
BETWEEN PAST AND FUTURE

© Hannah Arendt, 1954, 1956, 1957, 1958, 1960, 1961, 1963, 1967, 1968.
© Éditions Gallimard, 1972, pour la traduction française.

Hannah Arendt (1906-1975) a été l'élève de Jaspers et a passé son doctorat à Heidelberg. Elle a quitté l'Allemagne après l'arrivée des nazis et a enseigné aux États-Unis. Elle est une des figures les plus importantes de la pensée politique contemporaine, notamment grâce à son ouvrage fondamental *Les Origines du totalitarisme*. Elle est également l'auteur de *Essai sur la Révolution*, *Eichmann à Jérusalem*, *Condition de l'homme moderne* et *La Vie de l'esprit*.

Dans la collection Folio Histoire

EICHMANN À JÉRUSALEM.
Rapport sur la banalité du mal, *n° 32.*

Pour Heinrich, après vingt-cinq ans.

Les essais de ce livre sont des versions revues et augmentées d'articles parus dans les revues suivantes : *American Scholar*, *Chicago Review*, *Daedalus*, *Nomos*, *Partisan Review*, *The Review of Politics*. « Vérité et politique » a paru à l'origine dans *The New Yorker*. « La crise de l'éducation », traduit ici de l'anglais, a été initialement écrit en allemand.

NOTE

Furent présents en cette traduction. Jacques Bontemps, Jean-Loup Bourget, Stanislas Breton, Marie-Claude Brossollet, Barbara Cassin, Robert Davreu, Michel Deguy, Claude Dupont, François Fédier, Agnès Faure, Dominique Fourcade, Jean-François Grivaz, Alain Huraut, Josée Lapeyrère, Muriel Lévy, Patrick Lévy, Simone Lévy, Jorge Perez-Roman, Hélène Pons, Chantal Vezin, François Vezin, Jean-Marie Vezin.
Qui la dédient à Godofredo T. Iommi, fondateur, au Chili, de la Ville Libre.

Préface

LA BRÈCHE ENTRE LE PASSÉ ET LE FUTUR*

« Notre héritage n'est précédé d'aucun testament. » Voilà peut-être le plus étrange des aphorismes étrangement abrupts dans lesquels le poète René Char condensa l'essence de ce que quatre années dans la Résistance en étaient venues à signifier pour toute une génération d'écrivains et d'hommes de lettres européens[1]*. L'effondrement de la France, événement pour eux totalement inattendu, avait vidé, du jour au lendemain, la scène politique de leur pays, l'abandonnant à un guignol de coquins ou d'imbéciles, et eux qui, comme de juste, n'avaient jamais participé aux affaires officielles de la III^e^ République furent aspirés par la politique comme par la force du vide. Ainsi, sans pressentiment et probablement à l'encontre de leurs inclinations conscientes, ils en étaient venus à constituer bon gré mal gré un domaine public où — sans l'appareil officiel, et dérobés aux regards amis et hostiles — tout le travail qui comptait dans les affaires du pays était effectué en acte et en parole.*

Cela ne dura pas longtemps. Après quelques courtes années ils furent libérés de ce qu'ils avaient pensé à l'origine être un « fardeau » et rejetés dans ce qu'ils savaient maintenant être l'idiotie sans poids de leurs affaires personnelles, une fois de plus séparés du « monde de la réa-

* Traduction de Jacques Bontemps et Patrick Lévy.

lité » par une épaisseur triste*, *l'« épaisseur triste » d'une vie privée axée sur rien sinon sur elle-même. Et s'ils refusaient « de [se] reconduire jusqu'au principe [de leur] comportement le plus indigent », ils ne pouvaient que retourner au vieil affrontement vide des idéologies antagonistes qui, après la défaite de l'ennemi commun, occupaient une fois de plus l'arène politique et divisaient les anciens compagnons d'armes en d'innombrables cliques qui n'étaient même pas des factions et les engageaient dans les polémiques et les intrigues sans fin d'une guerre sur le papier. Ce que Char avait prévu, clairement anticipé, tandis que le combat réel durait encore — « Si j'en réchappe, je sais que je devrai rompre avec l'arôme de ces années essentielles, rejeter (non refouler) silencieusement loin de moi mon trésor » — était arrivé. Ils avaient perdu leur trésor.*

Quel était ce trésor ? Tel qu'eux-mêmes le comprenaient, il semble qu'il ait consisté, pour ainsi dire, en deux parts étroitement liées : ils s'étaient aperçus que celui qui « a épousé la Résistance, a découvert *sa vérité », qu'il cessait de se chercher « sans jamais accéder à la prouesse, dans une insatisfaction nue », qu'il ne se soupçonnait plus lui-même d'« insincérité », d'être « un acteur de sa vie frondeur et soupçonneux », qu'il pouvait se permettre d'« aller nu ». Dans cette nudité, dépouillés de tous les masques — de ceux que la société fait porter à ses membres aussi bien que de ceux que l'individu fabrique pour lui-même dans ses réactions psychologiques contre la société — ils avaient été visités pour la première fois dans leurs vies par une apparition de la liberté, non, certes, parce qu'ils agissaient contre la tyrannie et contre des choses pires que la tyrannie — cela était vrai pour chaque soldat des armées alliées — mais parce qu'ils étaient devenus des* « challen-

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

gers », *qu'ils avaient pris l'initiative en main et par conséquent, sans le savoir ni même le remarquer, avaient commencé à créer cet espace public entre eux où la liberté pouvait apparaître. « À tous les repas pris en commun, nous invitons la liberté à s'asseoir. La place demeure vide mais le couvert reste mis. »*

Les hommes de la Résistance européenne n'étaient ni les premiers ni les derniers à perdre leur trésor. L'histoire des révolutions — de l'été 1776 à Philadelphie et de l'été 1789 à Paris à l'automne 1956 à Budapest —, ce qui signifie politiquement l'histoire la plus intime de l'âge moderne, pourrait être racontée sous la forme d'une parabole comme la légende d'un trésor sans âge qui, dans les circonstances les plus diverses, apparaît brusquement, à l'improviste, et disparaît de nouveau dans d'autres conditions mystérieuses, comme s'il était une fée Morgane. Il existe alors, sans doute, beaucoup de bonnes raisons pour croire que le trésor n'a jamais été une réalité mais un mirage, que nous n'avons affaire ici à rien de solide mais à une apparition, et la meilleure de ces raisons est que le trésor est jusqu'ici resté sans nom. Quelque chose existe-t-il, non dans l'extériorité spatiale mais dans le monde et les affaires des hommes sur terre, qui n'a pas même de nom ? Licornes et reines des contes de fées semblent posséder plus de réalité que le trésor perdu des révolutions. Et cependant, si nous tournons les yeux vers les débuts de cette ère, et spécialement vers les décades qui la précèdent, nous pouvons découvrir à notre surprise que le XVIIIe siècle des deux côtés de l'Atlantique possédait un nom pour ce trésor, un nom depuis longtemps oublié et perdu — on est tenté de le dire — avant même que le trésor lui-même ait disparu. Le nom en Amérique était « bonheur public », et ce nom, avec ses harmoniques de « vertu » et de « gloire » ne nous est guère plus intelligible que son équivalent français

« liberté publique » ; la difficulté pour nous est que dans les deux cas l'accent était sur « public ».

Quoi qu'il en soit, c'est à l'absence de nom du trésor perdu que le poète fait allusion quand il dit que notre héritage n'a été précédé d'aucun testament. Le testament, qui dit à l'héritier ce qui sera légitimement sien, assigne un passé à l'avenir. Sans testament ou, pour élucider la métaphore, sans tradition — qui choisit et nomme, qui transmet et conserve, qui indique où les trésors se trouvent et quelle est leur valeur — il semble qu'aucune continuité dans le temps ne soit assignée et qu'il n'y ait, par conséquent, humainement parlant, ni passé ni futur, mais seulement le devenir éternel du monde et en lui le cycle biologique des êtres vivants. Ainsi le trésor n'a pas été perdu à cause des circonstances historiques et de la malchance mais parce qu'aucune tradition n'avait prévu sa venue ou sa réalité, parce qu'aucun testament ne l'avait légué à l'avenir. La perte, en tout cas, peut-être inévitable en termes de réalité politique, fut consommée par l'oubli, par un défaut de mémoire qui atteignit non seulement les héritiers, mais, pour ainsi dire, les acteurs, les témoins, ceux qui, un moment fugitif, avaient tenu le trésor dans leurs mains, bref, ceux qui l'avaient vécu. Car le souvenir, qui n'est qu'une des modalités de la pensée, bien que l'une des plus importantes, est sans ressource hors d'un cadre de référence préétabli, et l'esprit humain n'est qu'en de très rares occasions capable de retenir quelque chose qui n'est lié à rien. Ainsi les premiers à oublier ce qu'était le trésor furent précisément ceux qui l'avaient possédé et l'avaient trouvé si étrange qu'ils n'avaient même pas su quel nom lui donner. Sur le moment, ils n'en furent pas tourmentés ; s'ils ne connaissaient pas leur trésor, ils savaient assez bien le sens de ce qu'ils faisaient — qu'il était au-delà de la victoire et de la

défaite : « L'action qui a un sens pour les vivants n'a de valeur que pour les morts, d'achèvement que dans les consciences qui en héritent et la questionnent. » La tragédie ne commença pas quand la libération du pays tout entier anéantit, presque automatiquement, les îlots cachés de liberté qui étaient condamnés de toute façon, mais quand il s'avéra qu'il n'y avait aucune conscience pour hériter et questionner, méditer et se souvenir. Le point central est que l'« achèvement » qu'assurément tout événement accompli doit avoir dans les consciences de ceux à qui il revient alors de raconter l'histoire et de transmettre son sens, leur échappa ; et sans cet achèvement de la pensée après l'acte, sans l'articulation accomplie par le souvenir, il ne restait tout simplement aucune histoire qui pût être racontée.

Il n'y a rien dans cette situation qui soit entièrement nouveau. Nous ne sommes que trop familiers des explosions périodiques d'exaspération passionnée contre la raison, la pensée et le discours rationnel qui sont les réactions naturelles des hommes qui savent par leurs propres expériences que la pensée et la réalité ont divorcé, que la réalité est devenue opaque à la lumière de la pensée et que la pensée, n'étant plus liée à l'événement comme le cercle demeure lié à son centre, est astreinte soit à perdre complètement sa signification soit à réchauffer de vieilles vérités qui ont perdu toute pertinence concrète. Même la reconnaissance anticipée de cette impasse est aujourd'hui devenue familière. Lorsque Tocqueville revint du Nouveau Monde, qu'il sut si superbement décrire et analyser que son œuvre est restée un classique et a survécu à plus d'un siècle de changement radical, il savait bien que ce que Char a appelé l'« achèvement » de l'acte et de l'événement lui avait cependant échappé ; et le « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament » de Char sonne

comme une variation du « Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres » de Tocqueville[2]. *Cependant la seule description exacte de cette situation sans issue se trouve, pour autant que je sache, ans une de ces paraboles de Franz Kafka qui, peut-être uniques à cet égard dans la littérature, sont de vraies* παραβολαί, *projetées tout autour de l'événement comme des rayons de lumière qui, toutefois, n'illuminent pas son aspect extérieur mais possèdent le pouvoir des rayons X de mettre à nu sa structure interne qui, dans le cas présent, consiste en processus cachés de l'esprit.*

La parabole de Kafka dit[3] *:*

> « Il a deux antagonistes : le premier le pousse de derrière, depuis l'origine. Le second barre la route devant lui. Il se bat avec les deux. Certes, le premier le soutient dans son combat contre le second car il veut le pousser en avant et de même le second le pousse en arrière. Mais il n'en est ainsi que théoriquement. Car il n'y a pas seulement les deux antagonistes en présence mais aussi, encore lui-même, et qui connaît réellement ses intentions ? Son rêve, cependant, est qu'une fois, dans un moment d'inadvertance — et il y faudrait assurément une nuit plus sombre qu'il n'y en eut jamais — il quitte d'un saut la ligne de combat et soit élevé, à cause de son expérience du combat, à la position d'arbitre sur ses antagonistes dans leur combat l'un contre l'autre. »

L'histoire que cette parabole raconte et éclaire fait suite, quant à la logique interne, aux événements dont nous avons trouvé la substance dans l'aphorisme de René Char. Elle commence, en fait, au point précis où notre aphorisme d'ouverture laissait la suite des événements suspendus, pour ainsi dire, entre ciel et terre. Le combat de Kafka commence lorsque le cours de l'action a eu lieu et lorsque l'histoire qui en fut l'aboutissement attend d'être

parachevée « dans les consciences qui en héritent et la questionnent ». La tâche de la conscience est de comprendre ce qui s'est passé, et cette compréhension, selon Hegel, est la manière pour l'homme de se réconcilier avec la réalité; sa fin réelle est d'être en paix avec le monde. L'ennui est que si la conscience est incapable d'apporter la paix et de produire la réconciliation, elle se trouve immédiatement engagée dans son genre propre de guerre.

Cependant, historiquement parlant, cette étape dans le développement de la conscience moderne a été précédée, du moins au XXe siècle, par deux — plutôt qu'un — actes préalables. Avant que la génération de René Char, que nous avons choisi ici comme son représentant, se trouvât précipitée des occupations littéraires dans les engagements de l'action, une autre génération, un peu plus vieille seulement, s'était tournée vers la politique pour résoudre des embarras philosophiques et avait tenté de délaisser la pensée pour l'action. Ce furent les hommes de cette génération plus vieille qui devinrent ensuite les porte-parole et créateurs de ce qu'ils appelèrent eux-mêmes l'existentialisme, car l'existentialisme, au moins dans sa version française, est d'abord un abandon des embarras de la philosophie moderne pour l'engagement sans réserve dans l'action. Et puisque, dans les circonstances du XXe siècle, ceux qu'on appelait les intellectuels — écrivains, penseurs, artistes, hommes de lettres, et assimilés — ne pouvaient trouver accès au domaine public qu'en temps de révolution, la révolution vint à jouer, comme Malraux le remarqua un jour (dans L'Espoir*), « le rôle que joua jadis la vie éternelle » : elle « sauve ceux qui la font ». L'existentialisme, rébellion du philosophe contre la philosophie, n'apparut pas quand la philosophie se révéla incapable d'appliquer ses propres règles*

*au domaine des affaires politiques, cette faillite de la philosophie politique telle que Platon l'aurait comprise est presque aussi vieille que l'histoire de la philosophie et de la métaphysique occidentales; et il n'apparut même pas quand il se révéla que la philosophie était également incapable d'accomplir la tâche à elle assignée par Hegel et la philosophie de l'histoire: comprendre et saisir conceptuellement la réalité historique et les événements qui ont fait du monde moderne ce qu'il est. La situation, pourtant, devint désespérée quand fut montré que les vieilles questions métaphysiques étaient dépourvues de sens; c'est-à-dire quand il commença à devenir clair à l'homme moderne qu'il vivait à présent dans un monde où sa conscience et sa tradition de pensée n'étaient même pas capables de poser des questions adéquates, significatives, pour ne pas parler des solutions réclamées à ses propres problèmes. Dans cet embarras l'action, avec ce qu'elle implique et ce à quoi elle oblige, son être-*engagée**, semblait offrir l'espoir, non de résoudre les problèmes, mais de rendre possible de vivre avec eux sans devenir, selon l'expression de Sartre, un* salaud*, *un hypocrite.*

La découverte que l'esprit humain avait cessé, pour des raisons mystérieuses, de remplir sa fonction propre, constitue, pour ainsi dire, le premier acte de l'histoire qui nous occupe ici. J'en ai fait mention ici, bien que brièvement, parce que sans cela l'ironie singulière de ce qui allait suivre nous échapperait. René Char, écrivant pendant les derniers mois de la Résistance, alors que la Libération — qui dans notre contexte signifiait le fait d'être libéré de l'action — paraissait imminente, conclut ses réflexions en lançant à ceux qui survivraient un appel à

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

la pensée non moins urgent et non moins passionné que l'appel à l'action de ceux qui l'avaient précédé. Si l'on devait écrire l'histoire intellectuelle de notre siècle, non comme celle de générations successives où l'historien doit respecter à la lettre l'enchaînement des théories et des attitudes, mais comme la biographie d'une personne singulière, en ne visant à rien de plus qu'une approximation métaphorique de ce qui s'était effectivement produit dans les esprits, l'esprit de cette personne se révélerait comme ayant été contraint de décrire un cercle entier non une fois mais deux, la première quand il s'est échappé de la pensée en se jetant dans l'action, et la seconde quand l'action, ou plutôt le fait d'avoir agi, le rejeta dans la pensée. Alors il conviendrait sans doute de remarquer que l'appel à la pensée se fait entendre dans l'étrange entre-deux qui s'insère parfois dans le temps historique où non seulement les historiens mais les acteurs et les témoins, les vivants eux-mêmes, prennent conscience d'un intervalle dans le temps qui est entièrement déterminé par des choses qui ne sont plus et par des choses qui ne sont pas encore. Dans l'histoire, ces intervalles ont montré plus d'une fois qu'ils peuvent receler le moment de la vérité.

Nous pouvons maintenant retourner à Kafka qui, quant à ces questions, logiquement sinon chronologiquement, occupe la position ultime et, pour ainsi dire, la plus avancée. (L'énigme de Kafka qui, en plus de trente-cinq ans de gloire posthume croissante, s'est imposé comme l'un des plus grands parmi les grands écrivains, est toujours non résolue ; elle consiste essentiellement en une sorte de renversement stupéfiant du rapport habituel entre l'expérience et la pensée. Alors qu'il nous paraît aller de soi qu'on associe la richesse du détail concret et de l'action dramatique à l'expérience d'une réalité don-

née et qu'on attribue aux processus mentaux une pâleur abstraite comme le prix à payer pour leur ordre et leur précision, Kafka, par la seule force de son intelligence et de son imagination spirituelle a créé à partir seulement d'un minimum « abstrait » d'expérience une sorte de paysage de pensée qui, sans rien perdre en précision, contient toutes les richesses, les variétés et les éléments dramatiques caractéristiques de la vie « réelle ». Parce que la pensée était pour lui la part la plus vitale et la plus vivante de la réalité, il développa ce don étrange d'anticipation qui aujourd'hui encore, après presque quarante années pleines d'événements imprévisibles et sans précédent, ne cesse pas de nous stupéfier.) L'histoire dans son absolue simplicité et brièveté rapporte un phénomène mental, quelque chose comme un événement-de-pensée. La scène est un champ de bataille où les forces du passé et du futur s'entrechoquent; entre elles nous trouvons l'homme que Kafka appelle « il », qui, s'il veut seulement tenir, doit livrer bataille aux deux forces. Par conséquent, il y a deux ou même trois combats qui se déroulent simultanément : le combat entre « ses » antagonistes et le combat de l'homme qui se trouve entre eux avec chacun d'eux. Cependant, le fait qu'il y a un combat semble dû exclusivement à la présence de l'homme sans qui les forces du passé et du futur, on peut le penser, se seraient neutralisées ou détruites l'une l'autre il y a longtemps.

La première chose à remarquer est que non seulement le futur — « la vague du futur » — mais également le passé est vu comme une force, et non, comme dans presque toutes nos métaphores, comme un fardeau que l'homme doit porter sur ses épaules — poids mort dont les vivants peuvent ou même doivent se débarrasser dans leur marche vers le futur. Dans les mots de Faulkner, « le passé n'est jamais mort, il n'est même pas passé ». Ce passé, en

outre, dont la portée s'étend jusqu'à l'origine, ne tire pas en arrière mais pousse en avant, et c'est contrairement à ce que l'on attendrait, le futur qui nous repousse dans le passé. Du point de vue de l'homme, qui vit toujours dans l'intervalle entre le passé et le futur, le temps n'est pas un continuum, un flux ininterrompu; il est brisé au milieu, au pont où « il » se tient; et « son » lieu n'est pas le présent tel que nous le comprenons habituellement mais plutôt une brèche dans le temps que « son » constant combat, « sa » résistance au passé et au futur fait exister. C'est seulement parce que l'homme est inséré dans le temps et seulement dans la mesure où il tient bon que le flux du temps indifférent se divise en temps adverses; c'est cette insertion — le commencement d'un commencement, pour le dire en termes augustiniens — qui fractionne le continuum du temps en forces qui, parce qu'elles convergent sur la substance singulière qui leur donne leur direction, commencent alors à se combattre les unes les autres et à agir sur l'homme de la manière que Kafka décrit.

Sans dénaturer la pensée de Kafka, je pense qu'il est possible de faire un pas de plus. Kafka décrit comment cette insertion de l'homme introduit une rupture dans le flux continu du temps mais, assez étrangement, il ne change pas l'image traditionnelle selon laquelle nous pensons le temps comme se mouvant en ligne droite. Puisque Kafka conserve la métaphore traditionnelle d'un mouvement temporel rectiligne, « il » a tout juste assez de place pour tenir et chaque fois qu'« il » pense s'en sortir par « ses » propres moyens « il » se prend à rêver d'une région qui surplomberait la ligne de combat — et que sont donc ce rêve et cette région sinon le vieux rêve rêvé par la Métaphysique occidentale de Parménide à Hegel d'un lieu suprasensible sans espace et sans temps, région propre de la pensée? Manifestement ce qui manque à la

description par Kafka d'un événement de la pensée est une dimension spatiale où la pensée pourrait s'exercer sans être du tout forcée de sauter au-delà du temps humain. Ce qui ne va pas dans l'histoire de Kafka, si magnifique soit-elle, est qu'il n'est guère possible de conserver la notion d'un mouvement temporel rectiligne si son flux continu se trouve brisé en forces antagonistes qui sont dirigées contre l'homme et agissent sur lui. L'insertion de l'homme qui brise le continuum ne peut que faire dévier les forces, bien que légèrement, de leur direction initiale, et si tel était le cas, elles ne se heurteraient plus de front mais se rejoindraient en biais. En d'autres termes, la brèche où « il » se tient n'est, du moins virtuellement, pas un simple intervalle, mais ressemble à ce que les physiciens appellent un parallélogramme de forces.

Théoriquement, l'action des deux forces qui constituent le parallélogramme de forces où le « il » de Kafka a trouvé son champ de bataille devrait aboutir à une troisième force, la résultante dont l'origine serait le point où les forces se heurtent et sur lequel elles agissent. Cette force diagonale serait, sous un certain rapport, différente des deux forces dont elle résulte. Les deux forces antagonistes sont toutes deux illimitées quant à leur origine, l'une venant d'un passé infini et l'autre d'un futur infini ; mais, bien qu'elles n'aient pas de commencement connu, elles ont un point d'aboutissement, celui où elles se heurtent. La force diagonale, au contraire, serait limitée quant à son origine, ayant son point de départ là où se heurtent les forces antagonistes, mais elle serait infinie en ce qui concerne sa fin — étant le résultat de l'action concertée de deux forces dont l'origine est l'infini. Cette force diagonale, dont l'origine est connue, dont la direction est déterminée par le passé et le futur, mais dont la fin dernière se trouve à l'infini, est la métaphore parfaite

pour l'activité de la pensée. Si le « il » de Kafka était capable d'exercer ses forces le long de cette diagonale, à distance parfaitement égale du passé et du futur, suivant cette ligne diagonale, pour ainsi dire en avant et en arrière, avec les mouvements lents, ordonnés qui sont la marche propre pour le cours des pensées, il n'aurait pas sauté au-delà de la ligne de combat et ne serait pas au-dessus de la mêlée comme le demande la parabole, car cette diagonale, quoiqu'elle s'oriente vers l'infini, demeure liée dans le présent et se trouve enracinée en nous ; mais il aurait découvert — pressé comme il l'était par ses antagonistes dans la seule direction depuis laquelle il pouvait proprement voir et dominer du regard ce qui lui appartenait le plus en propre, ce qui était apparu seulement avec sa propre apparition s'insérant elle-même — l'espace-temps énorme, en perpétuel changement, qui est créé et limité par les forces du passé et du futur ; il aurait trouvé le lieu dans le temps qui est suffisamment éloigné du passé et du futur pour offrir à l'« arbitre » une position à partir de laquelle juger les forces en lutte d'un œil impartial.

Mais, est-on tenté d'ajouter, il n'en va « que théoriquement ainsi ». Ce qui se produira beaucoup plus vraisemblablement — et que Kafka a souvent décrit dans d'autres histoires et paraboles — est que le « il », incapable de trouver la résultante qui le conduirait hors de la ligne de combat et dans l'espace idéalement constitué par le parallélogramme de forces, « mourra d'épuisement », exténué sous la pression du combat constant, oublieux de ses intentions initiales et conscient seulement de l'existence de cette brèche dans le temps qui, aussi longtemps qu'il vit, est le sol sur lequel il doit se tenir, bien qu'il semble être un champ de bataille et non un foyer.

Pour éviter les malentendus : les images que je risque

ici pour indiquer métaphoriquement les conditions contemporaines de la pensée ne peuvent valoir qu'à l'intérieur du domaine des phénomènes mentaux. Appliquées aux temps historique ou biographique, aucune de ces métaphores ne peut avoir de sens parce que des brèches dans le temps ne se produisent pas là. Ce n'est que dans la mesure où il pense, et cela veut dire dans la mesure où il est sans âge — un « il » comme Kafka l'appelle si justement, et non un « quelqu'un » — que l'homme dans la pleine réalité de son être concret vit dans cette brèche du temps entre le passé et le futur. Cette brèche, je présume, n'est pas un phénomène moderne, elle n'est peut-être même pas une donnée historique mais va de pair avec l'existence de l'homme sur la terre. Il se peut bien qu'elle soit la région de l'esprit ou, plutôt, le chemin frayé par la pensée, ce petit tracé de non-temps que l'activité de la pensée inscrit à l'intérieur de l'espace-temps des mortels et dans lequel le cours des pensées, du souvenir et de l'attente sauve tout ce qu'il touche de la ruine du temps historique et biographique. Ce petit non-espace-temps au cœur même du temps, contrairement au monde et à la culture où nous naissons, peut seulement être indiqué, mais ne peut être transmis ou hérité du passé; chaque génération nouvelle et même tout être humain nouveau en tant qu'il s'insère lui-même entre un passé infini et un futur infini, doit le découvrir et le frayer laborieusement à nouveau.

Mais l'ennuyeux est que nous ne semblons ni équipés ni préparés pour cette activité de pensée, d'installation dans la brèche entre le passé et le futur. Pendant de très longues époques de notre histoire, en fait à travers les millénaires qui ont suivi la fondation de Rome et furent déterminés par des concepts romains, cette brèche fut comblée par ce que, depuis les Romains, nous avons

appelé la tradition. Que cette tradition se soit usée avec l'avance de l'âge moderne n'est un secret pour personne. Lorsque le fil de la tradition se rompit finalement, la brèche entre le passé et le futur cessa d'être une condition particulière à la seule activité de la pensée et une expérience réservée au petit nombre de ceux qui faisaient de la pensée leur affaire essentielle. Elle devint une réalité tangible et un problème pour tous; ce qui veut dire qu'elle devint un fait qui relevait du politique.

Kafka fait référence à l'expérience, l'expérience du combat acquise par « lui » qui tient ferme entre l'affrontement des vagues du passé et du futur. Cette expérience est une expérience de pensée — puisque, comme nous l'avons vu, toute la parabole a trait à un phénomène mental — et elle ne peut être acquise, comme toute expérience, que par la pratique, par des exercices. (En cela, comme à d'autres égards, ce genre de pensée est différent de processus mentaux comme la déduction, l'induction et le fait de tirer des conclusions, dont les règles logiques de non-contradiction et de cohérence interne peuvent être apprises une fois pour toutes et n'ont besoin ensuite que d'être mises en application.) Les huit essais suivants sont de tels exercices, et leur seul but est d'acquérir de l'expérience en : comment *penser; ils ne contiennent pas de prescription quant à ce qu'il faut penser ou aux vérités qu'il convient d'affirmer. Il ne s'agit surtout pas pour eux de renouer le fil rompu de la tradition ou d'inventer quelque succédané ultramoderne destiné à combler la brèche entre le passé et le futur. Tout au long de ces exercices le problème de la vérité est laissé en suspens; on se préoccupe seulement de savoir comment se mouvoir dans cette brèche — la seule région peut-être où la vérité pourra apparaître un jour.*

Plus spécifiquement, ce sont des exercices de pensée

politique telle qu'elle naît de la réalité d'événements politiques (quoique ces événements ne soient qu'occasionnellement mentionnés), et ma conviction est que la pensée elle-même naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter. Puisque ces exercices se meuvent entre le passé et le futur, ils contiennent une part de critique comme une part d'expérimentation, mais les expériences ne visent pas à dessiner une sorte de futur utopique, et la critique du passé, des concepts traditionnels, ne cherche pas à « déboulonner ». En outre, les parts critiques et expérimentales des essais suivants ne sont pas séparées d'une façon tranchée, bien que, en gros, les trois premiers chapitres soient plus critiques qu'expérimentaux et les cinq derniers plus expérimentaux que critiques. Ce déplacement d'accent graduel n'est pas arbitraire, parce qu'il y a un élément d'expérimentation dans l'interprétation critique du passé, interprétation dont le but principal est de découvrir les origines réelles des concepts traditionnels afin d'en extraire à nouveau l'esprit originel qui s'est si tristement évaporé des mots clefs mêmes de la langue politique — tels que liberté et justice, autorité et raison, responsabilité et vertu, pouvoir et gloire — laissant derrière des coquilles vides propres à régler presque tous les comptes, indépendamment de leur réalité phénoménale sous-jacente.

Il me semble, et j'espère que le lecteur en conviendra, que l'essai comme forme littéraire a une affinité naturelle avec les exercices auxquels je pense. Comme tous les recueils d'essais, ce livre d'exercices pourrait manifestement contenir un plus ou moins grand nombre de chapitres sans pour cette raison changer de caractère. Leur unité — qui est pour moi la justification de leur publication sous la forme d'un livre — n'est pas l'unité d'un

tout, mais celle d'une succession de mouvements qui, comme dans une suite musicale, sont écrits dans le même ton ou dans des tons relatifs. La succession elle-même est déterminée par le contenu. À cet égard, le livre est divisé en trois parties. La première partie traite de la rupture moderne dans la tradition et du concept d'histoire par lequel l'âge moderne a espéré remplacer les concepts de la métaphysique traditionnelle. La seconde partie discute deux concepts politiques centraux et liés, l'autorité et la liberté ; elle présuppose la discussion de la première partie en ce sens que des questions aussi élémentaires et directes que : qu'est-ce que l'autorité ? qu'est-ce que la liberté ? peuvent surgir seulement si aucune des réponses fournies par la tradition ne sont plus bonnes ni utilisables. Les quatre essais de la dernière partie, enfin, sont de franches tentatives pour appliquer le mode de pensée mis à l'épreuve dans les deux premières parties du livre aux problèmes actuels immédiats auxquels nous sommes quotidiennement confrontés, non, certes, pour trouver des solutions déterminées mais dans l'espoir de clarifier les problèmes et d'acquérir quelque assurance dans la confrontation de questions spécifiques.

I

LA TRADITION ET L'ÂGE MODERNE*

I

Notre tradition de pensée politique a un commencement bien déterminé dans les doctrines de Platon et d'Aristote. Je crois qu'elle a connu une fin non moins déterminée dans les théories de Karl Marx. Le commencement fut pris lorsque, dans l'allégorie de la caverne de *La République*, Platon décrivit le domaine des affaires humaines — tout ce qui appartient au vivre-ensemble des hommes — en termes d'obscurité, de confusion et de déception dont ceux qui aspirent à l'être vrai doivent se détourner et qu'ils doivent abandonner s'ils veulent découvrir le ciel clair des idées éternelles. La fin arriva avec la déclaration de Marx selon laquelle la philosophie et sa vérité ne se trouvent pas en dehors des affaires des hommes et de leur monde commun, mais précisément en eux, et peuvent être « réalisées » dans le seul domaine du vivre-ensemble qu'il appelle « société », grâce à l'apparition des « hommes socialisés » (*vergesellschaftete Menschen*). La philosophie politique implique nécessairement l'attitude du philosophe envers la politique ; sa tradition commença lorsque le philosophe se détourna de la politique puis y revint afin d'imposer ses normes aux affaires humaines. La fin arriva quand un philosophe se détourna de la

* Traduction de Jacques Bontemps.

philosophie afin de la « réaliser » dans la politique. Ce fut la tentative de Marx exprimée d'abord dans sa décision (en elle-même philosophique) d'abjurer la philosophie, ensuite dans son intention de « transformer le monde » et ainsi les esprits philosophants, la « conscience » des hommes.

Le commencement et la fin de la tradition ont ceci en commun que les problèmes élémentaires de la politique ne sont jamais aussi distinctement révélés dans leur immédiate et simple urgence que lorsqu'ils sont formulés pour la première fois et lorsqu'ils connaissent leur ultime relance. Le commencement est, selon les mots de Jacob Burckhardt, comme l'« accord fondamental » dont les modulations infinies se font entendre au cours de toute l'histoire de la pensée occidentale. Seuls le commencement et la fin sont, pour ainsi dire, purs et non modulés; aussi, l'« accord fondamental » ne couche-t-il jamais ses auditeurs de manière plus forte ni plus belle que lorsqu'il introduit pour la première fois dans le monde le son harmonisateur, jamais de manière plus irritante ni plus stridente que lorsqu'il continue encore à être entendu dans un monde dont il ne peut plus mener les sons — ni la pensée — à l'harmonie. Une remarque que Platon fit incidemment dans sa dernière œuvre : « Le commencement est comme un dieu qui, aussi longtemps qu'il séjourne parmi les hommes, sauve toutes choses » — ἀρχὴ γὰρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἱδρυμένη σώζει πάντα[1] — est vraie de notre tradition; aussi longtemps que son commencement était en vie, elle pouvait sauver toutes choses et les mener à l'harmonie. De plus, elle devint destructrice tandis qu'elle arrivait à sa fin — pour ne rien dire de la confusion et du désarroi qui suivirent cette fin et dans lesquels nous vivons aujourd'hui.

Dans la philosophie de Marx qui ne renversa pas tant Hegel qu'elle ne retourna la hiérarchie traditionnelle de la pensée et de l'action, de la contemplation et du travail, de la philosophie et de la politique, le

commencement de Platon et d'Aristote prouve sa vitalité en conduisant Marx à des thèses manifestement contradictoires, surtout dans la partie de sa doctrine habituellement appelée utopique. Les plus importantes sont que dans une « humanité socialisée » « l'État dépérirait » et que la productivité du travail deviendrait si grande que le travail pourrait disparaître, assurant ainsi une quantité de loisir presque illimitée à chaque membre de la société. Ces thèses, outre qu'elles sont des prédictions, contiennent bien entendu l'idéal marxiste de la meilleure forme de société. En tant que telles, elles ne sont pas utopiques, mais reproduisent plutôt les caractères de ce même État-cité athénien qui était le modèle de l'expérience pour Platon et Aristote et par conséquent le fondement sur lequel repose notre tradition. La *polis* athénienne fonctionnait sans division entre gouvernants et gouvernés et n'était pas un État si l'on emploie ce terme, comme Marx le fit, conformément aux définitions traditionnelles des formes de gouvernement, c'est-à-dire, gouvernement d'un seul homme ou monarchie, gouvernement d'un petit nombre ou oligarchie, et gouvernement de la majorité ou démocratie. Les citoyens athéniens n'étaient d'ailleurs des citoyens que dans la mesure où ils avaient du loisir, où ils possédaient cet affranchissement du travail que Marx prédit pour l'avenir. Non seulement à Athènes, mais pendant toute l'antiquité et jusqu'à l'âge moderne, ceux qui travaillaient n'étaient pas des citoyens et ceux qui étaient des citoyens étaient avant tout ceux qui ne travaillaient pas ou qui possédaient plus que leur force de travail. Cette ressemblance devient plus saisissante encore lorsque l'on examine en quoi consiste la société idéale de Marx. Il soumet l'existence du loisir à la condition de l'absence d'État, ou aux conditions dans lesquelles, selon la phrase fameuse de Lénine qui traduit très précisément la pensée de Marx, l'administration de la société est devenue si simplifiée que chaque cuisinière est qualifiée pour en assurer la gestion. Mani-

festement, dans de telles circonstances, toute l'activité politique, l'« administration des choses » simplifiée d'Engels ne pourrait présenter d'intérêt que pour une cuisinière, ou au mieux pour ces « esprits médiocres » dont Nietzsche pensait qu'ils étaient les plus qualifiés pour s'occuper des affaires publiques[2]. Voilà qui est à coup sûr très différent de l'état de choses antique réel, où, au contraire, les tâches politiques étaient considérées comme si difficiles et absorbantes que ceux qui y étaient engagés ne pouvaient être autorisés à assumer aucune activité fatigante. (Ainsi, par exemple, le berger pouvait acquérir le droit de cité, mais pas le paysan ; le peintre, mais non le sculpteur, était également mieux considéré qu'un βάναυσος, la distinction étant établie dans chaque cas en appliquant simplement le critère de l'effort et de la fatigue.) C'est en opposition à la vie politique absorbante du citoyen à part entière ordinaire de la *polis* grecque que les philosophes, Aristote en particulier, établirent leur idéal de la σχολή, du loisir, qui dans l'antiquité ne signifia jamais : affranchissement du travail courant, ce qui de toute façon allait de soi, mais : affranchissement de l'activité politique et des affaires de l'État.

Dans la société idéale de Marx ces deux concepts différents sont très étroitement conjoints : la société sans classes et sans État réalise d'une certaine façon le statut général du loisir dans l'antiquité, loisir par rapport au travail et, en même temps, loisir par rapport à la politique. Cela doit se produire quand l'« administration des choses » aura remplacé le gouvernement et l'action politique. Ce double loisir par rapport au travail aussi bien que par rapport à la politique a été pour les philosophes la condition d'un βίος θεωρητικός, d'une vie consacrée à la philosophie et à la connaissance au sens le plus large du mot. En d'autres termes, la cuisinière de Lénine vit dans une société qui lui assure à la fois autant de loisir libre de travail que les citoyens antiques libres en possédaient afin de consa-

crer leur temps à πολιτεύεσθαι, et autant de loisir libre de politique qu'en avaient réclamé les philosophes grecs pour le petit nombre de ceux qui voulaient consacrer tout leur temps à philosopher. La conjonction d'une société sans État (apolitique) et d'une société presque sans travail prit dans l'imagination de Marx la place primordiale propre à l'expression même d'une humanité idéale en raison de la signification traditionnelle du loisir comme σχολή et *otium*, c'est-à-dire, comme une vie consacrée à des buts plus élevés que le travail ou la politique.

Marx lui-même considérait sa prétendue utopie comme une simple prédiction et il est vrai que cette partie de ses théories est conforme à certaines mutations qui ne se sont pleinement révélées qu'à notre époque. Le gouvernement au sens ancien a, à bien des égards, cédé la place à l'administration, et l'accroissement constant du loisir pour les masses est un fait dans tous les pays industrialisés. Marx s'aperçut clairement de certaines tendances inhérentes à l'ère inaugurée par la Révolution industrielle quoiqu'il fût dans l'erreur en soutenant que ces tendances ne s'affirmeraient qu'avec une socialisation des moyens de production. L'emprise que la tradition exerçait sur lui réside dans sa manière d'appréhender cette mutation dans une lumière idéalisée, et dans sa manière de la comprendre en des termes et avec des concepts ayant leur origine dans une période historique entièrement différente. Cela le rendit aveugle aux problèmes authentiques et très embarrassants inhérents au monde moderne et donna à ses prédictions exactes leur caractère utopique. Mais l'idéal utopique d'une société sans classes, sans État et sans travail naquit de l'union de deux éléments entièrement non utopiques : l'observation de certaines tendances du présent qui ne pouvaient plus être comprises dans le cadre de la tradition, et les concepts traditionnels et les idéaux à l'aide desquels Marx lui-même les comprit et les assimila.

L'attitude de Marx à l'égard de la tradition de pensée politique fut de rébellion consciente. Dans un esprit de défi et de paradoxe il conçut donc certaines thèses clefs qui, contenant sa philosophie politique, fondent et excèdent la partie strictement scientifique de son œuvre (et qui, en tant que telles, demeurèrent étonnamment les mêmes tout au long de sa vie, depuis les écrits de jeunesse jusqu'au dernier volume de *Das Kapital*). Décisives parmi elles sont les suivantes : « Le travail a créé l'homme » (dans une formulation d'Engels qui, contrairement à une opinion courante parmi certains spécialistes de Marx, traduisit habituellement la pensée de Marx avec justesse et concision)[3]. « La violence est la sage-femme de toute vieille société grosse d'une nouvelle », d'où : la violence est la sage-femme de l'histoire (thèse qui se trouve à la fois dans les écrits de Marx et d'Engels dans de nombreuses versions)[4]. Enfin, il y a la fameuse dernière thèse sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le *transformer* », qu'à la lumière de la pensée de Marx on peut rendre plus convenablement par : les philosophes ont interprété le monde pendant assez longtemps ; le moment est venu de le transformer. Car cette dernière thèse n'est en fait qu'une variante d'une autre qui se trouve dans un manuscrit de jeunesse : « Vous ne pouvez pas *aufheben* [*i. e.*, élever, conserver et supprimer au sens hégélien] la philosophie sans la réaliser. » Dans l'œuvre plus tardive la même attitude à l'égard de la philosophie apparaît dans la prédiction selon laquelle la classe laborieuse sera la seule héritière légitime de la philosophie classique.

Aucune de ces thèses ne peut être comprise en elle-même, par elle-même. Chacune acquiert sa signification en contredisant certaines vérités traditionnellement admises dont la reconnaissance fut, jusqu'au

commencement de l'âge moderne, hors de doute. « Le travail a créé l'homme » signifie premièrement que le travail et non pas Dieu a créé l'homme ; deuxièmement, cela signifie que l'homme, pour autant qu'il est humain, se crée lui-même, que son humanité est le résultat de sa propre activité ; cela signifie, troisièmement, que ce qui différencie l'homme de l'animal, sa *differentia specifica*, n'est pas la raison, mais le travail, qu'il n'est pas un *animal rationale*, mais un *animal laborans* ; cela signifie, quatrièmement, que ce n'est pas la raison, jusqu'alors le plus haut attribut de l'homme, mais le travail, l'activité humaine traditionnellement la plus méprisée, qui contient l'humanité de l'homme. Ainsi Marx défie le Dieu traditionnel, l'appréciation traditionnelle du travail et la traditionnelle glorification de la raison.

Que la violence soit la sage-femme de l'histoire signifie que les forces de développement cachées de la productivité humaine, dans la mesure où elles dépendent de l'action humaine libre et consciente, ne voient le jour que grâce à la violence des guerres et des révolutions. C'est seulement dans ces périodes violentes que l'histoire montre son vrai visage et dissipe le brouillard d'un bavardage hypocrite qui n'est que de l'idéologie. Encore une fois le défi à la tradition est clair. La violence est traditionnellement l'*ultima ratio* dans les rapports entre nations et la plus honteuse des actions domestiques puisqu'on la considère toujours comme le signe caractéristique de la tyrannie. (Les quelques tentatives pour sauver la violence, principalement celles de Machiavel et de Hobbes, sont d'une grande pertinence quant au problème du pouvoir et tout à fait révélatrices de la confusion précoce du pouvoir avec la violence, mais elles exercèrent une influence extrêmement faible sur la tradition de pensée politique antérieure à notre époque.) Pour Marx, au contraire, la violence ou plutôt la possession des moyens de violence est l'élément constitutif de toutes les formes de gouvernement ; l'État est l'instrument de la classe dirigeante au moyen

duquel elle opprime et exploite, et tout le domaine de l'action politique est caractérisé par l'emploi de la violence.

L'identification marxiste de l'action avec la violence implique un autre défi fondamental à la tradition qui peut être plus difficile à apercevoir, mais dont Marx, qui connaissait très bien Aristote, n'a pu manquer d'être averti. La double définition aristotélicienne de l'homme comme ζῶον πολιτικὸν et ζῶον λόγον ἔχον, un être accomplissant sa vocation la plus éminente dans la faculté de la parole et dans la vie de la *polis*, était destinée à distinguer le Grec du barbare et l'homme libre de l'esclave. La distinction était que les Grecs, vivant ensemble dans une *polis*, conduisaient leurs affaires au moyen de la parole, par persuasion (πείθειν), et non au moyen de la violence, par contrainte muette. Aussi, lorsque les hommes libres obéissaient à leur gouvernement, ou aux lois de la *polis*, leur obéissance était appelée πειθαρχία, mot qui indique clairement que l'obéissance était obtenue par la persuasion et non par la force. Les barbares étaient régis par la violence et les esclaves contraints au travail, et puisque l'action violente et le labeur sont semblables en ce qu'ils n'ont pas besoin de la parole pour être efficaces, les barbares et les esclaves étaient ἄνευ λόγου, c'est-à-dire qu'ils ne vivaient pas entre eux principalement au moyen de la parole. Le travail était pour les Grecs essentiellement une affaire privée non politique, mais la violence impliquait un rapport et établissait un contact, quoique négatif, avec les autres hommes. La glorification par Marx de la violence contient donc le reniement le plus exprès du λόγος, de la parole, la forme de commerce diamétralement opposée et traditionnellement la plus humaine. La théorie marxiste des superstructures idéologiques repose en fin de compte sur l'hostilité antitraditionnelle de son auteur à la parole et sur la glorification concomitante de la violence.

Pour la philosophie traditionnelle c'eût été une

contradiction dans les termes que de « réaliser la philosophie » ou de transformer le monde en accord avec la philosophie — et la thèse de Marx implique que la transformation est précédée par l'interprétation, de sorte que l'interprétation philosophique du monde a indiqué comment il devrait être transformé. Il se pourrait que la philosophie ait prescrit certaines règles d'action, quoique aucun grand philosophe n'ait jamais tenu cela pour sa tâche la plus importante. Essentiellement, la philosophie, de Platon à Hegel, ne fut « pas de ce monde », qu'il s'agît de Platon décrivant le philosophe comme l'homme dont seul le corps habite dans la cité de ses semblables, ou de Hegel admettant que, du point de vue du sens commun, la philosophie est un monde à l'envers, un *verkehrte Welt*. Le défi à la tradition, cette fois non pas simplement impliqué mais directement exprimé dans la thèse de Marx, réside dans la prédiction que le monde des affaires communes des hommes, où nous nous orientons et pensons en termes de sens commun, deviendra un jour identique au royaume des idées où le philosophe se meut, ou bien que la philosophie, qui a toujours été seulement « pour quelques-uns », sera un jour la réalité de sens commun pour tous.

Ces trois thèses sont conçues en des termes traditionnels que cependant elles discréditent; elles sont formulées comme des paradoxes et ont dessein de nous choquer. Elles sont en fait plus paradoxales encore et entraînèrent Marx dans des difficultés plus grandes qu'il ne l'avait lui-même prévu. Chacune contient une contradiction fondamentale qui reste insoluble, dans ses propres termes. Si le travail est la plus humaine et la plus productive des activités de l'homme, que se passera-t-il lorsque, après la révolution, « le travail (sera) aboli » dans le « royaume de la liberté », lorsque l'homme sera parvenu à s'en affranchir ? Quelle activité productive et quelle activité essentiellement humaine restera-t-il ? Si la violence est la sage-femme de l'histoire et par conséquent l'action violente, parmi toutes

les formes d'actions humaines, celle de plus haut rang, que se passera-t-il quand, après l'aboutissement de la lutte des classes et la disparition de l'État, aucune violence ne sera même plus possible ? Comment les hommes seront-ils capables de la moindre action significative authentique ? Enfin, lorsque la philosophie aura été à la fois réalisée et supprimée dans la société future, quelle sorte de pensée restera-t-il ?

Les contradictions de Marx sont bien connues et relevées par presque tous ses commentateurs. Elles sont généralement résumées sommairement comme des divergences « entre le point de vue scientifique de l'historien et le point de vue moral du prophète » (Edmund Wilson), entre l'historien voyant dans l'accumulation du capital un « moyen matériel pour l'accroissement des forces productives » (Marx) et le moraliste qui dénonçait comme exploiteurs et déshumanisateurs de l'homme ceux qui accomplissaient la « tâche historique » (Marx). Cette contradiction et d'autres semblables sont mineures comparées à la contradiction fondamentale entre la glorification du travail et de l'action (en tant que pratiquée contre la contemplation et la pensée) et d'une société sans État c'est-à-dire sans action et (presque) sans travail. Car cela ne peut être mis sur le compte de la différence naturelle entre un jeune Marx révolutionnaire et les vues plus scientifiques de l'historien et économiste plus âgé, ni résolu grâce à la thèse d'un mouvement dialectique qui a besoin du négatif ou du mal pour produire le positif ou le bien.

Des contradictions aussi fondamentales et flagrantes se rencontrent rarement chez des écrivains de second plan où elles peuvent être négligées. Dans l'œuvre des grands auteurs elles conduisent au centre même de celle-ci et constituent l'indice le plus secourable pour une véritable compréhension de leur problématique et de leurs vues nouvelles. Chez Marx, comme dans le cas de nombreux autres grands auteurs du siècle dernier,

un ton apparemment enjoué, provocant et paradoxal, dissimule l'embarras d'avoir à traiter des phénomènes nouveaux dans les termes d'une vieille tradition sans la charpente conceptuelle de laquelle la moindre pensée semblait impossible. C'est comme si Marx, à la manière de Kierkegaard et Nietzsche, essayait désespérément de penser contre la tradition tout en lui empruntant ses instruments conceptuels. Notre tradition de pensée politique commença lorsque Platon découvrit qu'il était en somme inhérent à l'expérience philosophique de se détourner du monde commun des affaires humaines; elle prit fin lorsque rien ne resta de cette expérience que l'opposition de la pensée et de l'action, qui, privant la pensée de réalité et l'action de sens, les rend toutes deux insignifiantes.

II

La force de cette tradition, son emprise sur la pensée de l'homme occidental, n'a jamais dépendu de la conscience qu'il en avait. On ne rencontre en fait que deux fois au cours de notre histoire des périodes pendant lesquelles les hommes sont conscients, trop conscients, du fait-tradition en assimilant le grand âge en tant que tel à l'autorité. Cela se produisit d'abord lorsque les Romains adoptèrent la pensée et la culture classiques grecques comme leur propre tradition spirituelle et décidèrent ainsi historiquement que la tradition allait avoir une influence formatrice permanente sur la civilisation européenne. Avant les Romains rien de tel que la tradition n'était connu; cela devint avec eux et demeura après eux le fil conducteur à travers le passé et la chaîne à laquelle chaque nouvelle génération, sciemment ou non, était attachée dans sa compréhension du monde et dans sa propre expérience. Jusqu'à la période romantique on ne rencontre plus de conscience exaltée ni de glorification de la tradition.

(La découverte de l'antiquité à la Renaissance fut une première tentative pour rompre les liens de la tradition et, en allant aux sources elles-mêmes, pour consacrer un passé sur lequel la tradition n'aurait aucune prise.) Aujourd'hui la tradition est parfois considérée comme un concept essentiellement romantique, mais le Romantisme ne fit rien d'autre que de mettre le débat sur la tradition à l'ordre du jour du XIXe siècle. Sa glorification du passé ne servit qu'à marquer le moment où l'âge moderne était sur le point de transformer notre monde dans son ensemble à tel point qu'une confiance en la tradition allant de soi n'était plus possible.

La fin d'une tradition ne signifie pas nécessairement que les concepts traditionnels ont perdu leur pouvoir sur l'esprit des hommes. Au contraire, il semble parfois que ce pouvoir de vieilles notions et catégories devient plus tyrannique tandis que la tradition perd sa vitalité et tandis que le souvenir de son commencement s'éloigne ; il peut même ne révéler toute sa force coercitive qu'après que sa fin est venue et que les hommes ne se révoltent même plus contre lui. Cela semble être du moins la leçon de la recrudescence de pensées rigoristes et contraignantes qui survint après que Kierkegaard, Marx et Nietzsche eurent défié les thèses fondamentales de la religion traditionnelle, de la pensée politique traditionnelle et de la métaphysique traditionnelle en renversant consciemment la hiérarchie traditionnelle des concepts. Cependant ni la recrudescence du XXe siècle ni la révolte du XIXe siècle contre la tradition ne furent véritablement causes de la rupture dans notre histoire. Celle-ci naquit d'un chaos de problèmes de masse sur la scène politique et d'opinions de masse dans le domaine spirituel que les mouvements totalitaires, au moyen de la terreur et de l'idéologie, cristallisèrent en une nouvelle forme de gouvernement et de domination. La domination totalitaire en tant que fait institué, lequel, en ce qu'il est sans précédent, ne

peut être compris à l'aide des catégories usuelles de la pensée politique, et dont les « crimes » ne peuvent être jugés avec les critères moraux traditionnels ni punis à l'intérieur du cadre légal traditionnel de notre civilisation, a rompu la continuité de l'histoire occidentale. La rupture dans notre tradition est maintenant un fait accompli. Elle n'est ni le résultat du choix délibéré de quelqu'un ni susceptible d'être changée par une décision à venir.

Il se peut que les tentatives des grands penseurs après Hegel pour se dégager des types de pensée qui avaient gouverné l'Occident pendant plus de deux mille ans aient annoncé cet événement et elles peuvent certainement aider à l'éclairer, mais elles ne l'ont pas causé. L'événement lui-même fait le départ entre l'âge moderne — se développant avec les sciences de la nature au XVII^e siècle, atteignant son apogée politique avec les révolutions du XVIII^e siècle, et déployant ses implications générales après la Révolution industrielle du XIX^e siècle — et le monde du XX^e siècle qui naquit de la chaîne de catastrophes déclenchée par la Première Guerre mondiale. Tenir les penseurs du XIX^e, rebelles à la tradition, pour responsables de la structure et de la physionomie du XX^e siècle est même plus dangereux qu'injuste. Les implications manifestes de la domination totalitaire réelle vont bien au-delà des idées les plus radicales ou les plus aventureuses de n'importe lequel de ces penseurs. Leur grandeur réside dans le fait que leur monde leur est apparu comme envahi par de nouveaux problèmes et des difficultés auxquels notre tradition de pensée était incapable de faire face. En ce sens, leur propre sortie hors de la tradition, nonobstant l'emphase avec laquelle ils la proclamèrent (comme des enfants sifflant de plus en plus fort parce qu'ils sont perdus dans l'obscurité), n'était pas non plus un acte délibéré de leur choix. Ce que cette obscurité avait d'effrayant c'était son silence et non la rupture dans la

tradition. Cette rupture, quand elle se produisit réellement, dissipa l'obscurité, de telle sorte que nous avons du mal à entendre encore le style boursouflé, « pathétique », de leur écriture. Mais le tonnerre de l'explosion finale a également submergé le silence précédent lourd de menaces qui nous répond toujours chaque fois que nous osons demander, non pas « *Contre* quoi combattons-nous ? » mais « *Pour* quoi combattons-nous ? »

Ni le silence de la tradition ni la réaction contre elle des penseurs du XIXe siècle ne suffiront jamais à expliquer ce qui s'est effectivement passé. Le caractère non délibéré de la rupture lui confère un aspect irrévocable que les événements seuls — jamais les pensées — peuvent avoir. La révolte contre la tradition au XIXe siècle demeura strictement à l'intérieur d'un cadre traditionnel ; et au niveau de la simple pensée, qui pouvait alors difficilement être concernée par autre chose que par les expériences essentiellement négatives de mauvais augure, d'appréhension et de silence lourd de menaces, seul un geste radical était possible et non pas un nouveau commencement et une reconsidération du passé.

Kierkegaard, Marx et Nietzsche se situent à la fin de la tradition, juste avant que la rupture n'eût lieu. Leur prédécesseur immédiat fut Hegel. Ce fut lui qui, pour la première fois, vit la totalité de l'histoire du monde comme un développement continu, et ce formidable achèvement impliquait qu'il se trouvait lui-même hors de tous les systèmes et croyances du passé qui prétendaient faire autorité, qu'il n'était retenu que par le fil de la continuité dans l'histoire elle-même. Le fil de la continuité historique fut le premier substitut de la tradition ; par son entremise la masse énorme des valeurs les plus divergentes, les pensées les plus contradictoires et les autorités les plus incompatibles qui toutes, d'une manière ou d'une autre, avaient été capables de fonctionner ensemble, étaient réduites

à un développement non linéaire, dialectiquement cohérent, destiné en fait à répudier non pas la tradition en tant que telle mais l'autorité de toutes les traditions. Kierkegaard, Marx et Nietzsche demeurèrent hégéliens pour autant qu'ils virent l'histoire de la philosophie passée comme un tout dialectiquement développé ; leur grand mérite fut de radicaliser cette attitude nouvelle à l'égard du passé de la seule manière qui pût encore être développée plus avant, c'est-à-dire en questionnant la hiérarchie conceptuelle qui avait gouverné la philosophie occidentale depuis Platon et que Hegel avait encore tenue pour avérée.

Kierkegaard, Marx et Nietzsche sont pour nous comme les guides d'un passé qui a perdu son autorité. Ils furent les premiers à oser penser sans la houlette d'aucune autorité quelle qu'elle fût ; cependant, pour le meilleur et pour le pire, ils furent encore retenus par le cadre des catégories de la grande tradition. À certains égards, nous en sommes davantage dégagés. Nous n'éprouvons plus le besoin de nous sentir concernés par leur mépris des « philistins cultivés », qui, tout au long du XIXe siècle essayèrent de pallier la perte de l'autorité authentique par une fausse glorification de la culture. Pour la plupart de nos contemporains, cette culture ressemble à un champ de ruines qui, loin d'être en mesure de prétendre à la moindre autorité, peut à peine susciter leur intérêt. Cet état de choses peut être déplorable, mais il y a en lui, implicitement, la grande chance de pouvoir regarder le passé avec des yeux que ne distrait aucune tradition, avec une immédiateté qui a disparu de la lecture et de l'écoute occidentales depuis que la civilisation romaine se soumit à l'autorité de la pensée grecque.

III

Les déformations destructrices de la tradition furent toutes l'œuvre d'hommes qui avaient fait l'expérience de quelque chose de nouveau qu'ils essayèrent presque instantanément de maîtriser et de résoudre en quelque chose d'ancien. Le saut de Kierkegaard du doute dans la croyance fut un renversement et une déformation de la relation traditionnelle entre la raison et la foi. Ce fut la réponse à la perte moderne de la foi, non seulement en Dieu mais aussi bien en la raison, qui était inhérente au *de omnibus dubitandum est* de Descartes et au soupçon sous-jacent que les choses pourraient ne pas être telles qu'elles apparaissent et qu'un esprit malin pourrait, volontairement et à jamais, cacher la vérité à l'esprit des hommes. Le saut de Marx de la théorie dans l'action et de la contemplation dans le travail vint après que Hegel eut transformé la métaphysique en une philosophie de l'histoire et fait du philosophe cet historien au regard tourné vers l'arrière, auquel, en fin de compte, à la fin des temps, la signification du devenir et du mouvement, non de l'être et de la vérité, se révélerait. Le saut de Nietzsche du royaume non sensible, transcendant, des idées et des évaluations à la volupté de la vie, son « retournement du platonisme » ou sa « transvaluation des valeurs », comme lui-même l'appellerait, fut la dernière tentative pour se détourner de la tradition et elle ne réussit qu'à la retourner.

Pour différentes que soient ces révoltes contre la tradition quant au contenu et à l'intention, leurs résultats ont une inquiétante ressemblance : Kierkegaard sautant du doute dans la croyance fit du doute une religion, transforma l'attaque de la religion par la science moderne, en une lutte religieuse interne de telle sorte que, depuis lors, l'expérience religieuse

sincère n'a plus semblé possible que dans la tension entre le doute et la foi, qu'en mettant par ses doutes ses croyances à la torture et en échappant à ce supplice dans l'affirmation violente de l'absurdité et de la condition humaine et de la croyance humaine. On ne peut trouver symptôme plus clair de cette situation religieuse moderne que ceci : Dostoïevski, peut-être le psychologue le plus averti des croyances religieuses modernes, dépeignit la pure foi dans le personnage de Muichkine « l'idiot », ou d'Aliocha Karamazov qui a le cœur pur parce qu'il est simple d'esprit.

Marx, lorsqu'il sauta de la philosophie dans la politique, transporta les théories de la dialectique dans l'action, rendant l'action politique plus théorique, faisant davantage fond sur ce que nous appellerions aujourd'hui une idéologie qu'elle ne l'avait jamais fait auparavant. Puisque du reste son tremplin ne fut pas la philosophie au vieux sens traditionnel, mais la philosophie de Hegel aussi spécifiquement que le tremplin de Kierkegaard avait été la philosophie du doute de Descartes, il superposa la « loi de l'histoire » à la politique et finit par perdre la signification des deux, de l'action non moins que de la pensée, de la politique non moins que de la philosophie, lorsqu'il soutint que toutes deux étaient de simples fonctions de la société et de l'histoire.

Le retournement nietzschéen du platonisme, son insistance sur la vie et le donné sensible et matériel aux dépens des idées suprasensibles et transcendantes qui, depuis Platon, avaient été censées évaluer, juger le donné et lui conférer un sens, finit dans ce que l'on appelle communément nihilisme. Cependant Nietzsche n'était pas nihiliste mais fut au contraire le premier à essayer de surmonter le nihilisme inhérent non pas aux notions des penseurs mais à la réalité de la vie moderne. Ce qu'il découvrit dans sa tentative de « transvaluation » ce fut que sans ce cadre de catégories

le sensible perd sa *raison d'être** même quand il est privé de son arrière-plan, du suprasensible et du transcendant. « Le "monde-vérité", nous l'avons aboli : quel monde nous est resté ? Le monde des apparences peut-être ?... Mais non ! avec le monde-vérité nous avons aboli le monde des apparences[5] ! » Cette vue dans sa simplicité élémentaire est vraie pour toutes les entreprises de retournement en lesquelles la tradition s'acheva.

Ce que voulait Kierkegaard, c'était affirmer la dignité de la foi contre la raison et le raisonnement modernes, comme Marx souhaitait réaffirmer la dignité de l'action humaine contre la contemplation et le relativisme historiques modernes, et comme Nietzsche voulait affirmer la dignité de la vie humaine contre l'impuissance de l'homme moderne. Les oppositions traditionnelles de *fides* et d'*intellectus* et de la théorie et de la pratique prirent respectivement leur revanche sur Kierkegaard et Marx tout comme l'opposition entre le transcendant et le donné sensible prit sa revanche sur Nietzsche, non pas parce que ces oppositions avaient encore des racines dans une expérience humaine vivace, mais au contraire parce qu'elles étaient devenues de purs concepts en dehors desquels cependant aucun entendement ne semblait pouvoir s'exercer si peu que ce fût.

Que ces trois éminentes et conscientes révoltes contre une tradition qui avait perdu son ἀρχή, son commencement et principe, aient dû aboutir à un échec n'est pas une raison pour mettre en question la grandeur des entreprises ni leur pertinence en ce qui concerne la compréhension du monde moderne. Chaque tentative tint compte, à sa façon, de ces traits de modernité qui étaient incompatibles avec notre tradition et cela avant même que la modernité se fût pleinement révélée dans tous ses aspects. Kierkegaard

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

sut que l'incompatibilité de la science moderne et des croyances traditionnelles ne réside dans aucune découverte scientifique spécifique, toutes pouvant être intégrées aux systèmes religieux et absorbées par les croyances religieuses pour la raison qu'elles ne seront jamais capables de répondre aux questions que pose la religion. Il sut que cette incompatibilité résidait plutôt dans le conflit entre un esprit de doute et de défiance qui ne peut en fin de compte se fier qu'à ce qu'il a établi lui-même et la traditionnelle confiance aveugle en ce qui a été donné et apparaît dans son être vrai à la raison et aux sens de l'homme. La science moderne, selon les mots de Marx, «serait superflue si l'apparence et l'essence des choses se confondaient[6]». Parce que notre religion traditionnelle est essentiellement une religion révélée et tient, en accord avec la philosophie antique, que la vérité est ce qui se révèle, que la vérité *est* révélation (même si les significations de cette révélation peuvent être aussi différentes que le sont l'ἀλήθεια et la δήλωσις des philosophes des espérances eschatologiques des premiers chrétiens, espérances d'une ἀποκάλυψις lors du second Avènement[7]), la science moderne est devenue une beaucoup plus redoutable ennemie de la religion que ne put l'être jamais la philosophie traditionnelle, même dans ses versions les plus rationalistes. Cependant la tentative de Kierkegaard pour sauver la foi de l'assaut de la modernité rendit moderne la religion elle-même, c'est-à-dire sujette au doute et à la défiance. Les croyances traditionnelles se désagrégèrent jusqu'à l'absurdité lorsque Kierkegaard essaya de les rétablir en soutenant que l'homme ne peut se fier à la capacité de sa raison ou de ses sens pour appréhender la vérité.

Marx sut que l'incompatibilité entre la pensée politique classique et le paysage politique moderne résidait dans le fait accompli des Révolutions française et industrielle qui, ensemble, avaient élevé le travail, traditionnellement la plus méprisée de toutes les acti-

vités humaines, au comble de la productivité et il prétendit être en mesure de réinscrire l'idéal don sacré de la liberté dans le contexte inouï de l'égalité universelle. Il sut que la question n'était que superficiellement posée dans les revendications idéalistes de l'égalité des hommes, de la dignité innée de chaque être humain, et qu'il ne lui était que superficiellement répondu en donnant aux travailleurs le droit de vote. Ce n'était pas un problème de justice qui pût être résolu en donnant son dû à la nouvelle classe de travailleurs, après quoi la vieille règle du *suum cuique* serait restaurée et fonctionnerait comme par le passé. Il y a le fait de l'incompatibilité fondamentale entre les concepts traditionnels, faisant du travail lui-même le symbole même de la sujétion de l'homme à la nécessité, et l'âge moderne qui vit le travail élevé jusqu'à exprimer la liberté positive de l'homme, la liberté de la productivité. C'est à partir du travail, c'est-à-dire de la nécessité au sens traditionnel, que Marx s'efforça de sauver la pensée philosophique tenue par la tradition pour la plus libre de toutes les activités humaines. Cependant, lorsqu'il déclara que « vous ne pouvez pas supprimer la philosophie sans la réaliser », il commença à assujettir également la pensée au despotisme inexorable de la nécessité, à la « loi d'airain » des forces productives dans la société.

La dévaluation nietzschéenne des valeurs, comme la théorie marxiste de la « valeur-travail », naît de l'incompatibilité entre les « idées » traditionnelles qui, en tant qu'unités transcendantes, avaient servi à reconnaître et à mesurer les pensées et actions humaines, et la société moderne qui avait dissous toutes les normes de ce genre dans les relations entre ses membres, les établissant comme « valeurs » fonctionnelles. Les valeurs sont des articles de société qui n'ont aucune signification en eux-mêmes mais qui, comme d'autres articles, n'existent que dans la relativité en perpétuel changement des relations et du commerce sociaux. Par cette relativisation, les choses que l'homme produit pour son usage et,

tout à la fois, les normes conformément auxquelles il vit, subissent un changement décisif; elles deviennent des entités d'échange et le détenteur de leur «valeur» est la société et non pas l'homme qui produit, utilise et juge. Le «bien» perd son caractère d'idée, de norme par laquelle le bien et le mal peuvent être pesés et reconnus; il est devenu une valeur qui peut être échangée avec d'autres valeurs telles que celles de convenance ou de pouvoir. Le possesseur de valeurs peut refuser cet échange et devenir un «idéaliste» qui estime la valeur du «bien» plus grande que la valeur de la convenance; mais cela ne rend pas la «valeur» du bien si peu que ce soit moins relative.

Le terme de «valeur» doit son origine à la tendance sociologique qui, même avant Marx, était tout à fait manifeste dans la science relativement nouvelle de l'économie classique. Marx avait encore conscience de ce fait que les sciences sociales ont depuis oublié: personne «pris isolément, ne produit de valeur», mais le produit «ne devient valeur que dans un contexte social défini»[8]. Sa distinction entre «valeur d'usage» et «valeur d'échange» reflète la distinction entre les choses en tant qu'utilisées et produites par les hommes et leur valeur dans la société; et son insistance sur l'authenticité plus grande de la valeur d'usage, sa description fréquente de l'apparition de la valeur d'échange comme une sorte de péché originel au commencement de la production marchande reflètent sa reconnaissance impuissante et pour ainsi dire aveugle de l'inexorabilité d'une imminente «dévaluation de toutes les valeurs». La naissance des sciences sociales peut être située au moment où toutes les choses, les «idées» aussi bien que les objets matériels, furent mises en équation avec les valeurs, de sorte que chaque chose tenait son existence de la société et y était reliée, le *bonum* et le *malum* non moins que les objets tangibles. Dans le débat sur la question de savoir si c'est le capital ou le travail qui est la source des valeurs, on oublie généralement qu'à

aucune époque antérieure à la Révolution industrielle naissante on ne professa que les valeurs, et non pas les choses, sont le résultat de la capacité productive de l'homme, pas plus qu'on ne rattacha tout ce qui existe à la société et non à l'homme «pris isolément». La notion d'«homme socialisé» dont Marx prévit l'apparition dans la future société sans classes, est en fait la thèse sous-jacente de l'économie classique aussi bien que de l'économie marxiste.

Il est donc bien naturel que la question embarrassante qui a tourmenté toutes les «philosophies des valeurs» ultérieures : où trouver la valeur suprême à l'aide de laquelle mesurer toutes les autres, dût apparaître d'abord dans les sciences économiques qui, selon les mots de Marx, tentèrent la «quadrature du cercle : trouver une marchandise à valeur fixe qui servirait de norme constante pour les autres». Marx croyait avoir trouvé cette norme dans le temps de travail et soulignait que la valeur d'usage, si elle «pouvait être obtenue sans travail [...], n'aurait pas de valeur d'échange» (quoiqu'elle conserve son «utilité naturelle»), de sorte que la terre elle-même est «sans valeur» ; elle ne représente pas de «travail objectif»[9]. Avec cette conclusion nous arrivons au seuil d'un nihilisme radical, à ce refus de tout ce qui est donné que les révoltes du XIXe siècle contre la tradition ont jusqu'alors peu connu et qui apparaît seulement dans la société du XXe siècle.

Nietzsche semble avoir méconnu l'origine aussi bien que la modernité du terme de «valeur» lorsqu'il l'agréa comme une notion clef dans son assaut contre la tradition. Mais lorsqu'il commença à dévaluer les valeurs courantes de la société, les implications de toute l'entreprise devinrent vite manifestes. Les idées au sens d'unités absolues avaient été identifiées aux valeurs sociales à un point tel qu'elles cessèrent simplement d'exister une fois que leur caractère de valeur, leur rang social, fut contesté. Personne ne sut mieux que Nietzsche son chemin à travers les sentiers sinueux du

labyrinthe spirituel moderne, où souvenirs et idées du passé sont accumulés comme s'ils avaient toujours été des valeurs que la société eût dépréciées chaque fois qu'elle avait besoin de meilleurs articles, plus nouveaux. Il fut également très conscient du non-sens profond de la science nouvelle « libre de valeur » qui allait bientôt dégénérer en scientisme et superstition scientifique générale et qui, malgré toutes les protestations du contraire, n'eût jamais rien de commun avec l'attitude de *sine ira et studio* des historiens romains. Alors que celle-ci réclamait un jugement sans mépris et une découverte sans zèle de la vérité, la *wertfreie Wissenschaft* qui ne pouvait plus juger parce qu'elle avait perdu ses normes de jugement et ne pouvait plus découvrir la vérité parce qu'elle doutait de l'existence de la vérité, imagina qu'elle ne pouvait produire de résultats significatifs que si elle abandonnait les derniers vestiges de ces normes absolues. Et lorsque Nietzsche proclama qu'il avait découvert de « nouvelles et plus hautes valeurs », il fut le premier à tomber en proie aux illusions qu'il avait lui-même contribué à détruire en acceptant la vieille idée traditionnelle — mesurer à l'aide d'unités transcendantes — dans sa forme la plus nouvelle et la plus hideuse, et en exportant encore ainsi le caractère relatif et échangeable des valeurs dans les domaines même dont il avait voulu affirmer la dignité absolue — la puissance, la vie et l'amour de l'homme pour son existence terrestre.

IV

L'échec, résultat des trois défis lancés à la tradition, au XIXe siècle, est peut-être la plus superficielle et la seule chose que Kierkegaard, Marx et Nietzsche ont en commun. Plus important est le fait que chacune de leurs révoltes semble être concentrée sur le même sujet

sans cesse repris : contre les prétendues abstractions de la philosophie et son concept de l'homme comme *animal rationale*, Kierkegaard veut promouvoir les hommes concrets, ceux qui souffrent ; Marx confirme que l'humanité de l'homme consiste en sa force productive et active qu'il appelle, dans son aspect le plus élémentaire, force de travail ; et Nietzsche insiste sur la productivité de la vie, sur la volonté de l'homme, la volonté-pour-la-puissance. En une indépendance complète les uns par rapport aux autres — aucun d'entre eux n'entendit jamais parler de l'existence des autres — ils arrivèrent à la conclusion que cette entreprise, dans les termes de la tradition, ne peut être menée à bien que par une opération intellectuelle décrite au mieux par les images et comparaisons de sauts, retournements et renversements de concepts : Kierkegaard parle de son saut du doute dans la croyance ; Marx remet Hegel, ou plutôt « Platon et toute la tradition platonicienne » (Sidney Hook), « sur ses pieds », sautant « du royaume de la nécessité dans le royaume de la liberté » ; et Nietzsche comprend sa philosophie comme « retournement du platonisme » et « transmutation de toutes les valeurs ».

Les entreprises de retournement avec lesquelles s'achève la tradition mettent le commencement en lumière dans un double sens. La promotion même d'un des opposés — *fides* contre *intellectus*, pratique contre théorie, vie sensible, périssable, contre vie permanente, immuable, vérité suprasensible — met nécessairement en lumière l'opposé évacué et montre que tous deux n'ont de signification et de portée que dans cette opposition. En outre, penser dans les termes de telles oppositions ne va pas de soi, cela est au contraire fondé sur une première grande entreprise de retournement sur laquelle toutes les autres reposent en fin de compte car elle a établi les opposés dans le conflit desquels la tradition se meut. Ce premier retournement est la περιαγωγή τῆς ψυχῆς de Platon, le retournement de

tout l'être humain qu'il raconte — comme si c'était une histoire avec un commencement et une fin et non une opération purement intellectuelle — dans la parabole de la caverne dans *La République.*

L'histoire de la caverne se déroule sur trois scènes : le premier retournement a lieu dans la caverne même quand l'un de ses habitants se délivre des chaînes qui retiennent les « jambes et le cou » des occupants de la caverne de sorte « qu'ils ne voient que ce qui est en avant d'eux », ne détachant pas les yeux de l'écran où ombres et images des choses apparaissent ; il se retourne maintenant vers l'arrière de la caverne où un feu artificiel éclaire les choses de la caverne telles qu'elles sont réellement. Il y a ensuite le geste de se détourner de la caverne vers le ciel clair où les idées apparaissent comme les essences vraies et éternelles des choses de la caverne, illuminées par le soleil, l'idée des idées, rendant l'homme capable de voir et les idées de resplendir face à lui. Enfin, il y a la nécessité de retourner à la caverne, de quitter le royaume des essences éternelles et d'évoluer encore dans le royaume des choses périssables et des hommes mortels. Chacun de ces retournements est accompli par une perte de la vue et de l'orientation : les yeux habitués aux ombreuses apparences de l'écran sont aveuglés par le feu dans la caverne ; les yeux s'étant alors accommodés à la faible lumière du feu artificiel sont aveuglés par la lumière qui illumine les idées ; enfin, les yeux s'étant accommodés à la lumière du soleil doivent s'accommoder à l'obscurité de la caverne.

Derrière ces retournements que Platon n'exige que du philosophe, de l'amoureux de la vérité et de la lumière, se trouve un autre retournement dont témoignent en général les polémiques violentes de Platon contre Homère et la religion homérique, et en particulier la construction de son histoire comme une sorte de réplique de l'Hadès chez Homère au chant XI de *L'Odyssée.* Le parallèle entre les images de la caverne

et l'Hadès (le mouvement ombreux, immatériel, insensible de l'âme dans l'Hadès d'Homère correspond au caractère ignorant des corps privés de sens de la caverne) est indubitable car il est souligné par l'emploi que fait Platon des mots d'εἴδωλον, image, et de σκία, ombre, qui sont les propres mots clefs d'Homère pour la description de la vie après la mort dans le monde souterrain. Le renversement de la «position» homérique est évident; c'est comme si Platon lui disait: ce n'est pas la vie des âmes sans corps, mais la vie des corps, qui se déroule dans un monde souterrain; comparée au ciel et au soleil, la terre est comme l'Hadès; images et ombres sont les objets des sens corporels et non un milieu pour des âmes incorporelles; le monde vrai et réel n'est pas celui dans lequel nous évoluons et vivons et que nous devons quitter dans la mort, mais les idées vues et saisies par les yeux de l'esprit. En un sens la περιαγωγή de Platon fut un retournement par lequel tout ce qui était ordinairement cru en Grèce en accord avec la religion homérique en vint à se tenir sur la tête. C'est comme si le monde souterrain de l'Hadès était monté à la surface de la terre[10]. Mais ce renversement d'Homère ne le mit pas en fait la tête en bas ni ne le remit «sur ses pieds» car la dichotomie à l'intérieur de laquelle seulement une telle entreprise peut avoir lieu est presque aussi étrangère à la pensée de Platon qui ne procédait pas encore par opposés prédéterminés, qu'elle est étrangère au monde homérique. (Aucun retournement de la tradition ne peut donc nous mener à la «position» homérique initiale, ce qui semble avoir été l'erreur de Nietzsche; il pensa probablement que son platonisme retourné pourrait le reconduire au sein de modes de pensée préplatoniciens.) Ce fut uniquement dans un dessein politique que Platon exposa sa doctrine des idées sous la forme d'un renversement d'Homère; mais il établit ainsi le cadre à l'intérieur duquel de telles entreprises de retournement ne sont pas des recours alambiqués mais sont prédéterminées

par la structure conceptuelle elle-même. Le développement de la philosophie dans les différentes écoles de la basse antiquité qui se combattaient avec un fanatisme inégalé dans le monde préchrétien, consiste en retournements et accentuations alternées de l'un des deux termes opposés rendus possibles par la séparation platonicienne d'un monde de la simple apparence ombreuse et du monde des idées éternellement vraies. Platon en avait donné lui-même le premier exemple dans le geste de se détourner de la caverne vers le ciel. Lorsque Hegel, finalement, dans un dernier effort gigantesque, eut rassemblé dans une totalité logique s'autodéveloppant les différents fils de la philosophie traditionnelle tels qu'ils s'étaient déroulés à partir du concept platonicien d'origine, le même fractionnement en deux écoles de pensée opposées eut lieu, quoique à un niveau très inférieur, et l'aile droite et l'aile gauche, les hégéliens idéalistes et les hégéliens matérialistes purent, pendant quelque temps, dominer la pensée philosophique.

La signification des défis de Kierkegaard, Marx et Nietzsche à la tradition — quoique aucun d'entre eux n'eût été possible sans l'achèvement synthétisant de Hegel et son concept d'histoire — est qu'ils constituent une subversion beaucoup plus radicale que n'en impliquent les entreprises de simple renversement avec leurs oppositions fatales entre sensualisme et idéalisme, matérialisme et spiritualisme, et même immanentisme et transcendantalisme. Si Marx avait été simplement un « matérialiste » qui eût redescendu l'« idéalisme » de Hegel sur terre, son influence eût été d'aussi courte durée et aussi limitée aux querelles universitaires que celle de ses contemporains. La thèse fondamentale de Hegel était que le mouvement dialectique de la pensée est identique au mouvement dialectique de la matière elle-même. Ainsi espérait-il combler l'abîme que Descartes avait ouvert entre l'homme, défini comme *res cogitans*, et le monde, défini comme *res extensa*, entre la

faculté de connaître et la réalité, la pensée et l'être. L'errance spirituelle de l'homme moderne trouve ses premières expressions dans cette difficulté cartésienne et dans la réponse pascalienne. Hegel soutint que la découverte du mouvement dialectique comme loi universelle régissant à la fois la raison et les affaires humaines *et* la « raison » intime des événements naturels, accomplissait même plus qu'une simple correspondance entre l'*intellectus* et la *res* dont la philosophie précartésienne avait défini la concordance comme vérité. En décrivant l'esprit et son autoréalisation en mouvement, Hegel crut qu'il avait démontré une identité ontologique de la matière et de l'idée. Pour Hegel donc, il eût été de peu d'importance que l'on fît partir ce mouvement du point de vue de la conscience qui, à un certain moment, commence à « matérialiser » ou que l'on choisît comme point de départ la matière, qui, allant en direction de la « spiritualisation », devient consciente d'elle-même. (On voit dans le rôle qu'il assigne à la conscience de soi sous la forme de la conscience de classe dans l'histoire à quel point Marx mit peu en doute ces principes de son maître.) En d'autres termes, Marx ne fut pas plus un « matérialiste dialectique » que Hegel ne fut un « idéaliste dialectique » ; le concept même de *mouvement* dialectique, tel que Hegel le conçut comme une loi universelle, et tel que Marx le reçut prive de signification les termes d'« idéalisme » et de « matérialisme » en tant que systèmes philosophiques. Marx, surtout dans ses écrits de jeunesse, est tout à fait conscient de cela et sait que son évacuation de la tradition et de Hegel ne réside pas dans son « matérialisme », mais dans son refus de prendre à son compte l'idée selon laquelle la différence entre la vie de l'homme et celle de l'animal est la *ratio*, ou la pensée, que, selon les termes de Hegel, « l'homme est essentiellement esprit » ; pour le jeune Marx, l'homme est essentiellement un être naturel doté de la faculté de l'action (*ein tätiges Naturwesen*), et son

action demeure « naturelle » parce qu'elle consiste en travail — le métabolisme entre l'homme et la nature[11]. Son retournement, comme celui de Kierkegaard et celui de Nietzsche, va au cœur du sujet ; ils mettent tous en question la hiérarchie traditionnelle des facultés humaines, ou, pour formuler cela autrement, ils se demandent encore quelle est la qualité spécifiquement humaine ; ils n'ont pas l'intention de construire des systèmes ou des *Weltanschauungen* à partir de telle ou telle prémisse.

Depuis la naissance de la science moderne dont l'esprit s'exprime dans la philosophie cartésienne du doute et de la défiance, le cadre conceptuel de la tradition n'a plus été assuré. La dichotomie entre la contemplation et l'action, la hiérarchie traditionnelle qui voulait que la vérité fût en dernière instance perçue seulement en une vision sans parole et sans action, ne pouvait être maintenue dans des conditions telles que la science y devenait active et *faisait* afin de connaître. Quand la confiance en l'apparition des choses telles qu'elles sont réellement s'en était allée, le concept de vérité comme révélation était devenu douteux, et avec lui la foi aveugle en un Dieu révélé. La notion de « théorie » changea de sens. Elle ne désigna plus un système de vérités raisonnablement réunies, qui, en tant que telles, n'avaient pas été faites mais données à la raison et aux sens. Elle devint plutôt la théorie scientifique moderne qui est une hypothèse de travail changeant selon les résultats qu'elle produit et dépendant, quant à sa validité, non de ce qu'elle « révèle » mais de la question de savoir si elle « fonctionne ». Par le même processus, les idées platoniciennes perdirent leur pouvoir autonome d'illuminer le monde et l'univers. Elles devinrent d'abord ce qu'elles n'avaient été pour Platon que dans leur relation au domaine politique, des normes et des unités de mesure ou bien les forces

réglantes, limitantes de l'esprit rationnel propre à l'homme, telles qu'elles apparaissent chez Kant. Puis, après que la primauté de la raison sur le faire, de l'esprit prescrivant ses règles aux actions des hommes, eut été perdue dans la transformation du monde entier par la Révolution industrielle — transformation dont le succès sembla prouver que les faits et les fabrications de l'homme prescrivent leurs règles à la raison — ces idées devinrent finalement de simples valeurs dont la validité est déterminée non par un ou plusieurs hommes mais par la société comme totalité dans ses besoins fonctionnels en perpétuel changement.

Ces valeurs dans leur é- et inter-changeabilité sont les seules « idées » laissées aux (et comprises par les) « hommes socialisés ». Ceux-ci sont des hommes qui ont décidé de ne jamais quitter ce qui pour Platon était la « caverne » des affaires humaines quotidiennes, et de ne jamais s'aventurer d'eux-mêmes dans un monde et une vie que, peut-être, la fonctionnalisation intégrale de la société moderne a privé de l'une de ses caractéristiques les plus élémentaires : saisir d'émerveillement en face de ce qui est tel qu'il est. Cette mutation bien réelle est reflétée et annoncée dans la pensée politique de Marx. En renversant de fond en comble la tradition à l'intérieur de son propre cadre, il ne se débarrassa pas vraiment des idées platoniciennes, quoiqu'il prît bien acte de l'obscurcissement du ciel clair où ces idées ainsi que de nombreuses autres présences étaient jadis devenues visibles aux yeux des hommes.

II

LE CONCEPT D'HISTOIRE*
Antique et moderne

I. HISTOIRE ET NATURE

Commençons par Hérodote, que Cicéron appelait *pater historiae* et qui est resté le père de l'histoire occidentale[1]. Il nous dit dans la première phrase des *Guerres médiques* que le but de son entreprise est de sauvegarder ce qui doit son existence aux hommes, τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, en lui évitant de s'effacer avec le temps, et de célébrer les actions glorieuses et prodigieuses des Grecs et des Barbares d'une manière qui suffise à assurer leur souvenir pour la postérité et, de la sorte, à faire briller leur gloire à travers les siècles.

Cela nous en dit long et, cependant, ne nous en dit pas assez. Pour nous, le souci de l'immortalité ne va pas de soi, et Hérodote, puisqu'il allait de soi pour lui, ne s'explique guère à son sujet. Sa compréhension de la tâche de l'histoire — sauver les actions humaines de la futilité qui vient de l'oubli — était enracinée dans le concept et l'expérience grecs de la nature : celle-ci comprenait toutes les choses qui naissent et se développent par elles-mêmes sans l'assistance d'hommes ou de dieux — les dieux olympiens ne prétendaient pas avoir créé le monde[2] — et, par conséquent, sont immortelles. Puisque les choses de la nature sont à jamais présentes, elles ne risquent pas d'être ignorées ou

* Traduction de Patrick Lévy.

oubliées; et puisqu'elles sont à jamais, elles n'ont pas besoin de la mémoire des hommes pour continuer d'exister. Toutes les créatures vivantes, l'homme y compris, appartiennent à cette sphère de l'être-à-jamais, et Aristote nous assure explicitement que l'homme, dans la mesure où il est un être naturel et fait partie de l'espèce humaine, possède l'immortalité; avec le cycle périodique de la vie, la nature assure le même genre d'immortalité aux choses qui naissent et meurent qu'aux choses qui sont et ne changent pas. « L'être pour les créatures vivantes est la Vie », et l'être-à-jamais (ἀεί εἶναι) correspond à l'ἀειγενές, à la procréation[3]. Il n'y a pas de doute que ce retour éternel « est ce qui rapproche le plus étroitement possible du monde de l'être un monde du devenir[4] », mais il est évident qu'il ne rend pas les individus immortels; au contraire, prise dans un cosmos où tout était immortel, ce fut la mortalité qui devint le cachet de l'existence humaine. Les hommes sont les « mortels », les seules choses mortelles qu'il y ait, car les animaux n'existent que comme membres de leur espèce et non comme individus. La mortalité des hommes réside dans le fait que la vie individuelle, la βίος avec sa biographie reconnaissable de la naissance à la mort, naît de la vie biologique, ζωή. Cette vie individuelle se distingue de toutes les autres choses par le cours rectiligne de son mouvement qui, pour ainsi dire, coupe en travers les mouvements circulaires de la vie biologique. Voici la mortalité : se mouvoir en ligne droite dans un univers où tout, pour autant qu'il se meut, se meut dans un ordre cyclique. Chaque fois que des hommes poursuivent leurs buts, labourant la terre qui ne peine pas, contraignant le vent qui souffle librement à venir gonfler les voiles, fendant les vagues qui roulent sans cesse, ils coupent en travers un mouvement qui est sans but et tourne à l'intérieur de soi. Quand Sophocle (dans le célèbre chœur d'*Antigone*) dit qu'il n'y a rien de plus terrifiant que l'homme, il illustre cela en évoquant les réalisations de

l'homme qui font violence à la nature parce qu'elles dérangent ce qui, en l'absence des mortels, serait le repos éternel de l'être-à-jamais qui demeure ou tourne à l'intérieur de soi.

Ce qui pour nous est difficile à comprendre est que les grandes actions et les grandes œuvres dont les mortels sont capables, et qui deviennent le thème du récit historique, ne sont pas vues comme des parties d'un tout qui les enveloppe ou d'un processus; au contraire, l'accent est mis toujours sur des cas singuliers et des gestes singuliers. Ces cas singuliers, actions ou événements, interrompent le mouvement circulaire de la vie quotidienne au sens où la βίος rectiligne des mortels interrompt le mouvement circulaire de la vie biologique. La substance de l'histoire est constituée par ces interruptions autrement dit par l'extraordinaire.

Quand dans l'antiquité tardive des spéculations commencèrent sur la nature de l'histoire au sens d'un processus historique et sur le destin historique des nations, leur ascension et leur déclin, où les actions et les événements particuliers étaient engloutis dans un tout, on pensa d'abord que ces processus devaient être circulaires. Le mouvement historique commença d'être construit à l'image de la vie biologique. Dans les termes de la philosophie antique, cela pouvait signifier que le monde de l'histoire avait été réintégré dans le monde de la nature, le monde des mortels dans l'univers qui est à-jamais. Mais dans les termes de la poésie et de l'historiographie antique, cela signifiait que le sens antérieur de la grandeur des mortels, distinguée de la grandeur assurément plus haute des dieux et de la nature, avait été perdu.

Au début de l'histoire de l'Occident, la distinction entre la mortalité des hommes et l'immortalité de la nature, entre les choses faites par l'homme et les choses qui naissent et croissent par elles-mêmes était l'hypothèse tacite de l'historiographie. Toutes les choses qui doivent leur existence aux hommes, comme les

œuvres, les actions et les mots, sont périssables, contaminées, pour ainsi dire, par la mortalité de leurs auteurs. Cependant, si les mortels réussissaient à doter de quelque permanence leurs œuvres, leurs actions et leurs paroles, et à leur enlever leur caractère périssable, alors ces choses étaient censées, du moins jusqu'à un certain degré, pénétrer et trouver demeure dans le monde de ce qui dure toujours, et les mortels eux-mêmes trouver leur place dans le cosmos où tout est immortel excepté les hommes. La capacité humaine d'accomplir cela était la mémoire, Mnémosyne, qui était considérée pour cette raison comme la mère de toutes les autres muses.

Pour comprendre rapidement et avec quelque clarté combien nous sommes aujourd'hui loin de cette compréhension grecque de la relation entre la nature et l'histoire, entre le cosmos et les hommes, on nous permettra de citer quatre lignes de Rilke et de les laisser dans leur langue originale; leur perfection semble défier la traduction.

> *Berge ruhn, von Sternen überprächtigt;*
> *aber auch in ihnen flimmert Zeit.*
> *Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt*
> *obdachlos die Unvergänglichkeit*[5].

Ici même les montagnes ont seulement l'air de reposer sous la lumière des étoiles; elles sont lentement, secrètement dévorées par le temps; rien n'est à jamais, l'immortalité a quitté le monde pour trouver un domicile incertain dans l'obscurité du cœur humain qui a encore la capacité de se rappeler et de dire : à jamais. S'il y a et quand il y a immortalité ou impérissabilité, celle-ci est privée de gîte. Si l'on considère ces lignes d'un œil grec, c'est presque comme si le poète avait consciemment essayé de renverser les rapports grecs : tout est devenu périssable, sauf peut-être le cœur humain; l'immortalité n'est plus le milieu dans lequel

se meuvent les mortels, mais elle s'est réfugiée — sans s'y trouver chez elle — au cœur même de la mortalité; les choses immortelles, œuvres, actions, événements et même paroles, bien que les hommes puissent être encore capables d'extérioriser, de réifier pour ainsi dire, le souvenir de leur cœur, ont perdu leur foyer dans le monde puisque le monde, puisque la nature est périssable, et puisque les choses faites par l'homme, une fois venues à être, partagent le destin de tout être — elles commencent à périr dès le moment où elles viennent à l'existence.

Avec Hérodote, les paroles, les actions et les événements — c'est-à-dire les choses qui doivent leur existence exclusivement aux hommes — devinrent l'objet de l'histoire. De toutes les choses faites par l'homme, celles-là sont les plus futiles. Les œuvres de la main humaine doivent une partie de leur existence au matériau que fournit la nature et portent par conséquent en elles-mêmes quelque mesure de permanence, empruntée, pour ainsi dire, à l'éternité de la nature. Mais ce qui se passe entre les mortels directement, le mot parlé et toutes les actions et les faits que les Grecs appelaient πράξεις ou πράγματα, en les distinguant de la ποίησις, de la fabrication, ne peuvent jamais durer plus longtemps que le moment de leur réalisation, ne laisseraient jamais aucune trace sans l'aide de la mémoire. La tâche du poète et de l'historiographe (qu'Aristote met encore tous deux dans la même catégorie parce que leur sujet est la πρᾶξις[6]) consiste à faire durer quelque chose grâce à la mémoire. Ils le font en traduisant la πρᾶξις et la λέξις, l'action et la parole, dans cette espèce de ποίησις ou de fabrication que devient finalement le mot écrit.

L'histoire comme catégorie de l'existence humaine est bien sûr plus vieille que le mot écrit, plus vieille qu'Hérodote, plus vieille même qu'Homère. Non historiquement mais poétiquement parlant, son début se trouve plutôt au moment où Ulysse, à la cour du roi des

Phéaciens, écoute l'histoire de ses propres faits et souffrances, l'histoire de sa vie, devenue alors une chose extérieure à lui, un « objet » que tous devaient voir et entendre. Ce qui avait été pur événement devenait maintenant « histoire ». Mais la transformation d'événements singuliers en histoire était essentiellement la même « imitation de l'action » en mots qui servit plus tard dans la tragédie grecque[7], où, comme Burckhardt le remarqua un jour, « l'action extérieure est cachée à l'œil » par le rapport des messagers, même si l'on ne trouve aucune objection à montrer l'horrible[8]. La scène où Ulysse écoute l'histoire de sa propre vie est paradigmatique à la fois pour l'histoire et pour la poésie ; la « réconciliation avec la réalité », la catharsis, qui, selon Aristote, était l'essence de la tragédie, et, selon Hegel, le but ultime de l'histoire, se produisait grâce aux larmes du souvenir. Le plus profond motif humain de l'histoire et de la poésie apparaît ici avec une pureté incomparable : puisque l'auditeur, l'acteur et celui qui souffre sont une seule et même personne, tous les motifs de l'ordre de la pure curiosité et de l'appétit d'informations nouvelles qui, bien sûr, ont toujours joué un grand rôle dans l'enquête historique comme dans le plaisir esthétique, sont naturellement absents chez Ulysse lui-même qui aurait été ennuyé plutôt qu'ému si l'histoire n'était que nouvelles et si la poésie n'était qu'amusement.

De telles distinctions et réflexions peuvent sembler des lieux communs aux oreilles modernes. Implicite en elles, cependant, se trouve un grand et douloureux paradoxe qui contribua (peut-être plus qu'aucun autre facteur) à l'aspect tragique de la culture grecque dans ses plus grandes manifestations. Le paradoxe est que, d'une part, tout était vu et mesuré sur l'arrière-fond des choses qui sont à jamais, tandis que, d'autre part, la vraie grandeur humaine, pour les Grecs préplatoniciens du moins, était censée résider dans des actions et des paroles ; elle était plutôt représentée par Achille,

«l'auteur de grands faits et le diseur de grandes paroles», que par le faiseur d'œuvres ou le fabricateur, et même le poète et l'écrivain. Ce paradoxe, que la grandeur était comprise en termes de permanence tandis que la grandeur humaine était vue précisément dans les activités les plus futiles et les moins durables des hommes, a hanté la poésie et l'historiographie grecques comme il a troublé la tranquillité des philosophes.

La première solution grecque du paradoxe fut poétique et non philosophique. Elle consistait dans le renom immortel que les poètes pouvaient donner au mot et à l'action pour les faire survivre non seulement au moment fugitif de la parole et de l'action mais encore à la vie mortelle de leur auteur. Avant l'école socratique — sinon peut-être chez Hésiode — nous ne rencontrons pas vraiment de critique de cette idée du renom immortel; même Héraclite pensait qu'il était la plus grande de toutes les aspirations humaines; il dénonçait avec une violente âpreté les conditions politiques dans son Éphèse natale, il ne lui serait jamais venu à l'esprit de condamner le domaine des affaires humaines en tant que tel ou de mettre en doute sa grandeur potentielle.

Le changement, préparé par Parménide, survint avec Socrate et atteignit son apogée dans la philosophie de Platon, dont la leçon quant à l'immortalité potentielle des mortels fit ensuite autorité pour toutes les écoles philosophiques de l'antiquité. Certes, Platon se trouvait encore confronté au même paradoxe et il semble avoir été le premier à considérer «le désir de devenir célèbre et de ne pas finir sans nom» sur le même plan que le désir naturel d'avoir des enfants grâce auquel la nature assure l'immortalité de l'espèce, sinon l'ἀθανασία de la personne individuelle. Dans sa philosophie politique, par conséquent, il proposa de substituer le dernier au premier, comme si le désir d'immortalité par le renom pouvait aussi bien être comblé quand les hommes «sont immortels parce qu'ils laissent des enfants derrière eux, et participent à l'immortalité par l'unité d'un

devenir éternel». Quand il déclara que la procréation des enfants était une loi, il espérait évidemment que ce serait suffisant pour l'aspiration naturelle à l'immortalité de l'«homme commun». Car ni Platon ni Aristote ne croyaient plus que les mortels pussent «immortaliser» (ἀθανατίζειν, dans la terminologie aristotélicienne, une activité dont l'objet n'est en aucune manière nécessairement soi-même, la célébrité immortelle du nom, mais inclut une diversité d'occupations en rapport avec les choses immortelles en général) par les grandes actions et les grandes paroles[9]. Ils avaient découvert, dans l'activité de la pensée elle-même, une capacité humaine cachée pour se détourner de tout le domaine des affaires humaines qu'il convenait aux hommes de ne pas prendre trop au sérieux (Platon) parce qu'il était manifestement absurde de penser que l'homme soit l'être le plus haut [qu'il y ait] (Aristote). Tandis que la procréation pouvait suffire à la multitude, «immortaliser» voulait dire pour le philosophe séjourner dans le voisinage de ces choses qui sont à-jamais, être là et présent dans un état d'attention active, mais sans rien faire, sans accomplir des actions ni exécuter des œuvres. Ainsi l'attitude propre des mortels, une fois atteint le voisinage de l'immortel, était la contemplation sans action et même sans parole : le νοῦς aristotélicien, capacité la plus haute et la plus humaine de pure vision, ne peut traduire en mots ce qu'il aperçoit[10], et la vérité ultime que la vision des idées dévoilait à Platon est de même un ἄρρητον, quelque chose qui ne peut être saisi en mots[11]. C'est pourquoi le vieux paradoxe fut résolu par les philosophes en déniant à l'homme non la capacité d'«immortaliser», mais le pouvoir de se mesurer, lui et ses propres actions, à la grandeur immortelle du cosmos, et de rivaliser, pour ainsi dire, avec l'immortalité de la nature et des dieux par une grandeur immortelle de son cru. La solution se fait clairement aux dépens des «faiseurs de grandes actions et des diseurs de grands mots».

La différence entre les poètes et les historiens d'une part, et les philosophes de l'autre fut que les premiers acceptèrent simplement le concept grec courant de la grandeur. La louange d'où venait la gloire puis le renom immortel pouvait être accordée seulement aux choses déjà « grandes », c'est-à-dire aux choses qui possédaient une qualité qui ressortait, un brillant qui les distinguait de toutes les autres et rendait la gloire possible. Le grand était ce qui méritait l'immortalité, ce qui devait être admis dans la compagnie des choses qui duraient à jamais, entourant la futilité des mortels de leur majesté insurpassable. Par l'histoire, les hommes devenaient presque les égaux de la nature, et seuls ces événements, actions ou paroles qui s'élevaient d'eux-mêmes à la hauteur du défi toujours présent de l'univers naturel étaient à proprement parler historiques. Cela ne vaut pas seulement pour Homère le poète ni pour Hérodote le conteur, mais encore pour Thucydide, qui, dans un esprit beaucoup plus sobre, fut le premier à poser des normes pour l'historiographie, et nous dit explicitement au début de la *Guerre du Péloponnèse* qu'il a écrit son œuvre à cause de la « grandeur » de la guerre, parce que « celle-ci fut le plus grand mouvement jamais connu dans l'histoire, non seulement des Hellènes, mais d'une grande partie du monde barbare... presque de l'humanité. »

Le souci de l'immortalité, si important dans la poésie et l'historiographie grecques, est basé sur la très intime connexion entre les concepts de nature et d'histoire. Leur dénominateur commun est l'immortalité. L'immortalité est ce que la nature possède sans effort et sans l'assistance de personne, et l'immortalité est ce que les mortels doivent par conséquent tenter d'accomplir s'ils veulent s'élever dans leur vie à la hauteur du monde à l'intérieur duquel ils sont nés, à la hauteur des choses qui les entourent et dans la compagnie desquelles ils sont admis pendant un court temps. La connexion entre l'histoire et la nature n'est donc

aucunement une opposition. L'histoire reçoit dans sa mémoire les mortels qui, par l'action et la parole se sont montrés dignes de la nature, et leur renom immortel signifie qu'ils peuvent, en dépit de leur mortalité, demeurer dans la compagnie des choses qui durent à jamais.

Notre concept moderne de l'histoire ne va pas moins de pair avec notre concept de la nature que les concepts correspondants et très différents qu'on trouve au début de notre histoire. Eux aussi ne peuvent être vus dans leur pleine signification que si leur racine commune est découverte. L'opposition du XIXe siècle entre les sciences de la nature et les sciences historiques, comme la croyance à l'objectivité et la précision absolues des sciences de la nature, sont aujourd'hui choses du passé. Les sciences de la nature admettent maintenant que l'expérience en mettant à l'épreuve des processus naturels dans des conditions prescrites d'avance, et l'observateur qui, en suivant l'expérience, devient l'une de ses conditions, introduisent un facteur « subjectif » à l'intérieur des processus « objectifs » de la nature.

> Le nouveau résultat le plus important de la physique nucléaire fut la reconnaissance de la possibilité d'appliquer des types tout à fait différents de lois naturelles, sans contradiction, à un seul et même événement physique. Cela est dû au fait qu'à l'intérieur d'un système de lois qui sont basées sur certaines idées fondamentales, seules certaines manières bien définies de poser les questions ont un sens, et qu'ainsi, un tel système est séparé d'autres systèmes qui permettent de poser des questions différentes[12].

En d'autres termes, l'expérience « étant une question posée à la nature » (Galilée)[13], les réponses de la science resteront toujours des répliques à des questions

posées par les hommes ; la confusion dans le problème de l'« objectivité » était de supposer qu'il pouvait y avoir des réponses sans questions et des résultats indépendants d'un être qui questionne. La physique, nous le savons aujourd'hui, comme investigation de ce qui est, n'a pas moins l'homme pour centre que la recherche historique. Par conséquent, la vieille querelle entre la « subjectivité » de l'histoire et l'« objectivité » de la physique a perdu beaucoup de sa signification[14].

L'historien moderne, en général, ignore encore le fait que le physicien, contre lequel il dut défendre ses propres « normes scientifiques » pendant tant d'années, se trouve dans la même position, et il est tout à fait enclin à affirmer et à réaffirmer en termes nouveaux, apparemment plus scientifiques, la vieille distinction entre une science de la nature et une science de l'histoire. La raison en est que le problème de l'objectivité dans les sciences historiques est plus qu'un embarras scientifique, purement technique. L'objectivité, l'« extinction du soi » comme condition de la « pure vision » des choses (*das reine Sehen der Dinge* — Ranke) signifiait que l'historien s'abstenait de distribuer la louange ou le blâme, en même temps qu'une attitude de parfaite distance dans laquelle il suivait le cours des événements tels qu'ils étaient révélés dans ses documents et ses sources. Pour lui la seule limitation de cette attitude, que Droysen dénonça une fois comme « objectivité d'eunuque[15] », résidait dans la nécessité de sélectionner les matériaux à partir d'une masse de faits qui, en regard de la capacité limitée de l'esprit humain et du temps limité de la vie humaine, paraissait infinie. L'objectivité, en d'autres termes, signifiait le refus d'interférer aussi bien que le refus de juger. Des deux, le refus de juger, le fait pour l'historien de s'abstenir de la louange et du blâme, était évidemment beaucoup plus facile à réaliser que la non-interférence ; toute sélection de matériel est en un sens une intervention dans l'histoire, et tous les critères de sélection placent le cours

historique des événements dans certaines conditions dont l'homme est l'auteur et qui sont parfaitement analogues aux conditions que le physicien prescrit aux processus naturels dans l'expérience.

Nous avons posé ici le problème de l'objectivité en termes modernes, tel qu'il a surgi durant l'âge moderne, qui crut avoir découvert dans l'histoire une « science nouvelle », qui aurait dès lors à se plier aux canons de la science « plus vieille » de la nature. C'était, cependant, mal se comprendre soi-même. La science moderne de la nature se développa rapidement en une science encore « plus nouvelle » que l'histoire, et toutes deux avaient leur source, nous le verrons, dans un ensemble d'expériences « nouvelles d'exploration de l'univers datant du début de l'époque moderne qui était exactement le même. Le point curieux et encore déroutant en ce qui concerne les sciences historiques fut qu'elles n'empruntèrent pas leurs normes aux sciences de la nature de leur époque mais revinrent à l'attitude scientifique et, en dernière analyse, philosophique, que l'époque moderne venait de commencer à liquider. Leurs critères scientifiques, culminant dans l'« extinction du moi », avaient leurs racines dans la physique aristotélicienne et médiévale, qui consistait principalement à observer et cataloguer les faits observés. Avant l'essor de l'époque moderne, il allait de soi que la contemplation sereine, passive et impersonnelle du miracle de l'être, ou de la merveille de la création divine, devait aussi être l'attitude propre du savant, dont la curiosité à l'égard du particulier ne s'était pas encore séparée de l'étonnement devant le général qui, selon les anciens, était à l'origine de la philosophie.

Avec l'époque moderne cette objectivité a perdu son fondement et par conséquent, elle a été constamment à la recherche de nouvelles justifications. Pour les sciences historiques la vieille norme d'objectivité ne pouvait avoir de sens que si l'historien croyait que l'histoire en son entier était un phénomène cyclique qui

pouvait être embrassé dans sa totalité par la pensée (et Vico, qui suivait les théories de l'antiquité tardive, était encore de cette opinion), ou qu'elle était guidée par une divine providence pour le salut de l'humanité, dont le plan était révélé, dont les commencements et les fins étaient connus, et par conséquent pouvaient être aussi prévus dans leur intégralité. Ces deux concepts, cependant, étaient réellement tout à fait étrangers à la nouvelle conscience de l'histoire à l'époque moderne; ils étaient seulement le vieux cadre traditionnel qu'on imposait aux nouvelles expériences, et dans lequel était née la nouvelle science. Le problème de l'objectivité scientifique, tel que le posait le XIXe siècle, devait tant à la mésinterprétation de soi historique et à la confusion philosophique que la question réelle en jeu, la question de l'impartialité, décisive en vérité non seulement pour la «science» de l'histoire mais pour toute historiographie qui s'affranchit de la poésie et de la légende, est devenue difficile à reconnaître.

L'impartialité, et avec elle toute historiographie vraie, est venue au monde quand Homère décida de chanter les actions des Troyens non moins que celles des Achéens, et d'exalter la gloire d'Hector non moins que la grandeur d'Achille. Cette impartialité homérique, à laquelle fait écho Hérodote, quand il tente d'empêcher «les grandes et étonnantes actions des Grecs *et* des Barbares de perdre leur juste tribut de gloire», est encore le plus haut type d'objectivité connu. Non seulement elle s'affranchit de la partialité et du chauvinisme qui, jusqu'à nos jours, caractérisent quasiment toute historiographie nationale, mais elle se désintéresse aussi de l'alternative de la victoire et de la défaite, dont les modernes ont cru qu'elle exprime le jugement «objectif de l'histoire elle-même, et ne lui permet pas de marquer ce qui est jugé digne de louange immortalisante. Un peu plus tard, et trouvant sa plus magnifique expression dans Thucydide, apparaît encore dans l'historiographie grecque un autre élément puissant qui contribue

à l'objectivité historique. Il n'a pu venir au premier plan qu'après une longue expérience de la vie de la polis. Celle-ci, dans une mesure incroyablement grande, consistait en discussions entre citoyens. Dans ce parler incessant les Grecs découvrirent que le monde que nous avons en commun est habituellement considéré d'un nombre infini de situations différentes, auxquelles correspondent les points de vue les plus divers. Dans un flot d'arguments tout à fait inépuisable, tels que les Sophistes en présentaient aux citoyens d'Athènes, le Grec apprenait à échanger son propre point de vue, sa propre « opinion » — la manière dont le monde lui apparaissait et s'ouvrait à lui (δοκεῖ μοι, « il m'apparaît », d'où vient δόξα, ou « opinion ») — avec ceux de ses concitoyens. Les Grecs apprenaient à *comprendre* — non à se comprendre l'un l'autre en tant que personnes individuelles, mais à envisager le même monde à partir de la perspective d'un autre Grec, à voir la même chose sous des aspects très différents et fréquemment opposés. Les discours dans lesquels Thucydide fait s'énoncer les positions et les intérêts des parties en guerre demeurent un témoignage vivant du degré extraordinaire de cette objectivité.

Ce qui a rendu obscure la discussion moderne de l'objectivité dans les sciences historiques et l'a empêchée de toucher jamais les questions fondamentales qu'elle implique semble être le fait qu'aucune des conditions de l'impartialité homérique ou de l'objectivité thucydidienne ne sont présents à l'époque moderne. L'impartialité homérique reposait sur l'hypothèse que les grandes choses sont évidentes d'elles-mêmes, brillent par elles-mêmes ; que le poète (ou plus tard l'historiographe) a seulement à préserver leur gloire, qui est essentiellement fugitive, et qu'il détruirait, au lieu de préserver, s'il devait oublier la gloire qui fut celle d'Hector. Pendant la courte durée de leur existence les grandes actions et les grandes paroles étaient, dans leur grandeur, aussi réelles qu'une pierre ou une maison :

quiconque était présent devait les voir et les entendre. La grandeur était aisément reconnaissable comme ce qui de soi-même aspirait à l'immortalité — c'est-à-dire, négativement parlant, comme mépris héroïque pour tout ce qui vient et passe simplement, pour toute vie individuelle, la sienne propre incluse. Ce sens de la grandeur n'a pu survivre intact dans l'ère chrétienne pour la très simple raison que, selon les enseignements chrétiens, la relation entre la vie et le monde est l'exacte opposée de celle de l'antiquité grecque et latine : dans le Christianisme ni le monde ni le cycle éternel de la vie ne sont immortels, mais seulement l'individu vivant singulier. C'est le monde qui doit passer; les hommes vivront éternellement. Le renversement chrétien est basé, à son tour, sur les enseignements totalement différents des Hébreux, qui tinrent toujours la vie elle-même pour sacrée, plus sacrée que toute autre chose au monde, et tinrent toujours l'homme pour l'être suprême sur terre.

À cette conviction intime du caractère sacré de la vie en tant que telle, que nous avons conservée même après avoir perdu la certitude de la foi en une vie après la mort, se trouve liée l'importance accordée à l'intérêt personnel, encore si visible dans toute la philosophie politique moderne. Dans notre contexte cela veut dire que le modèle thucydidien d'objectivité, quelle que soit l'admiration qu'on puisse lui porter, n'a plus aucune base dans la vie politique réelle. Depuis que nous avons fait de la vie notre préoccupation suprême et ultime, nous n'avons plus de place pour une activité basée sur le mépris de l'intérêt vital privé. Le désintéressement peut être encore une vertu religieuse ou morale, non une vertu politique. Dans ces conditions l'objectivité a perdu sa valeur dans l'expérience, s'est séparée de la vie réelle, et est devenue cette affaire académique «sans vie» que Droysen dénonçait à bon droit comme objectivité d'eunuque.

En outre, la naissance de l'idée moderne d'histoire

n'a pas seulement coïncidé avec la mise en question à l'époque moderne de la réalité d'un monde extérieur « objectivement » donné à la perception humaine comme objet inchangé et inchangeable : elle a été puissamment stimulée par ce doute. Dans notre contexte, la plus importante conséquence de ce doute fut l'accent mis sur la sensation *qua* sensation comme plus « réelle » que l'objet « senti » et, en tout cas, comme seul fondement sûr de l'expérience. Contre cette subjectivisation, qui n'est qu'un aspect de l'aliénation du monde toujours croissante de l'homme à l'époque moderne, aucun jugement ne pouvait résister : ils étaient tous réduits au niveau des sensations et finissaient au niveau de la plus basse de toutes les sensations, la sensation de goût. Notre vocabulaire est un témoignage parlant de cette dégradation. Tous les jugements qui ne sont pas inspirés par un principe moral (considéré comme démodé) ou qui ne sont pas dictés par quelque intérêt personnel sont considérés comme une affaire de « goût », et cela dans un sens peu différent de celui qu'on a en tête quand on dit que c'est une affaire de goût de préférer la bouillabaisse à la soupe aux pois. Cette conviction, malgré la vulgarité de ses défenseurs sur le plan théorique, a troublé la conscience de l'historien beaucoup plus profondément, parce qu'elle a des racines bien plus profondes dans l'esprit général de l'époque moderne, que la prétendue supériorité des critères scientifiques de ses collègues dans les sciences de la nature.

Malheureusement, il est de la nature des querelles académiques que les problèmes méthodologiques y sont susceptibles d'éclipser des questions plus fondamentales. Le fait fondamental quant au concept moderne de l'histoire est qu'il est né dans les mêmes XVI^e^ et XVII^e^ siècles qui inaugurèrent le développement gigantesque des sciences de la nature. Primordiale parmi les caractéristiques de cette époque, qui sont encore vivantes et présentes dans notre propre monde, est

l'aliénation-du-monde de l'homme, que j'ai mentionnée plus haut et qui est si difficile à percevoir comme condition fondamentale de toute notre vie parce qu'à partir d'elle, et pour une part au moins à partir de son désespoir, apparut la formidable structure de l'artifice humain que nous habitons aujourd'hui, à l'intérieur duquel nous avons même découvert les moyens de le détruire en même temps que toutes les choses terrestres fabriquées par l'homme.

La plus brève et la plus fondamentale expression que cette aliénation du monde ait jamais trouvée est contenue dans le célèbre *de omnibus dubitandum est* de Descartes, car cette règle signifie tout autre chose que le scepticisme inhérent à la mise en question par elle-même de toute pensée authentique. Descartes formule sa règle parce que les découvertes alors récentes des sciences de la nature l'avaient convaincu que l'homme dans sa recherche de la vérité et du savoir ne peut se fier ni à l'évidence donnée par les sens, ni à la « vérité innée » de l'esprit, ni à la « lumière intérieure de la raison ». Cette défiance à l'égard des capacités humaines a été depuis lors l'une des conditions les plus fondamentales de l'époque moderne et du monde moderne ; mais elle n'a pas jailli, comme on le pense d'ordinaire, d'un affaiblissement soudain et mystérieux de la foi en Dieu, et sa cause ne fut à l'origine même pas un soupçon à l'égard de la raison comme telle. Son origine fut simplement la perte de confiance hautement justifiée dans la capacité des sens à révéler la vérité. La réalité n'était plus dévoilée comme un phénomène extérieur à la sensation humaine, mais s'était retirée, pour ainsi dire, dans le sentir de la sensation elle-même. Il se faisait maintenant que sans la confiance dans les sens, ni la foi en Dieu, ni le crédit fait à la raison ne pouvaient plus être assurés, parce que la révélation de la vérité divine aussi bien que de la vérité rationnelle avait toujours été comprise implicitement à l'image de la terrifiante simplicité du rapport de l'homme avec le monde : j'ouvre

les yeux, et je vois le visible, j'écoute et j'entends le son, je meus mon corps et je touche le monde en ce qu'il a de tangible. Si l'on commence à mettre en doute la vérité et la sécurité fondamentales de ce rapport qui, bien sûr, n'exclut pas l'erreur et l'illusion mais, au contraire, est la condition de leur correction éventuelle, aucune des métaphores traditionnelles pour la vérité suprasensible — qu'il s'agisse des yeux de l'esprit qui peuvent voir le ciel des idées ou de la voix de la conscience écoutée par le cœur humain — ne peut plus conserver son sens.

L'expérience fondamentale sous-jacente au doute cartésien était la découverte que la terre, contrairement à toute expérience sensible immédiate, tournait autour du soleil. L'époque moderne a commencé quand l'homme, avec l'aide du télescope, tourna ses yeux corporels vers l'univers, sur lequel il avait spéculé pendant longtemps — voyant avec les yeux de l'esprit, écoutant avec les oreilles du cœur, et guidé par la lumière intérieure de la raison — et apprit que ses sens n'étaient pas ajustés à l'univers, que son expérience quotidienne, loin de pouvoir constituer le modèle de la réception de la vérité et de l'acquisition du savoir, était une source constante d'erreur et d'illusion. Après cette désillusion — dont l'énormité est pour nous difficile à saisir parce qu'il a fallu des siècles avant que son plein choc fût ressenti partout et non seulement dans le milieu plutôt restreint des savants et des philosophes — le soupçon commença à hanter de tous côtés l'homme moderne. Mais sa conséquence la plus immédiate fut l'essor spectaculaire de la science de la nature, qui pendant longtemps sembla être libérée par la découverte que nos sens ne disent pas la vérité. Désormais convaincue de l'incertitude de la sensation et par conséquent de l'insuffisance de la simple observation, les sciences de la nature se tournèrent vers l'expérience qui, en intervenant directement sur la nature, assura ce développement dont la progression a depuis lors semblé sans limites.

Descartes devint le père de la philosophie moderne parce qu'il généralisa l'expérience de la génération précédente aussi bien que de la sienne, la développa en une nouvelle méthode de pensée, et devint ainsi le premier penseur complètement formé à cette « école du soupçon » qui, selon Nietzsche, constitue la philosophie moderne. Le soupçon à l'égard des sens est resté le cœur de l'orgueil scientifique jusqu'à ce qu'il devienne de nos jours une source de malaise. L'ennuyeux est que « nous découvrons que la nature se comporte si différemment de ce que nous observons dans les corps visibles et palpables de notre entourage qu'*aucun* modèle formé d'après nos expériences à grande échelle ne peut jamais être "vrai" » ; c'est alors que la liaison indissoluble entre notre pensée et notre perception sensible prend sa revanche, car un modèle qui laisserait l'expérience sensible complètement hors de compte et, par conséquent, serait complètement adéquat à la nature dans l'expérience est non seulement « pratiquement inaccessible, mais même non pensable[16] ». L'embarrassant, en d'autres termes, n'est pas que l'univers physique moderne ne puisse être visualisé, car cela est évident dans l'hypothèse où la nature ne se révèle pas aux sens ; le malaise commence quand la nature paraît devenir inconcevable, c'est-à-dire aussi bien impensable en termes de pur raisonnement.

La dépendance de la pensée moderne par rapport aux découvertes positives des sciences de la nature se montre le plus clairement au XVII[e] siècle. Elle n'est pas toujours admise aussi facilement que par Hobbes, qui attribuait sa philosophie exclusivement aux résultats de l'œuvre de Copernic et Galilée, Kepler, Cassendi et Mersenne, et qui dénonçait toute la philosophie passée comme un non-sens avec une violence égalée peut-être seulement par le mépris de Luther pour les « stulti philosophi ». On n'a pas besoin de l'extrémisme radical de la conclusion de Hobbes, qui n'est pas que l'homme serait mauvais par nature, mais qu'une distinction entre

le bien et le mal n'a pas de sens, et que la raison, loin d'être une lumière intérieure dévoilant la vérité, est une simple « faculté de calculer des conséquences » ; car le soupçon fondamental que l'expérience quotidienne de l'homme présente une caricature de la vérité n'est pas moins présent dans la peur de Descartes qu'un malin génie puisse gouverner le monde et dérober à jamais la vérité de l'esprit d'un être si manifestement sujet à l'erreur. Sous sa forme la plus anodine, il imprègne l'empirisme anglais, où la signification du donné sensible est dissoute dans les données de la perception sensible, qui ne révèlent leur signification que par l'habitude et la répétition des expériences, de telle sorte que l'homme, pris dans un extrême subjectivisme, est finalement emprisonné dans un non-monde de sensations dépourvues de signification que ne peuvent aucunement pénétrer aucune réalité et vérité. L'empirisme n'est qu'en apparence une revanche des sens ; en fait il repose sur l'hypothèse que seul un raisonnement du sens commun peut leur donner signification, et son point de départ est toujours une déclaration de non-confiance dans la capacité des sens à révéler la vérité ou la réalité. Le puritanisme et l'empirisme, en fait, ne sont que deux revers de la même pièce. Le même soupçon fondamental a finalement inspiré le gigantesque effort de Kant pour réexaminer les facultés humaines d'une manière telle que la question d'une *Ding an sich*, c'est-à-dire celle de la faculté révélatrice de l'expérience en un sens absolu, pût être laissée en suspens.

D'une importance beaucoup plus immédiate pour notre concept de l'histoire fut la version positive du subjectivisme qui naquit du même embarras : bien qu'il semble que l'homme soit incapable de connaître le monde donné qu'il n'a pas fait lui-même, il doit cependant être capable de connaître au moins ce qu'il a fait lui-même. Cette attitude pragmatique est déjà la raison parfaitement explicite pour laquelle Vico tourna son attention vers l'histoire et devint ainsi l'un des pères de

la conscience historique moderne. Il dit : *Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus*[17]. « Les choses mathématiques nous pouvons les démontrer parce que nous les faisons nous-mêmes ; pour démontrer les choses physiques, il nous faudrait les faire. » Vico ne se tourna vers la sphère de l'histoire que parce qu'il croyait encore impossible de « faire la nature ». Ce ne furent pas des considérations humanistes comme on dit qui le firent se détourner de la nature, mais exclusivement la conviction que l'histoire est « faite » par les hommes tout comme la nature est « faite » par Dieu ; c'est pourquoi la vérité historique peut être connue par les hommes, créateurs de l'histoire, mais la vérité physique est réservée au Créateur de l'univers.

Il a été fréquemment affirmé que la science moderne est née quand l'attention se déplaça de la recherche du « quoi » à l'investigation du « comment ». Ce déplacement d'accent est presque une évidence si l'on suppose que l'homme ne peut connaître que ce qu'il a fait lui-même, et dans la mesure où cette hypothèse à son tour implique que je « connais » une chose chaque fois que je comprends comment elle est venue à être. De plus, et pour les mêmes raisons, l'accent se déplaça de l'intérêt pour les choses à l'intérêt pour les processus, dont les choses allaient bientôt devenir des sous-produits presque accidentels. Vico cessa de s'intéresser à la nature parce qu'il pensa que pour pénétrer le mystère de la création, il serait nécessaire de comprendre le processus créateur, alors que toutes les époques antérieures avaient pris comme allant de soi qu'on peut très bien comprendre l'univers sans jamais savoir comment Dieu l'a créé, ou, dans les termes de la pensée grecque, comment les choses qui sont par elles-mêmes sont venues à être. Depuis le XVIIe siècle ce sont des processus qui ont constitué la préoccupation principale de toute recherche scientifique, naturelle aussi bien qu'historique ; mais seule la technologie moderne (et aucune

science pure, quel que soit le degré de son développement), qui a commencé par substituer des processus mécaniques aux activités humaines — travailler et œuvrer — et a fini par déclencher des processus naturels nouveaux, aurait été totalement adéquate à l'idéal du savoir selon Vico. Vico, qui est considéré par beaucoup comme le père de l'histoire moderne, ne se serait pas tourné vers l'histoire dans les conditions modernes. Il se serait tourné vers la technologie ; car notre technologie fait vraiment ce que Vico pensait que l'action divine faisait dans le domaine de la nature et l'action humaine dans le domaine de l'histoire.

À l'époque moderne, l'histoire a émergé comme quelque chose qu'elle n'avait jamais été auparavant. Elle n'était plus composée par les actions et les souffrances des hommes, et elle ne racontait plus l'histoire des événements touchant les diverses vies des hommes ; elle devint un processus fait par l'homme, le seul processus comprenant tout qui dût son existence exclusivement à la race humaine. Aujourd'hui cette qualité qui distinguait l'histoire de la nature est aussi une chose du passé. Nous savons aujourd'hui que bien que nous ne puissions « faire » la nature au sens de la création, nous sommes tout à fait capables de déclencher de nouveaux processus naturels, et qu'en un sens par conséquent nous « faisons la nature », dans la même mesure que nous « faisons l'histoire ». Il est vrai que nous n'avons atteint ce stade qu'avec les découvertes nucléaires, où des forces naturelles sont libérées, délivrées, pour ainsi dire, et où ont lieu des processus naturels qui n'auraient jamais existé sans l'intervention directe de l'action humaine. Ce stade va bien au-delà non seulement de l'époque prémoderne, où le vent et l'eau étaient utilisés pour suppléer et multiplier les forces humaines, mais aussi de l'ère industrielle avec sa machine à vapeur et son moteur à combustion interne, où des forces naturelles étaient imitées et utilisées comme des moyens de production créés par l'homme.

Le déclin contemporain de l'intérêt pour les humanités, et spécialement pour l'étude de l'histoire, qui semble inévitable dans tous les pays complètement modernisés, s'accorde tout à fait avec les premières incitations qui conduisirent à la science historique moderne. Ce qui n'est plus du tout de mise aujourd'hui est la résignation qui amena Vico à l'étude de l'histoire. Nous pouvons faire dans le domaine physico-naturel ce qu'il pensait qu'on pouvait faire seulement dans le domaine de l'histoire. Nous avons commencé à agir à l'intérieur de la nature comme nous agissions à l'intérieur de l'histoire. S'il s'agit simplement d'une question de processus, il est apparu que l'homme est capable de déclencher des processus naturels qui ne se seraient pas produits sans l'intervention humaine comme il est capable de déclencher quelque chose de nouveau dans le champ des affaires humaines.

Depuis le début du XX^e^ siècle, la technologie a émergé comme le terrain de rencontre des sciences de la nature et des sciences historiques, et quoiqu'il n'y ait pas une seule grande découverte scientifique qui ait jamais été faite dans des buts pragmatiques, techniques ou pratiques (le pragmatisme au sens vulgaire du mot se trouve réfuté par le cours effectif du développement scientifique), cette issue finale est en parfait accord avec les intentions les plus profondes de la science moderne. Les sciences sociales relativement nouvelles, qui sont si rapidement devenues pour l'histoire ce que la technologie avait été pour la physique, peuvent avoir recours à l'expérience d'une manière beaucoup plus grossière et moins sûre que ne le font les sciences de la nature, mais la méthode est la même : elles aussi prescrivent des conditions, des conditions à la conduite humaine, comme la physique moderne prescrit des conditions aux processus naturels. Si leur vocabulaire est rébarbatif et si leur espoir de combler le prétendu fossé entre notre maîtrise scientifique de la nature et notre impuissance déplorable à organiser (*manage*) les

affaires humaines par une technique scientifique des relations humaines rend un son effrayant, c'est seulement parce qu'elles ont décidé de traiter l'homme comme un être entièrement naturel dont le processus de vie peut être manipulé de la même manière que tous les autres processus.

Dans ce contexte, cependant, il est important de comprendre dans quelle mesure décisive le monde technologique dans lequel nous vivons, ou peut-être commençons de vivre, diffère du monde mécanisé tel qu'il a surgi avec la Révolution industrielle. Cette différence correspond essentiellement à la différence entre l'action et la fabrication. L'industrialisation consistait encore principalement en une mécanisation de processus de travail, progrès dans la fabrication des objets, et l'attitude de l'homme envers la nature restait encore celle de l'*homo faber*, auquel la nature donne le matériau à partir duquel est érigé l'artifice humain. Mais le monde où nous en sommes maintenant venus à vivre est beaucoup plus déterminé par l'action de l'homme dans la nature, la création de processus naturels qui sont amenés dans l'artifice humain et le domaine des affaires humaines, que par l'édification et la préservation de l'artifice humain comme une entité relativement permanente.

La fabrication se distingue de l'action en ce qu'elle a un commencement défini et une fin qui peut être fixée d'avance : elle prend fin quand est achevé son produit qui non seulement dure plus longtemps que l'activité de fabrication mais a dès lors une sorte de « vie » propre. L'action, au contraire, comme les Grecs furent les premiers à s'en apercevoir, est en elle-même complètement fugace ; elle ne laisse jamais un produit final derrière elle. Si jamais elle a des conséquences, celles-ci consistent en général en une nouvelle chaîne infinie d'événements dont l'acteur est tout à fait incapable de connaître ou de commander d'avance l'issue finale. Le plus qu'il puisse faire est d'imposer aux choses une cer-

taine direction, et même de cela il ne peut jamais être sûr. Aucune de ces caractéristiques n'est présente, dans la fabrication. Comparée à la fugacité et à la fragilité de l'action humaine, le monde édifié par la fabrication est d'une permanence durable et d'une immense solidité. C'est seulement dans la mesure où le produit final de la fabrication est incorporé dans le monde humain, où son usage et son « histoire » définitifs ne peuvent jamais être entièrement prédits que la fabrication déclenche aussi un processus dont l'issue ne peut être entièrement prévue et échappe par conséquent à la volonté de son auteur. Cela veut dire seulement que l'homme n'est jamais exclusivement *homo faber*, que même le fabricateur demeure en même temps un être agissant, qui déclenche des processus où qu'il aille et quoi qu'il fasse.

Jusqu'à notre époque, l'action humaine avec ses processus faits par l'homme était limitée au monde humain, alors que la principale préoccupation de l'homme quant à la nature était d'utiliser le matériau qu'elle offrait dans la fabrication, pour édifier avec lui l'artifice humain et le défendre contre la force énorme des éléments. Dès le moment où nous avons commencé à déclencher des processus naturels de notre cru — et la fission de l'atome est précisément un tel processus naturel engendré par l'homme — nous n'avons pas seulement accru notre pouvoir sur la nature, nous ne sommes pas seulement devenus plus agressifs dans nos rapports avec les forces existantes de la terre, mais pour la première fois nous avons capté la nature dans le monde humain en tant que tel et effacé les frontières défensives entre les éléments naturels et l'artifice humain qui limitaient toutes les civilisations antérieures[18].

Les dangers de cette action dans la nature sont manifestes si l'on admet que les caractéristiques mentionnées plus haut de l'action humaine font partie intégrante de la condition humaine. L'imprévisibilité n'est pas le manque de prévoyance, et aucune organisation tech-

nique des affaires humaines ne sera jamais capable de l'éliminer, pas plus qu'un apprentissage de la prudence ne peut conduire à une sagesse qui reviendrait à savoir complètement ce que l'on fait. Seul le conditionnement total, c'est-à-dire l'abolition totale de l'action, peut jamais espérer en finir avec de l'imprévisibilité. Et même la prévisibilité de la conduite humaine que la terreur politique est capable d'assurer pendant des périodes relativement longues ne peut changer l'essence des affaires humaines une fois pour toutes ; elle ne peut être sûre de son propre avenir. L'action humaine, comme tous les phénomènes strictement politiques, a partie liée avec la pluralité humaine, qui est l'une des conditions fondamentales de la vie humaine dans la mesure où celle-ci repose sur le fait de la natalité, grâce auquel le monde humain est constamment envahi par des étrangers, nouveaux venus dont les actions et réactions ne peuvent être prévues par ceux qui sont déjà là et vont s'en aller sous peu. Si, par conséquent, en déclenchant des processus naturels, nous avons commencé d'agir *dans* la nature, nous avons manifestement commencé à transporter l'imprévisibilité qui nous est propre dans le domaine même que nous pensions régi par des lois inexorables. La « loi d'airain » de l'histoire n'a toujours été qu'une métaphore empruntée à la nature ; et le fait est que cette métaphore n'est plus convaincante pour nous parce qu'il est apparu que la science de la nature ne peut aucunement être certaine du caractère inaltérable des lois de la nature dès lors que les hommes, savants et techniciens, ou simplement bâtisseurs de l'édifice humain, décident d'intervenir et ne laissent plus la nature à elle-même.

La technologie, base sur laquelle les deux domaines de l'histoire et de la nature se sont rencontrés et interpénétrés l'un l'autre à notre époque, renvoie à la connexion entre les concepts de nature et d'histoire tels qu'ils sont apparus avec la naissance de l'époque moderne aux XVIe et XVIIe siècles. La connexion a son

lieu dans le concept de processus : tous deux impliquent que nous pensions et considérions tout en termes de processus et ne nous occupions plus des étants singuliers ou des événements particuliers et de leurs causes spéciales et séparées. Les mots clefs de l'historiographie moderne — « développement » et « progrès » — étaient, au XIXe siècle, également les mots clefs des branches alors nouvelles de la science de la nature, particulièrement de la biologie et de la géologie, l'une traitant de la vie animale et l'autre d'un objet non organique en termes de processus historiques. La technologie, au sens moderne, a été précédée par diverses sciences : histoire naturelle, histoire de la vie biologique, de la terre, de l'univers. Un ajustement réciproque de la terminologie des deux branches de la recherche scientifique avait eu lieu avant que la querelle entre les sciences de la nature et les sciences de l'histoire ne préoccupât le monde savant au point que les questions fondamentales en fussent obscurcies.

Rien ne semble plus propre à dissiper cette confusion que les derniers développements des sciences de la nature. Ils nous ont ramenés à l'origine commune de la nature et de l'histoire à l'époque moderne et démontrent que leur dénominateur commun se trouve en fait dans le concept de processus — comme le dénominateur commun de la nature et de l'histoire dans l'antiquité résidait dans le concept de l'immortalité. Mais l'expérience qui sous-tend la notion moderne de processus, à la différence de l'expérience sous-jacente à la notion antique d'immortalité, n'est d'aucune façon primordialement une expérience que l'homme a faite dans le monde qui l'entoure ; au contraire, elle a sa source dans le désespoir de jamais expérimenter et connaître adéquatement tout ce qui est donné à l'homme et non fait par lui. Contre ce désespoir, l'homme moderne a mobilisé la pleine mesure des capacités qui sont les siennes ; désespérant de jamais trouver la vérité par la pure contemplation, il a commencé d'utiliser à cette fin

ses capacités d'action; de la sorte, il n'a pu éviter de prendre conscience que l'homme, où qu'il agisse, déclenche des processus. La notion de processus ne désigne pas une qualité objective de l'histoire ou de la nature; elle est le résultat inévitable de l'action humaine. Le premier résultat du fait que l'homme agit dans l'histoire est que l'histoire devient un processus, et l'argument le plus puissant pour l'action des hommes dans la nature sous forme de recherche scientifique est qu'aujourd'hui, selon la formule de Whitehead, « la nature est un processus ».

Agir dans la nature, transporter l'imprévisibilité humaine dans un domaine où l'on est confronté à des forces élémentaires qu'on ne sera peut-être jamais capable de contrôler sûrement, est assez dangereux. Encore plus dangereux serait-il de méconnaître que, pour la première fois dans notre histoire, la capacité humaine d'action a commencé de dominer toutes les autres — la capacité d'étonnement et de pensée dans la contemplation non moins que les capacités de l'*homo faber* et de l'*animal laborans* humain. Cela ne veut pas dire, bien sûr, que les hommes désormais ne seront plus capables de fabriquer des choses ou de penser ou de travailler. Ce ne sont pas les capacités de l'homme, mais la constellation qui ordonne leurs rapports mutuels qui peuvent changer et changent effectivement dans l'histoire. De tels changements peuvent être le mieux observés à travers les auto-interprétations changeantes de l'homme au cours de l'histoire; celles-ci, bien qu'elles ne permettent peut-être aucunement de déterminer le « quoi » ultime de la nature humaine, sont encore les témoignages les plus brefs et les plus succincts de l'esprit d'époques entières. Ainsi, schématiquement parlant, l'antiquité classique grecque fut unanime à penser que la forme la plus haute de la vie humaine avait son lieu dans la polis et que la capacité humaine suprême était la parole — ζῷον πολιτικὸν et ζῷον λόγον ἔχον, dans la célèbre double définition d'Aristote; Rome et

la philosophie médiévale définirent l'homme comme l'*animal rationale*; aux stades initiaux de l'époque moderne, l'homme fut pensé d'abord comme *homo faber*, jusqu'à ce qu'au XIXe siècle l'homme fût interprété comme un *animal laborans* dont le métabolisme avec la nature donnait la plus haute productivité dont la vie humaine fût capable. Par opposition à ces définitions schématiques, il serait adéquat pour le monde où nous en sommes venus à vivre de définir l'homme comme un être capable d'action; car cette capacité paraît être devenue le centre de toutes les autres possibilités humaines.

Il est hors de doute que la capacité d'agir est la plus dangereuse de toutes les facultés et possibilités humaines, et il est également hors de doute que les risques, créés par elle-même, que l'humanité affronte aujourd'hui n'ont jamais été présents auparavant. Des considérations comme celles-ci n'ont aucunement pour but d'offrir des solutions ou de donner des conseils. Au mieux, elles pourraient encourager une réflexion soutenue et plus serrée sur la nature et les potentialités intrinsèques de l'action, qui n'a jamais auparavant révélé aussi ouvertement sa grandeur et ses dangers.

II. L'HISTOIRE ET L'IMMORTALITÉ TERRESTRE

Le concept moderne d'un processus pénétrant l'histoire comme la nature sépare l'âge moderne du passé plus profondément qu'aucune autre idée. Pour notre manière moderne de penser, rien n'est significatif en et par soi-même, pas même l'histoire et la nature prises chacune comme un tout, et certainement pas les événements particuliers dans l'ordre physique ni les événements historiques spécifiques. Il y a une énormité décisive dans cet état de choses. Des processus invisibles ont englouti toute chose tangible, tout étant individuel visible pour nous, les dégradant en fonction

d'un processus auquel rien n'échappe. L'énormité de ce changement est susceptible de nous échapper si nous nous laissons égarer par des généralités comme le désenchantement du monde ou l'aliénation de l'homme, généralités qui impliquent souvent une notion du passé teintée de romantisme. Ce qu'implique le concept de processus est que le concret et le général, la chose ou l'événement singuliers et le sens universel, se sont disjoints. Le processus, qui seul rend significatif tout ce qu'il lui arrive de charrier, a ainsi acquis un monopole d'universalité et de signification.

Certainement, rien ne distingue plus nettement le concept moderne d'histoire de celui de l'antiquité. Car le décisif pour cette distinction n'est pas que l'antiquité ait eu ou non un concept de l'histoire du monde ou une idée du genre humain en sa totalité. Ce qui est beaucoup plus important est que l'historiographie grecque et romaine, si différentes quelles soient l'une de l'autre, ont toutes deux pris comme allant de soi que la signification ou, comme disaient les Romains, la leçon de chaque événement, action, ou occurrence est révélée en et par lui-même. Cela, certes, n'exclut ni la causalité ni l'idée que la chose se produit dans un contexte; l'antiquité connaissait cela aussi bien que nous. Mais la causalité et le contexte étaient vus dans une lumière fournie par l'événement lui-même et qui illuminait un segment spécifique des affaires humaines; ils n'étaient pas envisagés comme ayant une existence indépendante dont l'événement serait seulement l'expression plus ou moins accidentelle bien qu'adéquate. Tout ce qui était fait ou arrivait contenait et dévoilait sa part de signification «générale» à l'intérieur des limites de sa forme individuelle et n'avait pas besoin, pour devenir significatif, d'être englouti dans un processus évolutif. Hérodote voulait «dire ce qui est» (λέγειν τὰ ἐόντα) parce que le dire et l'écrire stabilisent le fugitif et le périssable, lui «fabriquer une mémoire», dans la locution grecque: μνήμην ποιεῖσθαι; pourtant il n'aurait

jamais douté que chaque chose qui est ou fut porte sa signification en elle-même et n'a besoin que de la parole pour la rendre manifeste (λόγοις δηλοῦν «découvrir par les paroles»), pour «exhiber les grandes actions», ἀπόδειξις ἔργων μεγάλων. Le flux de son récit est suffisamment lâche pour laisser place à beaucoup d'histoires, mais il n'y a rien dans ce flux qui indique que le général confère signification et importance au particulier.

Par rapport à ce changement d'accentuation, il importe peu que la poésie et l'historiographie grecques aient vu la signification de l'événement dans quelque grandeur sans pareille justifiant que la postérité s'en souvienne, ou que les Romains aient conçu l'histoire comme un magasin d'exemples empruntés au comportement politique réel, témoignant de ce que la tradition, l'autorité des ancêtres, exigeaient de chaque génération et de ce que le passé avait accumulé pour le bénéfice du présent. Notre notion de processus historique rejette les deux concepts, conférant à la simple succession temporelle une importance et une dignité qu'elle n'a jamais eues auparavant.

À cause de cette insistance moderne sur le temps et la succession temporelle, on a souvent soutenu que l'origine de notre conscience historique réside dans la tradition judéo-chrétienne, avec son concept de temps rectiligne et son idée d'une divine providence donnant à la totalité du temps historique de l'homme l'unité d'un plan de salut — idée qui contraste en effet aussi bien avec l'insistance de l'antiquité classique sur les événements et faits singuliers qu'avec les spéculations de l'antiquité tardive sur un temps cyclique. On a cité beaucoup de preuves à l'appui de la thèse selon laquelle la conscience historique moderne a une origine religieuse chrétienne et est née d'une sécularisation de catégories originellement théologiques. Seule notre tradition religieuse, dit-on, connaît un commencement et, dans la version chrétienne, une fin du monde; si la vie

humaine sur la terre suit un plan divin de salut, alors son seul déroulement doit receler une signification indépendante de tous les événements singuliers et les transcendant tous. Par conséquent on en conclut qu'un « tracé bien-défini de l'histoire du monde » n'est pas apparu avant le Christianisme, et que la première philosophie de l'histoire est présentée dans le *De Civitate Dei* de saint Augustin. Et il est vrai que chez Augustin nous trouvons l'idée que l'histoire elle-même, c'est-à-dire ce qui a un sens et est intelligible, peut être séparée des événements historiques singuliers rapportés dans la narration chronologique. Il affirme explicitement que « bien que les institutions passées des hommes soient rapportées dans le récit historique, l'histoire elle-même n'a pas à être comptée parmi les institutions humaines[19] ».

Cette similitude entre le concept chrétien et le concept moderne de l'histoire est cependant trompeuse. Elle repose sur une comparaison avec les spéculations de l'antiquité tardive sur l'histoire cyclique, et néglige les concepts d'histoire classiques de la Grèce et de Rome. La comparaison est encouragée par le fait qu'Augustin lui-même, lorsqu'il réfutait les spéculations païennes sur le temps, avait essentiellement en vue les théories cycliques de sa propre ère, qu'aucun chrétien en effet ne pouvait accepter à cause du caractère absolument unique de la vie et de la mort du Christ sur terre : « Une fois Christ est mort pour nos péchés; et renaissant d'entre les morts, il ne meurt plus[20]. » Ce que les interprètes modernes sont enclins à oublier est que saint Augustin a proclamé ce caractère unique d'un événement, qui sonne si familier à nos oreilles, pour cet événement seulement — l'événement suprême de l'histoire humaine, où l'éternité, pour ainsi dire, fait irruption dans le cours de la mortalité terrestre; il n'a jamais proclamé ce caractère unique, comme nous le faisons, pour des événements séculiers ordinaires. Le simple fait que le problème de l'histoire n'a fait apparition dans la pen-

sée chrétienne qu'avec saint Augustin devrait nous faire douter de son origine chrétienne, et cela d'autant plus qu'il est apparu, selon les termes mêmes de la philosophie et de la théologie d'Augustin, du fait d'un accident. La chute de Rome, survenant durant sa vie, était interprétée par les chrétiens et les païens ensemble comme un événement décisif, et ce fut à la réfutation de cette croyance qu'Augustin consacra trente ans de sa vie. Le point décisif, comme nous l'avons vu, était qu'aucun événement purement séculier ne pouvait ni ne devait jamais être d'une importance centrale pour l'homme. Son manque d'intérêt pour ce que nous appelons l'histoire était si grand qu'il ne consacra qu'un livre de la *Civitas Dei* aux événements séculiers ; et en chargeant son ami et élève Orosius d'écrire une « histoire du monde » il n'avait rien d'autre en vue qu'un « vrai inventaire des maux de ce monde[21] ».

L'attitude de saint Augustin envers l'histoire séculière ne diffère pas pour l'essentiel de celle des Romains, quoique l'accent soit renversé : l'histoire demeure un magasin d'exemples, et la situation temporelle des événements à l'intérieur du cours séculier de l'histoire demeure sans importance. L'histoire séculière se répète, et la seule histoire où prennent place des événements uniques et irrépétables commence avec Adam et se termine avec la naissance et la mort du Christ. Par la suite, des pouvoirs séculiers apparaissent et déclinent comme dans le passé et apparaîtront et déclineront jusqu'à la fin du monde, mais aucune vérité fondamentalement nouvelle ne sera jamais révélée par de tels événements mondains, et les chrétiens ne sont pas censés y attacher de signification particulière. Dans toute philosophie vraiment chrétienne l'homme est un « pèlerin sur la terre », et ce fait seul la sépare de la conscience historique qui nous est propre. Pour les chrétiens, comme pour les Romains, la signification des événements séculiers réside en cela qu'ils ont le caractère d'exemples susceptibles de se répéter, de sorte que l'action pouvait

suivre certains schémas uniformes. (Cette idée, soit dit en passant, est aussi très éloignée de la notion grecque du fait héroïque, rapporté par les poètes et les historiens, qui joue le rôle d'une sorte d'étalon servant à mesurer ses propres capacités de grandeur. La différence entre la fidélité à un exemple reconnu et la tentative de rivaliser avec lui est la différence entre la morale romano-chrétienne et ce qu'on a appelé l'esprit agonal grec ; celui-ci ne connaissait pas de considération « morale » mais seulement un ἀεὶ ἀριστεύειν, un effort incessant pour être toujours le meilleur de tous.) Pour nous, d'autre part l'histoire n'existe que dans l'hypothèse où le processus dans sa sécularité même raconte une histoire qui lui est propre et où, à strictement parler, des répétitions ne peuvent se produire.

Plus étrangère encore au concept moderne de l'histoire est l'idée chrétienne que l'humanité a un commencement et une fin, que le monde a été créé dans le temps et finira par périr, comme toutes les choses temporelles. La conscience historique n'est pas née quand la création du monde fut prise comme point de départ pour l'énumération chronologique par les juifs au Moyen Âge ; elle n'est pas née non plus au VIe siècle quand Dionysus Exiguus a commencé de compter le temps à partir de la naissance du Christ. Nous connaissons des systèmes de chronologie semblables dans la civilisation orientale, et le calendrier chrétien a imité la pratique romaine de compter le temps depuis l'année de la fondation de Rome. Tout à fait opposée est l'estimation moderne des dates historiques, introduite seulement à la fin du XVIIIe siècle, qui prend la naissance du Christ comme un point décisif à partir duquel compter le temps à la fois avant et après. Cette réforme chronologique est présentée dans les manuels comme une simple amélioration technique, appelée par des buts d'ordre scientifique et destinée à faciliter la fixation exacte de dates dans l'histoire antique en supprimant la référence à un dédale d'estimations différentes du

temps. À une époque plus récente, Hegel a inspiré une interprétation qui voit dans le système moderne du temps une chronologie vraiment chrétienne parce que la naissance du Christ semble maintenant être devenue le point pivot de l'histoire du monde[22].

Aucune de ces explications n'est satisfaisante. Des réformes chronologiques dans des buts scientifiques se sont produites maintes fois dans le passé sans être admises dans la vie quotidienne, précisément parce qu'elles étaient inventées pour la convenance du savant seulement et ne correspondaient à aucun changement du concept de temps dans l'ensemble de la société. La chose décisive dans notre système n'est pas que la naissance du Christ apparaît maintenant comme le point pivot de l'histoire du monde, car elle a été reconnue comme telle et avec une force plus grande beaucoup de siècles auparavant sans aucun effet semblable sur notre chronologie, mais plutôt que maintenant, pour la première fois, l'histoire de l'humanité s'étend (en arrière) jusqu'à un passé infini que nous pouvons reculer à volonté en y poursuivant plus loin la recherche comme elle s'étend en avant jusqu'à un futur infini. Cette double infinité du passé et du futur élimine toutes les notions de commencement et de fin, et établit l'humanité dans une immortalité terrestre potentielle. Ce qui à première vue ressemble à une christianisation de l'histoire du monde élimine en fait de l'histoire séculière toutes les spéculations religieuses sur le temps. Pour ce qui est de l'histoire séculière, nous vivons dans un processus qui ne connaît ni commencement ni fin et qui, par conséquent, ne nous permet pas de nourrir des espérances eschatologiques. Rien ne pouvait être plus étranger à la pensée chrétienne que ce concept d'une immortalité terrestre de l'humanité.

Le grand impact de la notion d'histoire sur la conscience moderne s'est produit relativement tard, pas

avant le dernier tiers du XVIIIe siècle, et il a connu avec une rapidité relative son apogée et sa consommation dans la philosophie de Hegel. Le concept central de la métaphysique hégélienne est l'histoire. Cela suffit à le situer dans l'opposition la plus extrême possible à toute la métaphysique antérieure qui, depuis Platon, avait cherché la vérité et la révélation de l'Être éternel partout sauf dans le domaine des affaires humaines — τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα — dont Platon parle avec tant de mépris précisément parce qu'aucune permanence ne pouvait être trouvée en lui et qu'on ne pouvait donc attendre de lui le dévoilement de la vérité. Penser avec Hegel que la vérité réside et se révèle dans le processus temporel lui-même est caractéristique de toute la conscience historique moderne, quelle que soit la manière dont elle s'exprime, en termes hégéliens ou non. L'essor des humanités au XIXe siècle fut inspiré par le même sentiment à l'égard de l'histoire et se distingue par là clairement des renaissances périodiques de l'antiquité qui eurent lieu dans des époques antérieures. Les hommes ont alors commencé de lire, ainsi que l'a signalé Meinecke, comme personne n'avait lu auparavant. Ils «lisaient pour arracher à l'histoire la vérité ultime qu'elle pouvait offrir aux hommes en quête de Dieu»; mais cette vérité ultime n'était plus censée résider dans un livre unique, qu'il s'agisse de la Bible ou de quelque substitut de la Bible. L'histoire elle-même était considérée comme un tel livre, le livre «de l'âme humaine dans les temps et les nations», comme le définit Herder[23].

La recherche historique récente a jeté une lumière très nouvelle sur la période qui fait la transition entre le Moyen Âge et les temps modernes; le résultat a été que l'âge moderne, qu'on faisait auparavant commencer avec la Renaissance, a vu cette fois son origine située au cœur même du Moyen Âge. Cette insistance plus grande sur une continuité sans rupture, quelle que soit sa valeur, a un inconvénient: en essayant de combler

l'abîme qui sépare une civilisation religieuse du monde séculier dans lequel nous vivons, elle évite plutôt qu'elle ne la résout la grande énigme de la naissance indéniable et soudaine du séculier. Si par « sécularisation » on entend seulement l'essor du séculier et l'éclipse concomitante d'un monde transcendant, alors il est indéniable que la conscience historique moderne lui est intimement liée. Cela, pourtant, n'implique aucunement la transformation douteuse de catégories religieuses et transcendantes en buts et normes terrestres et immanents sur laquelle ont récemment insisté les historiens des idées. La sécularisation signifie en premier lieu simplement la séparation de la religion et de la politique, et cela affecta les deux si fondamentalement que rien n'est moins vraisemblable que cette transformation progressive de catégories religieuses en concepts séculiers que tentent d'établir les partisans d'une continuité sans rupture. La raison pour laquelle ils peuvent, dans une certaine mesure, réussir à nous convaincre se trouve dans la nature des idées en général plutôt que dans la période dont ils traitent ; dès lors qu'on sépare entièrement une idée de sa base dans l'expérience réelle, il n'est pas difficile d'établir un lien entre elle et presque n'importe quelle autre idée. En d'autres termes, si l'on croit qu'il existe quelque chose comme un royaume autonome de pures idées, on ne peut que mettre en rapport toutes les notions et tous les concepts, parce qu'alors tous doivent leur origine à la même source : un esprit humain vu dans son extrême subjectivité, jouant à jamais avec ses propres images, nullement affecté par l'expérience et sans rapport au monde, que le monde soit conçu comme nature ou comme histoire.

Cependant, si l'on entend par sécularisation un événement qui peut être daté dans le temps historique plutôt qu'un changement d'idées, alors la question n'est pas de savoir si la « ruse de la raison » de Hegel a été une sécularisation de la providence divine ou si la

société sans classes de Marx représente une sécularisation de l'époque messianique. Le fait est que s'est produite la séparation de l'Église et de l'État, qui éliminait la religion de la vie publique, retirait à la politique toutes les sanctions religieuses, et faisait perdre à la religion cet élément politique qu'elle avait acquis dans les siècles où l'Église catholique romaine agissait en héritière de l'Empire romain. (Il ne suit pas de là que cette séparation a transformé la religion entièrement en une « affaire privée ». Ce type d'intimité dans la religion se produit seulement quand un régime tyrannique interdit le fonctionnement public des églises et refuse au croyant l'espace public où il peut apparaître avec d'autres et être vu par eux. Le domaine public-séculier, ou la sphère politique, à proprement parler, a et laisse une place pour la sphère publique-religieuse. Un croyant peut être membre d'une Église et en même temps agir comme citoyen, dans l'unité plus large constituée par toute appartenance à la Cité.) Cette sécularisation fut fréquemment le fait d'hommes qui ne doutaient pas le moins du monde de la vérité de la doctrine religieuse traditionnelle (même Hobbes mourut dans la peur mortelle du « brasier de l'enfer », et Descartes priait la Sainte Vierge) et rien dans les sources ne nous autorise à considérer tous ceux qui préparèrent ou aidèrent à établir une nouvelle sphère séculière indépendante comme des athées secrets ou inconscients. Tout ce que nous pouvons dire est que leur foi ou leur absence de foi fut sans influence sur le séculier. Ainsi les théoriciens politiques du XVIIe siècle accomplirent la sécularisation en séparant la pensée politique de la théologie, et en affirmant avec insistance que les commandements de la loi naturelle fournissaient une base pour le corps politique même si Dieu n'existait pas. Ce fut la même pensée qui fit dire à Crotius que « même Dieu ne peut faire que deux fois deux ne fassent pas quatre ». Il ne s'agissait pas de nier l'existence de Dieu mais de découvrir dans le domaine séculier une signification imma-

nente indépendante que Dieu lui-même ne pouvait pas changer.

Nous avons déjà souligné que la conséquence la plus importante de l'apparition du domaine séculier à l'époque moderne fut que la croyance à l'immortalité individuelle — qu'il s'agisse de l'immortalité de l'âme ou, ce qui est plus important, de la résurrection du corps — perdit sa force politique. À présent certes « il était inévitable que la postérité terrestre devînt une fois de plus la substance principale de l'espoir », mais cela ne veut pas dire que se produisit une sécularisation de la croyance dans un autre monde, ni que la nouvelle attitude fut seulement pour l'essentiel « une redisposition des idées chrétiennes qu'elle cherchait à remplacer[24] ». Ce qui se produisit réellement fut que le problème de la politique regagna l'importance grave et décisive pour l'existence des hommes qu'il avait perdue depuis l'antiquité parce qu'elle était inconciliable avec une conception strictement chrétienne du séculier. Pour les Grecs et pour les Romains aussi bien, malgré toutes les différences, la fondation d'un corps politique était engendrée par le besoin qu'avait l'homme de dépasser la mortalité de la vie humaine et la fugacité des actes humains. À l'extérieur du corps politique, la vie humaine n'était pas seulement ni même en premier lieu menacée, car exposée à la violence des autres ; elle était dépourvue de signification et de dignité parce qu'en aucun cas elle ne pouvait laisser de traces. Telle était la raison de l'anathème jeté par la pensée grecque sur toute la sphère de la vie privée, dont l'« idiotie » consistait en cela qu'elle se préoccupait seulement de survie, et aussi bien la raison de l'affirmation de Cicéron que seules l'édification et la conservation de communautés politiques peut permettre à la vertu humaine d'égaler les actions des dieux[25]. En d'autres termes, la sécularisation de l'époque moderne porta une fois encore au premier plan cette activité qu'Aristote avait appelée ἀθανατίζειν, d'un mot pour lequel nous

n'avons pas d'équivalent disponible dans nos langues vivantes. La raison pour laquelle je mentionne à nouveau ce mot est qu'il fait signe vers une activité d'« immortalisation » plutôt que vers l'objet qui doit devenir immortel. Lutter pour l'immortalité peut vouloir dire, comme ce fut certainement le cas dans la Grèce des premiers temps, l'immortalisation de soi-même au moyen d'actions mémorables et de l'acquisition d'une renommée immortelle; cela peut aussi vouloir dire l'addition à l'artifice humain de quelque chose qui soit plus permanent que nous ne sommes nous-mêmes; et cela peut vouloir dire, comme ce fut le cas avec les philosophes, passer sa propre vie en compagnie de choses immortelles. En tout cas, le mot désignait une activité et non une croyance, et ce que l'activité requérait était un espace impérissable garantissant que l'« immortalisation » ne serait pas vaine[26].

Pour nous, qui n'avons été accoutumés à l'idée de l'immortalité que par l'attrait durable des œuvres d'art et peut-être aussi par la permanence relative que nous attribuons à toutes les grandes civilisations, il peut sembler douteux que le désir d'immortalité ait dû se trouver à la base des communautés politiques[27]. Pour les Grecs, cependant, il se peut bien que ceci ait paru beaucoup plus évident que cela. Périclès ne pensait-il pas que la plus haute louange qu'il pouvait octroyer à Athènes était de proclamer qu'elle n'avait plus besoin « d'un Homère ou d'autres de son métier », mais que, grâce à la polis, les Athéniens laisseraient partout derrière eux des « monuments impérissables[28] » ? Ce qu'Homère avait fait avait pour but d'immortaliser des actions humaines[29], et la polis pouvait se passer du service d'« autres de son métier » parce qu'elle offrait à chacun des citoyens cet espace publico-politique qui était censé accorder à ses actions l'immortalité. L'apolitisme croissant des philosophes après la mort de Socrate, leur exigence d'être libérés des activités politiques et leur insistance à accomplir un ἀθανατίζειν non

pratique, purement théorique, hors de la sphère de la vie politique, avait des causes philosophiques aussi bien que politiques, mais parmi les causes politiques se trouvait certainement le déclin croissant de la vie de la polis qui rendait de plus en plus douteuse la permanence même de ce corps politique particulier, pour ne pas parler de son immortalité.

L'apolitisme de la philosophie antique présageait l'attitude antipolitique beaucoup plus radicale du premier Christianisme qui, pourtant, dans son extrémisme même, ne survécut qu'aussi longtemps que l'Empire romain fournit un corps politique stable pour toutes les nations et toutes les religions. Durant ces premiers siècles de notre ère, la conviction que les choses terrestres sont périssables demeura chose religieuse et fut la croyance de ceux qui ne voulaient rien avoir à faire avec les affaires politiques. Cela changea décisivement avec l'expérience cruciale de la chute de Rome, le sac de la Cité éternelle, après lequel aucune époque jamais ne crut encore qu'un produit humain, et moins encore une structure politique, pût durer éternellement. Pour la pensée chrétienne, c'était une simple réaffirmation de ses croyances. Cela n'avait pas grande importance, comme le souligna saint Augustin. Pour les chrétiens, seul l'individu était immortel, mais rien d'autre dans ce monde, ni l'humanité considérée comme un tout ni la terre elle-même et moins que tout l'artifice humain. C'est seulement en transcendant ce monde que l'on pouvait accomplir des activités immortalisantes, et la seule institution qui pût être justifiée à l'intérieur du domaine séculier était l'Église, la *Civitas Dei* sur la terre, à laquelle avait incombé la charge de la responsabilité politique et à laquelle pouvaient être remises toutes les tendances purement politiques. Que cette transformation du Christianisme et de ses tendances auparavant antipolitiques en une institution politique grande et stable ait été possible sans une complète trahison de l'Évangile est presque entièrement dû à saint

Augustin qui, bien qu'il ne soit pas le père de notre concept de l'histoire, est probablement le père spirituel et certainement le plus grand théoricien de la politique chrétienne. Ce qui fut décisif à cet égard est qu'il put, se trouvant encore fermement ancré dans la tradition romaine, ajouter à la notion chrétienne d'une vie éternelle l'idée d'une *civitas* future, *Civitas Dei* où les hommes continueraient à vivre en communauté dans l'au-delà. Sans cette reformulation des pensées chrétiennes par Augustin, la politique chrétienne aurait pu rester ce qu'elle avait été dans les premiers siècles, une contradiction dans les termes. Saint Augustin put résoudre le dilemme parce que la langue elle-même lui vint en aide : en latin le mot « vivre » a toujours coïncidé avec *inter homines esse*, « être en compagnie des hommes », de sorte qu'une vie éternelle dans l'interprétation romaine signifiait nécessairement qu'aucun homme n'aurait jamais à se séparer de la société humaine même s'il avait en mourant à quitter la terre. Ainsi la « nature » humaine restait liée du fait de la pluralité des hommes, postulat fondamental entre autres, de la vie politique, bien que l'immortalité fût un attribut de l'individu, la pluralité ne comptait pas au nombre des caractéristiques que cette « nature » avait acquises après la chute d'Adam et qui faisaient de la politique au sens purement séculier une nécessité pour la vie du pécheur sur la terre. Augustin résume en une formule la conviction qu'une sorte de vie politique devait exister même dans l'état de rédemption, et même pour les saints : *Socialis est vita sanctorum*, même la vie des saints est une vie en compagnie d'autres hommes[30].

Si l'idée du caractère périssable de toutes les créations humaines n'eut guère d'influence sur la pensée chrétienne et put même chez son plus grand penseur s'accorder à la conception d'une politique au-delà du

domaine séculier, l'embarras devint très grand à l'époque moderne lorsque la sphère séculière de la vie humaine se fut émancipée de la religion. La séparation de la religion et de la politique signifiait que l'individu, quelle que fût sa foi comme membre d'une Église, agissait et se comportait en tant que citoyen selon l'hypothèse de la mortalité humaine. La peur hobbienne des flammes de l'enfer n'influença pas le moins du monde sa théorie du gouvernement-Léviathan, dieu mortel destiné à dominer les hommes par la terreur. Politiquement parlant, à l'intérieur du domaine séculier lui-même la sécularisation voulait simplement dire, ni plus ni moins, que les hommes étaient redevenus des mortels. Si cela les conduisit à une redécouverte de l'antiquité, que nous appelons l'humanisme, et où les sources grecques et romaines se mirent à reparler un langage beaucoup plus familier correspondant à des expériences beaucoup plus semblables aux leurs, cela ne leur permit certainement pas dans la pratique de conformer leur conduite à l'exemple grec ou à l'exemple romain. La confiance antique en une permanence du monde supérieure à celle des individus, et dans les structures politiques comme garantie de la survie terrestre après la mort ne revint pas, de sorte que l'opposition antique entre une vie mortelle et un monde plus ou moins immortel leur fit défaut. Maintenant et la vie et le monde étaient devenus périssables, mortels et fugaces.

Aujourd'hui, il nous est difficile de concevoir que cette situation de mortalité absolue pût être insupportable aux hommes. Cependant, si nous considérons l'évolution de l'époque moderne jusqu'au début de notre époque, jusqu'au monde moderne, nous voyons que des siècles se sont écoulés avant que l'on ne s'accoutume à l'idée de mortalité absolue, de sorte que sa pensée ne dérange plus et que la vieille alternative entre une vie individuelle immortelle dans un monde mortel et une vie mortelle dans un monde immortel a perdu sa signification. À cet égard, pourtant, comme

à beaucoup d'autres, nous différons de toutes les époques antérieures. Notre concept de l'histoire, bien qu'il soit essentiellement un concept de l'époque moderne, doit son existence à la période de transition où la confiance religieuse en la vie immortelle avait perdu son influence sur le séculier et où l'indifférence nouvelle à la question de l'immortalité n'était pas encore née.

Si nous laissons de côté l'indifférence nouvelle et demeurons à l'intérieur des limites de l'alternative traditionnelle, où l'on octroyait l'immortalité à la vie ou au monde, alors il est évident qu'ἀθανατίζειν, immortaliser, comme activité des mortels, ne peut avoir de sens que s'il n'y a pas de garantie de vie dans l'au-delà. Mais alors, cela devient presque une nécessité aussi longtemps qu'existe un souci de l'immortalité. Ce fut donc au cours de sa recherche d'un domaine strictement séculier de permanence durable que l'époque moderne découvrit l'immortalité potentielle de l'espèce humaine. C'est ce qui s'exprime manifestement dans notre calendrier, c'est le contenu réel de notre concept de l'histoire. L'histoire s'étendant dans la double infinité du passé et de l'avenir, peut garantir l'immortalité sur terre d'une manière tout à fait semblable à celle dont la polis grecque ou la république romaine avaient garanti à la vie humaine et aux actions humaines, pour autant qu'elles révélaient quelque chose d'essentiel et quelque chose de grand, une permanence strictement humaine et terrestre dans ce monde. Le grand avantage de ce concept a été que cette double infinité du processus historique établit un espace-temps où la notion même de fin est pratiquement inconcevable; mais son grand désavantage, si on le compare à la théorie politique antique, semble être que la permanence est confiée à un processus en devenir, différent d'une structure stable. En même temps le processus immortalisant est devenu indépendant des cités, des États et des nations; il enveloppe le tout de l'humanité dont l'histoire fut conséquemment vue par Hegel comme un développement

ininterrompu de l'esprit. De la sorte l'humanité cesse d'être seulement une espèce de la nature, et ce qui distingue l'homme de l'animal n'est plus simplement qu'il a la parole (λόγον ἔχον), comme dans la définition aristotélicienne, ou qu'il a la raison, comme dans la définition médiévale (*animal rationale*) : sa vie même le distingue maintenant, seule chose que la définition traditionnelle lui faisait partager avec les animaux. Selon les mots de Droysen, qui fut peut-être le plus méditatif des historiens du XIXe siècle : « Ce qu'est leur espèce pour les animaux et les plantes... cela est l'histoire pour les êtres humains[31]. »

III. HISTOIRE ET POLITIQUE

Alors qu'il est évident que notre conscience historique n'aurait jamais été possible sans l'élévation du domaine séculier à une dignité nouvelle, il n'était pas aussi évident que le processus historique serait par la suite appelé à donner leur signification et leur nécessité nouvelle aux actions et aux souffrances des hommes sur terre. De fait, au commencement de l'époque moderne tout faisait signe vers une promotion de l'action politique et de la vie politique, et les XVIe et XVIIe siècles, si riches en philosophies politiques nouvelles, ne témoignent encore d'aucune accentuation spéciale de l'histoire comme telle. Leur souci, au contraire, fut de se débarrasser du passé plutôt que de réhabiliter le processus historique. Le trait distinctif de la philosophie de Hobbes est son insistance monoïdéique sur l'avenir et l'interprétation téléologique de la pensée aussi bien que de l'action qui en résulte. La conviction de l'époque moderne selon laquelle l'homme peut seulement connaître ce que lui-même a fait semble être en accord avec une glorification de l'action plutôt qu'avec l'attitude fondamentalement contemplative de l'historien et de la conscience historique en général.

Ce fut l'une des raisons de la rupture de Hobbes avec la philosophie traditionnelle alors que toute la métaphysique antérieure avait suivi la thèse aristotélicienne selon laquelle la recherche des premières causes est la tâche principale de la philosophie. Hobbes affirma au contraire que la tâche de la philosophie est de diriger les desseins et les buts et d'établir une téléologie raisonnable de l'action. Ce point était si important pour Hobbes qu'il soutint que les animaux aussi étaient capables de découvrir des causes et que par conséquent la recherche des causes ne pouvait être la vraie distinction entre la vie humaine et la vie animale ; au lieu de quoi il trouva la vraie distinction dans la capacité à compter avec « les effets de quelque cause présente ou passée [...] dont je n'ai jamais vu de signe que chez l'homme[32] ». Non seulement l'époque moderne produisit dès son début une philosophie politique nouvelle et radicale — Hobbes en est seulement un exemple, quoique peut-être le plus intéressant — mais elle produisit aussi pour la première fois des philosophes désireux de s'orienter conformément aux exigences du domaine politique ; et cette nouvelle orientation politique n'est pas seulement présente chez Hobbes mais, *mutatis mutandis*, chez Locke et Hume aussi bien. On peut dire que la transformation hégélienne de la métaphysique en philosophie de l'histoire fut précédée par une tentative de se débarrasser de la métaphysique au profit d'une philosophie de la politique.

Dans tout examen du concept moderne de l'histoire, l'un des problèmes cruciaux est d'expliquer son apparition soudaine pendant le dernier tiers du XVIII^e siècle et le déclin concomitant de l'intérêt pour la pensée purement politique (Vico est un précurseur dont l'influence ne s'est fait sentir que plus de deux générations après sa mort.) Là où a subsisté encore un pur intérêt pour la théorie politique, il s'est achevé en désespoir, comme chez Tocqueville, ou dans la confusion de la politique avec l'histoire, comme chez Marx. Quel autre senti-

ment que le désespoir, en effet, a pu inspirer l'affirmation de Tocqueville selon laquelle « le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres » ? Or c'est la conclusion de la grande œuvre où il a « dépeint la société du monde moderne » et dans l'introduction de laquelle il a proclamé qu'« il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau »[33]. Et quoi d'autre qu'une confusion — confusion bénigne pour Marx lui-même, mais fatale pour ses successeurs — a pu induire Marx à identifier l'action avec la « fabrication de l'histoire » ?

La notion marxiste de « fabrication de l'histoire » a exercé une influence bien au-delà du cercle des marxistes convaincus ou des révolutionnaires déterminés. Quoiqu'elle soit très proche de l'idée vichienne selon laquelle l'histoire a été faite par l'homme, en tant qu'il se distingue de la « nature », qui a été faite par Dieu, la différence entre elles reste décisive. Pour Vico, comme plus tard pour Hegel, l'importance du concept d'histoire était essentiellement théorique. Il n'arriva jamais à aucun d'eux d'appliquer directement ce concept en l'utilisant comme principe d'action. Selon ceux-ci la vérité se révélait au regard contemplatif et rétrospectif de l'historien, celui-ci, étant capable de voir le processus comme un tout, est bien placé pour voir de haut les « buts étroits » des hommes en leurs actions et se concentrer plutôt sur les « buts plus élevés » qui se réalisent derrière leurs dos (Vico). Marx, de son côté, combina cette idée de l'histoire avec les philosophies politiques téléologiques des premiers stades de l'époque moderne, de sorte que dans sa pensée les « buts plus élevés » — qui selon les philosophes de l'histoire ne se révélaient qu'au regard rétrospectif de l'historien et du philosophe — purent devenir des buts visés par l'action politique. L'important est que la philosophie politique de Marx n'était pas fondée sur une analyse de l'action et des hommes agissants mais, à l'opposé, sur le souci hégélien de l'histoire. C'était l'historien et le philo-

sophe de l'histoire qui étaient politisés. Du même coup la très vieille identification de l'action avec le faire et la fabrication fut augmentée et perfectionnée, pour ainsi dire, d'une identification du regard contemplatif de l'historien avec la contemplation du modèle (l'εἶδος ou « forme » d'où Platon avait tiré ses « idées ») qui guide l'artisan et précède toute fabrication. Le danger de ces combinaisons ne résidait pas en ce qu'elles rendaient immanent ce qui jusque-là avait été transcendant, comme on l'allègue souvent, comme si Marx avait tenté d'établir sur terre un paradis auparavant situé dans l'au-delà. Le danger de la transformation des inconnus et inconnaissables « buts plus élevés » en projets à réaliser était que le sens et sa plénitude étaient transformés en fins, ce qui se produisit lorsque Marx conçut le sens hégélien de toute l'histoire — le développement et l'actualisation progressive de l'idée de Liberté — comme la fin de l'action humaine, et lorsqu'en outre, en accord avec la tradition, il envisagea cette « fin » ultime comme le produit final d'un processus de fabrication. Mais ni la liberté ni aucun autre sens ne peuvent jamais être le produit d'une activité humaine au sens où la table est clairement le produit final de l'activité du menuisier.

L'absence de sens croissante du monde moderne n'est peut-être nulle part plus clairement présagée que dans cette identification du sens et de la fin. Le sens, qui ne peut jamais être le but de l'action et pourtant, inévitablement, surgira des actions des hommes après que l'action elle-même sera venue à une fin, était maintenant poursuivi avec le même système d'intentions et de moyens organisés que l'étaient les buts particuliers directs de l'action concrète — avec ce résultat que tout se passait comme si le sens lui-même avait quitté le monde des hommes, et comme si les hommes se trouvaient abandonnés à une chaîne infinie de buts dans la progression de laquelle l'absence de sens de tous les accomplissements passés était constamment annulée par des buts et des desseins à venir, comme si les

hommes étaient soudain frappés d'aveuglement à l'égard de distinctions fondamentales telles que la distinction entre la signification et la fin, entre le général et le particulier ou, grammaticalement parlant, entre « en considération de » (*for the sake of*) et « afin que... » (*in order to*) (comme si le menuisier, par exemple, oubliait que seuls ses actes particuliers lors de la fabrication d'une table sont accomplis dans le mode du « afin que », mais que toute sa vie de menuisier est régie par quelque chose de tout à fait différent, à savoir une idée plus vaste « pour » laquelle, principalement, il est devenu un menuisier). Et dès que ces distinctions sont oubliées et que les significations sont dégradées en fins, il s'ensuit que les fins elles-mêmes ne sont plus sauvées parce que la distinction entre les moyens et les fins n'est plus comprise, de sorte que finalement toutes les fins se transforment et sont dégradées en moyens.

Dans cette version de la dérivation de la politique à partir de l'histoire, ou plutôt, de la conscience politique à partir de la conscience historique — qui n'est nullement le privilège de Marx en particulier, ni même du pragmatisme en général — nous pouvons aisément retrouver la vieille tentative d'échapper aux déceptions et à la fragilité de l'action humaine en la construisant à l'image de la fabrication. Ce qui distingue la théorie de Marx de toutes les autres où l'idée de « faire l'histoire » a trouvé place est seulement que lui seul a compris que si l'on considère l'histoire comme l'objet d'un processus de fabrication, il doit arriver un moment où cet objet « est » achevé, et que si l'on imagine qu'on peut « faire l'histoire », on ne peut échapper à cette conséquence qu'il y aura une fin à l'histoire. Chaque fois que nous entendons parler de buts grandioses de la politique, comme d'établir une nouvelle société où la justice sera à jamais garantie, ou de faire une guerre qui mettra fin à toutes les guerres, ou d'assurer la démocratie au monde entier, nous nous mouvons à l'intérieur de ce mode de pensée.

Dans ce contexte, il est important de voir qu'ici le processus de l'histoire tel qu'il apparaît dans l'extension de notre calendrier dans l'infinité du passé et du futur, a été abandonné pour un genre de processus tout à fait différent, constitué par la fabrication de quelque chose qui a un commencement et une fin, dont les lois de mouvement peuvent donc être déterminées (par exemple comme mouvement dialectique) et dont le contenu le plus interne peut être mis au jour (par exemple comme lutte des classes). Pourtant ce processus est incapable de garantir aux hommes aucune sorte d'immortalité parce que sa fin annule et rend sans importance tout ce qui est arrivé auparavant : dans la société sans classes la meilleure chose que l'humanité puisse faire avec l'histoire est d'oublier toute cette triste affaire dont le but unique était de s'abolir elle-même. Il ne peut non plus donner sens aux événements particuliers, parce qu'il a dissous tout le particulier en moyens dont le sens s'évanouit au moment où le produit final est achevé : les événements, les actions et les souffrances singuliers n'ont pas plus de sens ici que le marteau et les clous par rapport à la table achevée.

Nous connaissons la curieuse absence de sens qu'engendrent en fin de compte toutes ces philosophies strictement utilitaires si caractéristiques de la première phase industrielle de l'époque moderne où les hommes, fascinés par les possibilités nouvelles de fabrication, ont tout pensé en termes de moyens et de fins, c'est-à-dire de catégories dont la validité avait sa source et sa justification dans l'expérience constituée par la production d'objets d'usage. Le mal réside dans la nature du cadre conceptuel moyens-fins qui partout où il est appliqué change immédiatement tout but atteint en moyen d'une fin nouvelle, et, pour ainsi dire, en détruit par là le sens, jusqu'à ce qu'au milieu de l'interrogation utilitaire apparemment sans fin : « À quoi sert... ? », au milieu de la progression apparemment sans fin où le but d'aujourd'hui devient le moyen d'un meilleur lendemain,

apparaisse l'unique question à laquelle aucune pensée utilitaire ne peut jamais répondre : « Et quelle est l'utilité de l'utilité ? » comme la formula un jour succinctement Lessing.

Cette absence de sens de toutes les philosophies véritablement utilitaires put échapper à Marx parce qu'il pensait qu'après que Hegel dans sa dialectique eut découvert la loi de tous les mouvements, naturel et historique, il avait lui-même trouvé la source et le contenu de cette loi dans le domaine de l'histoire et par là le sens concret de l'histoire que l'histoire devait raconter. La lutte des classes — à Marx cette formule paraissait ouvrir tous les secrets de l'histoire, comme la loi de la pesanteur avait paru ouvrir tous les secrets de la nature. Aujourd'hui, que nous avons subi une théorie de l'histoire après l'autre, une formule après l'autre, la question pour nous n'est plus de savoir si telle formule particulière est correcte ou bien telle autre. Dans toutes ces tentatives, ce qu'on considère comme un sens n'est en fait rien d'autre qu'un modèle (*pattern*), et à l'intérieur des limites de la pensée utilitaire il n'y a que les modèles qui peuvent avoir du sens, parce que seuls les modèles peuvent être « faits », tandis que les significations ne peuvent l'être, mais, comme la vérité, se dévoileront ou révéleront seulement eux-mêmes. Marx ne fut que le premier — et aujourd'hui encore le plus grand, parmi les historiens — à prendre un modèle (*pattern*) pour une signification, et l'on ne pouvait, certes, pas espérer qu'il comprenne que les événements du passé se seraient accordés avec autant de netteté et de cohérence qu'au sien à presque n'importe quel modèle. Le modèle de Marx au moins était fondé sur une vue historique importante ; depuis lors nous avons vu des historiens imposer librement au dédale des faits passés quasiment tout schème qui leur convenait, avec ce résultat que la ruine du factuel et du particulier par la validité apparemment plus haute de « sens » généraux a été jusqu'à miner la structure factuelle fonda-

mentale de tout processus historique, c'est-à-dire la chronologie.

En outre, Marx a construit son modèle comme il a fait à cause de son souci de l'action et de son impatience relativement à l'histoire. Il est le dernier de ces penseurs qui se tiennent à la limite entre le premier intérêt de l'époque moderne pour la politique et son souci tardif de l'histoire. On pourrait marquer le point où l'époque moderne a renoncé à ses premières tentatives d'établir une nouvelle philosophie politique pour sa redécouverte du séculier en rappelant le moment où le premier calendrier révolutionnaire français fut abandonné, après une décennie, et où la Révolution fut réintégrée, pour ainsi dire, dans le processus historique avec sa double extension vers l'infini. Ce fut comme si l'on concédait que même la Révolution qui, avec la promulgation de la constitution américaine, demeure le plus grand événement de l'histoire politique moderne, ne contenait pas en elle-même un sens indépendant suffisant pour commencer un nouveau processus historique. Car le calendrier républicain ne fut pas abandonné simplement à cause du désir de Napoléon de gouverner un empire et d'être considéré comme l'égal des têtes couronnées d'Europe. L'abandon impliquait aussi le refus, en dépit du rétablissement du séculier, d'accepter la conviction des anciens selon laquelle la signification des actions politiques est indépendante de leur situation historique, et surtout une répudiation de la foi romaine dans le caractère sacré de la fondation et de la coutume qui l'accompagnait de compter le temps à dater de la fondation. De fait, la Révolution française, qui fut inspirée par l'esprit romain et apparut au monde, comme Marx aimait à dire, sous l'habit romain, se retourna en plus d'un sens.

Un jalon également important dans le passage du vieux souci de la politique au tardif souci de l'histoire se rencontre dans la philosophie politique de Kant. Kant, qui avait salué en Rousseau le «Newton du monde

moral », et avait été salué par ses contemporains comme le théoricien des Droits de l'Homme[34], avait encore beaucoup de difficulté à assimiler la nouvelle idée de l'histoire, qui était probablement venue à son attention dans les écrits de Herder. Il est un des derniers philosophes à se plaindre sérieusement du « cours absurde des affaires humaines », de la « désolante contingence » des événements et des développements historiques, de cet irrémédiable et insensé « mélange d'erreur et de violence », comme Goethe définit un jour l'histoire. Pourtant Kant voyait aussi ce que d'autres avaient vu avant lui, que dès que l'on considère l'histoire en son entier (*im Grossen*), plutôt que les événements singuliers et les intentions toujours déçues des acteurs, tout prend soudain du sens, parce qu'il y a toujours au moins une histoire à raconter. Le processus en tant que tout paraît guidé par une « intention de la nature » inconnue aux acteurs mais compréhensible à ceux qui viennent après eux. En poursuivant leurs propres buts sans rime ni raison, les hommes semblent être dirigés par le « fil conducteur de la raison[35] ».

Il n'est pas sans importance de remarquer que Kant, comme Vico avant lui, connaissait déjà ce que Hegel a appelé plus tard la « ruse de la raison » (Kant l'appelait à l'occasion la « ruse de la nature »). Il a même eu une vue rudimentaire de la dialectique historique, par exemple quand il a fait la remarque que la nature poursuit ses buts globaux à travers « l'antagonisme des hommes dans la société... sans lequel les hommes, d'un aussi bon naturel que les moutons qu'ils élèvent, ne sauraient donner à leur propre existence une valeur plus haute que celle que possède leur bétail ». Cela montre dans quelle mesure l'idée même de l'histoire comme processus suggère que, dans leurs actions, les hommes sont conduits par quelque chose dont ils ne sont pas nécessairement conscients et qui ne trouve pas d'expression directe dans l'action elle-même. Ou, pour le dire d'une autre manière, cela montre de quelle uti-

lité extrême se révéla le concept moderne de l'histoire en donnant au domaine politique séculier un sens dont il semblait par ailleurs dépourvu. Chez Kant, qui contraste à cet égard avec Hegel, le mobile de l'évasion moderne de la politique dans l'histoire est encore tout à fait clair. C'est l'évasion dans le « tout », et l'évasion est inspirée par l'absence de sens du particulier. Et puisque Kant s'intéressait encore essentiellement à la nature et aux principes de l'action politique (ou, disait-il, morale), il fut capable de percevoir l'inconvénient crucial de l'approche nouvelle, la grande pierre d'achoppement que ne peuvent jamais ébranler aucune philosophie de l'histoire et aucun concept de progrès. Dans les propres mots de Kant : « Il restera toujours déroutant... que les générations antérieures semblent toujours consacrer toute leur peine à l'unique profit des générations ultérieures... de telle manière que les dernières générations seules auront le bonheur d'habiter l'édifice (achevé)[36]. »

Le regret déconcerté et la grande hésitation avec lesquels Kant s'est résigné à introduire un concept d'histoire dans sa philosophie politique indique avec une rare précision la nature des embarras qui conduisirent l'époque moderne à passer d'une théorie de la politique — tellement plus appropriée, en apparence, à sa croyance en la supériorité de l'action sur la contemplation — à une philosophie essentiellement contemplative de l'histoire. Car Kant fut peut-être le seul grand penseur pour lequel la question « Que dois-je faire ? » était non seulement aussi pertinente que les deux autres questions de la métaphysique : « Que puis-je savoir ? » et « Que puis-je espérer ? » mais constituait le centre même de sa philosophie. Par conséquent il ne fut pas gêné, comme le furent encore même Marx et Nietzsche, par la supériorité hiérarchique traditionnelle de la contemplation sur l'action, de la *vita contemplativa* sur la *vita activa* ; son problème fut plutôt une autre hiérarchie traditionnelle qui, parce qu'elle est cachée et

rarement exprimée, s'est montrée beaucoup plus difficile à surmonter, la hiérarchie à l'intérieur de la *vita activa* elle-même, où l'action de l'homme d'État occupe la position la plus haute, la fabrication de l'artisan et de l'artiste une position intermédiaire, et le travail qui subvient aux nécessités du fonctionnement de l'organisme humain la position la plus basse. (Marx dut plus tard renverser aussi cette hiérarchie, bien qu'il n'ait parlé expressément dans ses écrits que de l'élévation de l'action au-dessus de la contemplation et de l'opposition de la transformation du monde à l'interprétation du monde. Dans le cours de ce renversement, il lui fallut bouleverser aussi la hiérarchie traditionnelle à l'intérieur de la *vita activa*, en mettant la plus basse des activités humaines, l'activité du travail, à la plus haute place. Maintenant l'action semblait n'être rien de plus qu'une fonction des « rapports de production » de l'humanité déterminée par le travail.) Il est vrai que la philosophie traditionnelle ne reconnaît souvent que du bout des lèvres l'action comme la plus haute activité de l'homme, lui préférant l'activité bien plus sûre de la fabrication, de sorte que la hiérarchie à l'intérieur de la *vita activa* n'a jamais été complètement exprimée. C'est un signe du niveau politique de la philosophie de Kant que les vieilles difficultés inhérentes à l'action y aient été à nouveau mises en avant.

Quoi qu'il en soit, Kant ne pouvait méconnaître le fait que l'action ne satisfaisait aucun des deux espoirs que l'époque moderne fut tenue de mettre en elle. Si la sécularisation de notre monde implique la renaissance du vieux désir pour une espèce d'immortalité terrestre, alors l'action humaine, spécialement dans son aspect politique, doit apparaître singulièrement inadéquate à répondre aux exigences de la nouvelle époque. Du point de vue de la motivation, l'action paraît être la moins intéressante et la plus futile de toutes les entreprises humaines : « Les passions, les buts privés, et la satisfaction de désirs égoïstes, sont... les sources les

plus productives de l'action[37]» et les «faits de l'histoire connue», pris pour eux-mêmes, «ne possèdent ni base commune, ni continuité, ni cohérence» (Vico). Du point de vue du résultat, d'autre part, l'action paraît immédiatement plus fugitive et plus frustrante que les activités de travail et de production d'objets. Les actions humaines, si elles ne sont pas conservées dans le souvenir, sont les choses les plus fugaces et les plus périssables sur terre; elles ne durent guère plus longtemps que l'activité elle-même et certainement par elles-mêmes ne peuvent jamais prétendre à cette permanence que possèdent jusqu'aux objets d'usage ordinaires quand ils survivent à leur fabricateur, pour ne pas parler des œuvres d'art, qui nous parlent par-delà les siècles. L'action humaine, projetée dans un tissu de relations où se trouvent poursuivies des fins multiples et opposées, n'accomplit presque jamais son intention originelle; aucun acte ne peut jamais être reconnu par son auteur comme le sien avec la même certitude heureuse qu'une œuvre de n'importe quelle espèce par son auteur. Quiconque commence à agir doit savoir qu'il a déclenché quelque chose dont il ne peut jamais prédire la fin, ne serait-ce que parce que son action a déjà changé quelque chose et l'a rendue encore plus imprévisible. C'est cela que Kant avait en tête quand il parlait de la «contingence désolante» (*trostlose Ungefähr*) qui est si frappante dans le cours de l'histoire politique. «L'action : on ne connaît pas son origine, on ne connaît pas ses conséquences : — par conséquent, est-ce que l'action possède aucune valeur[38]?» Les vieux philosophes n'avaient-ils pas raison, et n'était-ce pas folie d'espérer voir surgir aucun sens du domaine des affaires humaines?

Pendant longtemps il a semblé que ces imperfections et embarras à l'intérieur de la *vita activa* pouvaient être résolus en ignorant les particularités de l'action et en insistant sur le «sens» du processus de l'histoire en son entier, qui semblait donner à la sphère poli-

tique cette dignité et rédemption finale de la « contingence désolante » si évidemment requises. l'histoire — fondée sur l'hypothèse manifeste que les actions singulières, si contingentes qu'elles puissent paraître sur le moment et dans leur singularité, conduisent inévitablement à une succession d'événements formant une histoire qui peut être restituée par un récit intelligible lorsque les événements ont reculé dans le passé — devint la grande dimension où les hommes pouvaient se « réconcilier » avec la réalité (Hegel), la réalité des affaires humaines, c'est-à-dire de choses qui doivent leur existence exclusivement aux hommes. En outre, puisque l'histoire dans sa version moderne a été conçue essentiellement comme un processus, elle a montré une affinité particulière et encourageante avec l'action qui, de fait, à la différence de toutes les autres activités humaines, consiste avant tout à déclencher des processus — fait que bien entendu l'expérience humaine a toujours reconnu, même si le traitement philosophique de la fabrication comme modèle de l'activité humaine a empêché l'élaboration d'une terminologie distincte et d'une description précise. La notion même de processus, qui est si hautement caractéristique de la science moderne, science de la nature et science de l'histoire, a eu probablement son origine dans cette expérience fondamentale de l'action, à laquelle la sécularisation a prêté une force qu'on n'avait plus connue depuis les tout premiers siècles de la culture grecque, avant même l'apparition de la polis et certainement avant la victoire de l'école socratique. L'histoire dans sa version moderne a pu s'accorder avec cette expérience ; et bien qu'elle ait failli à sauver la politique de son antique défaveur, bien que les actions et faits singuliers constituant le domaine de la politique, à proprement parler, aient été laissés dans les limbes, elle a au moins octroyé au cours des événements passés cette part d'immortalité terrestre à laquelle aspirait nécessairement l'époque moderne,

mais que ses hommes d'action n'osèrent plus demander à la postérité.

ÉPILOGUE

Aujourd'hui la manière kantienne et hégélienne de se réconcilier avec la réalité par la compréhension du sens le plus intime du processus historique en son entier paraît être tout autant réfutée par notre expérience que la tentative simultanée du pragmatisme et de l'utilitarisme de « faire l'histoire » et d'imposer à la réalité la signification et la loi préconçues de l'homme. Tandis que l'embarras pendant toute l'époque moderne a eu en général son commencement dans les sciences de la nature et a été la conséquence de l'expérience acquise dans l'effort pour connaître l'univers, cette fois la réfutation vient simultanément des champs physique et politique. L'ennuyeux est que presque chaque axiome semble se prêter à des déductions cohérentes, et cela dans une mesure telle que tout se passe comme si les hommes étaient en état de démontrer presque toutes les hypothèses qu'ils ont pu choisir d'adopter, non seulement dans le champ des constructions purement mentales, comme les diverses interprétations totales de l'histoire qui sont toutes également bien corroborées par les faits, mais aussi bien dans les sciences de la nature[39].

En ce qui concerne la science de la nature, cela nous ramène à l'affirmation d'Heisenberg précédemment citée (p. 67) dont il a un jour formulé la conséquence dans un contexte différent comme le paradoxe suivant : l'homme, chaque fois qu'il essaie de s'instruire sur des choses qui ne sont pas lui-même et ne lui doivent pas non plus leur existence, ne rencontre finalement que lui-même, ses propres constructions, et les modèles de ses propres actions[40]. Cela n'est plus une question d'objectivité universitaire. Le problème ne peut être

résolu en affirmant que l'homme en tant qu'être questionnant ne peut naturellement recevoir que des réponses assorties à ses propres questions. Si rien de plus n'entrait en jeu, alors nous nous contenterions de constater que des questions différentes posées « à un seul et même événement physique » révèlent des aspects différents mais objectivement également « vrais » du même phénomène, tout comme la table autour de laquelle ont pris place plusieurs personnes est vue par chacune d'elles sous un aspect différent, sans cesser par là d'être l'objet commun à tous. On pourrait même imaginer qu'une théorie des théories, comme la vieille *mathesis universalis*, puisse par la suite être en mesure de déterminer combien de questions telles sont possibles ou combien de « différents types de loi naturelle » peuvent être appliqués au même univers sans contradiction.

La chose deviendrait un peu plus sérieuse s'il se révélait qu'il n'existe aucune question qui ne conduise à un jeu cohérent de réponses — problème que nous avons mentionné plus tôt quand nous discutions de la distinction entre modèle (*pattern*) et signification. Dans ce cas, la distinction même entre questions significatives et questions dépourvues de sens disparaîtrait en même temps que la vérité absolue, et la cohérence à laquelle nous serions abandonnés pourrait tout aussi bien être la cohérence d'un asile de paranoïaques ou la cohérence de la démonstration habituelle de l'existence de Dieu. Cependant, ce qui est réellement en train de saper toute la notion moderne selon laquelle la signification est contenue dans le processus envisagé comme un tout, dont l'événement particulier tire son intelligibilité, est que non seulement nous pouvons prouver cela, au sens d'une déduction cohérente, mais que nous pouvons prendre presque n'importe quelle hypothèse et *agir* en faisant fond sur elle, avec une série de résultats dans la réalité qui non seulement ont du sens mais *marchent*. Cela veut dire tout à fait littéralement que tout est pos-

sible non seulement dans le domaine des idées mais dans le champ de la réalité elle-même.

Dans mes travaux sur le totalitarisme, j'ai tenté de montrer que le phénomène totalitaire, avec ses traits antiutilitaires frappants et son étrange dédain pour les faits, est basé en dernière analyse sur la conviction que tout est possible — et non seulement permis, d'un point de vue moral ou d'un autre point de vue, comme c'était le cas avec le premier nihilisme. Les systèmes totalitaires tendent à démontrer que l'action peut être basée sur n'importe quelle hypothèse et que, dans le cours d'une action conduite de manière cohérente, l'hypothèse particulière deviendra vraie, deviendra réelle, d'une réalité de fait. Le postulat sous-jacent à l'action cohérente peut être aussi fou qu'on voudra; il finira toujours par produire des faits qui sont alors «objectivement» vrais. Ce qui originellement n'était rien de plus qu'une hypothèse que devaient prouver ou réfuter des faits réels se transformera toujours dans le cours de l'action cohérente en un fait toujours irréfutable. En d'autres termes, l'axiome à partir duquel est engagée la déduction n'a pas besoin d'être une vérité évidente par soi-même, comme le supposaient la métaphysique et la logique traditionnelles; il n'a aucunement à correspondre avec les faits en tant que donnés dans le monde objectif au moment où l'action commence; le processus de l'action, s'il est cohérent, procédera à la création d'un monde où le postulat deviendra un axiome au sens de ce qui va de soi.

L'arbitraire terrifiant avec lequel nous sommes confrontés chaque fois que nous décidons de nous embarquer dans ce type d'action, qui est la contrepartie exacte de processus logiques cohérents, est encore plus manifeste dans le domaine politique que dans le domaine naturel. Mais il est plus difficile de convaincre les gens que cela est vrai pour l'histoire passée. L'historien, en considérant rétrospectivement le processus historique, a été tellement habitué à découvrir une

signification « objective », indépendante des buts et de la conscience des acteurs, qu'il est susceptible de négliger ce qui s'est réellement produit dans son effort pour discerner un sens objectif. Il passera, par exemple, sur les caractéristiques particulières de la dictature totalitaire de Staline et parlera plutôt de l'industrialisation de l'empire soviétique ou des buts nationalistes de la politique étrangère traditionnelle de la Russie.

À l'intérieur des sciences de la nature, les choses ne sont pas essentiellement différentes, mais elles apparaissent plus saisissantes parce qu'elles sont jusque-là éloignées de la compétence du profane et de son sens commun obstiné, qui refuse de voir ce qu'il ne peut comprendre. Ici aussi, la pensée en termes de processus, d'une part, et la conviction, d'autre part, que je connais seulement ce que j'ai fait moi-même, a conduit à la complète absence de sens résultant inévitablement de l'idée selon laquelle je peux choisir de faire tout ce que je désire et qu'il en sortira toujours une espèce de « sens ». Dans les deux cas le problème est que l'événement particulier, le fait observable ou l'événement naturel singulier, ou l'action et l'événement historiques rapportés, ont cessé d'avoir du sens hors d'un processus universel où on les englobe ; cependant, au moment où l'homme approche ce processus pour échapper au caractère hasardeux du particulier, pour trouver du sens — ordre et nécessité — son effort est de tous côtés tourné en dérision par la réponse qu'il reçoit de tous côtés : tout ordre, toute nécessité que vous voudrez imposer feront l'affaire. Cela démontre le plus clairement possible que dans ces conditions il n'y a ni nécessité ni sens. C'est comme si la « contingence désolante » du particulier nous avait maintenant rejoints et nous poursuivait dans la région même où les générations avant nous s'étaient enfuies pour y échapper. Le facteur décisif de cette expérience, à la fois dans la nature et dans l'histoire, n'est pas constitué par les modèles avec lesquels nous avons tenté d'« expliquer » et qui

dans les sciences sociales et historiques s'annulent plus rapidement les uns les autres, parce qu'ils peuvent tous faire l'objet d'une démonstration cohérente, qu'ils ne font dans les sciences de la nature, où les choses sont plus complexes et pour cette raison technique moins ouvertes à l'arbitraire divagant d'opinions irresponsables. Ces opinions, certes, ont une source complètement différente, mais sont susceptibles d'obscurcir la question très importante de la contingence à laquelle nous sommes partout confrontés aujourd'hui. Ce qui est décisif est que notre technologie, que personne ne peut accuser de ne pas fonctionner, est basée sur ces principes, et que nos techniques sociales, dont le véritable champ d'expérimentation se trouve dans les pays totalitaires, ont seulement à rattraper un certain retard pour être en mesure de faire pour le monde des relations humaines et des affaires humaines ce qui a déjà été fait pour le monde des objets produits par l'homme.

L'époque moderne, avec son aliénation du monde croissante, a conduit à une situation où l'homme, où qu'il aille, ne rencontre que lui-même. Tous les processus de la terre et de l'univers se sont révélés faits par l'homme, réellement ou potentiellement. Ces processus, après avoir dévoré, pour ainsi dire, l'objectivité solide du donné, ont fini par retirer son sens au processus unique total qui était à l'origine conçu pour leur donner sens, et par agir, d'une certaine manière comme l'espace-temps éternel dans lequel ils pouvaient tous s'écouler et être ainsi délivrés de leurs conflits mutuels et de leur incompatibilité. C'est ce qui s'est produit pour notre concept d'histoire, comme pour notre concept de nature. Dans cette situation d'aliénation du monde radicale, ni l'histoire ni la nature ne sont plus du tout concevables. Cette double disparition du monde — la disparition de la nature et celle de l'artifice humain au sens le plus large, qui inclurait toute l'histoire — a laissé derrière elle une société d'hommes qui, privés d'un monde commun qui les relierait et les séparerait

en même temps, vivent dans une séparation et un isolement sans espoir ou bien sont pressés ensemble en une masse. Car une société de masse n'est rien de plus que cette espèce de vie organisée qui s'établit automatiquement parmi les êtres humains quand ceux-ci conservent des rapports entre eux mais ont perdu le monde autrefois commun à tous.

III

QU'EST-CE QUE L'AUTORITÉ* ?

I

Pour éviter tout malentendu, il aurait peut-être été plus sage, dans le titre, de poser la question : que fut l'autorité ? — et non : qu'est-ce que l'autorité ? Car c'est, à mon avis, le fait que l'autorité a disparu du monde moderne qui nous incite et nous fonde à soulever cette question. Comme il ne nous est plus possible de prendre appui sur des expériences authentiques et indiscutables, communes à tous, le mot lui-même a été obscurci par la controverse et la confusion. Il n'y a plus grand-chose dans la nature de l'autorité qui paraisse évident ou même compréhensible à tout le monde ; seul le spécialiste en sciences politiques peut encore se rappeler que ce concept fut jadis un concept fondamental pour la théorie politique, et presque tout le monde reconnaîtra qu'une crise de l'autorité, constante, toujours plus large et plus profonde, a accompagné le développement du monde moderne dans notre siècle.

Cette crise, manifeste dès le début du siècle, est d'origine et de nature politiques. La montée de mouvements politiques résolus à remplacer le système des partis, et le développement d'une forme totalitaire nouvelle de gouvernement, ont eu pour arrière-fond

* Traduction de Marie-Claude Brossollet et Hélène Pons.

un effondrement plus ou moins général, plus ou moins dramatique, de toutes les autorités traditionnelles. Nul part cet effondrement n'a été le résultat direct des régimes ou des mouvements eux-mêmes. Tout s'est passé plutôt comme si le totalitarisme, sous la forme des mouvements aussi bien que des régimes, était le mieux fait pour tirer parti d'une atmosphère sociale et politique générale dans laquelle le système des partis avait perdu son prestige, et dans laquelle l'autorité du gouvernement n'était plus reconnue.

Le symptôme le plus significatif de la crise, et qui indique sa profondeur et son sérieux, est qu'elle a gagné des sphères prépolitiques, comme l'éducation et l'instruction des enfants, où l'autorité, au sens le plus large, a toujours été acceptée comme une nécessité naturelle, manifestement requise autant par des besoins naturels, la dépendance de l'enfant, que par une nécessité politique : la continuité d'une civilisation constituée, qui ne peut être assurée que si les nouveaux venus par naissance sont introduits dans un monde préétabli où ils naissent en étrangers. Étant donné son caractère simple et élémentaire, cette forme d'autorité a servi de modèle, durant toute l'histoire de la pensée politique, à une grande variété de formes autoritaires de gouvernement. Par conséquent, le fait que même cette autorité prépolitique qui présidait aux relations entre adultes et enfants, maîtres et élèves, n'est plus assurée, signifie que toutes les métaphores et tous les modèles de relations autoritaires traditionnellement à l'honneur ont perdu leur plausibilité. En pratique aussi bien qu'en théorie, nous ne sommes plus en mesure de savoir ce que l'autorité *est* réellement.

La thèse que je soutiens dans les réflexions suivantes est que la réponse à cette question ne peut aucunement être trouvée dans une définition de la nature ou de l'essence de l'« autorité en général ». L'autorité que nous avons perdue dans le monde moderne n'est pas une telle « autorité en général », mais plutôt une forme

bien spécifique d'autorité, qui a eu cours à travers tout le monde occidental, pendant une longue période. C'est pourquoi je propose de reconsidérer ce que l'autorité a été historiquement, et les sources de sa force et de sa signification. Cependant, vu la confusion actuelle, il semble que même cette tentative limitée d'approche doive être précédée de quelques remarques sur ce que l'autorité n'a jamais été, afin d'éviter les malentendus les plus courants, et d'être sûrs que nous envisageons et étudions le même phénomène et non d'autres questions, connexes ou non.

Puisque l'autorité requiert toujours l'obéissance, on la prend souvent pour une forme de pouvoir ou de violence. Pourtant l'autorité exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition; là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué. L'autorité, d'autre part, est incompatible avec la persuasion qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation. Là où on a recours à des arguments, l'autorité est laissée de côté. Face à l'ordre égalitaire de la persuasion, se tient l'ordre autoritaire, qui est toujours hiérarchique. S'il faut vraiment définir l'autorité, alors ce doit être en l'opposant à la fois à la contrainte par force et à la persuasion par arguments. (La relation autoritaire entre celui qui commande et celui qui obéit ne repose ni sur une raison commune ni sur le pouvoir de celui qui commande; ce qu'ils ont en commun, c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous deux ont d'avance leur place fixée.) Ce point est historiquement important; un aspect de notre concept de l'autorité est d'origine platonicienne, et quand Platon commença d'envisager d'introduire l'autorité dans le maniement des affaires publiques de la polis, il savait qu'il cherchait une solution de rechange aussi bien à la méthode grecque ordinaire en matière de politique intérieure, qui était la persuasion (πείθειν), qu'à la manière courante de régler les affaires étrangères, qui était la force et la violence (βία).

Historiquement, nous pouvons dire que la disparition de l'autorité est simplement la phase finale, quoique décisive, d'une évolution qui, pendant des siècles, a sapé principalement la religion et la tradition. De la tradition, de la religion, et de l'autorité (dont nous discuterons plus tard les liens), c'est l'autorité qui s'est démontrée l'élément le plus stable. Cependant, avec la disparition de l'autorité, le doute général de l'époque moderne a envahi également le domaine politique où les choses non seulement trouvent une expression plus radicale, mais acquièrent une réalité propre au seul domaine politique. Ce qui jusqu'à présent, peut-être, n'avait eu d'importance spirituelle que pour une minorité, est maintenant devenu l'affaire de tous. Ce n'est qu'aujourd'hui, pour ainsi dire après coup, que la disparition de la tradition et celle de la religion sont devenues des événements politiques de premier ordre.

Quand je disais que je ne voulais pas discuter de l'« autorité en général », mais seulement du concept très spécifique de l'autorité qui a été dominant dans notre histoire, je songeais à des distinctions que nous sommes enclins à négliger quand nous parlons trop rapidement de la crise de notre temps, et que je puis peut-être expliquer plus facilement en recourant aux concepts connexes de tradition et de religion. Ainsi la disparition indéniable de la tradition dans le monde moderne n'implique pas du tout un oubli du passé, car la tradition et le passé ne sont pas la même chose, contrairement à ce que voudraient nous faire croire ceux qui croient en la tradition d'un côté, et ceux qui croient au progrès de l'autre — et le fait que les premiers déplorent cette disparition, tandis que les derniers s'en félicitent, ne change rien à l'affaire. Avec la tradition, nous avons perdu notre solide fil conducteur dans les vastes domaines du passé, mais ce fil était aussi la chaîne qui liait chacune des générations successives à un aspect prédéterminé du passé. Il se pourrait

qu'aujourd'hui seulement le passé s'ouvre à nous avec une fraîcheur inattendue et nous dise des choses pour lesquelles personne encore n'a eu d'oreilles. Mais on ne peut nier que la disparition d'une tradition solidement ancrée (survenue, quant à la solidité, il y a plusieurs siècles) ait mis en péril toute la dimension du passé. Nous sommes en danger d'oubli et un tel oubli — abstraction faite des richesses qu'il pourrait nous faire perdre — signifierait humainement que nous nous priverions d'une dimension, la dimension de la profondeur de l'existence humaine. Car la mémoire et la profondeur sont la même chose, ou plutôt la profondeur ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir.

Il en va de même avec la perte de la religion. Depuis la critique radicale des croyances religieuses aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, la mise en doute de la vérité religieuse n'a pas cessé de caractériser l'époque moderne, et cela vaut pour les croyants comme pour les non-croyants. Depuis Pascal et, d'une manière encore plus marquée, depuis Kierkegaard, le doute a été introduit dans la croyance, et le croyant moderne doit constamment défendre ses croyances contre le doute. Ce n'est pas la foi chrétienne en tant que telle, mais le christianisme (et le judaïsme, bien sûr) qui, à l'époque moderne, sont hantés par les paradoxes et par l'absurdité. Et s'il y a des choses qui peuvent survivre à l'absurdité — peut-être est-ce le cas de la philosophie — il n'en va certainement pas ainsi pour la religion. Cependant cette perte de foi dans les dogmes de la religion instituée n'implique pas nécessairement une perte ou même une crise de la foi; car la religion et la foi, ou la croyance et la foi, ne sont absolument pas la même chose. La croyance seule, et non la foi, a une affinité naturelle avec le doute, et s'y trouve constamment exposée. Mais qui pourrait nier que la foi aussi, sûrement protégée, pendant tant de siècles, par la religion, ses croyances et ses dogmes, n'ait été gravement menacée

par ce qui n'est en réalité qu'une crise de la religion instituée ?

Des restrictions analogues me semblent nécessaires en ce qui concerne la disparition moderne de l'autorité. L'autorité reposait sur une fondation dans le passé qui lui tenait lieu de constante pierre angulaire, donnait au monde la permanence et le caractère durable dont les êtres humains ont besoin précisément parce qu'ils sont les mortels — les êtres les plus fragiles et les plus futiles que l'on connaisse. Sa perte équivaut à la perte des assises du monde, qui, en effet, depuis lors, a commencé de se déplacer, de changer et de se transformer avec une rapidité sans cesse croissante en passant d'une forme à une autre, comme si nous vivions et luttions avec un univers protéen où n'importe quoi peut à tout moment se transformer en quasiment n'importe quoi. Mais la perte de la permanence et de la solidité du monde — qui, politiquement, est identique à la perte de l'autorité — n'entraîne pas, du moins pas nécessairement, la perte de la capacité humaine de construire, préserver et prendre à cœur un monde qui puisse nous survivre et demeurer un lieu vivable pour ceux qui viennent après nous.

Il est évident que ces réflexions et ces descriptions s'appuient sur la conviction qu'il est important d'établir des distinctions. Insister sur une telle conviction semble un truisme gratuit étant donné que personne, pour autant que je sache en tout cas, n'a encore affirmé ouvertement que les distinctions n'ont pas de sens. Il existe pourtant un accord tacite dans la plupart des discussions entre spécialistes en sciences sociales et politiques qui autorise chacun à passer outre aux distinctions et à procéder en présupposant que n'importe quoi peut en fin de compte prendre le nom de n'importe quoi d'autre, et que les distinctions ne sont significatives que dans la mesure où chacun a le droit de

« définir ses termes ». Mais ce droit bizarre, que l'on en est venu à s'accorder sitôt que l'on s'occupe de choses d'importance — comme s'il était vraiment identique au droit d'avoir son opinion — n'indique-t-il pas déjà que des termes comme « tyrannie », « autorité », « totalitarisme » ont tout simplement perdu leur signification commune, ou que nous avons cessé de vivre dans un monde commun où les mots que nous avons en commun possèdent un sens indiscutable, de sorte que, pour ne pas nous trouver condamnés à vivre verbalement dans un monde complètement dépourvu de sens, nous nous accordons les uns aux autres le droit de nous retirer dans nos propres mondes de sens et exigeons seulement que chacun d'entre nous demeure cohérent à l'intérieur de sa terminologie privée ? Si, dans ces circonstances, nous nous assurons que nous nous comprenons encore les uns les autres, nous ne voulons pas dire par là que nous comprenions ensemble un monde commun à nous tous, mais que nous comprenons la cohérence des arguments et du raisonnement, du processus de l'argumentation sous son aspect purement formel.

Quoi qu'il en soit, procéder à partir de l'hypothèse implicite que les distinctions n'ont pas d'importance ou, mieux, que dans le domaine historico-politique, c'est-à-dire dans la sphère des affaires humaines, les choses ne possèdent pas ce caractère distinct que la métaphysique traditionnelle appelait leur altérité (leur *alteritas*), est devenu la marque d'un grand nombre de théories dans les sciences historiques, politiques et sociales. Parmi ces théories, deux me semblent mériter une mention particulière parce qu'elles touchent au sujet en discussion d'une manière particulièrement significative.

La première a rapport aux diverses façons dont les écrivains libéraux et conservateurs, depuis le XIXe siècle, ont traité du problème de l'autorité et, implicitement, du problème connexe de la liberté dans le domaine de

la politique. D'une manière générale, ce fut le propre des théories libérales de partir de l'hypothèse que « la constance du progrès... dans la direction d'une liberté organisée et assurée est le fait caractéristique de l'histoire moderne[1] » et de considérer toute déviation de ce parcours comme un processus réactionnaire conduisant dans la direction opposée. Cela leur fait négliger les différences de principe entre la restriction de la liberté dans les régimes autoritaires, l'abolition de la liberté politique dans les tyrannies et les dictatures, et l'élimination totale de la spontanéité elle-même, c'est-à-dire de la manifestation la plus générale et la plus élémentaire de la liberté humaine, élimination à laquelle visent seulement les régimes totalitaires, au moyen de leurs diverses méthodes de conditionnement. L'écrivain libéral, qu'intéresse l'histoire et le progrès de la liberté plutôt que les formes de gouvernement, ne voit là que des différences de degré, et méconnaît qu'un gouvernement autoritaire voué à restreindre la *liberté* reste lié à la *liberté* qu'il limite dans la mesure où il perdrait sa substance même s'il l'abolissait complètement, c'est-à-dire se transformerait en tyrannie. La même chose vaut pour la distinction entre pouvoir légitime et illégitime, qui est le pivot de tout gouvernement autoritaire. L'écrivain libéral tend à n'y porter que peu d'attention car sa conviction est que tout pouvoir corrompt et que la constance du progrès exige une disparition constante du pouvoir, quelle que soit l'origine de celui-ci.

Derrière l'identification libérale du totalitarisme à l'autoritarisme et l'inclination concomitante à voir des tendances « totalitaires » dans toute limitation autoritaire de la liberté, se trouve une confusion plus ancienne de l'autorité avec la tyrannie, et du pouvoir légitime avec la violence. La différence entre la tyrannie et le gouvernement autoritaire a toujours été que le tyran gouverne conformément à sa volonté et à son intérêt, tandis que même le plus draconien des gouvernements autori-

taires est lié par des lois. Ses actes sont contrôlés par un code dont l'auteur ne fut pas un homme, comme dans le cas de la loi de la nature, des commandements de Dieu, ou des idées platoniciennes, ou du moins aucun des hommes qui sont effectivement au pouvoir. La source de l'autorité dans un gouvernement autoritaire est toujours une force extérieure et supérieure au pouvoir qui est le sien; c'est toujours de cette source, de cette force extérieure qui transcende le domaine politique, que les autorités tirent leur « autorité », c'est-à-dire leur légitimité, et celle-ci peut borner leur pouvoir.

Les porte-parole modernes de l'autorité, qui, même dans les brefs intervalles où l'opinion publique fournit un climat favorable au néo-conservatisme, savent que leur cause est une cause presque perdue, ne manquent évidemment pas de souligner cette distinction entre la tyrannie et l'autorité. Là où l'écrivain libéral voit la certitude essentielle d'un progrès dans la direction de la liberté, qui n'est que temporairement interrompu par d'obscures forces du passé, le conservateur voit un processus de ruine qui a commencé avec l'amenuisement de l'autorité, de telle sorte que la liberté, après avoir perdu les limites qui, en la restreignant, protégeaient ses frontières, se trouve sans appui et sans armes, vouée à la destruction. (Il n'est pas juste de dire que la pensée politique libérale est la seule qui se soucie primordialement de la liberté; il n'y a pour ainsi dire pas d'école de pensée politique dans notre histoire qui ne gravite autour de l'idée de liberté, si largement que puisse varier le concept de liberté selon les auteurs et les circonstances politiques. La seule exception de quelque importance me paraît être la philosophie politique de Thomas Hobbes, qui, bien sûr, n'était rien moins que conservateur.) La tyrannie et le totalitarisme sont de nouveau identifiés, à cela près que le gouvernement totalitaire, s'il n'est pas directement identifié à la démocratie, est maintenant considéré

comme son presque inévitable résultat, c'est-à-dire comme le résultat de la disparition de toutes les autorités traditionnellement reconnues. Pourtant les différences entre la tyrannie et la dictature d'un côté, et la domination totalitaire de l'autre, ne sont pas moins distinctes que celles qui existent entre l'autoritarisme et le totalitarisme.

Ces différences de structures deviennent apparentes dès que nous délaissons les théories globales, et concentrons notre attention sur l'appareil du gouvernement, les formes techniques de l'administration, et l'organisation du corps politique. Pour abréger, on peut se permettre de résumer les différences technico-structurelles entre les gouvernements autoritaires, tyranniques et totalitaires en recourant à l'image offerte par trois modèles différents. Comme image du gouvernement autoritaire, je propose la figure de la pyramide, qui est bien connue dans la pensée politique traditionnelle. La pyramide est en effet une image particulièrement adéquate pour un édifice gouvernemental qui a au-dehors de lui-même la source de son autorité, mais où le siège du pouvoir se situe au sommet, d'où l'autorité et le pouvoir descendent vers la base de telle sorte que chacune des strates successives possède quelque autorité, mais moins que la strate supérieure, et où, précisément à cause de ce prudent processus de filtrage, toutes les couches du sommet à la base sont non seulement solidement intégrées dans le tout, mais sont entre elles dans le même rapport que des rayons convergents dont le foyer commun serait le sommet de la pyramide aussi bien que la source transcendante d'autorité au-dessus de lui. Cette image, il est vrai, ne peut servir que pour le type chrétien de régime autoritaire tel qu'il s'est développé par et sous la constante influence de l'Église au Moyen Âge, quand le foyer au-dessus et au-delà de la pyramide terrestre fournissait le point de référence nécessaire au type chrétien d'égalité, nonobstant la structure strictement hiérarchique de la vie terrestre.

La conception romaine de l'autorité politique où la source de l'autorité se trouvait exclusivement dans le passé, dans la fondation de Rome et la grandeur des ancêtres, conduit à des institutions dont la forme appelle une représentation différente — dont nous reparlerons plus loin (p. 162). En tout cas, la forme autoritaire de gouvernement avec sa structure hiérarchisée est la moins égalitaire de toutes; elle érige l'inégalité et la différence en principes omniprésents.

Toutes les théories politiques qui traitent de la tyrannie sont d'accord pour l'assimiler rigoureusement aux formes égalitaires de gouvernement; le tyran est le dirigeant qui gouverne seul contre tous, et les « tous » qu'il oppresse sont tous égaux, c'est-à-dire également dépourvus de pouvoir. Si nous nous en tenons à l'image de la pyramide, tout se passe comme si les couches intermédiaires entre le sommet et la base étaient détruites, de telle sorte que le sommet demeure suspendu, soutenu seulement par les proverbiales baïonnettes, au-dessus d'une masse d'individus soigneusement isolés, désintégrés, et complètement égaux. La théorie politique classique excluait totalement le tyran de l'humanité, et l'appelait un « loup à figure humaine » (Platon) à cause de cette situation d'un contre tous, où il s'était mis lui-même, et qui établissait une distinction tranchante entre son gouvernement, le gouvernement d'un seul, que Platon appelle encore indifféremment μον-αρχία, ou tyrannie, et les diverses formes de royauté ou βασιλεία.

Par opposition à ces deux régimes, autoritaire et tyrannique, l'image adéquate du gouvernement et de l'organisation totalitaires me paraît être la structure de l'oignon, au centre duquel, dans une sorte d'espace vide, est situé le chef; quoi qu'il fasse — qu'il intègre le corps politique comme dans une hiérarchie autoritaire, ou qu'il opprime ses sujets, comme un tyran —, il le fait de l'intérieur et non de l'extérieur ou du dessus. Toutes les parties, extraordinairement multiples, du

mouvement : les organisations de sympathisants, les diverses associations professionnelles, les membres du parti, la bureaucratie du parti, les formations d'élite et les polices, sont reliées de telle manière que chacune constitue la façade dans une direction, et le centre dans l'autre, autrement dit joue le rôle du monde extérieur normal pour une strate, et le rôle de l'extrémisme radical pour l'autre. Le grand avantage de ce système est que le mouvement fournit à chacune de ses couches, même dans le cadre d'un régime totalitaire, la fiction d'un monde normal en même temps que la conscience d'être différente de ce monde, et plus radicale que lui. Ainsi les sympathisants des organisations de façade, dont les convictions ne diffèrent qu'en intensité de celles des membres du parti, encadrent tout le mouvement, et fournissent une façade trompeuse de normalité au monde extérieur, du fait de leur absence de fanatisme et d'extrémisme, tandis qu'en même temps ils représentent le monde normal pour le mouvement totalitaire dont les membres en arrivent à croire que leurs convictions ne diffèrent qu'en degré de celles des autres gens, de sorte qu'ils n'éprouvent jamais le besoin de s'informer de l'abîme qui sépare leur monde de celui qui l'environne réellement. La structure en oignon permet au système d'être, par son organisation, à l'épreuve du choc dont le menace la factualité du monde réel[2].

Cependant bien que le libéralisme comme le conservatisme révèlent leur insuffisance dès qu'on tente d'appliquer leurs théories à des formes et institutions politiques effectivement existantes, il n'y a guère de doute que leurs affirmations globales comportent un haut degré de plausibilité. Le libéralisme, nous l'avons vu, prend la mesure d'un processus par lequel régresse la liberté, tandis que le conservatisme prend la mesure d'un processus d'une régression croissante de l'autorité. Tous deux nomment totalitarisme le résultat final qu'ils attendent et voient des tendances totalitaires partout où se manifeste l'un ou l'autre de ces processus. Sans

aucun doute, tous deux peuvent produire des pièces excellentes pour justifier leurs conclusions. Qui pourrait nier les graves menaces, de toutes origines, auxquelles la liberté n'a cessé d'être exposée, depuis le début du siècle, et la montée de toutes sortes de tyrannies, au moins depuis la fin de la Première Guerre mondiale? Qui peut nier d'autre part que la disparition, pratiquement de toutes les autorités traditionnellement établies ait été une des caractéristiques les plus spectaculaires du monde moderne? Il suffit, semble-t-il, de fixer son regard sur l'un de ces deux phénomènes pour justifier une théorie du progrès ou une théorie de la catastrophe, selon son goût, ou, comme on dit, selon son « échelle des valeurs ». Si nous considérons d'un œil impartial les affirmations antagonistes des conservateurs et des libéraux, nous pouvons voir facilement que la vérité est également partagée entre eux, et que nous sommes en fait confrontés à une régression simultanée de la liberté et de l'autorité dans le monde moderne. En ce qui concerne ce double processus, on peut même dire que les nombreuses oscillations de l'opinion publique, qui, pendant plus de cent cinquante ans, a balancé à intervalles réguliers d'un extrême à l'autre, d'une humeur libérale à une humeur conservatrice, pour revenir de nouveau à une humeur plus libérale, tantôt s'efforçant de réinstaller l'autorité et tantôt de réinstaller la liberté, ont eu pour seul résultat de saper davantage les deux, de mélanger les questions, d'effacer la ligne de démarcation entre l'autorité et la liberté et finalement de détruire la signification politique des deux.

Le libéralisme comme le conservatisme sont nés dans ce climat créé par les oscillations violentes de l'opinion publique, et ils sont liés l'un à l'autre, non seulement parce que chacun perdrait sa substance même sans la présence de son adversaire dans le champ de la théorie et de l'idéologie, mais parce que tous les deux se soucient essentiellement de restauration; et visent à res-

taurer soit la liberté, soit l'autorité, soit le rapport entre les deux dans leur position traditionnelle. C'est en ce sens qu'ils constituent les deux faces de la même médaille, de même que leurs idéologies du progrès ou de la catastrophe correspondent aux deux directions possibles du processus historique en tant que tel. Si l'on admet, comme le font le libéralisme et le conservatisme, qu'il existe quelque chose comme un processus historique avec une direction déterminable et une fin prévisible, il ne peut évidemment nous mener qu'au paradis ou en enfer.

En outre, la nature de l'image même dans laquelle on conçoit habituellement l'histoire, comme processus, courant ou développement, implique que tout ce qu'elle comprend peut se transformer en autre chose, que les distinctions perdent leur sens parce qu'elles deviennent désuètes, submergées, pour ainsi dire, par le courant historique au moment même où elles apparaissent. De ce point de vue, le libéralisme et le conservatisme se présentent comme les philosophies politiques qui correspondent à la philosophie de l'histoire beaucoup plus générale et plus compréhensive du XIXe siècle. Dans leur forme et leur contenu, ils sont l'expression politique de la conscience historique du dernier stade de l'époque moderne. Leur incapacité à distinguer, justifiée du point de vue théorique par les concepts d'histoire et de processus, de progrès ou de catastrophe, témoigne d'une époque où certaines notions, claires et nettes pour tous les siècles précédents, ont commencé de perdre leur clarté et leur plausibilité, parce qu'elles ont perdu leur sens dans la réalité publique politique, sans perdre tout à fait leur importance.

La deuxième théorie plus récente qui mette implicitement en cause l'importance des distinctions est, spécialement dans les sciences sociales, la fonctionnalisation presque universelle de tous les concepts et de toutes les idées. Là, comme dans l'exemple cité plus haut, le libéralisme et le conservatisme ne diffèrent pas

dans la méthode, le point de vue et l'approche, mais seulement dans la manière de souligner et d'évaluer. Un exemple commode peut être fourni par la conviction largement répandue dans le monde libre aujourd'hui que le communisme est une « nouvelle religion », nonobstant son athéisme avoué, parce qu'il remplit socialement, psychologiquement, et « émotionnellement » la même fonction que la religion traditionnelle remplissait et remplit encore dans le monde libre. Les sciences sociales ne se soucient pas de savoir ce qu'est le bolchevisme comme idéologie ou comme forme de gouvernement, ni ce que peuvent bien dire ses porte-parole pour eux-mêmes. Cela n'intéresse pas les sciences sociales et bien des « sociologues » croient qu'ils peuvent s'abstenir d'étudier ce que les sciences historiques appellent les sources. Ils se soucient seulement des fonctions, et tout ce qui remplit la même fonction peut, dans cette perspective, recevoir le même nom. C'est comme si j'avais le droit de baptiser marteau le talon de ma chaussure parce que, comme la plupart des femmes, je m'en sers pour planter des clous dans le mur.

Manifestement, on peut tirer de telles identifications des conclusions tout à fait différentes. Ainsi il serait caractéristique du conservatisme d'insister sur le fait qu'après tout un talon n'est pas un marteau, mais que l'utilisation du talon comme substitut d'un marteau prouve que les marteaux sont indispensables. En d'autres termes, il trouvera dans le fait que l'athéisme peut remplir la même fonction que la religion la meilleure preuve que la religion est nécessaire, et recommandera le retour à la vraie religion comme la seule manière de résister à une « hérésie ». L'argument est faible, bien sûr ; si c'est seulement un problème de fonction, si la question est seulement de savoir comment marche une chose, les fidèles d'une « fausse religion » ne sont pas moins fondés à utiliser la leur que je ne le suis à utiliser mon talon, qui ne marche pas si mal que cela non plus.

Les libéraux, au contraire, considèrent les mêmes phénomènes comme une trahison grave de la laïcité et croient que seule la « vraie laïcité » peut nous guérir de l'influence pernicieuse de la religion, vraie ou fausse, sur la politique. Mais ces exhortations antagonistes, adressées à la société libre, à revenir à la vraie religion et à devenir plus religieuse, ou à nous débarrasser nous-mêmes de la religion instituée (en particulier du catholicisme romain, et de son défi constant à la laïcité) cachent mal l'accord des adversaires sur un point : que tout ce qui remplit la fonction d'une religion est une religion.

On se sert fréquemment du même argument en ce qui concerne l'autorité : si la violence remplit la même fonction que l'autorité — à savoir, faire obéir les gens — alors la violence est l'autorité. Là, nous retrouvons ceux qui conseillent un retour à l'autorité parce qu'ils pensent que seule la réintroduction du rapport ordre-obéissance peut venir à bout des problèmes d'une société de masse, et ceux qui croient qu'une société de masse peut se gouverner elle-même, comme n'importe quel autre corps social. De nouveau, les deux parties s'accordent sur ce point essentiel : l'autorité c'est tout ce qui fait obéir les gens. Tous ceux qui appellent les dictatures modernes « autoritaires » ou prennent le totalitarisme pour une structure autoritaire, et cela inclut ceux des conservateurs qui expliquent l'essor des dictatures dans notre siècle par le besoin de trouver un substitut à l'autorité, ont identifié implicitement la violence et l'autorité. Le fond du raisonnement est toujours le même : tout est rapporté à un contexte fonctionnel et l'usage de la violence est censé démontrer qu'aucune société ne peut exister hors d'un cadre autoritaire.

À mes yeux, le danger de ces identifications ne se trouve pas seulement dans la confusion qu'il introduit dans les problèmes politiques et dans l'atténuation des lignes de démarcation qui séparent le totalitarisme de toutes les autres formes de gouvernement.

Je ne crois pas que l'athéisme soit un substitut ou puisse remplir la même fonction qu'une religion, pas plus que je ne crois que la violence puisse devenir un substitut de l'autorité. Mais si nous suivons les exhortations des conservateurs qui, en ce moment, ont une assez bonne chance d'être entendues, je suis tout à fait convaincue que nous n'aurons pas de difficulté à produire de tels substituts, que nous utiliserons la violence et prétendrons avoir restauré l'autorité ou que notre redécouverte de l'utilité fonctionnelle de la religion produira un ersatz de religion — comme si notre civilisation n'était pas suffisamment encombrée de toutes sortes de pseudo-choses et de choses dépourvues de sens.

Comparées à ces théories, les distinctions entre les systèmes tyrannique, autoritaire et totalitaire que j'ai proposées ne sont pas historiques, si l'on entend par histoire non pas l'espace historique dans lequel certaines formes de gouvernement apparaissent comme des entités reconnaissables, mais le processus historique où tout peut toujours devenir quelque chose d'autre ; et elles sont antifonctionnelles dans la mesure où le contenu du phénomène est supposé déterminer à la fois la nature du corps politique et ses fonctions dans la société, et non l'inverse. Politiquement parlant, elles ont tendance à supposer que dans le monde l'autorité s'est effacée presque jusqu'à disparaître, et cela non moins dans les systèmes prétendus autoritaires que dans le monde libre, et que la liberté — c'est-à-dire la liberté de mouvement des êtres humains — est menacée partout, même dans les sociétés libres, mais n'est radicalement abolie que dans les systèmes totalitaires et non dans les tyrannies et les dictatures.

C'est à la lumière de cette situation présente que je propose de soulever les questions suivantes : quelles étaient les expériences politiques qui correspondaient au concept d'autorité et dont il a surgi ? Quelle est la nature d'un monde publico-politique constitué par

l'autorité ? Est-il vrai que l'affirmation platonico-aristotélicienne, selon laquelle toute communauté bien ordonnée est constituée de ceux qui gouvernent et de ceux qui sont gouvernés, a toujours été valable avant l'époque moderne ? Ou, en d'autres termes, quelle espèce de monde s'est achevée après que l'époque moderne a non seulement mis en question telle ou telle forme d'autorité dans des sphères différentes de l'existence, mais fait perdre complètement sa validité à tout le concept de l'autorité ?

II

L'autorité en tant que facteur premier, sinon décisif, dans les communautés humaines, n'a pas toujours existé, bien qu'elle puisse renvoyer à une longue histoire, et les expériences sur lesquelles ce concept est fondé ne sont pas nécessairement présentes dans tous les corps politiques. Le mot et le concept sont d'origine romaine. Ni la langue grecque, ni les diverses expériences politiques de l'histoire grecque ne montrent aucune connaissance de l'autorité et du genre de gouvernement qu'elle implique[3]. Cela est exprimé très clairement dans les philosophies de Platon et d'Aristote qui, dans des modes tout à fait différents, mais à partir des mêmes expériences politiques, ont essayé d'introduire quelque chose qui fût parent de l'autorité dans la vie publique de la polis grecque.

Il existait deux sortes de régimes auxquels ils pouvaient se référer et dont ils ont dérivé leur philosophie politique. L'un dont la connaissance leur venait du domaine publico-politique, et l'autre de la sphère privée de la famille grecque et de sa vie. Pour la polis, le gouvernement absolu signifiait la tyrannie, et les principales caractéristiques du tyran étaient qu'il gouvernait par la violence pure, qu'il devait être protégé du peuple par une garde personnelle et il exigeait de ses sujets

qu'ils s'occupent de leurs propres affaires et qu'ils lui laissent le soin du domaine public. Cette dernière caractéristique, dans l'opinion publique grecque signifiait qu'il détruisait complètement le domaine public de la polis — « une polis qui appartient à un seul homme n'est pas une polis[4] » — et par là privait les citoyens de cette faculté politique qu'ils éprouvaient comme l'essence même de la liberté. Une autre expérience politique du besoin de commandement et d'obéissance aurait pu être fournie par l'expérience de l'état de guerre, où le danger et la nécessité de prendre et d'exécuter des décisions rapidement semble constituer une raison naturelle de l'établissement de l'autorité. Aucun de ces modèles politiques, pourtant, ne pouvait vraiment servir à cette fin. Le tyran demeurait pour Platon comme pour Aristote, le « loup à forme humaine » et le chef militaire était évidemment trop lié à une urgence temporaire pour pouvoir servir de modèle à une institution permanente.

À cause de cette absence d'une expérience politique valable sur laquelle fonder une exigence de gouvernement autoritaire, Platon et Aristote, quoique dans des modes très différents, durent s'appuyer sur des expériences de relations humaines tirées de la maison et de la vie de famille grecques, où le chef de famille gouvernait en « despote », avec un pouvoir incontesté sur les membres de sa famille et les esclaves de sa maison. Le despote, à la différence du roi, du βασιλεύς, qui avait été le meneur des chefs de famille et, comme *primus inter pares*, était par définition investi d'un pouvoir coercitif. Cependant, c'était précisément cette caractéristique qui rendait le despote impropre à des fins politiques ; son pouvoir coercitif était incompatible non seulement avec la liberté des autres, mais aussi bien avec sa propre liberté. Partout où il gouvernait, il n'y avait qu'une relation, celle du maître et de ses esclaves. Et le maître, selon l'opinion commune des Grecs (qui avaient le bonheur d'ignorer encore la dialectique

hégélienne), n'était pas libre quand il vivait parmi ses esclaves ; sa liberté consistait en la possibilité qu'il avait de quitter complètement la sphère du foyer et d'évoluer parmi ses égaux, les hommes libres. Par conséquent, ni le despote ni le tyran, l'un évoluant parmi des esclaves, l'autre parmi des sujets, ne pouvaient être appelés hommes libres.

L'autorité implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté, et Platon espérait avoir trouvé une telle obéissance quand, dans sa vieillesse, il accorda aux lois cette excellence qui rendrait incontestable leur pouvoir sur le domaine public. Les hommes pouvaient au moins avoir l'illusion d'être libres parce qu'ils ne dépendaient pas d'autres hommes. Pourtant le pouvoir de ces lois était interprété d'une manière manifestement plus despotique qu'autoritaire, la preuve en est que Platon a été amené à parler d'elles en termes d'affaires privées domestiques et non en termes politiques, et à dire, probablement en paraphrasant le νόμος βασιλεὺς πάντων de Pindare («une loi règne sur tout») : νόμος δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου («la loi est le *despote* des chefs, et les chefs sont les *esclaves* de la loi[5]»). Chez Platon, le despotisme, qui avait son origine dans le foyer, et sa destruction concomitante du domaine politique tel que l'antiquité le comprenait, restèrent utopiques. Mais il est intéressant de remarquer que lorsque la destruction devint une réalité durant les derniers siècles de l'Empire romain, le changement fut annoncé par l'application au pouvoir public du terme *dominus* qui, à Rome (où la famille aussi était «organisée comme une monarchie[6]»), avait le même sens que le terme grec «despote». Caligula fut le premier empereur romain qui consentit à être appelé *dominus*, c'est-à-dire à recevoir un nom, «qu'Auguste et Tibère avaient encore refusé comme une malédiction et une insulte[7]», précisément parce qu'il impliquait un despotisme inconnu dans le

domaine politique, bien que trop familier dans le domaine privé du foyer.

Les philosophies politiques de Platon et d'Aristote ont dominé toute la pensée politique ultérieure, même quand leurs concepts ont été plaqués sur des expériences politiques aussi totalement différentes que celles des Romains. Si nous désirons non seulement envisager les expériences politiques effectives que recouvre le concept d'autorité — concept exclusivement romain, du moins sous son aspect positif — mais aussi comprendre l'autorité comme les Romains eux-mêmes l'ont déjà comprise théoriquement, la transformant en un élément de la tradition politique de l'Occident, il nous faudra nous intéresser brièvement aux traits de la philosophie politique grecque qui ont eu une influence si décisive sur sa formation.

La pensée grecque n'a nulle part approché d'aussi près le concept d'autorité que dans *La République* de Platon, où celui-ci confrontait la réalité de la polis au gouvernement utopique de la raison, dans la personne du philosophe-roi. Le motif pour établir la raison comme dirigeante dans le domaine de la politique était exclusivement politique, bien que l'espoir de voir la raison devenir peu à peu un instrument de coercition n'ait peut-être pas eu des conséquences moins décisives pour la tradition de la philosophie occidentale que pour la tradition de la politique occidentale. La ressemblance fatale entre le roi-philosophe de Platon et le tyran grec, comme le danger que ce gouvernement pouvait impliquer pour le domaine politique, ont été, semble-t-il, reconnus par Aristote[8] ; mais que cette combinaison de la raison et du pouvoir ait aussi impliqué un danger pour la philosophie, cela n'a été indiqué, pour autant que je sache, que dans la réplique de Kant à Platon : « Il ne faut pas s'attendre que les rois philosophent ou que les philosophes deviennent rois, et il ne faut pas non plus le désirer parce que la possession du pouvoir corrompt inévitablement le libre jugement de la rai-

son[9]» — bien que cette réplique même n'aille pas au fond de la question.

La raison pour laquelle Platon voulait que les philosophes devinssent les maîtres de la cité se trouve dans le conflit entre les philosophes et la polis, ou dans l'hostilité de la polis à l'égard de la philosophie, hostilité qui probablement était restée en sommeil un certain temps avant de montrer, avec le procès et la mort de Socrate, qu'elle menaçait directement la vie du philosophe. Politiquement, la philosophie de Platon montre la rébellion du philosophe contre la polis. Le philosophe proclame sa volonté de gouverner, mais non pas tant dans l'intérêt de la politique et de la polis (bien qu'on ne puisse nier la motivation patriotique de Platon qui distingue sa philosophie de celle de ses successeurs dans l'antiquité) que dans l'intérêt de la philosophie et de la sécurité du philosophe.

Ce fut après la mort de Socrate que Platon commença à négliger la persuasion parce qu'elle était insuffisante pour diriger les hommes et à chercher quelque chose susceptible de les contraindre sans user de moyens externes de violence. Très tôt dans sa recherche, il a dû découvrir que la vérité, en tout cas les vérités que l'on nomme évidentes, contraignent l'esprit, et que cette contrainte, bien qu'elle n'ait pas besoin de violence pour être effective, est plus forte que la persuasion et l'argumentation. L'ennuyeux dans la coercition par la raison, cependant, c'est que seulement un petit nombre y est soumis, si bien que surgit le problème de savoir comment s'assurer que le grand nombre, les gens qui dans leur multitude même constituent le corps politique peuvent être soumis à la même vérité. Ici, assurément, il faut trouver d'autres moyens de coercition, et ici encore il faut éviter la contrainte par la violence si l'on ne veut pas détruire la vie politique telle que les Grecs la comprenaient[10]. C'est la difficulté centrale de la philosophie politique de Platon, et c'est resté une

aporie de toutes les tentatives pour établir une tyrannie de la raison. Dans *La République*, le problème est résolu par le mythe final des récompenses et des châtiments dans l'au-delà, mythe auquel Platon lui-même manifestement ne croyait pas et qu'il ne voulait pas non plus faire croire aux philosophes. Ce que l'allégorie de la caverne, au milieu de *La République* est pour le petit nombre ou pour le philosophe, le mythe de l'enfer à la fin l'est pour la multitude qui n'est pas capable d'accéder à la vérité philosophique. Dans *Les Lois*, Platon se débat avec le même problème, mais de la manière contraire ; cette fois, il propose un substitut à la persuasion : une introduction aux lois, dans laquelle leur intention et leur but doivent être expliqués aux citoyens.

Dans ses efforts pour trouver un principe légitime de contrainte, Platon était guidé à l'origine par les modèles d'un grand nombre de relations existantes, comme celles qui existent entre le berger et son troupeau, le timonier d'un navire et les passagers, le médecin et le malade, ou celle entre le maître et l'esclave. Dans tous ces exemples, ou bien le savoir du spécialiste inspire confiance, de sorte que ni la force ni la persuasion ne sont nécessaires pour obtenir l'acquiescement, ou bien celui qui commande et celui qui obéit appartiennent à deux catégories d'êtres complètement différentes, dont l'une est déjà implicitement assujettie à l'autre, comme dans le cas du berger et de son troupeau ou du maître et de ses esclaves. Tous ces exemples sont empruntés à ce que les Grecs considéraient comme la sphère privée de la vie, ils reviennent maintes fois dans tous les grands dialogues politiques : *La République*, *Le Politique*, et *Les Lois*. Néanmoins, il est manifeste que la relation entre le maître et l'esclave a une importance spéciale. Le maître, d'après la discussion du *Politique*, sait ce qu'il faut faire et donne ses ordres, tandis que l'esclave les exécute et obéit ; de la sorte, savoir quoi faire et le faire réellement deviennent des fonctions

séparées qui s'excluent l'une l'autre. Dans *La République*, ce sont les caractéristiques politiques de deux différentes classes d'hommes. Ce qui rend plausibles ces exemples, c'est l'inégalité naturelle qui règne entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, et qui apparaît le mieux dans l'exemple du berger, où Platon lui-même conclut ironiquement que nul homme, mais un dieu seul pourrait avoir avec des humains la relation qu'a le berger avec son troupeau. Bien qu'il soit évident que Platon lui-même n'ait pas été satisfait de ces modèles, dans son dessein d'établir l'« autorité » du philosophe sur la polis, il y revint souvent, parce que c'est seulement dans ces cas d'inégalité flagrante que la domination pouvait s'exercer sans prise du pouvoir et sans la possession des moyens de la violence. Ce qu'il cherchait, c'était une relation où l'élément de contrainte résidât dans la relation elle-même antérieurement à l'expression effective du commandement : le malade se place sous l'autorité du médecin lorsqu'il tombe malade, et l'esclave tombe sous la domination de son maître lorsqu'il devient esclave.

Il est important d'avoir ces exemples présents à l'esprit pour comprendre quelle sorte de contrainte la raison, selon Platon, devait exercer dans les mains du roi-philosophe. Ici, il est vrai, le pouvoir contraignant ne réside pas dans la personne ou dans l'inégalité comme telle, mais dans les idées qui sont perçues par le philosophe. Ces idées peuvent être utilisées comme des mesures de la conduite humaine parce qu'elles transcendent la sphère des affaires humaines de la même manière qu'un mètre, étant à l'extérieur et au-delà de toutes les choses dont il peut mesurer la longueur, les transcende. Dans la parabole de la caverne de *La République*, le ciel des idées s'étend au-dessus de la caverne de l'existence humaine et peut donc devenir sa norme. Pourtant le philosophe qui abandonne la caverne pour le pur ciel des idées ne le fait pas à l'origine pour acquérir ces normes et apprendre l'« art de mesurer[11] » mais

pour contempler la vraie essence de l'être — βλέπειν εἰς τὸ ἀληθέστατον. L'élément fondamentalement autoritaire des idées, c'est-à-dire la qualité qui leur permet de régir et de contraindre n'est par conséquent pas du tout quelque chose qui aille de soi. Les idées deviennent des mesures seulement après que le philosophe a quitté le ciel lumineux des idées et est retourné à la caverne obscure de l'existence humaine. Dans cette partie de l'histoire, Platon touche à la raison la plus profonde du conflit entre le philosophe et la polis[12]. Il dit la désorientation du philosophe dans les affaires humaines, ses yeux frappés d'aveuglement, l'embarras où le met son incapacité à communiquer ce qu'il a vu, et le danger réel que cela fait courir à sa vie. C'est dans cette difficulté que le philosophe a recours à ce qu'il a vu, aux idées, comme à des normes et à des mesures et finalement, craignant pour sa vie, les utilise comme instruments de domination.

Pour cette transformation des idées en mesures, Platon est aidé par une analogie qui vient de la vie pratique. Tous les arts et tous les métiers sont aussi guidés par des «idées», c'est-à-dire par les «formes» des objets, prises en vue par l'œil interne de l'artisan, qui les reproduit alors dans la réalité par imitation[13]. Cette analogie permet à Platon de comprendre le caractère transcendant des idées de la même manière que l'existence transcendante du modèle, qui a son lieu au-delà du processus de fabrication qu'il guide et peut donc devenir le critère de son succès ou de son échec. Les idées deviennent les normes inébranlables, «absolues» du comportement et du jugement politiques et moraux au sens où l'«idée» du lit en général est la norme pour fabriquer et apprécier la convenance de tous les lits particuliers fabriqués. Car il n'y a pas de grande différence entre utiliser les idées comme modèles et les utiliser, d'une manière un peu plus raide, comme des instruments de mesure réels du comportement, et Aristote, dans son premier dialogue, écrit

sous l'influence directe de Platon, compare déjà la « loi la plus parfaite », c'est-à-dire la loi qui s'approche le plus près possible de l'idée, avec « le fil à plomb, la règle, et le compas... [qui] sont éminents entre tous les outils[14] ».

C'est seulement dans ce contexte que les idées se rapportent à la multitude des choses concrètes de la même manière qu'un mètre se rapporte à la multitude variée des choses mesurables, ou que la règle de la raison ou du sens commun se rapporte à la multitude variée des événements concrets qui peuvent être subsumés sous elle. Cet aspect de la doctrine platonicienne des idées a eu la plus grande influence sur la tradition occidentale, et même Kant, quoiqu'il ait eu un concept très différent et considérablement plus profond du jugement humain, a indiqué encore à l'occasion cette capacité de subsumer comme sa fonction essentielle. De même, la caractéristique essentielle des formes spécifiquement autoritaires de gouvernement — que la source de leur autorité, qui légitime l'exercice du pouvoir, doit être au-delà de la sphère du pouvoir et, comme la loi de la nature ou les commandements de Dieu, ne doit pas être créée par l'homme — remonte à cette applicabilité des idées dans la philosophie politique de Platon.

En même temps, l'analogie avec la fabrication, les arts et les métiers offre une occasion bienvenue de justifier le recours sans cela très douteux à des exemples et à des cas empruntés à des activités où sont requis une spécialisation et un savoir de spécialiste. Ici le concept de spécialiste fait son entrée pour la première fois dans le domaine de l'action politique, et la capacité de l'homme d'État à s'occuper des affaires humaines est comprise comme identique à la capacité du menuisier à fabriquer des meubles ou à celle du médecin à guérir la maladie. En rapport étroit avec ce choix des exemples et des analogies est l'élément de violence, qui est si manifeste dans la république utopique de Platon

et, de fait, ruine constamment son grand souci d'assurer une obéissance volontaire, c'est-à-dire d'établir un fondement solide pour ce que, depuis les Romains, nous appelons l'autorité. Platon résolut ce dilemme en évoquant, dans des histoires plutôt longues, un au-delà avec récompenses et châtiments dont il espérait que la multitude le prendrait à la lettre et dont il recommanda par conséquent l'usage au petit nombre à la fin de la plupart de ses dialogues politiques. Eu égard à l'énorme influence que ces mythes ont exercée sur les images de l'enfer dans la pensée religieuse, il n'est pas sans importance de remarquer qu'ils ont été forgés à l'origine dans des buts purement politiques. Chez Platon ils sont simplement un moyen ingénieux de forcer l'obéissance de ceux qui ne sont pas soumis au pouvoir de la raison, sans avoir effectivement recours à la violence physique.

Mais il est d'une importance plus grande dans notre contexte qu'un élément de violence soit inévitablement inhérent à toutes les activités du faire, du fabriquer, et du produire, c'est-à-dire à toutes les activités par lesquelles les hommes affrontent directement la nature, distinguées d'activités comme l'action et la parole qui sont essentiellement axées sur des êtres humains. L'édification de l'artifice humain implique toujours qu'on fasse violence à la nature — il faut tuer un arbre pour obtenir du bois de construction, et il faut faire violence à ce matériau pour fabriquer une table. Dans le petit nombre de cas où Platon marque une préférence dangereuse pour la forme tyrannique de gouvernement, il est porté à cette extrême par ses propres analogies. La tentation, évidemment, est encore plus forte pour lui, quand il évoque la bonne manière de fonder des communautés nouvelles, parce que cette fondation peut aisément être vue à la lumière d'un autre processus de « fabrication ». Si la république doit être faite par quelqu'un qui est l'équivalent politique d'un artisan ou d'un artiste, conformément à une τέχνη établie et aux règles

et mesures qui valent pour cet «art» particulier, le tyran est bien dans la position la meilleure pour réaliser ce dessein[15].

Nous avons vu que, dans la parabole de la caverne, le philosophe quitte la caverne en quête de la véritable essence de l'Être sans aucune arrière-pensée quant à l'applicabilité de ce qu'il va chercher. Ce n'est que plus tard, quand il se trouve à nouveau prisonnier de l'obscurité et de l'incertitude des affaires humaines et se heurte à l'hostilité de ses semblables, qu'il commence à penser à sa «vérité» en termes de normes applicables au comportement d'autres personnes. Cette antinomie entre les idées comme essences vraies devant être contemplées et les idées comme mesures devant être appliquées[16] est manifeste dans les deux idées entièrement différentes qui représentent l'idée la plus haute, l'idée unique à laquelle toutes les autres doivent leur existence. Nous trouvons chez Platon, d'une part, que cette idée suprême est celle du beau, par exemple dans *Le Banquet*, où elle constitue le degré le plus haut de l'échelle qui conduit à la vérité[17], et dans *Phèdre*, où Platon parle de l'«ami de la sagesse ou de la beauté» comme si ces deux choses n'en faisaient qu'une en réalité parce que la beauté est ce qui «brille le plus» (le beau est ἐκφανέστατον) et par conséquent illumine tout le reste[18]; d'autre part que l'idée la plus haute est l'idée du bien, comme dans *La République*[19]. Manifestement le choix de Platon était fondé sur l'idéal courant du καλὸν κ'ἀγαθόν, mais il est frappant que l'idée du bien se trouve seulement dans le contexte strictement politique de *La République*. Si nous devions analyser les expériences philosophiques originelles sous-jacentes à la doctrine des idées (ce que nous ne pouvons faire ici), il apparaîtrait que l'idée du beau comme idée la plus haute reflétait ces expériences d'une manière bien plus adéquate que l'idée du bien. Même dans les premiers livres de *La République*[20], le philosophe est encore défini

comme un ami de la beauté, non du bien, et ce n'est que dans le sixième livre que l'idée du bien est introduite comme idée la plus haute. Car la fonction originelle des idées n'était pas de gouverner ou de déterminer autrement le chaos des affaires humaines, mais, dans une «lumière éclatante», d'illuminer leurs ténèbres. En tant que telles, les idées n'ont absolument rien à faire avec la politique, l'expérience politique et le problème de l'action, mais concernent exclusivement la philosophie, l'expérience de la contemplation, et la quête de l'«être véritable des choses». C'est précisément le fait de gouverner, de mesurer, de subsumer et de régler qui est entièrement étranger aux expériences sous-jacentes à la doctrine des idées dans sa conception originelle. Il semble que Platon fut le premier à trouver à redire à la «non-pertinence» politique de sa nouvelle doctrine, et il essaya de modifier la doctrine des idées afin de la rendre utilisable pour une théorie de la politique. mais l'utilité ne put être sauvée que par l'idée du bien, puisque «bien» veut toujours dire, dans le vocabulaire grec «bon pour» ou «apte à». Si l'idée la plus haute, à laquelle toutes les autres idées doivent participer pour être vraiment des idées, est l'idée d'adéquation, alors les idées sont applicables par définition, et dans les mains du philosophe, l'expert en idées, elles peuvent devenir des règles et des normes ou, comme plus tard dans *Les Lois*, elles peuvent devenir des lois. La différence est négligeable. Ce qui dans *La République* est encore de la part du philosophe, du roi-philosophe, une prétention à gouverner directe et personnelle est devenu dans *Les Lois* prétention impersonnelle de la raison à la domination.) La conséquence réelle de cette interprétation politique de la doctrine des idées serait que ni l'homme ni un dieu n'est la mesure de toutes choses, mais le bien lui-même — conséquence qu'apparemment Aristote, et non Platon, tira dans l'un de ses premiers dialogues[21].

Pour notre propos, il est essentiel de se souvenir que l'élément de domination, tel qu'il est reflété dans notre concept actuel de l'autorité si considérablement influencé par la pensée platonicienne, peut être reconduit à un conflit entre la philosophie et la politique, mais non à des expériences spécifiquement politiques, c'est-à-dire à des expériences provenant immédiatement du domaine des affaires humaines. On ne peut comprendre Platon sans garder présent à l'esprit à la fois sa réaffirmation insistante du peu d'importance philosophique de ce domaine, dont il a toujours prévenu qu'il ne fallait pas le prendre trop au sérieux, et le fait que lui-même, à la différence de presque tous les philosophes qui sont venus après lui, a pris encore au sérieux les affaires humaines au point de changer le centre même de sa pensée afin de la rendre applicable à la politique. Et c'est cette ambivalence plutôt qu'un quelconque exposé en forme de sa nouvelle doctrine des idées qui constitue le véritable contenu de la parabole de la caverne dans *La République*, qui, après tout, a pour contexte un dialogue strictement politique visant à découvrir la meilleure forme de gouvernement. Au milieu de cette recherche, Platon raconte sa parabole, qui se révèle être l'histoire du philosophe dans ce monde, comme s'il avait eu l'intention d'écrire la biographie concentrée *du* philosophe. C'est pourquoi la recherche de la meilleure forme de gouvernement se révèle être la recherche du meilleur gouvernement pour les philosophes, qui se révèle à son tour être un gouvernement où les philosophes sont devenus les gouvernants de la cité — solution point trop surprenante pour des gens qui avaient été témoins de la vie et de la mort de Socrate.

Cependant, il fallait justifier le gouvernement du philosophe, et il pouvait être justifié seulement si la vérité du philosophe possédait une validité pour ce domaine des affaires humaines dont le philosophe avait à se détourner pour la percevoir. Dans la mesure où le

philosophe n'est rien que philosophe, sa quête s'achève avec la contemplation de la plus haute vérité qui, puisqu'elle illumine tout le reste, est aussi la plus haute beauté ; mais dans la mesure où le philosophe est un homme parmi les hommes, un mortel parmi les mortels, et un citoyen parmi les citoyens, il doit reprendre sa vérité et la transformer en un jeu de règles, transformation par la vertu de laquelle il peut alors exiger de devenir un gouvernant réel — le roi-philosophe. La vie de la multitude de la caverne sur laquelle le philosophe a établi sa domination n'est pas caractérisée par la contemplation mais par la λέξις, par la parole, et par la πρᾶξις, par l'action. Il est donc caractéristique que dans la parabole de la caverne Platon dépeigne la vie des habitants comme s'ils ne s'intéressaient eux aussi qu'à la vision : d'abord à la vision des images sur l'écran, puis à celle des choses elles-mêmes dans la pauvre lumière du feu de la caverne ; et, finalement, ceux qui veulent voir la vérité elle-même doivent quitter complètement le monde commun de la caverne et se lancer spontanément dans leur nouvelle aventure.

En d'autres termes, tout le domaine des affaires humaines est vu dans la perspective d'une philosophie qui présuppose que même ceux qui habitent la caverne des affaires humaines sont humains dans la seule mesure où eux aussi désirent voir, bien qu'ils restent trompés par des ombres et des images. Et le gouvernement du roi-philosophe, c'est-à-dire la domination des affaires humaines par quelque chose d'extérieur à leur domaine, est justifié non seulement par une priorité absolue du voir sur l'agir, de la contemplation sur la parole et sur l'action, mais aussi par la conviction fondamentale que ce qui rend les hommes humains est le besoin de voir. Par conséquent, l'intérêt du philosophe et l'intérêt de l'homme *qua* homme coïncident ; les deux demandent que les affaires humaines, résultats de la parole et de l'action, n'acquièrent pas une

dignité propre mais soient soumises à la domination de quelque chose d'autre.

III

La dichotomie entre la vision de la vérité dans la solitude et le retrait, et le fait d'être pris dans les rapports et la relativité des affaires humaines a fait autorité pour la tradition de la pensée politique. Elle se trouve exprimée avec le plus de force dans la parabole platonicienne de la caverne, et l'on est donc d'une certaine manière tenté de voir son origine dans la doctrine platonicienne des idées. Mais historiquement elle ne dépendit pas d'une acceptation de cette doctrine, mais, bien plutôt, d'une attitude que Platon exprima seulement une fois, presque fortuitement, dans une remarque incidente qu'Aristote cita plus tard presque littéralement dans une phrase célèbre de la *Métaphysique* : le début de toute philosophie est θαυμάζειν, l'étonnement devant tout ce qui est en tant qu'il est. Plus que toute autre chose, la « théorie » grecque est la prolongation et la philosophie grecque l'articulation et la conceptualisation de cet étonnement initial. La capacité de s'étonner, voilà ce qui sépare le petit nombre de la multitude, et le fait de se consacrer à l'étonnement est ce qui l'éloigne des affaires des hommes. C'est pourquoi Aristote, sans accepter la doctrine platonicienne des idées et en rejetant même l'état idéal de Platon, suivit encore en fin de compte celui-ci non seulement en séparant un « mode de vie théorique » (βίος θεωρητικός) d'une vie consacrée aux affaires humaines (βίος πολιτικός) — le premier à établir une hiérarchie de ces modes de vie avait été Platon dans son *Phèdre* — mais en acceptant comme allant de soi la hiérarchie impliquée par cette séparation. L'important dans notre contexte n'est pas seulement que la pensée était censée dominer l'action, prescrire des principes à l'action de

sorte que les règles de celle-ci étaient invariablement dérivées des expériences de celle-là, mais que, par le moyen des βίοι, de l'identification d'activités avec des modes de vie, le principe de domination était établi entre les hommes aussi bien. Historiquement, cela devint la marque de la philosophie politique de l'école socratique, et l'ironie de cette évolution est probablement que c'était précisément cette dichotomie entre la pensée et l'action que Socrate avait crainte et tenté d'empêcher dans la polis.

Aussi est-ce dans la philosophie politique d'Aristote que nous trouvons la seconde tentative pour établir un concept d'autorité en termes de dirigeants et de dirigés; ce fut tout aussi important pour le développement de la tradition de la pensée politique, bien qu'Aristote ait eu recours à une approche fondamentalement différente. Pour lui la raison n'a pas des traits dictatoriaux ni tyranniques, il n'y a pas de roi-philosophe pour réglementer une fois pour toutes les affaires humaines. Sa raison pour maintenir que « tout corps politique est composé de ceux qui commandent et de ceux qui sont commandés » ne dérive pas de la supériorité du spécialiste sur le profane, et il est trop conscient de la différence entre l'action et la fabrication pour emprunter ses exemples à la sphère de la fabrication. Aristote, à ma connaissance, fut le premier à faire appel, afin d'établir la domination dans le maniement des affaires humaines, à la « nature », qui « a institué la différence... entre les jeunes et les vieux, destinés les uns à être commandés et les autres à commander[22] ».

La simplicité de cet argument est d'autant plus trompeuse que des siècles de répétition l'ont dégradé jusqu'à le transformer en platitude. C'est peut-être la raison pour laquelle on oublie habituellement qu'il contredit d'une manière flagrante la définition aristotélicienne de la polis telle qu'elle est aussi donnée dans la *Politique*: « La polis est une communauté d'égaux en vue d'une vie qui soit potentiellement la

meilleure[23]. » Manifestement la notion de domination dans la polis était si peu convaincante pour Aristote lui-même que lui, l'un des grands penseurs les plus cohérents et les moins contradictoires, ne se sentit pas particulièrement lié par son propre argument. Il ne faut donc pas être surpris en lisant au début des *Économiques* (traité pseudo-aristotélicien, mais écrit par l'un de ses plus proches disciples) que la différence essentielle entre une communauté politique (la πόλις) et une maisonnée privée (l'οἰκία) est que cette dernière constitue une « monarchie », le gouvernement d'un seul homme, tandis que la polis, au contraire, « est composée de nombreux dirigeants[24] ». Pour comprendre cette caractérisation, il faut se rappeler en premier lieu que les mots « monarchie » et « tyrannie » étaient utilisés comme des synonymes et s'opposaient clairement à la royauté ; en second lieu, que le caractère de la polis comme « composée de nombreux dirigeants » n'a rien à voir avec les diverses formes de gouvernement qu'on oppose habituellement au pouvoir d'un seul, telles que l'oligarchie, l'aristocratie, ou la démocratie. Les « nombreux dirigeants » dans ce contexte sont les chefs de famille, qui se sont établis comme « monarques » chez eux avant de s'assembler pour constituer le domaine publico-politique de la cité. La domination elle-même et la distinction entre ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés appartiennent à une sphère qui précède le domaine politique, et ce qui distingue celui-ci de la sphère « économique » de la maisonnée est que la polis est basée sur le principe d'égalité et ne connaît aucune différenciation entre les dirigeants et les dirigés.

En distinguant ainsi entre ce que nous appellerions aujourd'hui le domaine privé et le domaine public, Aristote se borne à exprimer l'opinion publique courante des Grecs, selon laquelle « chaque citoyen appartient à deux ordres d'existence », parce que la « polis donne à chaque individu... outre sa vie privée une sorte de seconde vie, son *bios politikos*[25] ». (Le dernier Aris-

tote l'appela la « vie bonne », et redéfinit son contenu ; seule cette définition, non la différenciation elle-même, se trouva en conflit avec l'opinion grecque commune.) Les deux ordres étaient des formes du vivre-ensemble des hommes, mais seule la communauté domestique était concernée par le maintien en vie comme tel et la satisfaction des nécessités physiques (ἀναγκαῖα) qu'impliquaient la conservation de la vie individuelle et la garantie de la survie de l'espèce. Dans une différence caractéristique avec l'approche moderne, le souci de la conservation de la vie, celle de l'individu et celle de l'espèce, appartenaient exclusivement à la sphère privée du ménage, tandis que dans la polis l'homme apparaissait κατ'ἀριθμόν, comme une personnalité individuelle, dirions-nous aujourd'hui[26]. En tant qu'êtres vivants soucieux de la conservation de la vie, les hommes sont affrontés à la nécessité et conduits par elle. La nécessité doit être maîtrisée avant que puisse commencer la « bonne vie » politique, et elle peut être maîtrisée seulement par la domination. C'est pourquoi la liberté de la « vie bonne » repose sur la domination de la nécessité.

La maîtrise de la nécessité a donc pour but la prise en main des nécessités de la vie qui contraignent les hommes et les tiennent en leur pouvoir. Mais une telle domination ne peut être réalisée qu'en commandant et en faisant violence aux autres qui, comme esclaves, dispensent les hommes libres d'être eux-mêmes contraints par la nécessité. L'homme libre, le citoyen d'une polis, n'est ni contraint par les nécessités physiques de la vie ni soumis à la domination instituée des autres. Lui, non seulement ne doit pas être un esclave, mais il doit posséder des esclaves et les commander. La liberté du domaine politique commence après que toutes les nécessités élémentaires de la vie pure et simple ont été maîtrisées par la domination, de sorte que la domination et la sujétion, le commandement et l'obéissance, le fait de diriger et d'être dirigé, sont des condi-

tions préliminaires pour l'établissement du domaine politique précisément parce qu'elles ne sont pas son contenu.

Il est hors de doute qu'Aristote, comme Platon avant lui, entendait introduire une espèce d'autorité dans le maniement des affaires publiques et dans la vie de la polis, et assurément pour de très bonnes raisons politiques. Pourtant, lui aussi dut recourir à une espèce de solution de fortune pour rendre plausible l'introduction dans le domaine politique d'une distinction entre les gouvernants et les gouvernés, entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Et lui aussi ne put emprunter ses exemples et ses modèles qu'à une sphère prépolitique, au domaine privé de la maisonnée et aux expériences d'une économie d'esclavage. Cela le conduit à des affirmations manifestement contradictoires, dans la mesure où il superpose aux actions et à la vie dans la polis ces normes qui, comme il l'explique ailleurs, sont valables seulement pour le comportement et la vie dans la communauté du ménage. La non-cohérence de cette entreprise apparaît déjà si l'on considère seulement le célèbre exemple de la *Politique* mentionné plus haut, où la différenciation entre les dirigeants et les dirigés est dérivée de la différence naturelle entre les jeunes et les vieux. Car cet exemple est en lui-même éminemment impropre à prouver l'argument d'Aristote. La relation entre les vieux et les jeunes est pédagogique par essence, et dans cette éducation rien de plus n'est impliqué que la formation des dirigeants futurs par les dirigeants présents. Si la domination en général joue un rôle ici, il s'agit de quelque chose de tout à fait différent des formes politiques de la domination, non seulement parce qu'elle est limitée dans le temps et l'intention, mais parce qu'elle se produit entre des gens qui sont potentiellement égaux. Cependant la substitution de l'éducation à la domination a des conséquences de la plus grande portée. Sur ses bases, les dirigeants se sont posés comme des éducateurs et les éducateurs ont

été accusés de diriger. Alors, comme aujourd'hui, rien n'est plus problématique que la pertinence politique d'exemples empruntés au champ de l'éducation. Dans le domaine politique on a toujours affaire à des adultes qui ont passé l'âge de l'éducation à proprement parler, et la politique ou le droit de participer au maniement des affaires publiques, commence précisément quand l'éducation est achevée. (L'éducation des adultes, individuelle ou collective, peut être d'une grande importance pour la formation de la personnalité, son plein développement ou son plus grand enrichissement, mais elle est politiquement irrelevante à moins que son but ne soit de satisfaire à des exigences techniques non acquises dans la jeunesse pour telle ou telle raison et dont il est besoin pour participer aux affaires publiques.) À l'inverse, dans l'éducation, on a toujours affaire à des gens qui ne peuvent encore être admis à la politique et à l'égalité parce qu'ils sont en train d'y être préparés. L'exemple d'Aristote est cependant plein de sens parce qu'il est vrai que la nécessité de l'« autorité » est plus plausible et évidente dans l'élevage de l'enfant et dans l'éducation que nulle part ailleurs. C'est pourquoi il est si caractéristique de notre temps de vouloir extirper jusqu'à cette forme extrêmement limitée et politiquement sans importance de l'autorité.

Politiquement, l'autorité ne peut acquérir un caractere pédagogique que si l'on présume avec les Romains qu'en toutes circonstances les ancêtres représentent l'exemple de la grandeur pour chaque génération successive, qu'ils sont les *maiores*, les plus grands, par définition. Partout où le modèle de l'éducation par l'autorité, sans cette conviction fondamentale, a été plaqué sur le domaine de la politique (et cela s'est produit assez souvent et est encore un élément principal du raisonnement conservateur), il a servi essentiellement à couvrir une prétention réelle ou projetée à la domination et a prétendu éduquer alors qu'en réalité il voulait dominer.

Les efforts grandioses de la philosophie grecque pour trouver un concept de l'autorité qui empêcherait la détérioration de la polis et sauvegarderait la vie du philosophe échouèrent du fait que dans le domaine de la vie politique grecque il n'y avait pas une connaissance de l'autorité basée sur une expérience politique immédiate. C'est pourquoi tous les prototypes par lesquels les générations suivantes comprirent le contenu de l'autorité étaient tirés d'expériences spécifiquement non politiques, prenant racine ou bien dans la sphère de la « fabrication » et des arts, où il doit y avoir des spécialistes et où l'aptitude est le plus haut critère, ou dans la communauté privée de la maisonnée. C'est précisément dans cet aspect politiquement déterminé que la philosophie de l'école socratique a exercé son plus grand impact sur notre tradition. Aujourd'hui encore nous croyons qu'Aristote a défini l'homme essentiellement comme un être politique doué de parole ou de raison, ce qu'il a fait seulement dans un contexte politique, ou que Platon a exposé la signification originelle de sa doctrine des idées dans *La République* où, au contraire, il l'a changée pour des raisons politiques. Malgré la grandeur de la philosophie politique grecque, on peut douter qu'elle aurait perdu le caractère utopique qui lui était inhérent si les Romains, dans leur recherche infatigable de la tradition et de l'autorité, n'avaient pas décidé de la reprendre et de la reconnaître comme leur plus haute autorité dans toutes les choses de la théorie et de la pensée. mais ils ne furent capables d'accomplir cette intégration que parce qu'à la fois l'autorité et la tradition avaient déjà joué un rôle décisif dans la vie politique de la République romaine.

IV

Au cœur de la politique romaine, depuis le début de la république jusqu'à la fin de l'ère impériale, se tient la

conviction du caractère sacré de la fondation, au sens où une fois que quelque chose a été fondé il demeure une obligation pour toutes les générations futures. S'engager dans la politique voulait dire d'abord et avant tout conserver la fondation de la cité de Rome. C'est la raison pour laquelle les Romains furent incapables de répéter la fondation de leur première polis dans l'établissement de colonies, mais furent capables d'ajouter à la fondation originelle jusqu'à ce que toute l'Italie, et, par la suite, tout le monde occidental fussent unifiés et administrés par Rome, comme si le monde entier n'était rien d'autre qu'un arrière-pays romain. Du commencement à la fin, les Romains furent liés à la localité spécifique de cette cité unique, et, à la différence des Grecs, ils ne pouvaient dire aux moments de crise ou de surpopulation : « Allez fonder une cité nouvelle, car où que vous serez vous serez toujours une polis. » Non les Grecs, mais les Romains, furent réellement enracinés dans le sol, et le mot *patria* dérive son plein sens de l'histoire romaine. La fondation d'un nouveau corps politique — pour les Grecs expérience presque banale — devint pour les Romains le début central, décisif, irrépétable de toute leur histoire, un événement unique. Et les divinités les plus profondément romaines étaient Janus, la déesse du commencement, avec laquelle, pour ainsi dire, nous commençons encore notre année, et Minerve, la déesse du souvenir.

La fondation de Rome — *tanta molis erat Romanam condere gentem* (« si grand étaient l'effort et la peine pour fonder le peuple romain »), comme Virgile résume le thème à jamais présent de *L'Énéide* que toute errance et souffrance atteignent leur fin et leur but *dum conderet urbem* (« qu'il puisse fonder la cité ») — cette fondation et l'expérience également non grecque de la sainteté de la maison et du foyer, comme si homériquement parlant l'esprit d'Hector avait survécu à la chute de Troie et ressuscité sur la terre italienne, forme le contenu profondément politique de la religion romaine.

En opposition à la Grèce, où la piété dépendait de la présence révélée et immédiate des dieux, ici religion voulait dire littéralement *re-ligare*[27] : être lié en arrière, obligé à l'effort énorme, presque surhumain et par conséquent toujours légendaire pour poser les fondations, édifier la pierre d'angle, fonder pour l'éternité[28]. Être religieux voulait dire être lié au passé, et Tite-Live, le grand transcripteur des événements passés, pouvait donc dire : *Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet* (« Tandis que je couche par écrit ces événements antiques je ne sais par quelle attache mon esprit devient vieux et quelque *religio* [me] tient[29]. ») Ainsi l'activité religieuse et l'activité politique pouvaient être considérées comme presque identiques, et Cicéron pouvait dire : « En aucun autre domaine l'excellence humaine n'approche d'aussi près les voies des dieux (*numen*) que dans la fondation de communautés nouvelles et dans la conservation de communautés déjà fondées[30]. » Le pouvoir de la fondation elle-même était religieux, car la cité offrait aussi un foyer permanent aux dieux du peuple — autre différence avec la Grèce, dont les dieux protégeaient les cités des mortels et résidaient à l'occasion chez eux mais avaient leur propre séjour, loin des demeures des hommes, sur le mont Olympe.

C'est dans ce contexte que son originellement apparus le mot et le concept d'autorité. Le mot *auctoritas* dérive du verbe *augere*, « augmenter », et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment : c'est la fondation. Les hommes dotés d'autorité étaient les anciens, le Sénat ou les *patres*, qui l'avaient obtenue par héritage et par transmission de ceux qui avaient posé les fondations pour toutes les choses à venir, les ancêtres, que les Romains appelaient pour cette raison les *maiores*. L'autorité des vivants était toujours dérivée, dépendante des *auctores imperii Romani conditoresque*, selon la formule de Pline, de l'autorité des fondateurs, qui n'étaient plus parmi les vivants.

L'autorité, au contraire du pouvoir (*potestas*), avait ses racines dans le passé, mais ce passé n'était pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants. *Moribus antiquis res stat Romana virisque*, selon les mots d'Ennius.

Pour comprendre plus concrètement ce que voulait dire le fait de détenir l'autorité, il n'est pas inutile de remarquer que le mot *auctores* peut être utilisé comme le contraire de *artifices*, qui désigne les constructeurs et fabricateurs effectifs, et cela précisément quand le mot *auctor* signifie la même chose que notre « auteur ». Qui, demande Pline à propos d'un nouveau théâtre, faut-il admirer le plus, le constructeur ou l'auteur, l'inventeur ou l'invention ? — voulant dire, bien sûr, le dernier dans les deux cas. L'auteur dans ce cas n'est pas le constructeur mais celui qui a inspiré toute l'entreprise et dont l'esprit, par conséquent, bien plus que l'esprit du constructeur effectif, est représenté dans la construction elle-même. À la différence de l'*artifex*, qui l'a seulement faite, il est le véritable « auteur » de la construction, à savoir son fondateur ; avec elle il est devenu un « augmentateur » de la cité.

Pourtant la relation entre *auctor* et *artifex* n'est aucunement la relation (platonicienne) entre le maître qui donne des ordres et le serviteur qui les exécute. La caractéristique la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu'ils n'ont pas de pouvoir. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, « tandis que le pouvoir réside dans le peuple, l'autorité appartient au Sénat[31] ». Parce que l'« autorité », l'augmentation que le Sénat doit ajouter aux décisions politiques, n'est pas le pouvoir, elle nous paraît curieusement insaisissable et intangible, ayant à cet égard une ressemblance frappante avec la branche judiciaire du gouvernement de Montesquieu, dont il disait la puissance « *en quelque façon nulle** », et qui constitue néanmoins la plus haute auto-

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

rité dans les gouvernements constitutionnels[32]. Mommsen l'appelait « plus qu'un conseil et moins qu'un ordre, un avis auquel on ne peut passer outre sans dommage » ; cela signifie que « la volonté et les actions du peuple sont, comme celles des enfants, exposées à l'erreur et aux fautes et demandent donc une "augmentation" et une confirmation de la part du conseil des anciens[33] ». Le caractère autoritaire de l'« augmentation » des anciens se trouve dans le fait qu'elle est un simple avis, qui n'a besoin pour se faire entendre ni de prendre la forme d'un ordre, ni de recourir à la contrainte extérieure[34].

La force liante de cette autorité est en rapport étroit avec la force religieusement liante des *auspices*, qui, à la différence de l'oracle grec, n'indiquent pas le cours objectif des événements futurs mais révèlent simplement l'approbation ou la désapprobation des dieux quant aux décisions prises par les hommes[35]. Les dieux aussi ont de l'autorité chez les hommes, plus qu'un pouvoir sur eux ; ils « augmentent » et confirment les actions humaines mais ne les commandent pas. Et de même qu'on assignait pour origine à « tous les *auspices* » le grand signe par lequel les dieux donnèrent à Romulus l'autorité pour fonder la cité[36], de même toute autorité dérive de cette fondation, reliant tout acte au début sacré de l'histoire romaine, ajoutant, pour ainsi dire, à tout moment singulier le poids entier du passé. La *gravitas*, aptitude à porter ce poids, devint le trait éminent du caractère romain, de même que le Sénat, représentation de l'autorité dans la république, put fonctionner — comme dit Plutarque (*Vie de Lycurgue*) — comme « un poids central, comme le lest dans un navire, qui tient toujours les choses dans un juste équilibre ».

Aussi les précédents, les actions des ancêtres et la coutume qu'elles engendraient, étaient toujours liants[37]. Tout ce qui arrivait était transformé en un exemple, et l'*auctoritas maiorum* s'identifia aux modèles autoritaires de la conduite présente des hommes, à la norme

politique morale comme telle. C'est aussi pourquoi la vieillesse, distinguée par les Romains du pur et simple âge adulte, était vue comme le moment qui contient l'acmé de la vie humaine ; non pas tant à cause de la sagesse et de l'expérience accumulées qu'à cause de la plus grande proximité du vieillard aux ancêtres et au passé. Contrairement à notre concept d'une maturité orientée vers l'avenir, les Romains pensaient que la maturité était dirigée vers le passé. Si l'on veut rapporter cette attitude à l'ordre hiérarchique établi par l'autorité et se représenter cette hiérarchie dans l'image familière de la pyramide, c'est comme si la pyramide n'avait pas son sommet dans la hauteur d'un ciel situé au-dessus (ou, comme dans le christianisme, au-delà) de la terre, mais dans la profondeur d'un passé terrestre.

C'est dans ce contexte essentiellement politique que le passé était sanctifié par la tradition. La tradition préservait le passé en transmettant d'une génération à la suivante le témoignage des ancêtres, qui, les premiers, avaient été les témoins et les créateurs de la fondation sacrée et l'avaient ensuite augmentée par leur autorité à travers les siècles. Aussi longtemps que cette tradition restait ininterrompue, l'autorité demeurait inviolée ; et agir sans autorité et sans tradition, sans normes et modèles admis, consacrés par le temps, sans l'aide de la sagesse des pères fondateurs, était inconcevable. La notion d'une tradition spirituelle et de l'autorité dans les choses de la pensée et dans les idées est ici tirée du domaine politique, et, par conséquent, essentiellement dérivée — tout comme la conception platonicienne du rôle de la raison et des idées dans la politique était tirée du domaine philosophique et se trouva dérivée dans le domaine des affaires humaines. Mais le fait historiquement capital est que les Romains pensèrent avoir besoin aussi de pères fondateurs et d'exemples autoritaires dans les choses de la pensée et dans les idées, et admirent les grands « ancêtres » grecs comme leurs autorités pour la théorie, la philosophie, et la poé-

sie. Les grands auteurs grecs devinrent des autorités dans les mains des Romains, non dans celles des Grecs. La manière dont Platon et d'autres avant lui avaient traité Homère, «l'éducateur de toute l'Hellade», était inconcevable à Rome, et un philosophe romain n'aurait pas osé «lever la main contre son père [spirituel]», comme Platon dit de lui-même (dans *Le Sophiste*) quand il rompit avec la doctrine de Parménide.

De même que le caractère dérivé de l'applicabilité des idées à la politique n'a pas empêché la pensée politique platonicienne de devenir l'origine de la théorie politique occidentale, de même le caractère dérivé de l'autorité et de la tradition dans les choses de l'esprit ne les a pas empêchées de devenir les traits dominants de la pensée philosophique occidentale pendant la plus grande partie de notre histoire. Dans les deux cas l'origine politique et les expériences politiques sous-jacentes aux théories étaient oubliées, oublié le conflit originel entre la politique et la philosophie, entre le citoyen et le philosophe, non moins que l'expérience de la fondation où la trinité romaine de la religion, de l'autorité et de la tradition avait sa source légitime. La vigueur de cette trinité résidait dans la force liante d'un commencement autoritaire auquel des liens «religieux» rattachaient les hommes au moyen de la tradition. La trinité romaine non seulement survécut à la transformation de la République en l'Empire, mais pénétra partout où la *pax romana* créa la civilisation occidentale sur des fondations romaines.

La vigueur et la résistance extraordinaires de cet esprit romain — c'est-à-dire la solidité extraordinaire du principe de la fondation pour la création de corps politiques — furent soumises à une épreuve décisive et firent leurs preuves d'éclatante manière après le déclin de l'Empire romain, quand l'héritage politique et spirituel de Rome passa à l'Église chrétienne. Confrontée à cette tâche réellement mondaine, l'Église devint si «romaine» et s'adapta si parfaitement à la pensée

romaine dans les choses de la politique qu'elle fit de la mort et de la résurrection du Christ la pierre angulaire d'une nouvelle fondation, et érigea sur cette fondation une institution humaine nouvelle d'une stabilité fantastique. Ainsi, après que Constantin le Grand eut fait appel à l'Église pour assurer à l'Empire déclinant la protection du « Dieu le plus puissant », l'Église finit par être en mesure de venir à bout des tendances antipolitiques et anti-institutionnelles de la foi chrétienne qui avaient causé tant de difficultés dans les siècles antérieurs, et qui sont si manifestes, et apparemment si insurmontables dans le Nouveau-Testament et dans les premiers écrits chrétiens. La victoire de l'esprit romain est vraiment presque un miracle, en tout cas, elle seule permit à l'Église « d'offrir aux hommes, dans l'appartenance à l'Église, ce sens de la citoyenneté que ni Rome ni la municipalité ne pouvaient plus leur offrir[38] ». Cependant, de même que la politisation platonicienne des idées changea la philosophie occidentale et détermina le concept philosophique de raison, de même la politisation de l'Église changea la religion chrétienne. La base de l'Église comme communauté de croyants et institution publique n'était plus la foi chrétienne en la résurrection (bien que cette foi demeurât son contenu) ou l'obéissance hébraïque aux commandements de Dieu; il s'agissait plutôt de témoigner de la vie, de la naissance, de la mort et de la résurrection de Jésus de Nazareth en tant qu'événement historique[39]. Comme témoins de cet événement les Apôtres purent devenir les « pères fondateurs » de l'Église dont elle dérivait son autorité aussi longtemps qu'elle en transmettait le témoignage de génération en génération au moyen de la tradition. C'est seulement quand cela se fut produit, est-on tenté de dire, que la foi chrétienne devint une « religion », non seulement au sens post-chrétien mais au sens antique aussi bien; alors seulement, en tout cas, tout un monde — dans la mesure où un monde se distingue de simples groupes de croyants, quelque exten-

sion qu'ils aient pu avoir — a pu devenir chrétien. L'esprit romain a pu survivre à l'écroulement de l'Empire romain parce que ses ennemis les plus puissants, ceux qui avaient lancé, pour ainsi dire, une malédiction sur tout le domaine des affaires publiques mondaines et juré de vivre dans le retrait — découvrirent dans leur propre foi quelque chose qui pouvait être compris aussi comme un événement mondain et pouvait être transformé en un nouveau commencement terrestre, auquel le monde était une fois de plus relié (*religare*) dans un mélange curieux de nouvelle et de vieille crainte religieuse. Cette transformation fut dans une large mesure accomplie par saint Augustin, le seul grand philosophe que les Romains eurent jamais. Car le pivot de sa philosophie, *Sedis animi est in memoria* (« Le siège de l'esprit est dans la mémoire ») est précisément cette articulation conceptuelle de l'expérience spécifiquement romaine que les Romains eux-mêmes, écrasés qu'ils étaient par la philosophie et les concepts grecs, ne menèrent jamais à bien.

Grâce au fait que la fondation de la cité de Rome fut répétée dans la fondation de l'Église catholique, quoique, bien sûr, avec un contenu radicalement différent, la trinité romaine de la religion, de l'autorité et de la tradition put être reprise par l'ère chrétienne. Le signe le plus visible de cette continuité est peut-être que l'Église, quand elle se lança au Ve siècle dans sa grande carrière politique, adopta immédiatement la distinction romaine entre l'autorité et le pouvoir, revendiquant pour elle-même la vieille autorité du Sénat et abandonnant le pouvoir — qui dans l'Empire romain n'était plus aux mains du peuple mais avait été monopolisé par la maison impériale — aux princes du monde. Ainsi, à la fin du Ve siècle, le pape Gélase Ier pouvait écrire à l'empereur Anastase Ier : « Deux sont les choses par lesquelles ce monde est principalement gouverné : l'autorité sacrée des papes et le pouvoir royal[40]. » Le résultat de cette continuité de l'esprit romain dans l'histoire de

l'Occident fut double. D'une part, le miracle de la permanence se répéta une fois de plus ; car à l'intérieur du cadre de notre histoire la longévité et la continuité de l'Église comme institution publique peut être comparée seulement avec les mille ans de l'histoire romaine dans l'antiquité. La séparation de l'Église et de l'État, d'autre part, loin de signifier univoquement une sécularisation du domaine politique et, par là, son élévation à la dignité de la période classique, impliqua en fait que le domaine politique avait alors, pour la première fois depuis les Romains, perdu son autorité et, avec elle, cet élément qui, dans l'histoire occidentale, du moins, a doté les structures politiques de longévité, de continuité et de permanence.

Il est vrai que la pensée politique romaine commença très tôt à utiliser les concepts platoniciens pour comprendre et interpréter les expériences politiques spécifiquement romaines. Cependant tout se passe comme si c'était seulement à l'ère chrétienne que les invisibles instruments de mesure spirituels de Platon, par lesquels devaient être mesurées et jugées les affaires concrètes, visibles, des hommes, avaient déployé leur pleine efficacité politique. Ce furent précisément les parties de la doctrine chrétienne qui auraient eu beaucoup de difficulté à s'adapter et à s'assimiler à la structure politique romaine — à savoir les commandements révélés et les vérités d'une autorité absolument transcendante qui, à la différence de celle de Platon, n'avait pas son lieu au-dessus mais au-delà de la vie terrestre — qui purent être intégrées dans la légende de la Fondation romaine via Platon. La révélation de Dieu put alors être interprétée politiquement comme si les normes de la conduite humaine et le principe des communautés politiques, intuitivement anticipés par Platon, avaient été finalement révélés directement, de sorte que, dans les mots d'un platonisant moderne, il apparut que la « première orientation de Platon vers la mesure invisible était maintenant confirmée par la révélation de la

mesure elle-même[41] ». Dans la mesure où l'Église catholique a incorporé la philosophie grecque dans l'échafaudage de ses doctrines et de ses dogmes, elle a amalgamé le concept politique romain d'autorité, qui reposait obligatoirement sur un commencement, un acte de fondation dans le passé, à la notion grecque de mesures et de règles transcendantes. Les normes générales et transcendantes sous lesquelles pouvaient être subsumés le particulier et l'immanent étaient maintenant requises pour tout ordre politique, les règles morales pour toutes les relations entre les hommes, et les normes rationnelles pour guider tout jugement individuel. Rien ne devait par la suite s'imposer avec une plus grande autorité et de plus vastes conséquences que cet amalgame lui-même.

Depuis lors il s'est révélé, et ce fait parle pour la stabilité de l'amalgame, que partout où l'un des éléments de la trinité romaine, religion, autorité ou tradition, a été mis en doute ou éliminé, les deux qui restaient ont perdu leur solidité. Ainsi, ce fut l'erreur de Luther de penser que son défi lancé à l'autorité temporelle de l'Église et son appel à un jugement individuel sans guide laisseraient intactes la tradition et la religion. Ce fut aussi l'erreur de Hobbes et des théoriciens politiques du XVII[e] siècle d'espérer que l'autorité et la religion pourraient être sauvées sans la tradition. Ce fut aussi finalement l'erreur des humanistes de penser qu'il serait possible de demeurer à l'intérieur d'une tradition inentamée de la civilisation occidentale sans religion et sans autorité.

V

Politiquement, la conséquence la plus décisive de l'amalgame des institutions politiques romaines et de la philosophie grecque fut qu'il permit à l'Église d'interpréter les notions plutôt vagues et contradictoires du

premier christianisme sur la vie dans l'au-delà à la lumière des mythes politiques platoniciens, et d'élever ainsi au rang d'une certitude dogmatique un système élaboré de récompenses et de châtiments pour les faits et les méfaits qui n'ont pas trouvé leur juste rétribution sur terre. Cela ne se produisit pas avant le Ve siècle, où les doctrines antérieures de la rédemption de tous les pécheurs, y compris Satan lui-même (doctrines enseignées par Origène et admises encore par Grégoire de Nysse), et l'interprétation spiritualisante des tourments de l'enfer comme tourments de la conscience (enseignée aussi par Origène) furent déclarées hérétiques; mais cela coïncida avec la chute de Rome, la disparition d'un ordre séculier assuré, la prise en charge des affaires séculières par l'Église, et l'émergence de la papauté comme puissance temporelle. Les idées populaires et cultivées relatives à un au-delà avec récompenses et châtiments étaient alors, bien sûr, aussi largement répandues qu'elles l'avaient été durant toute l'antiquité, mais la version chrétienne originelle de ces croyances, liées d'un lien cohérent à la « bonne nouvelle » et à la rédemption du péché, n'était pas la menace d'un châtiment éternel et d'une éternelle souffrance, mais, au contraire, le *descensus ad inferos*, la mission du Christ dans le monde souterrain où il avait passé les trois jours entre sa mort et sa résurrection pour supprimer l'enfer, défaire Satan, et libérer les âmes des pécheurs morts, comme il avait libéré les âmes des vivants, de la mort et du châtiment.

Il nous est assez difficile d'apprécier correctement l'origine politique, non religieuse, de la doctrine de l'enfer, l'Église en ayant incorporé très tôt la version platonicienne, dans le corpus des dogmes. Il est donc tout naturel que cette incorporation à son tour ait faussé l'interprétation de la doctrine même de Platon au point de faire identifier sa doctrine strictement philosophique de l'immortalité de l'âme, destinée au petit nombre, à sa doctrine politique d'un au-delà pourvu de

châtiments et de récompenses, manifestement destinée à la multitude. Le philosophe se soucie de l'invisible perceptible par l'âme qui est elle-même quelque chose d'invisible (ἀειδές) ; il s'en va donc dans le royaume d'Hadès, lieu de l'invisibilité (A-ἰδης), après que la mort a délivré de son corps, organe de la perception sensible, la partie invisible de l'homme[42]. Telle est la raison pour laquelle les philosophes semblent toujours « être en quête de la mort » et pour laquelle la philosophie peut aussi être appelée l'« étude de la mort[43] ». Ceux qui n'ont aucune expérience d'une vérité philosophique au-delà du niveau de la perception sensible, ne peuvent assurément pas être persuadés de l'immortalité d'une âme sans corps ; pour eux, Platon a inventé nombre d'histoires en conclusion de ses dialogues politiques, d'ordinaire après que le raisonnement avait échoué comme dans *La République* ou qu'il s'était révélé que l'adversaire de Socrate ne pouvait pas être persuadé, comme dans le *Gorgias*[44]. De toutes ces histoires, le mythe d'Er de *La République* est la plus élaborée et a exercé la plus grande influence. Entre Platon et la victoire séculière du Christianisme au Ve siècle, qui amena avec elle la consécration religieuse de la doctrine de l'enfer (de sorte que cela devint depuis lors un trait si général du monde chrétien que les traités politiques n'avaient pas besoin de le mentionner spécifiquement), il n'y eut pas une seule étude importante des problèmes politiques à l'exception de l'œuvre d'Aristote — qui ne se conclût pas sur une imitation du mythe platonicien[45]. Et c'est encore Platon, plutôt que les Hébreux et des premières spéculations chrétiennes sur une vie après la mort, qui est le vrai précurseur des minutieuses descriptions de Dante ; car chez Platon nous trouvons pour la première fois non seulement le concept d'un jugement dernier décidant de la vie éternelle ou de la mort éternelle, des récompenses et des châtiments, mais la séparation géographie de l'enfer, du purgatoire, et du paradis, aussi bien que l'idée horrible-

ment concrète des degrés dans les châtiments corporels[46].

Les implications purement politiques des mythes de Platon au dernier livre de *La République*, de même que dans les parties conclusives du *Phédon* et du *Gorgias*, semblent être indiscutables. La distinction entre la conviction philosophique de l'immortalité de l'âme et la croyance politiquement souhaitable en une vie après la mort est parallèle à la distinction de la doctrine des idées entre l'idée du beau comme idée la plus haute du philosophe et l'idée du bien comme idée la plus haute de l'homme d'État. Mais tandis que Platon, en appliquant sa philosophie des idées au domaine politique, effaçait d'une certaine manière la distinction décisive entre l'idée du beau et l'idée du bien, substituant tacitement la dernière à la première quand il s'agissait de la politique, il n'en va pas de même pour la distinction entre une âme immortelle, invisible, sans corps et une survie où les corps, sensibles à la douleur, recevront leur châtiment. Une des indications les plus claires du caractère politique de ces mythes est en effet qu'ils se trouvent en contradiction flagrante avec sa doctrine de la mortalité du corps puisqu'ils impliquent un châtiment corporel ; de cette contradiction Platon lui-même n'était aucunement inconscient[47]. En outre, quand il en vint à raconter ses histoires, il eut recours à de minutieuses précautions pour assurer que ce qui suivait n'était pas la vérité mais une opinion possible dont on persuadait mieux la multitude « comme si c'était la vérité[48] ». Finalement, n'est-il pas assez évident, surtout dans *La République*, que rien dans ce concept d'une vie après la mort ne saurait avoir de sens pour ceux qui ont compris l'allégorie de la caverne et savent que l'enfer véritable est la vie sur terre ?

Platon s'appuyait sans doute sur des croyances populaires, peut-être sur des traditions orphiques et pythagoriciennes, pour ses descriptions d'une vie future, tout comme l'Église, presque un millénaire plus tard, put choisir librement entre les croyances et les spéculations

répandues alors celles qu'elle voulait établir comme dogmes et celles qu'elle voulait déclarer hérétiques. Ce qui distinguait Platon de ses prédécesseurs, quels qu'ils fussent, était qu'il fut le premier à reconnaître l'énorme puissance strictement politique inhérente à ces croyances; tout comme ce qui différencie les doctrines subtiles de saint Augustin sur l'enfer, le purgatoire, et le paradis, des spéculations d'Origène ou Clément d'Alexandrie était que lui seul (et peut-être Tertullien avant lui) comprenait dans quelle mesure ces doctrines pouvaient être utilisées comme des menaces dans ce monde tout à fait indépendamment de leur valeur spéculative quant à une vie future. Rien certes n'est plus suggestif dans ce contexte que le fait que ce fut Platon qui forgea le mot « théologie », car le passage où ce mot nouveau est utilisé se situe lui aussi dans une discussion strictement politique, à savoir dans *La République*, au moment où le dialogue traite de la fondation des cités[49]. Ce dieu théologique nouveau n'est ni un dieu vivant, ni le dieu des philosophes, ni une divinité païenne; il est un dispositif politique, la « mesure des mesures[50] », c'est-à-dire la norme selon laquelle on peut fonder des cités et établir des règles de conduite pour la multitude. La théologie, en outre, apprend à donner une valeur absolue à ces normes, même dans les cas où la justice humaine semble désemparée, c'est-à-dire dans le cas des crimes qui échappent au châtiment comme dans le cas de ceux pour lesquels même la peine de mort ne serait pas suffisante. Car la « chose principale » quant à la vie future est, comme dit expressément Platon, que « les hommes y enduraient dix fois le mal qu'ils avaient fait à n'importe qui[51] ». Certes, Platon n'avait aucun soupçon de la théologie telle que nous la comprenons, comme interprétation de la parole de Dieu dont le texte sacro-saint est la Bible; la théologie pour lui faisait partie de la « science politique »; et c'était en particulier la partie qui apprenait au petit nombre comment gouverner la multitude.

Quelles qu'aient pu être les autres influences historiques à l'œuvre dans l'élaboration de la doctrine de l'enfer, elle continua, pendant l'antiquité, d'être utilisée à des fins politiques dans l'intérêt du petit nombre pour conserver un contrôle moral et politique de la multitude. Le point décisif était toujours le même : la vérité par sa nature même est évidente et ne peut donc être discutée à fond ni démontrée d'une manière satisfaisante[52]. C'est pourquoi la foi est nécessaire pour ceux qui n'ont pas d'yeux pour ce qui est à la fois évident, invisible et hors débat. En termes platoniciens, le petit nombre ne peut persuader la multitude de la vérité parce que la vérité ne peut être objet de persuasion, et la persuasion est la seule manière de s'y prendre avec la multitude. Mais la multitude, dévoyée par les fables irresponsables des poètes et des conteurs, peut être persuadée de croire presque n'importe quoi; les histoires appropriées qui apportent à la multitude la vérité du petit nombre sont des histoires sur les récompenses et les châtiments après la mort; à persuader les citoyens de l'existence de l'enfer, on les fera se conduire comme s'ils connaissaient la vérité.

Aussi longtemps que le Christianisme demeura sans intérêts ni responsabilités séculiers, il laissa les croyances et les spéculations sur un au-delà aussi libres qu'elles l'avaient été dans l'antiquité. Mais quand le développement purement religieux de la nouvelle foi fut terminé et que l'Église prit conscience de responsabilités politiques et voulut en prendre, elle se trouva en face d'un embarras semblable à celui qui avait donné naissance à la philosophie politique de Platon. De nouveau la question était d'imposer des normes absolues à un domaine qui est fait d'affaires et de relations humaines, et dont l'essence même semble donc être la relativité; et à cette relativité correspond le fait que le pire que l'homme puisse faire à l'homme est de le tuer, c'est-à-dire de consommer ce qui doit de toute façon lui arriver un jour. L'« amélioration » de cette limitation, à

laquelle tendent les images de l'enfer, est précisément que le châtiment peut signifier plus que la « mort éternelle » que le premier christianisme pensait être la sanction adéquate du péché, à savoir la souffrance éternelle, en comparaison de laquelle la mort éternelle est un salut.

L'introduction de l'enfer platonicien dans le corps de la dogmatique chrétienne renforça l'autorité religieuse à un point tel qu'elle pouvait espérer demeurer victorieuse dans tout conflit avec le pouvoir séculier. Mais le prix payé pour cette vigueur supplémentaire fut que le concept romain d'autorité fut édulcoré, et qu'on permit à un élément de violence de s'insinuer à la fois dans la structure de la pensée religieuse occidentale et dans la hiérarchie de l'Église. Combien ce prix a réellement été élevé, c'est ce que pourrait montrer le fait plus qu'embarrassant que des hommes d'une envergure indiscutable — parmi lesquels Tertullien et même saint Thomas d'Aquin — ont pu être convaincus que l'une des joies du ciel serait le privilège de contempler le spectacle des souffrances indicibles de l'enfer. Rien peut-être dans tout le développement du christianisme à travers les siècles n'est plus contraire ni plus étranger à la lettre et à l'esprit de la doctrine de Jésus de Nazareth que ce catalogue détaillé des châtiments futurs et ce pouvoir énorme de contrainte par la peur qui ont perdu seulement dans les derniers stades de l'époque moderne leur importance politique et publique. En ce qui concerne la pensée religieuse, il est certainement d'une ironie terrible que la « bonne nouvelle » des Évangiles, « la vie est éternelle », ait pu par la suite aboutir non à un accroissement de la joie mais à un accroissement de la peur sur la terre, et n'ait pu rendre à l'homme sa mort plus facile mais plus pénible.

Quoi qu'il en soit, le fait est que la conséquence la plus importante de la sécularisation de l'époque moderne est peut-être bien l'élimination de la vie publique, avec la religion, du seul élément politique de la religion tradi-

tionnelle, la peur de l'enfer. Nous à qui il fut donné de voir comment, durant l'ère de Hitler et de Staline, une espèce de crime entièrement nouvelle et sans précédent, qui ne rencontra presque aucune protestation dans les pays concernés, envahit le domaine de la politique, serions les derniers à sous-estimer son influence « persuasive » sur le fonctionnement de la conscience. Et l'impact de ces expériences est susceptible de croître si nous nous rappelons que, à l'époque même des lumières, les hommes de la Révolution française non moins que les pères fondateurs d'Amérique voulurent faire de la peur d'un « Dieu vengeur » et donc de la foi en un « état futur » une partie intégrante du nouveau corps politique. Car la raison évidente pour laquelle les hommes des révolutions de tous les peuples durent à cet égard manifester un désaccord si étrange avec l'atmosphère générale de leur époque était que précisément à cause de la nouvelle séparation de l'Église et de l'État ils se trouvaient eux-mêmes dans le vieil embarras platonicien. Quand ils mettaient en garde contre l'élimination de la peur de l'enfer de la vie publique parce que cela paverait le chemin « pour rendre le meurtre lui-même aussi indifférent que le tir au pluvier, et l'extermination de la nation Rohilla aussi innocente que la déglutition des mites sur un morceau de fromage[53] », leurs mots peuvent rendre un son presque prophétique à nos oreilles ; mais il est clair que ces paroles n'avaient pas pour origine une foi dogmatique dans le « Dieu vengeur », mais une défiance à l'égard de la nature de l'homme.

Ainsi la foi en un état futur de récompenses et de châtiments, consciemment proposée comme moyen politique par Platon et peut-être non moins consciemment adoptée, sous sa forme augustinienne, par Grégoire le Grand, devait survivre à tous les autres éléments religieux et séculiers qui ensemble avaient assis l'autorité dans l'histoire occidentale. Ce ne fut pas durant le Moyen Âge, quand la vie séculière était devenue reli-

gieuse dans une mesure telle que la religion ne pouvait pas servir d'instrument politique, mais durant l'époque moderne, que l'utilité de la religion pour l'autorité séculière fut redécouverte. Les vrais motifs de cette redécouverte ont été quelque peu éclipsés par les différentes alliances plus ou moins honteuses du « trône et de l'autel » quand les rois, effrayés à la perspective de la révolution, crurent « qu'on ne devait pas permettre au peuple de perdre sa religion » parce que, dans les termes de Heine, *Wer sich von seinem Gotte reisst, / wird endlich auch abtrünnig werden / von seinen irdischen Behörden* (« qui se sépare de son Dieu finira aussi par abandonner ses autorités terrestres »). L'important est plutôt que les révolutionnaires eux-mêmes prêchaient la foi en un état futur, que même Robespierre finit par invoquer un « Législateur immortel » pour sanctionner la Révolution, qu'aucune des premières constitutions américaines n'était privée d'une provision adéquate de récompenses et châtiments futurs, que des hommes comme John Adams les considéraient comme le « seul vrai fondement de la moralité[54] ».

Il n'est certes pas surprenant que toutes ces tentatives pour conserver le seul élément de violence de l'édifice chancelant de la religion, de l'autorité et de la tradition, et pour l'utiliser comme rempart du nouvel ordre politique séculier se soient révélées vaines. Ce ne fut aucunement l'essor du socialisme ou de la conviction marxiste que « la religion est l'opium du peuple » qui y mit fin. (La religion authentique en général et la foi chrétienne en particulier — avec son insistance acharnée sur l'individu et son rôle dans le salut, qui conduisit à l'élaboration d'un catalogue de péchés plus grand que dans aucune autre religion — n'ont jamais pu être utilisés comme des tranquillisants. Les idéologies modernes, qu'elles soient politiques, psychologiques ou sociales, sont beaucoup mieux adaptées pour immuniser l'âme de l'homme contre le contact choquant de la réalité qu'aucune religion traditionnelle

connue. Comparée aux différentes superstitions du XXe siècle, la pieuse résignation à la volonté de Dieu apparaît comme un canif pour enfant en compétition avec des armes atomiques.) La conviction que les « bonnes mœurs » dans la société civile dépendaient en dernière instance de la crainte et de l'espérance en une autre vie a pu paraître encore aux hommes politiques du XVIIIe siècle n'être rien de plus que du bon sens commun ; à ceux du XIXe il semblait simplement scandaleux que, par exemple, les tribunaux anglais aient tenu pour évident « que le serment est indigne d'une personne qui ne croit pas à un état futur », et cela non seulement pour des raisons politiques mais aussi parce que cela implique « que ceux qui croient sont seulement empêchés de mentir... par la peur de l'enfer[55] ».

Superficiellement parlant, la perte de la foi en des états futurs est politiquement, sinon certes spirituellement, la distinction la plus importante entre la période présente et les siècles antérieurs. Et cette perte est définitive. Car si religieux que notre monde puisse se révéler à nouveau, si grande que soit la foi authentique qui existe encore en lui, ou si profondément que nos valeurs morales puissent être enracinées dans nos systèmes religieux, la crainte de l'enfer ne compte plus parmi les motifs susceptibles d'empêcher ou de déclencher les actions d'une majorité. Cela semble inévitable si le caractère séculier du monde implique une séparation de la vie religieuse et de la vie politique ; dans ces conditions la religion était obligée de perdre son élément politique, de même que la vie publique était obligée de perdre la sanction religieuse d'une autorité transcendante. Dans cette situation, il serait bon de se rappeler que le moyen platonicien pour persuader la multitude de suivre les normes du petit nombre était resté utopique avant que la religion ne lui donne une sanction ; son but, établir la domination du petit nombre sur le grand nombre, était trop patent pour qu'il soit utilisable. Pour la même raison, la croyance en

des états futurs s'éteignit dans le domaine politique dès que son utilité politique fut manifestée d'une manière trop criante par le fait même qu'en dehors de tout le corps des dogmes, c'était elle qui était jugée digne de conservation.

VI

Une chose, pourtant, est particulièrement frappante dans ce contexte : tandis que tous les modèles, prototypes et exemples des relations autoritaires — tels que, pour l'homme d'État, ceux du guérisseur et médecin, du spécialiste, du timonier, du maître qui sait, de l'éducateur, du sage — tous grecs d'origine, ont été fidèlement conservés et réemployés jusqu'à devenir des platitudes vides, l'unique expérience politique qui a introduit l'autorité comme mot, concept et réalité dans notre histoire — l'expérience romaine de la fondation — semble avoir été entièrement perdue et oubliée. Et cela dans une mesure telle qu'au moment où nous commençons à parler et à penser au sujet de l'autorité, après tout l'un des concepts centraux de la pensée politique, c'est comme si nous étions pris dans un dédale d'abstractions, de métaphores et de figures de rhétorique où toute chose peut être prise pour une autre, parce que nous n'avons pas de réalité, ni dans l'histoire ni dans l'expérience quotidienne, que nous puissions unanimement invoquer. Cela, entre autres, montre ce qui a pu aussi être prouvé autrement, à savoir que les concepts grecs, une fois canonisés par les Romains au moyen de la tradition et de l'autorité, ont simplement éliminé de la conscience historique toutes les expériences politiques qui ne pouvaient être intégrées à leur système.

Mais cette affirmation n'est pas entièrement vraie. Il existe dans notre histoire politique un type d'événement pour lequel la notion de fondation est décisive, et

il y a dans notre histoire de la pensée un penseur politique dans l'œuvre duquel le concept de fondation est central, sinon suprême. Ces événements sont les révolutions de l'époque moderne, et ce penseur est Machiavel, qui apparut au seuil de cette époque et, bien qu'il n'employât jamais le mot, fut le premier à se représenter une révolution.

La position unique de Machiavel dans l'histoire de la pensée politique a peu à faire avec son réalisme souvent loué mais nullement indiscutable, et il ne fut certainement pas le père de la science politique, rôle qu'on lui attribue fréquemment aujourd'hui. (Si l'on comprend par science politique la théorie politique, son père est certainement Platon plutôt que Machiavel. Si l'on insiste sur le caractère scientifique de la science politique, il n'est pas possible de dater sa naissance plus tôt que l'apparition de toute la science moderne, aux XVIe et XVIIe siècles. À mon avis on exagère grandement en général le caractère scientifique des théories de Machiavel.) Son indifférence à l'égard des jugements moraux et son absence de préjugés sont assez étonnants, mais ils ne constituent pas l'essentiel de l'affaire ; ils ont contribué davantage à sa réputation que la compréhension de ses œuvres, parce que la plupart de ses lecteurs, alors comme aujourd'hui, étaient trop choqués pour le lire comme il fallait. En affirmant que dans le domaine publico-politique les hommes devraient apprendre à « pouvoir n'être pas bons[56] », il n'a jamais voulu dire, bien sûr, qu'ils devraient apprendre à être mauvais. Après tout, il n'y a guère d'autre penseur politique qui ait parlé avec un mépris aussi véhément des « moyens [par lesquels] on peut conquérir quelque Seigneurie non la gloire[57] ». La vérité est seulement qu'il s'opposa aux deux concepts du bien que nous trouvons dans notre tradition : le concept grec du « bon pour » ou de la convenance, et le concept chrétien d'une bonté absolue qui n'est pas de ce monde. À son avis ces deux concepts avaient du sens, mais seulement dans la

sphère privée de la vie humaine; dans le domaine public de la politique, ils n'avaient pas plus leur place que leurs opposés, l'inadéquation ou l'incapacité et le mal. La *virtù*, d'autre part, qui est selon Machiavel la qualité humaine spécifiquement politique, n'a ni la connotation morale de la *virtus* romaine, ni le sens d'une excellence moralement neutre comme l'ἀρετή grecque. La *virtù* est la réplique de l'homme au monde, ou plutôt à la constellation de la *fortune* où le monde s'ouvre, se présente et s'offre à lui, à sa *virtù*; leur jeu indique une harmonie entre l'homme et le monde — qui jouent l'un avec l'autre et triomphent ensemble — qui est aussi éloignée de la sagesse de l'homme d'État que de l'excellence, morale ou autre, de l'individu, et de la compétence des spécialistes.

Son expérience des luttes de son temps enseigna à Machiavel un mépris profond pour toutes les traditions, chrétienne et grecque, telles qu'elles étaient présentées, nourries et réinterprétées par l'Église. Son mépris visait une Église corrompue qui avait corrompu la vie politique de l'Italie, mais il argua que cette corruption était inévitable à cause du caractère chrétien de l'Église. Ce dont il était témoin, après tout, n'était pas seulement la corruption mais aussi la réaction contre la corruption, le renouveau profondément religieux et sincère qui partait des Franciscains et des Dominicains, et culminait dans le fanatisme de Savonarole qu'il respectait énormément. Son respect pour ces forces religieuses en même temps que son mépris pour l'Église le conduisirent à conclure avec certitude à un désaccord fondamental entre la foi chrétienne et la politique d'une manière qui rappelle étrangement les premiers siècles de notre ère. Pour lui le point décisif était que tout contact entre la religion et la politique doit corrompre les deux, et qu'une Église non corrompue, bien que considérablement plus respectable, serait encore plus destructrice pour le domaine public que l'Église corrompue d'alors[58]. Ce qu'il ne vit pas, et peut-être ne

pouvait pas voir à son époque, était l'influence romaine sur l'Église catholique, qui était sans doute beaucoup moins visible que son contenu chrétien et son cadre théorique grec.

Ce furent plus que le patriotisme et que le renouveau courant de l'intérêt pour l'antiquité qui firent rechercher à Machiavel les expériences politiques centrales des Romains telles qu'elles avaient été originellement présentées, à une égale distance de la piété chrétienne et de la philosophie grecque. La grandeur de cette redécouverte réside dans le fait qu'il n'a pu se borner à ranimer ou réutiliser une tradition conceptuelle explicite, mais a dû lui-même articuler les expériences que les Romains n'avaient pas conceptualisées mais plutôt exprimées dans les termes de la philosophie grecque vulgarisée à cette intention[59]. Il vit que le tout de l'histoire et de la mentalité romaines reposait sur l'expérience de la fondation, et il crut qu'il serait possible de répéter l'expérience romaine par la fondation d'une Italie unifiée qui devait devenir la même pierre angulaire sacrée d'un corps politique « éternel » pour la nation italienne que la fondation de la Cité éternelle avait été pour le peuple italique. Le fait qu'il ait été conscient d'apercevoir en son temps les signes avant-coureurs de la naissance des nations et du besoin d'un nouveau corps politique, pour lequel il employa donc le terme jusque-là inconnu *lo stato*, l'a fait reconnaître généralement et à juste titre comme le père de l'État-nation moderne et de sa notion de « raison d'État ». Ce qui est plus frappant encore, quoique moins connu, est que Machiavel et Robespierre semblent si souvent parler le même langage. Quand Robespierre justifie la terreur, « despotisme de la liberté contre la tyrannie », il semble parfois être en train de répéter presque mot pour mot les célèbres thèses de Machiavel sur la nécessité de la violence pour la fondation de nouveaux corps politiques et pour la réforme de corps politiques corrompus.

La ressemblance est d'autant plus saisissante qu'à la fois Machiavel et Robespierre vont à cet égard au-delà de ce que les Romains eux-mêmes eurent à dire sur la fondation. Certes, le lien entre la fondation et la dictature pouvait être appris des Romains eux-mêmes, et Cicéron, par exemple, invite explicitement Scipion à devenir *dictator rei publicae constituendae*, à prendre la dictature afin de redresser la république[60]. Comme les Romains, Machiavel et Robespierre pensaient que la fondation était l'action politique centrale, le grand acte unique qui établissait le domaine publico-politique et rendait la politique possible; mais à la différence des Romains pour lesquels il s'agissait d'un événement du passé, ils pensaient que pour cette « fin » suprême tous les « moyens », et principalement le moyen de la violence, étaient justifiés. Ils comprenaient l'acte de la fondation entièrement à l'image de la fabrication; la question pour eux était à la lettre : comment « refaire » une Italie unifiée ou une république française, et leur justification de la violence s'orientait et recevait sa plausibilité de cet argument implicite : on ne fait pas de table sans tuer des arbres, on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs, on ne peut faire une république sans tuer des gens. À ce point de vue, qui devait devenir si décisif pour l'histoire des révolutions, Machiavel et Robespierre n'étaient pas des Romains, et l'autorité qu'ils auraient pu invoquer aurait plutôt été Platon, qui recommandait aussi la tyrannie comme le gouvernement où « le changement est susceptible d'être le plus facile et le plus rapide[61] ».

C'est précisément à ce double point de vue, à cause de sa redécouverte de l'expérience de la fondation et de la réinterprétation qu'il en a faite comme justification des moyens (violents) pour une fin suprême, que Machiavel peut être considéré comme l'ancêtre des révolutions modernes, qui peuvent toutes être caractérisées par la remarque de Marx selon laquelle

la Révolution française est apparue sur la scène de l'histoire en costume romain. À moins de reconnaître qu'elles ont été inspirées par le pathos romain de la fondation, il me semble qu'on ne peut comprendre proprement ni la grandeur ni la tragédie des révolutions occidentales à l'époque moderne. Car si j'ai raison de soupçonner que la crise du monde d'aujourd'hui est essentiellement politique, et que le fameux « déclin de l'Occident » consiste essentiellement dans le déclin de la trinité romaine de la religion, de la tradition et de l'autorité, et dans la dégradation concomitante des fondations spécifiquement romaines du domaine politique, alors les révolutions de l'époque moderne apparaissent comme des tentatives gigantesques pour réparer ces fondations, pour renouer le fil rompu de la tradition, et pour rétablir, en fondant de nouveaux corps politiques, ce qui pendant tant de siècles a donné aux affaires des hommes dignité et grandeur.

De ces tentatives, une seule, la Révolution américaine, a été un succès : les pères fondateurs, comme on les appelle encore, d'une manière assez caractéristique, ont fondé sans violence et à l'aide d'une constitution un corps politique complètement nouveau. Et ce corps politique a au moins duré jusqu'à nos jours, malgré le fait que le caractère spécifiquement moderne du monde moderne n'a nulle part ailleurs produit dans toutes les sphères non politiques de la vie des expressions aussi extrêmes qu'aux États-Unis.

Nous n'avons pas à étudier ici les raisons de la surprenante stabilité d'une structure politique soumise aux assauts de l'instabilité sociale la plus violente et la plus écrasante. Il paraît certain que le caractère relativement non violent de la Révolution américaine, où la violence se restreignit plus ou moins à la guerre régulière, est un facteur important dans ce succès. Il peut aussi se faire que les pères fondateurs, parce qu'ils avaient échappé au développement européen de l'État-nation, soient demeurés plus proches de l'esprit romain

originel. Plus important, peut-être, fut le fait que l'acte de fondation, à savoir la colonisation du continent américain, avait précédé la Déclaration d'Indépendance, de sorte que la charpente de la constitution, retombant sur des chartes et des accords existants, confirmait et légitimait un corps politique déjà existant plutôt qu'elle n'en refaisait un à neuf[62]. Ainsi les acteurs de la Révolution américaine étaient dispensés de l'effort d'« instaurer un ordre des choses [complètement] nouveau » ; c'est-à-dire qu'ils étaient dispensés de cette action unique dont Machiavel dit un jour qu'« il n'y a chose à traiter plus pénible, à réussir plus douteuse, ni à manier plus dangereuse[63] ». Machiavel devait sûrement savoir ce qu'il disait, car lui, comme Robespierre et Lénine et tous les grands révolutionnaires dont il fut l'ancêtre, ne souhaita rien plus passionnément que d'instaurer un nouvel ordre de choses.

Quoi qu'il en soit, les révolutions, que nous considérons communément comme des ruptures radicales avec la tradition, apparaissent dans notre contexte comme des événements où les actions des hommes sont encore inspirées et tirent leur plus grande vigueur des origines de cette tradition. Elles semblent être le seul salut que cette tradition romano-occidentale ait fourni pour les circonstances critiques. Le fait que non seulement les différentes révolutions du XXe siècle mais toutes les révolutions depuis la Révolution française ont tourné mal, finissant dans la restauration ou dans la tyrannie, semble indiquer que même ces derniers moyens de salut fournis par la tradition sont devenus inadéquats. L'autorité comme on l'a connue jadis, qui naquit de l'expérience romaine de la fondation et fut interprétée à la lumière de la philosophie politique grecque, n'a nulle part été réinstituée, ni par les révolutions ni par le moyen encore moins prometteur de la restauration, ni surtout par les états d'esprit et courants conservateurs qui balayent parfois l'opinion publique. Car vivre dans un domaine politique sans l'autorité ni

le savoir concomitant que la source de l'autorité transcende le pouvoir et ceux qui sont au pouvoir, veut dire se trouver à nouveau confronté, sans la confiance religieuse en un début sacré ni la protection de normes de conduite traditionnelles et par conséquent évidentes, aux problèmes élémentaires du vivre-ensemble des hommes.

IV

QU'EST-CE QUE LA LIBERTÉ* ?

I

Soulever la question qu'est-ce que la liberté ? semble une entreprise désespérée. Tout se passe comme si des contradictions et des antinomies sans âge attendaient ici l'esprit pour le jeter dans des dilemmes logiquement insolubles, de sorte que, selon le parti adopté, il devient aussi impossible de concevoir la liberté ou son contraire, que de former la notion d'un cercle carré. Sous sa forme la plus simple, la difficulté peut être résumée comme la contradiction entre notre conscience qui nous dit que nous sommes libres et par conséquent responsables, et notre expérience quotidienne dans le monde extérieur où nous nous orientons d'après le principe de causalité. Dans toutes les choses pratiques et spécialement dans les choses politiques, nous tenons la liberté humaine pour une vérité qui va de soi, et c'est sur cet axiome que les lois reposent dans les communautés humaines, que les décisions sont prises, que les jugements sont rendus. Dans tous les champs de travail scientifique et théorique, au contraire, nous procédons d'après la non moins évidente vérité du *nihil ex nihilo*, du *nihil sine causa*,

* Traduction d'Agnès Faure et Patrick Lévy.

c'est-à-dire en supposant que « même nos propres vies sont, en dernière analyse, soumises à des causes » et que, s'il doit y avoir en nous-mêmes un moi ultimement libre, celui-ci, en tout cas, n'apparaît jamais sans équivoque dans le monde phénoménal, et ne peut donc jamais devenir l'objet d'une assertion théorique. D'où le fait que la liberté tourne au mirage au moment où la psychologie pénètre dans son domaine réputé le plus intime ; car « le rôle que la force joue dans la nature, comme cause du mouvement, a pour contrepartie dans la sphère mentale le motif comme cause de la conduite[1] ». Il est vrai que l'épreuve de causalité — la prévisibilité de l'effet, si toutes les causes sont connues — ne peut être appliquée au domaine des affaires humaines ; mais cette imprévisibilité pratique n'est pas une preuve de la liberté, elle signifie simplement que nous ne sommes jamais en mesure de connaître toutes les causes qui entrent en jeu, cela, d'une part, simplement à cause du grand nombre des facteurs, mais aussi parce que les motifs humains, à la différence des forces naturelles, demeurent cachés à tous les regards, à l'observation des autres hommes comme à l'introspection.

La plus grande clarification dans ces obscurités, nous la devons à Kant et à son idée que la liberté n'est pas plus constatable pour le sens interne et à l'intérieur du champ de l'expérience interne qu'elle ne l'est aux sens par lesquels nous connaissons et comprenons le monde. Que la causalité soit ou non à l'œuvre au sein de la nature et de l'univers, c'est certainement une catégorie de l'esprit de mettre de l'ordre dans toutes les données sensorielles, quelle que puisse être leur nature, et c'est ainsi qu'il rend l'expérience possible. C'est pourquoi l'antinomie entre la liberté pratique et la non-liberté théorique, toutes deux également évidentes dans leurs champs respectifs, ne renvoie pas simplement à une dichotomie entre la science et l'éthique, mais se trouve dans les expériences de la vie quotidienne où la science

et l'éthique à la fois ont leurs points de départ respectifs. Ce n'est pas la théorie scientifique, mais la pensée elle-même, dans son activité de compréhension préscientifique et préphilosophique, qui semble dissoudre et anéantir la liberté sur laquelle est fondée notre conduite pratique. Car dès que nous réfléchissons sur un acte qui a été entrepris avec la conviction que nous sommes un agent libre, il semble tomber sous l'emprise de deux sortes de causalités, d'un côté la causalité de la motivation interne, et de l'autre celle du principe causal qui régit le monde extérieur. Kant sauva la liberté de cette double atteinte en distinguant entre une raison « pure » ou théorique et une « raison pratique » dont le centre est le libre arbitre — et ici, il importe de se souvenir que l'agent du libre arbitre, qui est pratiquement de la plus haute importance, n'apparaît jamais dans le monde phénoménal ni dans le monde extérieur de nos cinq sens, ni dans le champ du sens interne grâce auquel je me sens moi-même. Cette solution, opposant l'impératif de la volonté à la compréhension de la raison, est assez ingénieuse et peut même suffire à établir une loi morale dont la cohérence logique n'est aucunement inférieure à celle des lois naturelles. Mais elle fait peu pour éliminer la difficulté la plus grande et la plus dangereuse, à savoir que la pensée elle-même, aussi bien sous sa forme théorique que sous sa forme préthéorique, fait disparaître la liberté — sans compter le fait qu'il devrait paraître étrange que la faculté de la volonté dont l'activité essentielle consiste à commander soit le refuge de la liberté.

Pour la question de la politique, le problème de la liberté est crucial, et aucune théorie politique ne peut prétendre demeurer indifférente au fait que ce problème a conduit au cœur « du bois obscur où la philosophie s'est égarée[2] ». C'est la thèse des considérations suivantes que la raison de cette obscurité est que le phénomène de la liberté n'apparaît pas du tout dans le domaine de la pensée, que ni la liberté, ni son contraire

ne sont expérimentées dans le dialogue entre moi et moi-même au cours duquel surgissent les grandes questions philosophiques et métaphysiques, et que la tradition philosophique, dont nous considérerons plus tard l'origine à ce point de vue, a faussé, au lieu de la clarifier, l'idée même de la liberté telle qu'elle est donnée dans l'expérience humaine en la transposant de son champ originel, le domaine de la politique et des affaires humaines en général, à un domaine intérieur, la volonté, où elle serait ouverte à l'introspection. Comme première et préliminaire justification de cette approche, on peut remarquer qu'historiquement le problème de la liberté a été la dernière des grandes questions métaphysiques traditionnelles — comme l'être, le néant, l'âme, la nature, le temps, l'éternité, etc. — à devenir thème de la recherche philosophique. Il n'y a pas de préoccupation concernant la liberté dans toute l'histoire de la grande philosophie depuis les présocratiques jusqu'à Plotin, le dernier philosophe antique. Et quand la liberté fit sa première apparition dans notre tradition philosophique, ce fut l'expérience de la conversion religieuse — de saint Paul d'abord, de saint Augustin ensuite, qui la suscita.

Le champ où la liberté a toujours été connue, non comme un problème certes, mais comme un fait de la vie quotidienne, est le domaine politique. Et même aujourd'hui, que nous le sachions ou non, la question de la politique et le fait que l'homme possède le don de l'action doit toujours être présente à notre esprit quand nous parlons du problème de la liberté ; car l'action et la politique, parmi toutes les capacités et possibilités de la vie humaine, sont les seules choses dont nous ne pourrions même pas avoir l'idée sans présumer au moins que la liberté existe, et nous ne pouvons toucher à une seule question politique sans mettre le doigt sur une question où la liberté humaine est en jeu. La liberté, en outre, n'est pas seulement l'un des nombreux problèmes et phénomènes du domaine

politique proprement dit, comme la justice, le pouvoir, ou l'égalité; la liberté, qui ne devient que rarement — dans les périodes de crise ou de révolution — le but direct de l'action politique — est réellement la condition qui fait que des hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La *raison d'être** de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action.

Cette liberté que nous prenons pour allant de soi dans toute théorie politique et que même ceux qui louent la tyrannie doivent encore prendre en compte, est l'opposé même de la « liberté intérieure », cet espace intérieur dans lequel les hommes peuvent échapper à la contrainte extérieure et se *sentir* libres. Ce sentiment interne demeure sans manifestation externe et de ce fait, par définition, ne relève pas de la politique. Quelle que puisse être sa légitimité, et si éloquemment qu'on ait pu le décrire dans l'Antiquité tardive, il est historiquement un phénomène tardif, et il fut à l'origine le résultat d'une retraite hors du monde dans laquelle des expériences mondaines furent transformées en expériences intérieures au moi. Les expériences de la liberté intérieure sont dérivées en ceci qu'elles présupposent toujours un repli hors du monde, où la liberté était refusée, dans une intériorité à laquelle nul autre n'a accès. L'espace intérieur où le moi est à l'abri du monde ne doit pas être confondu avec le cœur ou l'esprit, qui existent et fonctionnent tous deux seulement en interrelation avec le monde. Non le cœur, non l'esprit, mais l'intériorité comme lieu d'absolue liberté à l'intérieur du moi fut découverte dans l'Antiquité tardive par ceux qui n'avaient pas de place propre dans le monde et manquaient donc d'une condition mondaine qui, depuis la première Antiquité jusqu'au milieu du XIXe siècle environ, a été unanimement tenue pour un postulat de la liberté.

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

Le caractère dérivé de cette liberté intérieure, ou de la théorie selon laquelle la « région propre de la liberté humaine » est le « domaine intérieur de la conscience »[3] apparaît plus clairement si nous remontons à ses origines. Ce n'est pas l'individu moderne et son désir de se déployer, de se développer et de s'épanouir, et sa peur justifiée que la société n'absorbe le meilleur de son individualité, et son insistance énergique « sur l'importance du génie » et de l'originalité, mais les sectes populaires et vulgarisatrices de l'Antiquité tardive, qui n'ont de commun avec la philosophie que le nom, qui sont représentatives à cet égard. Aussi les arguments les plus convaincants en faveur de l'absolue supériorité de la liberté intérieure peuvent encore être trouvés dans un essai d'Épictète, qui commence par affirmer que l'homme libre est celui qui vit comme il le souhaite[4], définition qui fait étrangement écho à une phrase de la *Politique* d'Aristote où l'affirmation : « La liberté pour un homme signifie faire ce qu'il désire » est placée dans la bouche de ceux qui ne savent pas ce qu'est la liberté[5]. Épictète poursuit alors en montrant qu'un homme est libre s'il se limite à ce qui est en son pouvoir, s'il ne s'engage pas dans un domaine où il peut rencontrer des obstacles[6]. Le « savoir-vivre »[7] consiste à savoir distinguer entre le monde étranger sur lequel l'homme n'a aucun pouvoir et le moi dont il peut disposer à son idée[8].

Historiquement, il est intéressant de remarquer que l'apparition du problème de la liberté dans la philosophie de saint Augustin fut ainsi précédée par la tentative consciente de séparer de la politique la notion de liberté, pour parvenir à une formule grâce à laquelle on pourrait être un esclave dans le monde et demeurer libre. Conceptuellement, cependant, la liberté d'Épictète qui consiste à être libéré de ses propres désirs n'est qu'un renversement des notions politiques courantes de l'Antiquité, et l'arrière-fond politique contre lequel tout ce corps de philosophie populaire a été formulé,

le déclin évident de la liberté dans l'Empire romain tardif, trouve encore une expression très claire dans le rôle que jouent en lui des notions telles que le pouvoir, la domination, et la propriété. D'après la pensée antique, l'homme ne pouvait se libérer de la nécessité qu'en exerçant un pouvoir sur d'autres hommes, et il ne pouvait être libre que s'il possédait un lieu, un foyer dans le monde. Épictète transposait ces relations mondaines en relations à l'intérieur de l'homme lui-même, et il découvrait qu'aucun pouvoir n'est aussi absolu que celui que l'homme exerce sur lui-même, et que l'espace intérieur où l'homme lutte contre lui-même et se maîtrise lui-même est plus entièrement sien, à savoir plus sûrement protégé de l'ingérence extérieure, que ne pourrait jamais l'être aucun foyer dans le monde.

Par conséquent, en dépit de la grande influence que le concept d'une liberté intérieure non politique a exercé sur la tradition de la pensée, il semble qu'on puisse affirmer que l'homme ne saurait rien de la liberté intérieure s'il n'avait d'abord expérimenté une liberté qui soit une réalité tangible dans le monde. Nous prenons conscience d'abord de la liberté ou de son contraire dans notre commerce avec d'autres, non dans le commerce avec nous-mêmes. Avant de devenir un attribut de la pensée ou une qualité de la volonté, la liberté a été comprise comme le statut de l'homme libre, qui lui permettait de se déplacer, de sortir de son foyer, d'aller dans le monde et de rencontrer d'autres gens en actes et en paroles. Il est clair que cette liberté était précédée par la libération : pour être libre, l'homme doit s'être libéré des nécessités de la vie. Mais le statut d'homme libre ne découlait pas automatiquement de l'acte de libération. Être libre exigeait, outre la simple libération, la compagnie d'autres hommes, dont la situation était la même, et demandait un espace public commun où les rencontrer — un monde politiquement organisé, en d'autres termes, où chacun des hommes libres pût s'insérer par la parole et par l'action.

Manifestement, la liberté ne caractérise pas toute forme de rapports humains et toute espèce de communauté. Là où des hommes vivent ensemble mais ne forment pas un corps politique — par exemple, dans les sociétés tribales ou dans l'intimité du foyer — les facteurs réglant leurs actions et leur conduite ne sont pas la liberté, mais les nécessités de la vie et le souci de sa conservation. En outre, partout où le monde fait par l'homme ne devient pas scène pour l'action et la parole — par exemple dans les communautés gouvernées de manière despotique qui exilent leurs sujets dans l'étroitesse du foyer et empêchent ainsi la naissance d'une vie publique — la liberté n'a pas de réalité mondaine. Sans une vie publique politiquement garantie, il manque à la liberté l'espace mondain où faire son apparition. Certes, elle peut encore habiter le cœur des hommes comme désir, volonté, souhait ou aspiration ; mais le cœur humain, nous le savons tous, est un lieu très obscur, et tout ce qui se passe dans son obscurité ne peut être désigné comme un fait démontrable. La liberté comme fait démontrable et la politique coïncident et sont relatives l'une à l'autre comme deux côtés d'une même chose.

Cependant, c'est précisément cette coïncidence de la politique et de la liberté qui ne va plus de soi à la lumière de l'expérience politique qui est aujourd'hui la nôtre. La montée du totalitarisme, sa revendication d'avoir subordonné toutes les sphères de la vie aux exigences de la politique et sa non-reconnaissance logique des droits civils, surtout des droits de la vie privée et du droit à être libéré de la politique, nous font douter non seulement de la coïncidence de la politique et de la liberté, mais encore de leur compatibilité. Nous sommes enclins à croire que la liberté commence où la politique finit, parce que nous avons vu que la liberté avait disparu là où des considérations soi-disant politiques l'emportaient sur tout le reste. Le credo libéral : « Moins il y a de politique, plus il y a de

liberté» n'était-il pas juste au fond? N'est-il pas vrai que l'espace laissé à la liberté est d'autant plus vaste qu'est restreint l'espace occupé par le politique? En fait, n'avons-nous pas raison de mesurer l'extension de la liberté dans une communauté politique donnée à l'ampleur du champ qu'elle laisse libre aux activités non politiques en apparence, libre entreprise économique ou liberté de l'enseignement, de la religion ou des activités culturelles et intellectuelles? N'est-il pas vrai que nous croyons tous d'une manière ou d'une autre que la politique n'est compatible avec la liberté que parce et pour autant qu'elle garantit une possibilité de se libérer *de* la politique?

Cette définition de la liberté politique comme possibilité de libération de la politique ne nous est pas simplement imposée par nos expériences les plus récentes; elle a joué un grand rôle dans l'histoire de la théorie politique. Il suffit de remonter aux penseurs politiques du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle qui, très souvent, identifièrent simplement la liberté politique avec la sécurité. Le plus haut but de la politique, la «fin du gouvernement», était de garantir la sécurité; la sécurité à son tour rendait la liberté possible, et le mot «liberté» désignait une quintessence des activités qui se produisaient en dehors du domaine politique. Même Montesquieu, bien qu'il eût sur l'essence de la politique une opinion non seulement différente, mais beaucoup plus haute que Hobbes ou Spinoza, pouvait encore à l'occasion poser comme équivalentes la liberté politique et la sécurité[9]. L'essor des sciences politiques et sociales aux XIX^e^ et XX^e^ siècles a même élargi le fossé entre la liberté et la politique; car le gouvernement qui depuis le début de l'âge moderne avait été identifié avec le domaine total du politique, était maintenant considéré comme le protecteur désigné moins de la liberté que du processus de la vie, des intérêts de la société et de ses individus. La sécurité demeurait le critère décisif, mais non la sécurité de l'individu relativement à la «mort violente»

comme chez Hobbes (où la condition de toute liberté est le fait d'être libéré de la peur), mais une sécurité qui devait permettre un développement ininterrompu du processus vital de la société envisagée comme un tout. Ce processus vital n'est pas lié à la liberté, mais suit une nécessité qui lui est immanente ; et il ne peut être appelé libre qu'au sens où nous disons d'un fleuve qu'il coule librement. Ici la liberté n'est même pas le but non politique de la politique, mais un phénomène marginal — qui constitue en quelque sorte la limite que le gouvernement ne doit pas franchir à moins que ne soient en jeu la vie elle-même, ses nécessités et ses intérêts immédiats.

Ainsi non seulement nous, qui avons nos raisons pour nous défier de la politique s'il s'agit d'assurer la liberté, mais l'époque moderne tout entière, avons séparé liberté et politique. Je pourrais même remonter plus profondément dans le passé et évoquer de vieux souvenirs et de vieilles traditions. Le concept séculier prémoderne de liberté était certainement dépourvu d'ambiguïté dans son insistance à séparer la liberté des sujets de toute participation directe au gouvernement : la liberté et la libération du peuple consistaient à « avoir le gouvernement des lois grâce auxquelles sa vie et ses biens peuvent le plus être siens : ce n'est pas de participer au gouvernement, qui ne les concerne en rien » — comme le récapitule Charles Ier dans le discours qu'il fit sur l'échafaud. Ce ne fut pas par désir de liberté que le peuple exigea finalement de participer au gouvernement où d'être admis dans le domaine politique, mais par défiance envers ceux qui détenaient le pouvoir sur sa vie et ses biens. Le concept chrétien de liberté politique, en outre, naquit de la suspicion et de l'hostilité des premiers chrétiens envers le domaine public comme tel, des soucis duquel il leur fallait être dispensés pour être libres. Et cette liberté chrétienne pour le salut avait été précédée, comme nous l'avons vu plus haut, par l'abstention de

la politique chez le philosophe comme postulat du mode de vie le plus haut et le plus libre, la *vita contemplativa*.

Malgré le poids énorme de cette tradition et malgré la leçon peut-être plus décisive encore de nos propres expériences, qui poussent tous deux dans la même direction d'un divorce entre la liberté et la politique, je pense que le lecteur peut croire qu'il a seulement lu un vieux truisme quand j'ai dit que la *raison d'être** de la politique est la liberté et que cette liberté est essentiellement expérimentée dans l'action. Dans ce qui suit, je ne ferai rien de plus que réfléchir sur ce vieux truisme.

II

La liberté, envisagée dans ses rapports avec la politique, n'est pas un phénomène de la volonté. Nous ne traitons pas ici du *liberum arbitrium*, liberté de choix qui arbitre et décide entre deux données, l'une bonne et l'autre mauvaise, et dont le choix est prédéterminé par un motif qui n'a besoin que d'être invoqué pour commencer d'opérer.

Eh bien, dès lors que je ne puis m'avérer un galant
Pour filer ces beaux jours bonimenteurs
Je suis résolu de m'avérer un scélérat,
*Et d'exécrer leurs vaines amusettes***.

Elle est bien plutôt, pour rester avec Shakespeare, la liberté de Brutus : « Que cela soit ou nous mourrons », qui est la liberté d'appeler à l'existence quelque chose qui n'existait pas auparavant, qui n'était pas

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

** Shakespeare, *Richard III*, I, I, trad. P. Leyris, *Œuvres complètes*, t. 2, p. 28, Club français du livre, 1954 *(N.d.T.)*.

donné, pas même comme un objet de connaissance ou d'imagination, et qui donc, strictement parlant, ne pouvait être connu. L'action, pour être libre, doit être d'une part libre de motif et d'autre part de son but visé comme effet prévisible. Cela ne veut pas dire que les motifs et les desseins ne sont pas des facteurs importants dans tout acte singulier; ils sont les facteurs déterminants, et l'action est libre dans la mesure où elle peut les transcender. L'action, pour autant qu'elle est déterminée, est guidée par un but futur dont l'entendement a saisi le caractère désirable avant que la volonté ne le veuille; l'entendement fait appel à la volonté car elle seule peut dicter l'action — pour paraphraser une description caractéristique de ce processus par Duns Scot[10]. Le but de l'action varie et dépend des circonstances changeantes du monde : reconnaître le but n'est pas une affaire de liberté, mais de bon ou mauvais jugement. La volonté, considérée comme une faculté humaine distincte et séparée, suit le jugement, c'est-à-dire la connaissance du but convenable, puis elle commande son exécution. Le pouvoir de commander, d'ordonner l'action, n'est pas une affaire de liberté, mais une question de force ou de faiblesse.

L'action, dans la mesure où elle est libre, n'est pas plus sous la direction de l'entendement qu'elle n'est sous l'empire de la volonté — bien qu'elle ait besoin des deux pour l'exécution de tout but particulier — mais elle a sa source dans quelque chose d'entièrement différent que — suivant la célèbre analyse par Montesquieu des formes de gouvernement — j'appellerai un principe. Les principes n'agissent pas à partir de l'intérieur du moi comme les motifs — «ma propre difformité» ou ma «plaisante stature» — et s'inspirent, pour ainsi dire, de l'extérieur; et ils sont beaucoup trop généraux pour prescrire des buts particuliers, bien que tout projet particulier puisse être jugé à la lumière de son principe, une fois que l'acte a été commencé. En effet, contrairement au jugement de l'entendement

qui précède l'action, et contrairement au commandement de la volonté qui l'entame, le principe qui l'inspire devient pleinement manifeste dans le seul accomplissement de l'acte lui-même. Cependant, tandis que le bien-fondé du jugement perd sa validité et que la force de la volonté qui commande s'épuise dans le cours de l'acte qu'ils exécutent en coopération, le principe qui l'inspire ne perd rien en force ou validité par l'exécution. À la différence de son but, le principe d'une action peut être répété maintes et maintes fois, il est inépuisable, et à la différence de son motif la validité d'un principe est universelle, elle n'est liée à aucune personne particulière, ni à aucun groupe particulier. Cependant, la manifestation des principes ne se produit que par l'action; ils sont manifestes dans le monde aussi longtemps que dure l'action; mais non plus longtemps. Les principes en ce sens sont : l'honneur, la gloire, l'amour de l'égalité — que Montesquieu appelait la vertu — la distinction ou l'excellence — le grec ἀεὶ ἀριστεύειν (« efforce-toi toujours de faire de ton mieux et d'être le meilleur de tous »), mais aussi la crainte, la méfiance ou la haine. La liberté ou son contraire apparaissent dans le monde chaque fois que de tels principes sont actualisés; l'apparition de la liberté comme la manifestation des principes coïncident avec l'acte qui s'accomplit. Les hommes *sont* libres — d'une liberté qu'il faut distinguer du fait qu'ils possèdent le don de la liberté — aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant ni après; en effet, *être* libre et agir ne font qu'un.

La liberté comme inhérente à l'action est peut-être illustrée le mieux par le concept machiavélien de *virtù*, l'excellence avec laquelle l'homme répond aux occasions que le monde lui révèle sous la forme de la *fortuna*. Son sens est rendu de la meilleure façon par « virtuosité », c'est-à-dire la perfection que nous attribuons aux arts d'exécution (différents des arts créateurs de fabrication), où l'accomplissement consiste dans l'exécution

même et non dans un produit fini qui survit à l'activité qu'il a amené à l'existence et qui en devient indépendant. Le caractère de virtuosité de la *virtù* de Machiavel nous rappelle d'une certaine manière le fait (ignoré de Machiavel) que les Grecs utilisaient toujours des métaphores telles que le jeu de flûte, la danse, la guérison et le voyage en mer pour distinguer la politique des autres activités, ce qui veut dire qu'ils puisaient leurs analogies dans ces arts pour lesquels la virtuosité d'exécution est décisive. Comme toute action comporte un élément de virtuosité, et puisque la virtuosié est la perfection que nous attribuons aux arts d'exécution, la politique a souvent été définie comme un art. Cela, bien sûr, n'est pas une définition, mais une métaphore, et cette métaphore se révèle complètement fausse si l'on tombe dans l'erreur commune de considérer l'État ou le gouvernement comme une œuvre d'art, comme une sorte de chef-d'œuvre collectif. Du point de vue des arts créateurs qui produisent quelque chose de tangible et réifient la pensée humaine dans une mesure telle que la chose produite possède une existence autonome, la politique est l'exact opposé d'un art — ce qui, soit dit en passant, ne signifie pas qu'elle soit une science. Les institutions politiques, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, dépendent d'hommes d'action pour leur pérennité ; leur conservation est assurée par les moyens mêmes qui les ont instaurées. L'existence indépendante témoigne du caractère de produit fabriqué de l'œuvre d'art ; le fait que sa conservation dépende d'une manière absolue d'actes postérieurs désigne l'État comme un produit de l'action.

L'important n'est pas ici de savoir si l'artiste créateur est libre dans le processus de la création, mais de savoir que le processus créateur ne se déploie pas en public et n'est pas destiné à faire son apparition dans le monde. Donc l'élément de liberté incontestablement présent dans les arts créateurs reste caché ; ce n'est pas le libre processus créateur qui finalement fait son apparition et importe au monde, mais l'œuvre

d'art elle-même, le produit final du processus. Les arts d'exécution, par contre, présentent une grande affinité avec la politique; les artistes qui se produisent — les danseurs, les acteurs de théâtre, les musiciens et leurs semblables ont besoin d'une audience pour montrer leur virtuosité, exactement comme les hommes qui agissent ont besoin de la présence d'autres hommes devant lesquels ils puissent apparaître; les deux ont besoin d'un espace publiquement organisé pour leur «œuvre», et les deux dépendent d'autrui pour l'exécution elle-même. Une telle scène où se produire ne va pas de soi partout où des hommes vivent ensemble au sein d'une communauté. La polis grecque était autrefois précisément cette «forme de gouvernement» qui procurait aux hommes une scène où ils pouvaient jouer et une sorte de théâtre où la liberté pouvait apparaître.

Employer le mot «politique» au sens de la polis grecque n'est ni arbitraire ni forcé. Ce n'est pas seulement étymologiquement, ni seulement pour les érudits que le mot même, qui dans toutes les langues européennes dérive encore de l'organisation historiquement unique de la cité grecque, fait écho aux expériences de la communauté qui la première découvrit l'essence et le domaine du politique. Il est vraiment difficile et même trompeur de parler de politique et de ses principes les plus profonds sans faire appel dans une certaine mesure aux expériences de l'Antiquité grecque et romaine, et cela pour la seule raison que les hommes n'ont jamais, ni avant ni après, pensé si hautement l'activité politique et attribué tant de dignité à son domaine. En ce qui concerne la relation de la liberté à la politique, il y a une raison supplémentaire : seules les anciennes communautés politiques étaient fondées dans le but exprès de servir les hommes libres — ceux qui n'étaient ni esclaves, soumis à la contrainte par autrui, ni travailleurs conduits et pressés par les nécessités de la vie. Si, donc, nous comprenons le politique au sens de la

polis, sa fin ou *raison d'être** serait d'établir et de conserver dans l'existence un espace où la liberté comme virtuosité puisse apparaître. Tel est le domaine où la liberté est une réalité du monde, tangible en paroles qu'on peut entendre, en actes qu'on peut voir, en événements dont on parle, dont on se souvient et que l'on transforme en histoires avant de les incorporer dans le grand livre de l'histoire humaine. Tout ce qui arrive sur cette scène est, par définition, politique, même quand il ne s'agit pas d'un produit direct de l'action. Ce qui demeure à l'extérieur, par exemple les grands faits des empires barbares, peut être impressionnant et remarquable, mais n'est pas politique au sens strict du mot.

Toute tentative pour dériver le concept de liberté d'expériences du domaine politique semble étrange et saisissante parce que toutes nos théories en ces matières sont dominées par l'idée que la liberté est un attribut de la volonté et de la pensée plutôt que de l'action. Et cette priorité ne dérive pas seulement de l'idée que tout acte doit être psychologiquement précédé par un acte cognitif de l'entendement et un commandement de la volonté pour mettre à exécution sa décision, mais aussi, et peut-être même essentiellement, parce qu'on croit que « la liberté parfaite est incompatible avec l'existence de la société », qu'elle ne peut être tolérée dans sa perfection qu'en dehors du domaine des affaires humaines. Cet argument courant ne soutient pas — ce qui est peut-être vrai — qu'il est de la nature de la pensée d'avoir besoin de plus de liberté qu'aucune autre activité humaine, mais, plutôt, que le fait de penser n'est pas en lui-même dangereux, de sorte que seule l'action a besoin d'être contenue : « Personne ne prétend que les actions doivent être aussi libres que les opinions[11]. » Cela bien sûr fait partie des dogmes fondamentaux du libéralisme qui, malgré son

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

nom, eut sa part dans le bannissement du domaine politique de la notion de liberté. Car la politique, selon cette même philosophie, ne doit s'occuper presque exclusivement que du maintien de la vie et de la sauvegarde de ses intérêts. Mais, quand il s'agit de la vie, toute action est, par définition, sous l'empire de la nécessité, et le domaine propre pour s'occuper des nécessités de la vie est la gigantesque et toujours croissante sphère de la vie économique et sociale dont l'administration a éclipsé le domaine politique depuis le début des temps modernes. Les affaires étrangères seules, parce que les relations entre les nations abritent encore des hostilités et des sympathies qui ne peuvent être réduites à des facteurs économiques, semblent rester du domaine purement politique. Et même ici la tendance qui prévaut est de considérer les problèmes et rivalités de puissance internationaux comme procédant en dernier ressort de facteurs et intérêts économiques.

Mais de même que, en dépit de toutes les théories et doctrines, nous croyons encore que le fait de dire : « La liberté est la *raison d'être** de la politique » n'est qu'un truisme ; de même, en dépit de notre souci apparemment exclusif de la vie, nous continuons à tenir pour une évidence que le courage est une des vertus politiques principales, bien que — si tout cela n'était qu'une question de cohérence, ce qui évidemment n'est pas le cas — nous devrions être les premiers à condamner le courage comme un mépris stupide et même mauvais de la vie et de ses intérêts, c'est-à-dire des biens prétendus les plus grands de tous. Courage est un grand mot, et je n'entends pas par là l'audace de l'aventurier qui risque joyeusement sa vie pour être aussi profondément et intensément vivant que l'on peut l'être en face du danger et de la mort. La témérité n'est pas moins en rapport avec la vie que la lâcheté. Le courage que nous considérons encore comme indis-

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

pensable à l'action politique et que Churchill a nommé un jour : « La première des qualités humaines parce qu'elle est la qualité qui garantit toutes les autres », ne satisfait pas notre sens individuel de la vitalité, mais il est exigé de nous par la nature même du domaine public. Car ce monde qui est le nôtre, par cela même qu'il existait avant nous et qu'il est destiné à nous survivre, ne peut simplement prétendre se soucier essentiellement des vies individuelles et des intérêts qui leur sont liés ; en tant que tel, le domaine public s'oppose de la façon la plus nette possible à notre domaine privé où, dans la protection de la famille et du foyer, toute chose sert et doit servir la sécurité du processus vital. Même de quitter la sécurité protectrice de nos quatre murs et d'entrer dans le domaine public, cela demande du courage, non pas à cause de dangers particuliers qui peuvent nous y attendre, mais parce que nous sommes arrivés dans un domaine où le souci de la vie a perdu sa validité. Le courage libère les hommes de leur souci concernant la vie, au bénéfice de la liberté du monde. Le courage est indispensable parce que, en politique, ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu.

III

Manifestement cette idée d'une interdépendance de la liberté et de la politique se trouve en contradiction avec les théories sociales de l'époque moderne. Malheureusement il ne s'ensuit pas que nous ayons seulement besoin de retourner aux traditions et aux théories plus anciennes, prémodernes. En fait, la plus grande difficulté à gagner une compréhension de ce qu'est la liberté vient du fait qu'un simple retour à la tradition, et spécialement à ce que nous avons coutume d'appeler la grande tradition, ne nous aide pas. Ni le concept philosophique de la liberté tel qu'il est apparu pour la

première fois dans l'Antiquité tardive, où la liberté est devenue un phénomène de la pensée par lequel l'homme pouvait pour ainsi dire se convaincre par la raison de sortir du monde, ni la notion chrétienne et moderne du libre arbitre n'ont aucune base dans l'expérience politique. Notre tradition philosophique est presque unanime à soutenir que la liberté commence là où les hommes ont quitté le domaine de la vie politique habité par le nombre, et qu'elle n'est pas expérimentée dans l'association avec les autres, mais dans le rapport avec soi-même — que ce soit sous la forme d'un dialogue intérieur que, depuis Socrate, nous appelons la pensée, ou dans un conflit à l'intérieur de moi-même, cette lutte interne entre ce que je veux et ce que je fais, dont la dialectique meurtrière révéla d'abord à saint Paul, puis à saint Augustin, les équivoques et l'impuissance du cœur humain.

Pour l'histoire du problème de la liberté, la tradition chrétienne est vraiment devenue le facteur décisif. Presque automatiquement nous identifions la liberté au libre arbitre, c'est-à-dire à une faculté en fait inconnue à l'Antiquité classique. Car la volonté, telle que l'a découverte le Christianisme, avait si peu de rapport avec les capacités bien connues de désirer, d'avoir l'intention, et de poser un but, qu'elle n'a requis l'attention qu'après être entrée en conflit avec celles-ci. Si la liberté n'était effectivement rien d'autre qu'un phénomène de la volonté, il nous faudrait en conclure que les Anciens ne connaissaient pas la liberté. Cela, bien sûr, est absurde, mais si l'on souhaitait l'affirmer on pourrait tirer argument de ce que j'ai mentionné plus haut, à savoir que l'idée de liberté n'a joué aucun rôle dans la philosophie antérieurement à saint Augustin. La raison de ce fait frappant est que, dans l'Antiquité grecque aussi bien que romaine, la liberté fut un concept exclusivement politique, et même la quintessence de la cité et de la citoyenneté. Notre tradition philosophique de pensée politique, qui commence avec Parménide et Pla-

ton, fut fondée explicitement en opposition à cette polis et à sa citoyenneté. Le mode de vie choisi par le philosophe fut compris en opposition au βίος πολιτικός, au mode de vie politique. Donc la liberté, centre même de la politique telle que les Grecs la comprenaient, fut une idée qui presque par définition ne put entrer dans le cadre de la philosophie grecque. Ce fut seulement quand les premiers chrétiens, et spécialement saint Paul, découvrirent un genre de liberté qui n'avait aucun rapport avec la politique que le concept de liberté put entrer dans l'histoire de la philosophie. La liberté devint l'un des problèmes majeurs de la philosophie quand elle fut expérimentée comme quelque chose qui se produisait dans le rapport entre moi et moi-même, et hors du rapport entre les hommes. Le libre arbitre et la liberté devinrent des notions synonymes[12], et la présence de la liberté fut expérimentée dans la solitude complète, où nul homme ne pouvait empêcher «la lutte ardente dans laquelle j'étais engagé avec moi-même», conflit mortel qui avait lieu dans la «demeure intérieure» de l'âme et l'obscure «chambre du cœur»[13].

L'Antiquité classique n'était aucunement inexperte quant au phénomène de la solitude; elle savait assez bien que l'homme solitaire n'est plus un mais deux-en-un, qu'un commerce entre moi et moi-même commence au moment où le commerce entre moi et mes congénères a été interrompu pour une raison ou une autre. Outre ce dualisme qui est la condition existentielle de la pensée, la philosophie classique depuis Platon a insisté sur un dualisme entre l'âme et le corps tel que la faculté humaine du mouvement a été assignée à l'âme, qui était censée mouvoir le corps et se mouvoir elle-même, et ce fut encore dans la lignée de la pensée platonicienne d'interpréter cette faculté comme une domination de l'âme sur le corps. Cependant la solitude augustinienne d'«ardente lutte» à l'intérieur de l'âme elle-même était entièrement inconnue, car le combat

dans lequel il s'était trouvé engagé n'était pas un combat entre la raison et la passion, entre l'entendement et le θυμός[14], c'est-à-dire entre deux facultés humaines différentes, mais c'était un conflit à l'intérieur de la volonté elle-même. Et cette dualité à l'intérieur d'une seule et même faculté avait été connue comme la caractéristique de la pensée, comme le dialogue que j'ai avec moi-même. En d'autres termes, le deux-en-un de la solitude qui met en mouvement le processus de pensée a l'effet exactement opposé sur la volonté : il la paralyse et l'enferme à l'intérieur d'elle-même ; le vouloir dans la solitude est toujours *velle* et *nolle*, vouloir et ne pas vouloir en même temps.

L'effet paralysant que la volonté semble avoir sur elle-même apparaît d'autant plus surprenant que son essence même est à l'évidence de commander et d'être obéie. C'est pourquoi il apparaît comme une « monstruosité » que l'homme puisse commander à soi-même et ne pas être obéi, une monstruosité qui peut être expliquée seulement par la présence simultanée d'un je-veux et d'un je-ne-veux-pas[15]. Mais cela est déjà une interprétation de saint Augustin ; le fait historique est que le phénomène de la volonté s'est manifesté originellement dans l'expérience que je ne fais pas ce que je voudrais, qu'il y a quelque chose comme un je-veux-et-ne-peux-pas. Ce qui était inconnu à l'Antiquité n'était pas qu'il y ait un possible je-sais-mais-je-ne-veux-pas, mais que le je-veux-et-le-je-peux ne sont pas la même chose — *non hoc est velle, quod posse*[16]. Car le je-veux-et-je-peux était bien sûr très familier aux Anciens. Il n'est besoin que de rappeler avec quelle insistance Platon a affirmé que seuls ceux qui savaient se gouverner eux-mêmes avaient le droit de gouverner les autres et d'être libérés de l'obligation de l'obéissance. Et il est vrai que la maîtrise de soi est demeurée l'une des vertus spécifiquement politiques, ne serait-ce que parce qu'elle est un phénomène marquant de la virtuosité où le je-veux-et-le-je-peux

doivent être si bien accordés qu'ils coïncident pratiquement.

Si la philosophie antique avait reconnu la possibilité d'un conflit entre ce que je peux et ce que je veux, elle aurait certainement compris le phénomène de la liberté comme une qualité intrinsèque du je-peux, ou encore il est concevable qu'elle aurait pu le définir comme la coïncidence du je-veux et du je-peux ; elle ne l'aurait certainement pas pensé comme un attribut du je-veux ou du je-voudrais. Cette affirmation n'est pas une spéculation vide, même le conflit euripidien entre la raison et le θυμός, tous deux simultanément présents dans l'âme, est un phénomène relativement tardif. Plus typique, et dans notre contexte plus intéressante, était la conviction que la passion peut aveugler la raison des hommes, mais qu'une fois que la raison a réussi à se faire entendre il ne reste plus de passion pour empêcher l'homme de faire ce qu'il *sait* être bien. Cette conviction est encore sous-jacente à l'enseignement de Socrate selon lequel la vertu est une sorte de savoir, et notre stupeur que quelqu'un ait pu jamais penser que la vertu était rationnelle, qu'elle pouvait être apprise et enseignée, a pour origine notre familiarité avec une volonté qui est brisée en elle-même, qui veut et ne veut pas en même temps, bien plutôt qu'une intelligence supérieure de la prétendue impuissance de la raison.

En d'autres termes, la volonté-pouvoir, et la volonté de pouvoir sont pour nous des notions presque identiques ; le siège du pouvoir est pour nous la faculté de la volonté en tant que connue et expérimentée par l'homme dans son rapport avec lui-même. Et pour cette volonté-pouvoir nous avons émasculé non seulement nos facultés de raisonnement et de connaissance, mais aussi bien d'autres facultés plus « pratiques ». Mais n'est-il pas clair même pour nous que, suivant les mots de Pindare, « voici le plus grand malheur : se tenir avec ses pieds hors du bien et du beau que l'on connaît

[contraint] par la nécessité[17]» ? La nécessité qui m'empêche de faire ce que je connais et veux peut surgir du monde ou de mon propre corps, ou d'une insuffisance en talents, dons et qualités qui sont impartis à l'homme par naissance et sur lesquels il n'a pas plus de pouvoir qu'il n'en a sur d'autres circonstances; tous ces facteurs, les facteurs psychologiques non exclus, conditionnent la personne de l'extérieur en ce qui concerne le je-veux et le je-sais, c'est-à-dire le moi lui-même; le pouvoir qui fait face à ces circonstances, qui libère pour ainsi dire la volonté et le savoir de leur enchaînement à la nécessité est le je-peux. Ce n'est que là où le je-veux et le je-peux coïncident que la liberté a lieu.

Il existe encore une autre manière de confronter notre notion courante du libre arbitre, née d'un problème religieux et formulée en langage philosophique, et les expériences plus anciennes, strictement politiques de la liberté. Dans la renaissance de la pensée politique qui a suivi l'apparition de l'époque moderne, on peut distinguer entre les penseurs qui peuvent vraiment être appelés les pères de la «science» politique, parce qu'ils faisaient écho aux découvertes nouvelles des sciences de la nature — leur plus grand représentant est Hobbes — et ceux qui, relativement non troublés par ces développements typiquement modernes, revinrent à la pensée politique de l'Antiquité, non du fait d'une prédilection pour le passé comme tel mais simplement parce que la séparation de l'Église et de l'État, de la religion et de la politique, avait donné naissance à un domaine politique séculier indépendant, tel qu'on n'en avait pas connu depuis la chute de l'Empire romain. Le plus grand représentant de ce sécularisme politique fut Montesquieu qui, bien qu'indifférent aux problèmes de nature strictement philosophiques, était profondément conscient du caractère inadéquat du concept chrétien et philosophique de la liberté pour des buts politiques. Afin de

s'en débarrasser, il distingua expressément entre la liberté philosophique et la liberté politique, et la différence consistait en cela que la philosophie n'exige pas plus de liberté que l'*exercice de la volonté** indépendamment des circonstances et de la réalisation des buts que la volonté a posés. La liberté politique au contraire consiste à être capable de faire ce qu'on doit vouloir (*la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir** — l'accent est sur *pouvoir**[18]). Pour Montesquieu comme pour les Anciens, il était évident qu'un agent ne pouvait plus être appelé libre quand il lui manquait la capacité de faire — et il n'importe pas ici que cet échec soit causé par des factions extérieures ou par des facteurs intérieurs.

J'ai choisi l'exemple de la maîtrise de soi parce que pour nous celle-ci est clairement un phénomène de la volonté et du pouvoir de la volonté. Les Grecs plus qu'aucun peuple ont réfléchi sur la modération et sur la nécessité de dompter les coursiers de l'âme, et pourtant ils n'ont jamais reconnu la volonté comme une faculté distincte, séparée des autres capacités humaines. Historiquement, les hommes ont pour la première fois découvert la volonté quand ils ont expérimenté son impuissance et non son pouvoir, quand ils ont dit avec saint Paul : « car le vouloir est présent ; mais comment accomplir ce qui est bon, je ne trouve pas ». C'est la même volonté dont saint Augustin se plaignait qu'il ne lui semblât pas une « monstruosité en partie de vouloir, en partie de ne pas vouloir » ; et, bien qu'il remarque que c'est une « maladie de l'esprit », il admet aussi que cette maladie est, pour ainsi dire, naturelle pour un esprit possédé par une volonté : « Parce que la volonté commande qu'il y ait une volonté, elle ne commande rien d'autre qu'elle-même... Si la volonté était entière, elle ne se commanderait même pas à elle-même d'être, parce qu'elle serait déjà[19]. » En

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

d'autres termes, si l'homme a une volonté en général, elle doit toujours apparaître comme s'il y avait deux volontés présentes dans le même homme, luttant l'une contre l'autre pour gagner le pouvoir sur son esprit. Par conséquent, la volonté est à la fois puissante et impuissante, libre et non libre.

Quand nous parlons de l'impuissance et des limites posées à la volonté-pouvoir, nous pensons habituellement à l'impuissance de l'homme par rapport au monde qui l'entoure. Il est par conséquent de quelque importance de remarquer que dans ces premiers témoignages la volonté n'était pas défaite par une force irrésistible de la nature ou des circonstances; la lutte qu'engendrait son apparition n'était ni le conflit d'un seul contre la multitude, ni la lutte entre le corps et l'esprit. Au contraire, la relation de l'esprit au corps était même pour saint Augustin l'exemple privilégié de l'énorme puissance inhérente à la volonté : « L'esprit commande au corps, et le corps obéit sur-le-champ; l'esprit commande à lui-même, et il rencontre de la résistance[20]. » Le corps représente dans ce contexte le monde extérieur et n'est aucunement identique au moi. C'est à l'intérieur du moi, dans la « demeure intérieure » (*interior domus*), où Épictète croyait encore que l'homme était un maître absolu, que le conflit entre l'homme et lui-même éclatait et que la volonté était défaite. La volonté-pouvoir chrétienne fut découverte comme un organe de libération de soi et fut immédiatement mise en défaut. C'est comme si le je-veux paralysait immédiatement le je-peux, comme si au moment où les hommes *voulaient* la liberté, ils perdaient leur capacité d'*être* libres. Dans le conflit mortel avec les désirs et les intentions de ce monde dont la volonté-pouvoir était censée libérer le moi, le plus que le vouloir semblait capable d'accomplir était l'oppression. À cause de l'impuissance de la volonté, de son incapacité à engendrer le véritable pouvoir, de sa constante défaite dans la lutte avec le moi, où le pouvoir du je-peux s'épuisait,

la volonté de pouvoir se transformait instantanément en volonté d'oppression. Je peux seulement faire allusion ici aux conséquences fatales pour la théorie politique de cette identification de la liberté avec la capacité humaine de vouloir ; ce fut l'une des causes pour lesquelles aujourd'hui encore nous identifions presque automatiquement le pouvoir avec l'oppression ou, du moins, avec la domination sur les autres.

Quoi qu'il en soit, ce que nous comprenons habituellement par la volonté et la volonté-pouvoir a pris son essor à partir de ce conflit entre un moi qui veut et un moi qui accomplit, à partir de l'expérience d'un je-veux et *ne* peux *pas*, qui signifie que le je-veux, quel que soit l'objet du vouloir, demeure soumis au moi, le frappe en retour, l'aiguillonne, l'incite à aller plus loin ou est ruiné par lui. Si loin que puisse s'étendre la volonté de pouvoir et même si quelqu'un qu'elle possède commence à conquérir le monde entier, le je-veux ne peut jamais se débarrasser du moi ; il y reste toujours lié et il reste même toujours sous sa coupe. Cet enchaînement au moi distingue le je-veux du je-pense qui se produit aussi entre moi et moi-même mais dans le dialogue duquel le moi n'est pas l'objet de l'activité de la pensée. Le fait que le je-veux est devenu si assoiffé de pouvoir, que la volonté et la volonté de puissance sont devenues pratiquement identiques, est peut-être dû à cela qu'il a d'abord été expérimenté dans son impuissance. La tyrannie, en tout cas, seule forme du gouvernement qui surgisse directement du je-veux, doit sa cruauté avide à un égotisme entièrement absent des tyrannies utopiques de la raison avec lesquelles les philosophes souhaitaient contraindre les hommes et qu'ils conçurent sur le modèle du je-pense.

J'ai dit que les philosophes ont pour la première fois commencé à montrer un intérêt pour le problème de la liberté quand la liberté n'a plus été expérimentée dans le fait d'agir et de s'associer avec d'autres, mais dans le vouloir et dans le commerce avec soi-même,

bref quand la liberté fut devenue le libre arbitre. Depuis lors la liberté a été un problème philosophique de premier ordre ; en tant que tel, elle a été appliquée au domaine politique et elle est devenue ainsi un problème politique aussi bien. À cause du déplacement philosophique de l'action à la volonté-pouvoir, de la liberté comme mode d'être manifeste dans l'action au *liberum arbitrium*, l'idéal de la liberté cessa d'être la virtuosité au sens que nous avons mentionné plus haut et devint la souveraineté, idéal d'un libre arbitre indépendant des autres et en fin de compte prévalant contre eux. L'ascendance philosophique de notre notion politique courante de la liberté est encore tout à fait manifeste chez les écrivains politiques du XVIIIe siècle, par exemple lorsque Thomas Paine affirma avec insistance que « pour être libre il suffit [à l'homme] qu'il le veuille », parole que Lafayette appliqua à la nation : « *Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'être** ».

Manifestement ces mots font écho à la philosophie de Jean-Jacques Rousseau, qui est resté le représentant le plus cohérent de la théorie de la souveraineté, qu'il fit dériver directement de la volonté, de sorte qu'il put concevoir le pouvoir politique à l'image exacte de la volonté-pouvoir individuelle. Il tira argument contre Montesquieu de ce que le pouvoir doit être souverain, c'est-à-dire indivisible, parce qu'une volonté divisée serait inconcevable. Il n'évita pas les conséquences de cet individualisme extrême, et il soutint que dans un État idéal les citoyens n'ont « aucune communication entre eux », que pour éviter les factions « chaque citoyen n'opine que d'après lui ». En réalité, la théorie de Rousseau se trouve réfutée pour la simple raison qu'« il est absurde qu'une volonté se donne des chaînes pour l'avenir[21] ». Une communauté effectivement fondée sur cette volonté

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

souveraine ne serait pas construite sur du sable, mais sur des sables mouvants. Tout le travail politique est et a toujours été accompli à l'intérieur d'un cadre élaboré de liens et d'obligations pour l'avenir — tels que les lois et les constitutions, les traités et les alliances — qui dérivent tous en dernière instance de la faculté de promettre et de tenir des promesses face aux incertitudes essentielles de l'avenir. En outre, un État où il n'y a pas de communications entre les citoyens et où chaque homme ne pense que ses propres pensées est par définition une tyrannie. Que la faculté de la volonté et de la volonté-pouvoir prise en elle-même, sans rapport avec d'autres facultés, soit une capacité essentiellement non politique et même anti-politique, n'est peut-être nulle part aussi manifeste que dans les absurdités auxquelles Rousseau fut conduit et dans la curieuse sérénité avec laquelle il les a acceptées.

Politiquement, cette identification de la liberté à la souveraineté est peut-être la conséquence la plus pernicieuse et la plus dangereuse de l'identification philosophique de la liberté et du libre arbitre. Car elle conduit ou bien à nier la liberté humaine — si l'on comprend que les hommes, quoi qu'ils puissent être, ne sont jamais souverains — ou bien à considérer que la liberté d'un seul homme, ou d'un groupe, ou d'un corps politique ne peut être achetée qu'au prix de la liberté, c'est-à-dire de la souveraineté, de tous les autres. À l'intérieur du cadre conceptuel de la philosophie traditionnelle, il est même très difficile de comprendre comment la liberté et la non-souveraineté peuvent coexister ou, pour le dire autrement, comment la liberté a pu être donnée aux hommes dans la condition de non-souveraineté. Effectivement, il est aussi peu réaliste de nier la liberté à cause du fait de la non-souveraineté humaine qu'il est dangereux de croire qu'on ne peut être libre — en tant qu'individu ou que groupe — que si l'on est souverain. La fameuse souve-

raineté des corps politiques a toujours été une illusion qui, en outre, ne peut être maintenue que par les instruments de la violence, c'est-à-dire par des moyens essentiellement non politiques. Dans les conditions humaines qui sont déterminées par le fait que des hommes, et non l'homme, vivent sur la terre, la liberté et la souveraineté sont si peu identiques qu'elles ne peuvent même pas exister simultanément. Là où des hommes veulent être souverains, en tant qu'individus ou que groupes organisés, ils doivent se plier à l'oppression de la volonté, que celle-ci soit la volonté individuelle par laquelle je me contrains moi-même, ou la «volonté générale» d'un groupe organisé. Si les hommes veulent être libres, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer.

IV

Depuis que le problème de la liberté dans son ensemble nous apparaît, d'une part, dans l'horizon des traditions chrétiennes et, d'autre part, dans celui d'une tradition philosophique originellement antipolitique, il nous est difficile de comprendre qu'il puisse exister une liberté qui ne soit pas un attribut de la volonté, mais un auxiliaire du faire et de l'agir. Tournons-nous donc une fois de plus vers l'Antiquité, c'est-à-dire vers ses traditions politiques et préphilosophiques, non pas assurément pour sacrifier à l'érudition, ni même en raison de la continuité de notre tradition, mais simplement parce qu'une liberté expérimentée uniquement dans le cours de l'action n'a jamais depuis retrouvé une expression d'une telle clarté classique, bien que naturellement l'humanité n'ait jamais complètement perdu cette expérience.

Cependant, pour des raisons que nous avons déjà mentionnées et que nous ne pouvons discuter ici, cette expression n'est nulle part plus difficile à saisir que

dans les écrits des philosophes. Bien entendu, cela nous conduirait trop loin de tenter d'extraire, pour ainsi dire, des concepts adéquats de la masse de la littérature non philosophique, des écrits poétiques, dramatiques, historiques et politiques dont l'expression élève les expériences à un domaine de splendeur qui n'est pas celui de la pensée conceptuelle. Au reste, pour les buts que nous proposons, cela n'est pas nécessaire, car tout ce que la littérature ancienne, grecque aussi bien que latine, peut nous dire en cette matière a en fin de compte sa racine dans l'étrange fait que la langue grecque et la langue latine possèdent chacune deux verbes pour désigner ce que nous appelons uniformément : « agir ». Les deux mots grecs sont ἄρχειν : commencer, conduire, et finalement commander, et : πράττειν : mener quelque chose à bonne fin. Les verbes latins correspondants sont : *agere*, mettre quelque chose en mouvement, et *gerere*, qui est difficile à traduire et signifie en quelque sorte la continuation endurante et le maintien d'actes passés dont les résultats sont les *res gestae*, les actes et les événements que nous appelons historiques. Dans ces deux cas, l'action apparaît à deux niveaux différents ; le premier est un commencement par lequel quelque chose de nouveau entre dans le monde. Le mot grec ἄρχειν qui indique le fait de commencer, de conduire, de commander, c'est-à-dire les qualités supérieures de l'homme libre, témoigne d'une expérience où le fait d'être libre et la capacité de commencer quelque chose de neuf coïncident. La liberté, comme nous dirions aujourd'hui, était expérimentée dans la spontanéité. Les multiples sens de ἄρχειν indiquent ceci : seuls pouvaient commencer quelque chose de nouveau ceux qui étaient déjà des dirigeants (c'est-à-dire les chefs de famille qui commandaient les esclaves et la famille) et qui s'étaient ainsi libérés eux-mêmes des nécessités de la vie pour des entreprises dans des pays lointains ou la citoyenneté au sein de la polis. Dans l'un et l'autre cas, ils

ne dirigeaient plus, mais étaient des dirigeants parmi des dirigeants, côtoyant leurs pairs dont ils s'assuraient l'aide en tant que chefs dans le but de commencer quelque chose de nouveau, d'amorcer une nouvelle entreprise; car ce n'est qu'avec l'aide des autres que l'ἄρχων, le dirigeant, l'instigateur, le chef, pouvait agir effectivement, πράττειν, mener à bien tout ce qu'il avait commencé de faire.

En latin, être libre et commencer sont également connexes, bien que d'une manière différente. La liberté romaine était un héritage transmis par les fondateurs de Rome au peuple romain. Leur liberté était liée au commencement que leurs ancêtres avaient établi en fondant la ville : les descendants avaient à en gérer les affaires, à en supporter les conséquences et en « accroître » les fondations. Tout cela ensemble constitue les *res gestae* de la République romaine. Par conséquent l'historiographie romaine, essentiellement aussi politique que l'historiographie grecque, ne se contentait jamais de la simple narration des hauts faits et des grands événements; à la différence de Thucydide ou d'Hérodote, les historiens romains se sentaient toujours liés au commencement de l'histoire romaine, parce que ce commencement contenait l'élément authentique de la liberté romaine et, ainsi, rendait politique leur histoire : quoi qu'ils aient à relater, ils commençaient *ab urbe condita*, par la fondation de la ville, garantie de la liberté romaine.

J'ai déjà mentionné que le concept antique de liberté ne jouait aucun rôle dans la philosophie grecque précisément à cause de son origine exclusivement politique. Les écrivains romains, il est vrai, se rebellèrent à l'occasion contre les tendances antipolitiques de l'école socratique, mais leur étrange manque de talent philosophique les empêcha apparemment de trouver un concept théorique de la liberté qui aurait pu être adéquat à leurs propres expériences et aux grandes institutions garantes de la liberté présente dans la *res publica*

romaine. Si l'histoire des idées était aussi cohérente que les historiens l'imaginent parfois, nous aurions encore moins d'espoir de trouver une idée politique solide de la liberté chez saint Augustin, le grand penseur chrétien qui introduisit le libre arbitre paulinien, avec ses perplexités, dans l'histoire de la philosophie. Or, nous trouvons chez saint Augustin non seulement la discussion de la liberté comme *liberum arbitrium*, bien que cette discussion soit devenue décisive pour la tradition, mais encore une notion conçue de manière totalement différente qui apparaît de façon caractéristique dans son seul traité politique, le *De civitate Dei*. Dans La *Cité de Dieu*, saint Augustin, comme il est naturel, parle davantage à partir de l'arrière-plan des expériences spécifiquement romaines que dans aucun de ses autres écrits, et la liberté est conçue là non comme une disposition humaine intérieure, mais comme un caractère de l'existence humaine dans le monde. L'homme ne possède pas vraiment la liberté ; bien plutôt, lui, ou, mieux, sa venue dans le monde s'identifient avec l'apparition de la liberté dans l'univers ; l'homme est libre parce qu'il est un commencement et a été créé ainsi après que l'univers était déjà venu à être [*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*[22]. Dans la naissance de chaque homme ce commencement originel est réaffirmé parce que dans chaque cas quelque chose de nouveau apparaît dans un monde déjà existant qui continuera d'exister après la mort de chaque individu. C'est parce qu'il *est* un commencement que l'homme peut commencer ; être un homme et être libre sont une seule et même chose. Dieu a créé l'homme dans le but d'introduire dans le monde la faculté de commencer : la liberté.

Les fortes tendances antipolitiques du Christianisme des premiers âges sont si familières que l'idée qu'un chrétien a été le premier à formuler les implications philosophiques de l'idée politique antique de liberté nous frappe à peu près comme un paradoxe. La seule

explication qui vienne à l'esprit est que saint Augustin était un Romain autant qu'un chrétien et que dans cette partie de son œuvre il a formulé l'expérience politique centrale de l'Antiquité romaine qui était que cette liberté *qua* commencement devenait manifeste dans l'acte de fondation. Or, je suis convaincue que cette impression changerait considérablement si les dires de Jésus de Nazareth étaient pris davantage au sérieux dans leurs implications philosophiques. Nous trouvons dans ces parties du Nouveau Testament une interprétation extraordinaire de la liberté et, particulièrement, du pouvoir inhérent à la liberté humaine ; mais la capacité humaine qui correspond à ce pouvoir, qui, selon les mots de l'Évangile, est capable de mouvoir les montagnes, n'est pas la volonté, mais la foi. L'œuvre de la foi, proprement son produit, est ce que les Évangiles appelaient « miracles », un mot qui a de nombreux sens dans le Nouveau Testament, et est difficile à comprendre. Nous pouvons ici négliger les difficultés et nous référer seulement aux passages où les miracles sont, de façon claire, non pas des événements surnaturels, mais seulement ce que tous les miracles, qu'ils soient accomplis par des hommes ou par un agent divin, doivent toujours être : des interruptions d'une succession naturelle d'événements d'un processus automatique dans le contexte desquels ils constituent la chose totalement inattendue.

Nul doute que la vie humaine, placée sur la terre, soit entourée de processus automatiques — les processus naturels de la terre qui sont à leur tour entourés par des processus cosmiques ; et nous-mêmes nous sommes poussés par des forces semblables dans la mesure où nous aussi sommes une partie de la nature organique. Notre vie politique, en outre, même si elle est le domaine de l'action, prend également place au cœur de processus que nous appelons historiques et qui tendent à devenir aussi automatiques que des processus naturels ou cosmiques, bien qu'ils aient été déclenchés par

des hommes. La vérité est que l'automatisme est inhérent à tous les processus quelle qu'en soit l'origine — ce qui explique qu'aucun acte unique et aucun événement unique ne peuvent jamais, une fois pour toutes, délivrer et sauver un homme, une nation ou l'humanité. Il est de la nature des processus automatiques auxquels l'homme est soumis, mais à l'intérieur desquels et contre lesquels il peut s'affirmer par l'action, de pouvoir seulement causer la ruine de la vie humaine. Jadis faits par l'homme, les processus historiques sont devenus automatiques ; ils ne sont pas moins ruineux que le processus vital naturel qui commande notre organisme et qui, dans ses propres termes, c'est-à-dire biologiquement, conduit de l'être au non-être, de la naissance à la mort. Les sciences historiques ne connaissent que trop bien de tels cas de civilisations pétrifiées déclinant sans espoir, dont la condamnation semble fixée d'avance, comme une nécessité biologique ; et comme de tels processus historiques de stagnation peuvent durer et cheminer des siècles durant, ils occupent même, de loin, l'espace le plus grand dans l'histoire écrite ; les périodes de liberté ont toujours été relativement courtes dans l'histoire du genre humain.

Ce qui d'ordinaire demeure intact dans les époques de pétrification et de fatale prédestination est la faculté de liberté elle-même, la pure capacité de commencer qui anime et inspire toute les activités humaines et qui est la source cachée de la production de toutes les grandes et belles choses. Mais aussi longtemps que cette source demeure cachée, la liberté n'est pas une réalité du monde, tangible ; c'est-à-dire qu'elle n'est pas politique. Parce que la source de la liberté demeure présente, même quand la vie politique s'est pétrifiée et que l'action politique est impuissante à interrompre les processus automatiques, la liberté peut aussi facilement être prise pour un phénomène essentiellement non politique ; dans de telles circonstances, la liberté n'est pas expérimentée comme un mode d'être avec son

propre genre de «vertu» et de virtuosité, mais comme un don suprême que seul l'homme, parmi toutes les créatures terrestres, semble avoir reçu, dont nous pouvons trouver des traces et des signes dans presque toutes ses activités, et qui ne se développe pleinement néanmoins que lorsque l'action a créé son propre espace mondain où il peut, pour ainsi dire, sortir de l'ombre, et faire son apparition.

Tout acte, envisagé non pas du point de vue de l'agent, mais dans la perspective du processus dans le cadre duquel il se produit et dont il interrompt l'automatisme, est un «miracle» — c'est-à-dire quelque chose à quoi on ne pouvait pas s'attendre. S'il est vrai que l'action et le commencement sont essentiellement la même chose, il faut en conclure qu'une capacité d'accomplir des miracles compte aussi au nombre des facultés humaines. Cela paraît plus étrange que ce ne l'est en fait. Il est de la nature même de tout nouveau commencement qu'il fasse irruption dans le monde comme une «improbabilité infinie», mais c'est précisément cet infiniment improbable qui constitue en fait la texture même de tout ce que nous disons réel. Toute notre existence repose, après tout, pour ainsi dire sur une chaîne de miracles, la naissance de la terre, le développement de la vie organique à sa surface, l'évolution du genre humain à partir des espèces animales. Car du point de vue des processus de l'univers et de la nature, et de leurs probabilités statistiquement accablantes, la naissance de la terre à partir de processus cosmiques, la formation de la vie organique à partir de processus inorganiques, enfin l'évolution de l'homme à partir des processus de la vie organique sont toutes des «improbabilités infinies», ce qu'on appelle couramment des «miracles». C'est à cause de cet élément du «miraculeux» présent dans toute réalité que les événements, aussi précisément que nous les fassent prévoir la crainte ou l'espoir, nous laissent toujours sous le coup de la surprise quand ils se produisent. L'impact même d'un

événement n'est jamais totalement explicable ; sa factualité transcende en son principe toute prévision. L'expérience qui nous enseigne que les événements sont des miracles n'est ni arbitraire ni fallacieuse ; elle est au contraire des plus naturelles et même presque banale dans la vie ordinaire. Sans cette expérience banale, l'importance donnée par la religion aux miracles surnaturels serait presque incompréhensible.

J'ai choisi l'exemple de processus naturels qui sont interrompus par l'avènement de quelque « improbabilité infinie » pour mettre en lumière le fait que ce que nous appelons réel dans l'expérience ordinaire a le plus souvent surgi grâce à des coïncidences plus étranges que la fiction. Bien sûr cet exemple a ses limites et il ne peut être appliqué purement et simplement au domaine des affaires humaines. Ce serait pure superstition d'opérer des miracles, d'espérer l'« infiniment improbable », dans le contexte de processus historiques et politiques automatiques, bien que cela même ne puisse jamais être complètement exclu. l'histoire, par opposition à la nature, est pleine d'événements ; ici, le miracle de l'accident et de l'improbabilité infinie se produit si fréquemment qu'il peut sembler étrange de parler de miracle. Mais la raison de cette fréquence est simplement que les processus historiques sont créés et constamment interrompus par l'initiative humaine, par l'*initium* que l'homme est dans la mesure où il est un être agissant. Par conséquent, ce n'est pas du tout de la superstition, c'est même une attitude réaliste que de s'attendre à ce qui ne peut être prévu et prédit, de se préparer à des miracles dans le domaine politique. Et plus la balance pèse lourdement en faveur du désastre, plus miraculeux apparaîtra le fait accompli librement ; car c'est le désastre, et non le salut, qui se produit toujours automatiquement et doit, par conséquent, toujours paraître inéluctable.

Objectivement, c'est-à-dire d'un point de vue extérieur, et sans tenir compte du fait que l'homme est un

commencement et un commenceur, les chances que demain soit comme hier sont toujours les plus fortes. Peut-être pas aussi fortes, il est vrai, mais presque aussi fortes qu'étaient les chances pour qu'*aucune* terre ne surgît jamais des événements cosmiques, qu'*aucune* vie ne se développât à partir des processus inorganiques et qu'*aucun* homme n'émergeât de l'évolution de la vie animale. La différence décisive entre les « improbabilités infinies » sur lesquelles repose la réalité de notre vie terrestre, et le caractère miraculeux inhérent aux événements qui établissent la réalité historique, c'est que, dans le domaine des affaires humaines, nous connaissons l'auteur des « miracles ». Ce sont les hommes qui les accomplissent, les hommes qui, parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et de l'action, peuvent établir une réalité bien à eux.

V

LA CRISE DE L'ÉDUCATION*

I

La crise générale qui s'est abattue sur tout le monde moderne et qui atteint presque toutes les branches de l'activité humaine se manifeste différemment suivant les pays, touchant des domaines différents et revêtant des formes différentes. En Amérique, un de ses aspects les plus caractéristiques et les plus révélateurs est la crise périodique de l'éducation qui, au moins pendant ces dix dernières années, est devenue un problème politique de première grandeur dont les journaux parlent presque chaque jour. Certes, il ne faut pas beaucoup d'imagination pour déceler les dangers d'une baisse constante des niveaux perceptible à travers tout le système scolaire. Les innombrables et vains efforts des autorités responsables pour endiguer le mouvement soulignent bien la gravité du problème. Cependant, si l'on compare cette crise de l'éducation aux événements politiques des autres pays au XXe siècle, à la tourmente révolutionnaire qui a suivi la Première Guerre mondiale, aux camps de concentration et d'extermination ou même au profond malaise qui, sous des apparences de prospérité, s'est répandu

* Traduction de Chantal Vezin.

dans toute l'Europe depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, il est quelque peu difficile d'accorder à une crise de l'éducation toute l'attention qu'elle mérite. En effet, on est tenté de la considérer comme un phénomène local, sans rapport avec les problèmes plus considérables du siècle et dont il faut attribuer la responsabilité à certaines particularités de la vie aux États-Unis, dont on ne saurait trouver d'équivalent dans d'autres parties du monde.

Mais s'il en était bien ainsi, la crise de notre système scolaire ne serait pas devenue une question politique et n'aurait pas pris de court les autorités responsables de l'éducation. C'est que le problème, ici, ne se limite sûrement pas à l'épineuse question de savoir pourquoi le petit John ne sait pas lire. De plus, on est toujours tenté de croire qu'il s'agit de problèmes spécifiques, bien délimités par l'histoire et les frontières nationales et qui n'importent qu'à ceux qui sont directement touchés. C'est précisément cette attitude qui s'est constamment révélée fausse de nos jours. On peut, en effet, poser comme règle générale de notre époque que tout ce qui peut arriver dans un pays, peut aussi, dans un avenir prévisible, arriver dans presque tous les autres pays.

En dehors de ces raisons d'ordre général qui sembleraient conseiller à l'homme de la rue de s'intéresser aux problèmes qui se posent dans des domaines dont, du point de vue du spécialiste, il ignore tout (et cela est bien sûr mon cas quand je parle de la crise de l'éducation, puisque je ne suis pas éducatrice de profession), s'ajoute une autre raison beaucoup plus péremptoire pour obliger l'homme de la rue à s'intéresser à une crise qui ne le concerne pas directement : c'est l'occasion, fournie par le fait même de la crise — qui fait tomber les masques et efface les préjugés — d'explorer et de s'interroger sur tout ce qui a été dévoilé de l'essence du problème, et l'essence de l'éducation est la natalité, le fait que des êtres humains *naissent* dans le monde. La

disparition des préjugés signifie tout simplement que nous avons perdu les réponses sur lesquelles nous nous appuyons généralement, sans même nous rendre compte qu'elles étaient à l'origine réponses à des questions. Une crise nous force à revenir aux questions elles-mêmes et requiert de nous des réponses, nouvelles ou anciennes, mais en tout cas des jugements directs. Une crise ne devient catastrophique que si nous y répondons par des idées toutes faites, c'est-à-dire par des préjugés. Non seulement une telle attitude rend la crise plus aiguë mais encore elle nous fait passer à côté de cette expérience de la réalité et de cette occasion de réfléchir qu'elle fournit.

Si clairement que se présente un problème d'ordre général en période de crise, il reste néanmoins toujours impossible d'isoler complètement l'élément universel des circonstances concrètes et particulières dans lesquelles il se manifeste. Quoique la crise de l'éducation puisse affecter le monde entier, il est caractéristique que ce soit en Amérique qu'elle revête sa forme la plus extrême. C'est peut-être parce que ce n'est qu'en Amérique qu'une crise de l'éducation pouvait vraiment devenir un facteur politique. C'est un fait que, en Amérique, l'éducation joue un rôle différent, et politiquement incomparablement plus important, que celui qu'elle joue dans d'autres pays. Cela s'explique techniquement par le fait que l'Amérique a toujours été un pays d'immigration; il est clair que c'est seulement par la scolarisation, l'éducation et l'américanisation des enfants d'immigrants que l'on peut tenir cette gageure de fondre les groupes ethniques les plus divers en un seul peuple; gageure jamais tout à fait réussie, mais réussissant toujours au-delà de toute attente. Pour la plupart des enfants d'immigrants, l'anglais n'est pas la langue maternelle et doit donc être appris en classe; par suite, il est évident que les écoles ont à jouer un rôle qui, dans toute autre nation, serait naturellement assuré par les parents.

Cependant, la place que tient l'immigration incessante dans la conscience politique et l'esprit du pays est plus décisive pour notre propos. L'Amérique n'est pas seulement une terre de colonisation en quête d'immigrants nécessaires à son peuplement, mais qui n'entreraient pas en ligne de compte dans sa structure politique. Pour l'Amérique, la devise inscrite sur chaque dollar *Novus Ordo Saeclorum* — Un Nouvel Ordre du Monde — a toujours été le facteur déterminant, et les immigrants, les nouveaux venus, constituent pour le pays la garantie qu'il représente bien ce nouvel ordre. Le but de ce nouvel ordre, de cette création d'un monde nouveau opposé à l'ancien a été et est toujours de supprimer la pauvreté et l'oppression. Mais en même temps, et c'est ce qui fait sa grandeur, ce nouvel ordre, depuis le début, ne s'est pas coupé du monde extérieur pour le confronter à un modèle idéal — comme cela a été la coutume partout ailleurs dans la fondation d'utopies. Il n'a pas non plus cherché à faire valoir des prétentions impérialistes ou à être prêché aux autres comme un évangile. Bien plutôt, le rapport de cette république au monde extérieur a été caractérisé dès le départ par le fait qu'elle se donnait pour but d'abolir la pauvreté et l'esclavage et qu'elle a accueilli tous les pauvres et les opprimés de la terre. Comme le disait John Adams dès 1765, c'est-à-dire avant la Déclaration d'Indépendance : « Je considère toujours l'établissement de l'Amérique comme le début d'un grand dessein de la Providence en vue de l'illumination et de l'émancipation de tous les opprimés de la terre. » Telle est l'intention fondamentale ou la loi fondamentale conformément à laquelle l'Amérique commença son existence historique et politique.

Cet extraordinaire enthousiasme pour tout ce qui est nouveau, que révèlent presque tous les aspects de la vie quotidienne en Amérique et qui va de pair avec cette confiance en une « perfectibilité indéfinie » qui, notait Tocqueville, constitue le credo de l'homme ordinaire

et « sans instruction » et qui, en tant que tel, précède de presque cent ans la même évolution dans d'autres pays occidentaux, serait probablement advenu dans tous les cas si l'on avait accordé une plus grande attention et une plus grande signification aux nouveaux venus par la naissance : les enfants, que les Grecs appelaient tout simplement οἱ νέοι — les nouveaux —, à partir du moment où ils quittaient l'enfance pour, adolescents, entrer dans la communauté des adultes. Vient s'ajouter à cela, cependant, le fait que ce pathos de la nouveauté n'est devenu un concept et une notion politique qu'au XVIIIe siècle, quoiqu'on le retrouve bien avant cette époque ; et ce fait a pris une importance décisive en matière d'éducation. C'est à partir de là que s'est développé un idéal d'éducation teinté de rousseauisme, et de fait directement influencé par Rousseau, chez qui l'éducation devint un moyen politique et la politique elle-même une forme d'éducation.

Le rôle que, de l'Antiquité à nos jours, toutes les utopies politiques prêtent à l'éducation, montre bien combien il paraît naturel de vouloir fonder un nouveau monde avec ceux qui sont nouveaux par naissance et par nature. Pour ce qui est de la politique, il y a là, bien sûr, une profonde erreur de conception : au lieu de se joindre à ses semblables en s'efforçant d'agir par persuasion et en courant le risque d'échouer, on intervient d'une façon dictatoriale, qui se fonde sur la supériorité absolue de l'adulte, et on essaie de mettre en place le nouveau comme un *fait accompli**, c'est-à-dire comme s'il existait déjà. C'est pour cela qu'en Europe ce sont surtout les mouvements révolutionnaires à tendance tyrannique qui croient que pour mettre en place de nouvelles conditions il faut commencer par les enfants, et ce sont ces mêmes mouvements qui, lorsqu'ils accédaient au pouvoir, arrachaient les enfants à leur famille et se bornaient à les endoctriner. L'éduca-

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

tion ne peut jouer aucun rôle en politique, car en politique c'est toujours à ceux qui sont déjà éduqués que l'on a affaire. Quiconque se propose d'éduquer les adultes se propose en fait de jouer les tuteurs et de les détourner de toute activité politique. Puisqu'on ne peut éduquer les adultes, le mot « éducation » a une fâcheuse résonance en politique ; on prétend éduquer alors qu'en fait on ne veut que contraindre sans employer la force. Celui qui veut vraiment créer un nouvel ordre politique par le moyen de l'éducation, c'est-à-dire en ne faisant appel ni à la force ni à la contrainte, ni à la persuasion, celui-là doit se rallier à la terrible conclusion platonicienne : bannir tous les vieux de l'État à créer. Mais en réalité on se refuse à accorder à ces mêmes enfants, dont on souhaite faire les citoyens d'un utopique lendemain, le rôle qui sera le leur dans le corps politique ; car du point de vue des nouveaux, si nouvelles que puissent être les propositions du monde adulte, elles sont nécessairement plus vieilles qu'ils ne sont eux-mêmes. C'est bien le propre de la condition humaine que chaque génération nouvelle grandisse à l'intérieur d'un monde déjà ancien, et par suite former une génération nouvelle pour un monde nouveau traduit en fait le désir de refuser aux nouveaux arrivants leurs chances d'innover.

Tout cela n'est absolument pas le cas en Amérique et c'est bien pour cela qu'il est si difficile d'y porter un jugement correct sur ces questions. Dans un pays d'immigrants, le rôle politique que joue bel et bien l'éducation, le fait que les écoles ne servent pas seulement à américaniser les enfants mais affectent aussi leurs parents, et contribuent à se défaire d'un monde ancien pour entrer dans un nouveau, tout cela entretient l'illusion que grâce à l'éducation des enfants un monde nouveau est en train de s'édifier. Bien entendu, la situation réelle n'est pas du tout celle-là. Même en Amérique, le monde dans lequel les enfants sont introduits est un monde ancien, c'est-à-dire un monde préexistant, construit par les vivants et les morts et

qui n'est nouveau que pour ceux que l'immigration vient d'y introduire. Mais là l'illusion est plus forte que la réalité, car elle jaillit directement d'une expérience fondamentalement américaine : que l'on peut fonder un nouvel ordre et, qui plus est, le fonder avec la conviction intime d'une continuité historique ; car l'expression « Nouveau Monde » n'a de sens qu'en référence à l'Ancien qui, bien qu'admirable à d'autres points de vue, fut rejeté parce qu'il ne pouvait trouver de solution aux problèmes de la pauvreté et de l'oppression.

Or, en ce qui concerne l'éducation, il a fallu attendre notre siècle pour que l'illusion provenant du pathos de la nouveauté produise ses conséquences les plus graves. Tout d'abord, elle a permis à cet assemblage de théories modernes de l'éducation, qui viennent du centre de l'Europe et consistent en un étonnant salmigondis de choses sensées et d'absurdités, de révolutionner de fond en comble tout le système d'éducation, sous la bannière du progrès de l'éducation. Ce qui en Europe était resté une expérience tentée çà et là dans de rares écoles et dans les institutions isolées, puis étendant peu à peu son influence à certains secteurs, a, en Amérique, complètement bouleversé et pour ainsi dire du jour au lendemain, il y a de cela vingt-cinq ans, toutes les méthodes traditionnelles d'enseignement. Je n'entrerai pas ici dans les détails et je laisse de côté les écoles privées et en particulier les écoles paroissiales catholiques romaines. Le fait significatif est que pour ne pas aller à l'encontre de certaines théories, bonnes ou mauvaises, on a résolument mis à l'écart toutes les règles du bon sens. Un tel procédé a toujours une signification lourde de conséquences, surtout dans un pays dont la vie politique se fonde tellement sur le sens commun. Quand, dans les questions politiques, la saine raison humaine achoppe et ne permet plus de fournir de réponses, on se trouve confronté à une crise. Car cette sorte de raison n'est que ce sens commun qui nous

permet, nous et nos cinq sens individuels, d'être adaptés à un unique monde commun à tous et d'y vivre. La disparition de ce sens commun aujourd'hui est le signe le plus sûr de la crise actuelle. À chaque crise, c'est un pan du monde, quelque chose de commun à tous, qui s'écroule. Comme une baguette magique la faillite du sens commun indique où s'est produit un tel effondrement.

En tout cas, la réponse à la question de savoir pourquoi le petit John ne sait pas lire, ou à la question plus large de savoir pourquoi le niveau scolaire de l'école américaine moyenne reste tellement en dessous du niveau moyen actuel de tous les pays d'Europe, cette réponse n'est malheureusement pas que ce pays est jeune et n'a pas encore rattrapé le Vieux Monde, mais tout au contraire que, dans ce domaine, ce pays est le plus « avancé » et le plus moderne du monde. Et cela est vrai en un double sens : nulle part les problèmes d'éducation d'une société de masse ne se sont posés avec tant d'acuité et nulle part ailleurs les théories pédagogiques les plus modernes n'ont été acceptées de façon si servile et si peu critique. Ainsi, la crise de l'éducation en Amérique annonce d'une part la faillite des méthodes modernes d'éducation et d'autre part pose un problème extrêmement difficile car cette crise a surgi au sein d'une société de masse et en réponse à ses exigences.

Dans cette optique, nous devons garder présent à l'esprit un autre facteur plus général, qui, s'il est bien certain qu'il n'est pas cause de la crise, l'a pourtant sérieusement aggravée : il s'agit du rôle unique que joue et a toujours joué dans la vie américaine la notion d'égalité. Cette notion va beaucoup plus loin que la simple égalité devant la loi, plus loin aussi que le nivellement des différences de classes, plus loin même que ce qu'évoque l'expression « égalité de chances », qui, à ce point de vue, a pourtant une signification plus grande car, au point de vue des Américains, le droit à

l'éducation est l'un des droits civiques inaliénables. C'est ce dernier point qui a déterminé la structure de l'enseignement secondaire dans lequel les écoles secondaires, au sens européen, n'existent qu'à titre d'exception. Puisque la scolarité est obligatoire jusqu'à l'âge de seize ans, chaque enfant doit entrer au lycée, et le lycée, par conséquent, n'est au fond qu'une sorte de prolongement de l'école primaire. Il résulte de ce manque d'enseignement secondaire que la préparation à l'enseignement supérieur doit être assurée par les facultés elles-mêmes, dont les programmes sont donc toujours surchargés, ce qui se répercute sur la qualité même du travail qu'on y fait.

À première vue, on pourrait peut-être penser que cette anomalie est due à la nature d'une société de masse où l'éducation n'est plus le privilège des classes aisées. Un coup d'œil sur l'Angleterre, où, comme chacun sait, depuis quelques années, toutes les classes de la population ont également accès à l'enseignement secondaire, montrera qu'il n'en est rien. Car en Angleterre a été institué pour les élèves de onze ans, à la fin des études primaires, le redoutable examen qui ne conserve que dix pour cent environ d'élèves aptes à poursuivre des études. Même en Angleterre, la rigueur de cette sélection n'a pas été acceptée sans susciter des protestations; en Amérique, cela eût été tout simplement impossible. L'Angleterre tend à instaurer une « méritocratie », ce qui revient clairement à établir une oligarchie, fondée cette fois non plus sur la richesse ou la naissance mais sur les aptitudes. Mais quand bien même les Anglais n'en seraient pas tout à fait conscients, cela signifie que, même sous un gouvernement socialiste, leur pays continuera à être gouverné comme il l'a toujours été depuis des temps immémoriaux, c'est-à-dire non pas comme une monarchie ni comme une démocratie, mais bien comme une oligarchie ou une aristocratie, cette dernière entendue au sens où ce sont les plus doués qui sont les meilleurs, ce qui est loin

d'être une certitude. En Amérique on trouverait intolérable de faire une distinction presque physique entre les enfants « doués » et « non doués ». La méritocratie ne contredit pas moins les principes d'égalité ou de démocratie égalitaire que toute autre oligarchie.

Ainsi, en Amérique, ce qui rend la crise d'éducation si aiguë, c'est le caractère politique de ce pays, qui, de lui-même, se bat pour égaliser ou effacer, autant que possible, la différence entre jeunes et vieux, doués et non doués, c'est-à-dire finalement entre enfants et adultes et en particulier entre professeurs et élèves. Il est évident que ce nivellement ne peut se faire qu'aux dépens de l'autorité du professeur et au détriment des élèves les plus doués. Cependant, au moins pour quiconque connaît le système d'éducation américain, il est également évident que cette difficulté, enracinée dans l'attitude politique du pays, présente aussi de gros avantages, non seulement du point de vue humain, mais aussi sur le plan de l'éducation ; en tout cas, ces facteurs généraux ne peuvent ni expliquer la crise dans laquelle nous nous trouvons actuellement, ni justifier les mesures par lesquelles on a précipité la crise.

II

Trois idées de base, qui ne sont que trop connues, permettent d'expliquer schématiquement ces mesures catastrophiques. La *première* est qu'il existe un monde de l'enfant et une société formée entre les enfants qui sont autonomes et qu'on doit dans la mesure du possible laisser se gouverner eux-mêmes. Le rôle des adultes doit se borner à assister ce gouvernement. C'est le groupe des enfants lui-même qui détient l'autorité qui dit à chacun des enfants ce qu'il doit faire et ne pas faire ; entre autres conséquences, cela crée une situation où l'adulte se trouve désarmé face à l'enfant pris individuellement et privé de contact avec lui. Il ne peut

que lui dire de faire ce qui lui plaît et puis empêcher le pire d'arriver. C'est ainsi qu'entre enfants et adultes sont brisées les relations réelles et normales qui proviennent du fait que dans le monde des gens de tous âges vivent ensemble simultanément. L'essence de cette première idée de base est donc de ne prendre en considération que le groupe et non l'enfant en tant qu'individu.

Quant à l'enfant dans ce groupe, il est bien entendu dans une situation pire qu'avant, car l'autorité d'un groupe, fût-ce un groupe d'enfants, est toujours beaucoup plus forte et beaucoup plus tyrannique que celle d'un individu, si sévère soit-il. Si l'on se place du point de vue de l'enfant pris individuellement, on voit qu'il n'a pratiquement aucune chance de se révolter ou de faire quelque chose de sa propre initiative. Il ne se trouve plus dans la situation d'une lutte inégale avec quelqu'un qui a, certes, une supériorité absolue sur lui — situation où il peut néanmoins compter sur la solidarité des autres enfants, c'est-à-dire de ses pairs — mais il se trouve bien plutôt dans la situation par définition sans espoir de quelqu'un appartenant à une minorité réduite à une personne face à l'absolue majorité de toutes les autres. Même en l'absence de toute contrainte extérieure, bien peu d'adultes sont capables de supporter une telle situation, et les enfants en sont tout simplement incapables.

Affranchi de l'autorité des adultes, l'enfant n'a donc pas été libéré, mais soumis à une autorité bien plus effrayante et vraiment tyrannique : la tyrannie de la majorité. En tout cas, il en résulte que les enfants ont été pour ainsi dire bannis du monde des adultes. Ils sont soit livrés à eux-mêmes, soit livrés à la tyrannie de leur groupe, contre lequel, du fait de sa supériorité numérique, ils ne peuvent se révolter, avec lequel, étant enfants, ils ne peuvent discuter, et duquel ils ne peuvent s'échapper pour aucun autre monde, car le monde des adultes leur est fermé. Les enfants ont tendance à réagir à cette contrainte soit par le confor-

misme, soit par la délinquance juvénile, et souvent par un mélange des deux.

La *deuxième* idée de base à prendre en considération dans la crise présente a trait à l'enseignement. Sous l'influence de la psychologie moderne et des doctrines pragmatiques, la pédagogie est devenue une science de l'enseignement en général, au point de s'affranchir complètement de la matière à enseigner. Est professeur, pensait-on, celui qui est capable d'enseigner... n'importe quoi. Sa formation lui a appris à enseigner et non à maîtriser un sujet particulier. Comme nous le verrons plus loin, cette attitude est naturellement très étroitement liée à une idée fondamentale sur la façon d'apprendre. En outre, au cours des récentes décennies, cela a conduit à négliger complètement la formation des professeurs dans leur propre discipline, surtout dans les écoles secondaires. Puisque le professeur n'a pas besoin de connaître sa propre discipline, il arrive fréquemment qu'il en sait à peine plus que ses élèves. En conséquence, cela ne veut pas seulement dire que les élèves doivent se tirer d'affaire par leurs propres moyens, mais que désormais l'on tarit la source la plus légitime de l'autorité du professeur, qui, quoi qu'on en pense, est encore celui qui en sait le plus et qui est le plus compétent. Ainsi le professeur non autoritaire qui, comptant sur l'autorité que lui confère sa compétence, voudrait s'abstenir de toute méthode de coercition, ne peut plus exister.

Mais c'est une théorie moderne sur la façon d'apprendre qui a permis à la pédagogie et aux écoles normales de jouer ce rôle pernicieux dans la crise actuelle. Cette théorie était tout simplement l'application de la *troisième* idée de base dans notre contexte, idée qui a été celle du monde moderne pendant des siècles et qui a trouvé son expression conceptuelle systématique dans le pragmatisme. Cette idée de base est que l'on ne peut savoir et comprendre que ce qu'on a fait soi-même, et sa mise en pratique dans l'éducation est aussi élémen-

taire qu'évidente : substituer, autant que possible, le faire à l'apprendre. S'il n'était pas considéré comme très important que le professeur domine sa discipline, c'est qu'on voulait l'obliger à conserver l'habitude d'apprendre pour qu'il ne transmette pas un « savoir mort », comme on dit, mais qu'au contraire il ne cesse de montrer comment ce savoir s'acquiert. L'intention avouée n'était pas d'enseigner un savoir, mais d'inculquer un savoir-faire : le résultat fut une sorte de transformation des collèges d'enseignement général en instituts professionnels qui ont remporté autant de succès quand il s'est agi d'apprendre à conduire une voiture, à taper à la machine, ou — plus important encore pour l'« art de vivre » — à se bien comporter en société et à être populaire, qu'ils ont récolté d'échecs quand il s'est agi d'inculquer aux enfants les connaissances requises par un programme d'études normal.

Cependant cette description pèche non tant par son exagération évidente pour les besoins de la cause, que par son insuffisance à se rendre compte comment dans ce processus on s'est surtout efforcé de supprimer autant que possible la distinction entre le travail et le jeu, au profit de ce dernier. On considérait que le jeu est le mode d'expression le plus vivant et la manière la plus appropriée pour l'enfant de se conduire dans le monde, et que c'était la seule forme d'activité qui jaillisse spontanément de son existence d'enfant. Seul ce qui peut s'apprendre en jouant correspond à sa vivacité. L'activité caractéristique de l'enfant — du moins pensait-on — est de jouer ; apprendre, au vieux sens du terme, en forçant l'enfant à adopter une attitude de passivité, l'obligeait à abandonner sa propre initiative qui ne se manifeste que dans le jeu.

L'enseignement des langues illustre directement le lien étroit entre ces deux points ; la substitution du faire à l'apprendre et du jeu au travail : l'enfant doit apprendre en parlant, c'est-à-dire en faisant et non en étudiant la grammaire et la syntaxe ; en d'autres termes,

il doit apprendre une langue étrangère comme il a appris sa langue maternelle : comme en jouant et sans rompre la continuité de son existence habituelle. Si on laisse de côté la question de savoir si cela est possible ou non (et dans une certaine mesure c'est possible, à condition de pouvoir garder toute la journée l'enfant dans une ambiance où l'on ne parle que la langue étrangère), il est parfaitement clair que cette méthode cherche délibérément à maintenir, autant que possible, l'enfant plus âgé au niveau infantile. Ce qui précisément devrait préparer l'enfant au monde des adultes, l'habitude acquise peu à peu de travailler au lieu de jouer est supprimée au profit de l'autonomie du monde de l'enfance.

Quel que soit le lien qui existe entre le faire et le savoir, ou quelle que soit la valeur de la formule pragmatique, l'application de celle-ci à l'éducation, c'est-à-dire à la façon dont l'enfant apprend, tend à faire du monde de l'enfance un absolu, exactement comme nous l'avions remarqué dans le cas de la première idée de base. Ici également, sous prétexte de respecter l'indépendance de l'enfant, on l'exclut du monde des adultes pour le maintenir artificiellement dans le sien, dans la mesure où celui-ci peut être appelé un monde. Cette façon de tenir l'enfant à l'écart est artificielle, car entre enfants et adultes elle brise les relations naturelles qui, entre autres, consistent à apprendre et à enseigner, et parce qu'elle va en même temps contre le fait que l'enfant est un être humain en pleine évolution et que l'enfance n'est qu'une phase transitoire, une préparation à l'âge adulte.

En Amérique, la crise actuelle résulte et de la prise de conscience de l'aspect destructeur de ces trois idées de base et de l'effort désespéré qui est tenté pour réformer tout le système d'éducation, c'est-à-dire pour le transformer complètement. Ce faisant, exception faite des projets qui visent à augmenter considérablement les moyens d'enseignement mis à la disposition des

sciences physiques et de la technologie, on ne tente rien d'autre qu'une restauration : on rétablira une fois de plus l'autorité dans l'enseignement ; on ne jouera plus pendant les heures de classe et on fera de nouveau du travail sérieux ; on mettra l'accent non plus sur les activités extra-scolaires, mais sur les matières du programme. Enfin on parle même de modifier les programmes actuels de formation des professeurs qui devront eux-mêmes apprendre quelque chose avant d'être lâchés auprès des enfants.

Les réformes envisagées qui en sont encore au stade de la discussion et qui ne concernent que les Américains n'ont pas à figurer ici, et je n'ai pas compétence pour discuter la question plus technique (encore que peut-être plus importante à longue échéance) de la réforme des programmes de l'enseignement primaire et secondaire dans tous les pays, afin de les adapter aux besoins entièrement nouveaux du monde actuel. Ce qui nous importe ici se ramène à une double question. Quels aspects du monde moderne et de sa crise se sont réellement révélés dans la crise de l'éducation, ou, en d'autres termes, pour quelles raisons a-t-on pu, pendant des années, parler et agir en contradiction si flagrante avec le bon sens ? Et, deuxièmement, quelles leçons pouvons-nous tirer de cette crise quant à l'essence de l'éducation, non pas au sens où l'on peut toujours tirer une leçon des erreurs qui n'auraient pas dû être commises, mais plutôt en réfléchissant au rôle que l'éducation joue dans toute civilisation, c'est-à-dire à l'obligation que l'existence des enfants entraîne pour toute société humaine. Nous commencerons par la deuxième question.

III

Une crise de l'éducation susciterait en tous temps de graves problèmes même si elle n'était pas, comme dans

le cas présent, le reflet d'une crise beaucoup plus générale et de l'instabilité de la société moderne. Car l'éducation est une des activités les plus élémentaires et les plus nécessaires de la société humaine, laquelle ne saurait jamais rester telle qu'elle est, mais se renouvelle sans cesse par la naissance, par l'arrivée de nouveaux êtres humains. En outre, ces nouveaux venus n'ont pas atteint leur maturité, mais sont encore en devenir. Ainsi l'enfant, objet de l'éducation, se présente à l'éducateur sous un double aspect : il est nouveau dans un monde qui lui est étranger, et il est en devenir ; il est un nouvel être humain et il est en train de devenir un être humain. Ce double aspect ne va absolument pas de soi et ne s'applique pas aux formes animales de la vie ; il correspond à un double mode de relations, d'une part la relation au monde et d'autre part la relation à la vie. L'enfant partage cet état de devenir avec tous les êtres vivants ; si l'on considère la vie et son évolution, l'enfant est un être humain en devenir, tout comme le chaton est un chat en devenir. Mais l'enfant n'est nouveau que par rapport à un monde qui existait avant lui, qui continuera après sa mort et dans lequel il doit passer sa vie. Si l'enfant n'était pas un nouveau venu dans ce monde des hommes, mais seulement une créature vivante pas encore achevée, l'éducation ne serait qu'une des fonctions de la vie et n'aurait pas d'autre but que d'assurer la subsistance et d'apprendre à se débrouiller dans la vie, ce que tous les animaux font pour leurs petits.

Cependant, avec la conception et la naissance, les parents n'ont pas seulement donné la vie à leurs enfants ; ils les ont en même temps introduits dans un monde. En les éduquant, ils assument la responsabilité de la vie et du développement de l'enfant, mais aussi celle de la continuité du monde. Ces deux responsabilités ne coïncident aucunement et peuvent même entrer en conflit. En un certain sens, cette responsabilité du développement de l'enfant va contre le monde : l'enfant a

besoin d'être tout particulièrement protégé et soigné pour éviter que le monde puisse le détruire. Mais ce monde aussi a besoin d'une protection qui l'empêche d'être dévasté et détruit par la vague des nouveaux venus qui déferle sur lui à chaque nouvelle génération.

Puisque l'enfant a besoin d'être protégé contre le monde, sa place traditionnelle est au sein de la famille. C'est là qu'à l'abri de quatre murs les adultes reviennent chaque jour du monde extérieur et se retranchent dans la sécurité de la vie privée. Ces quatre murs à l'abri desquels se déroule la vie de famille constituent un rempart contre le monde et en particulier contre l'aspect public du monde. Ils délimitent un endroit sûr sans lequel aucune chose vivante ne peut prospérer. Cela est valable non seulement pour la vie de l'enfant, mais pour la vie humaine en général — partout où cette dernière est constamment exposée au monde sans la protection de l'intimité et la sécurité privée, sa qualité vitale est détruite. Dans le monde public, commun à tous, les personnes comptent, et aussi l'œuvre, c'est-à-dire l'œuvre de nos mains par laquelle chacun de nous contribue à notre monde commun, mais là, la vie en tant que vie ne compte pas : le monde ne peut pas s'y intéresser et elle doit s'en cacher et s'en protéger.

Toute vie, et non seulement la vie végétative, émerge de l'obscurité, et si forte que soit sa tendance naturelle à se mettre en lumière, a néanmoins besoin de la sécurité de l'obscurité pour parvenir à maturité. C'est peut-être ce qui explique que si souvent les enfants de parents célèbres tournent mal : la célébrité s'insinue entre les quatre murs, envahit le domaine privé, apportant avec elle, surtout dans les conditions actuelles, la lumière impitoyable du domaine public, qui vient inonder toute la vie privée de ceux-ci, si bien que les enfants ne disposent plus de l'abri sûr où ils peuvent grandir. Mais c'est exactement le même processus de destruction de l'espace vital qui advient partout où l'on tente de transformer les enfants eux-mêmes en une sorte de

monde. Dans ces groupes homogènes une vie publique d'un certain genre apparaît, et indépendamment du fait que ce n'est pas une « vraie » vie publique et que toute cette tentative est une espèce de fraude, le fait désastreux reste que des enfants, c'est-à-dire des êtres humains en devenir et non encore accomplis, sont ainsi obligés de s'exposer à la lumière de l'existence publique.

Il est clair que, en essayant d'instaurer un monde propre aux enfants, l'éducation moderne détruit les conditions nécessaires de leur développement et de leur croissance. Il est pour le moins étrangement frappant que cette éducation fasse tant de mal à l'enfant, elle qui ne prétendait avoir d'autre but que de le servir et qui rejetait les méthodes du passé comme ne tenant pas assez compte de sa nature profonde et de ses besoins. « Le Siècle de l'Enfant », comme on peut s'en souvenir, devait émanciper l'enfant et le libérer des normes tirées du monde des adultes. Mais comment a-t-on pu négliger, ou simplement ne pas reconnaître les conditions de vie les plus élémentaires nécessaires à la croissance et au développement de l'enfant ? Comment a-t-on pu exposer l'enfant à ce qui plus que toute autre chose caractérise le monde adulte, c'est-à-dire à la vie publique, alors que l'on venait de s'apercevoir que l'erreur de toutes les anciennes méthodes avait été de considérer l'enfant comme un « petit adulte » ?

La raison de cet étrange état de choses n'est en rien directement liée à l'éducation ; elle doit plutôt être cherchée dans les jugements et les préjugés sur la nature de la vie privée et du monde public et de leur relation mutuelle, qui ont été caractéristiques de la société moderne depuis le début des temps modernes, et que les éducateurs acceptèrent lorsqu'ils se décidèrent enfin — et relativement tard — à moderniser l'éducation comme des évidences, sans se rendre compte des conséquences qu'ils auraient nécessairement sur la vie des enfants. Sans qu'il y ait là rien d'évident, la particularité de la société moderne est de considérer la vie,

c'est-à-dire la vie terrestre de l'individu aussi bien que celle de la famille, comme le plus grand des biens; et c'est pour cette raison qu'à la différence de tous les siècles précédents la société moderne a affranchi cette vie ainsi que toutes les activités qui la préservent et l'enrichissent du secret de l'intimité pour l'exposer à la lumière du monde public. C'est la véritable signification de l'émancipation des femmes et des travailleurs, non comme personnes, certes, mais dans la mesure où ils remplissent une fonction nécessaire dans le processus vital de la société.

Les derniers à être touchés par ce processus d'émancipation furent les enfants et ce qui justement pour les femmes et les travailleurs avait signifié une véritable libération — car ce n'étaient pas seulement des femmes et des travailleurs, mais aussi des personnes, qui pouvaient donc prétendre légitimement accéder au monde public, c'est-à-dire avaient le droit de regard sur lui et de s'y faire voir, d'y parler et d'y être entendus — fut un abandon et une trahison dans le cas des enfants qui sont encore au stade où le simple fait de vivre et de grandir a plus d'importance que le facteur de la personnalité. Plus la société moderne supprime la différence entre ce qui est privé et ce qui est public, entre ce qui ne peut s'épanouir qu'à l'ombre et ce qui demande à être montré à tous dans la pleine lumière du monde public, autrement dit plus la société intercale entre le public et le privé une sphère sociale où le privé est rendu public et vice versa, plus elle rend les choses difficiles à ses enfants qui par nature ont besoin d'un abri sûr pour grandir sans être dérangés.

Si grave que puisse être ce non-respect des conditions de la croissance vitale, il est sûr qu'il a été tout à fait involontaire; tous les efforts de l'éducation moderne se sont concentrés sur le bien-être de l'enfant. C'est un fait, bien sûr, même si les efforts qui ont été faits n'ont pas toujours réussi à promouvoir le bien-être de l'enfant de la manière espérée. La situation est entièrement dif-

férente quand l'éducation ne s'adresse plus à l'enfant, mais au jeune, au nouveau venu, à l'étranger, à celui qui est né dans un monde déjà existant qu'il ne connaît pas. Ce sont les écoles qui sont d'abord, mais non exclusivement, responsables de cela. Elles ont à enseigner et à faire apprendre ; l'échec en ce domaine est, aujourd'hui, en Amérique, le problème le plus urgent. Que trouve-t-on au fond de ce problème ?

Normalement, c'est à l'école que l'enfant fait sa première entrée dans le monde. Or, l'école n'est en aucune façon le monde, et ne doit pas se donner pour tel ; c'est plutôt l'institution qui s'intercale entre le monde et le domaine privé que constitue le foyer pour permettre la transition entre la famille et le monde. C'est l'État, c'est-à-dire ce qui est public, et non la famille, qui impose la scolarité, et ainsi, par rapport à l'enfant, l'école représente le monde, bien qu'elle ne le soit pas vraiment. À cette étape de l'éducation, les adultes sont une fois de plus responsables de l'enfant, mais leur responsabilité n'est plus tant de veiller à ce qu'il grandisse dans de bonnes conditions, que d'assurer ce qu'en général on appelle le libre épanouissement de ses qualités et de ses dons caractéristiques. D'un point de vue général et essentiel, c'est cela qui est la qualité unique qui distingue chaque être humain des autres et qui fait qu'il n'est pas seulement un étranger dans le monde, mais « quelque chose » qui n'a jamais existé auparavant.

Dans la mesure où l'enfant ne connaît pas encore le monde, on doit l'y introduire petit à petit ; dans la mesure où il est nouveau, on doit veiller à ce que cette chose nouvelle mûrisse en s'insérant dans le monde tel qu'il est. Cependant, de toute façon, vis-à-vis des jeunes, les éducateurs font ici figure de représentants d'un monde dont, bien qu'eux-mêmes ne l'aient pas construit, ils doivent assumer la responsabilité, même si, secrètement ou ouvertement, ils le souhaitent différent de ce qu'il est. Cette responsabilité n'est pas impo-

sée arbitrairement aux éducateurs; elle est implicite du fait que les jeunes sont introduits par les adultes dans un monde en perpétuel changement. Qui refuse d'assumer cette responsabilité du monde ne devrait ni avoir d'enfant, ni avoir le droit de prendre part à leur éducation.

Dans le cas de l'éducation, la responsabilité du monde prend la forme de l'autorité. L'autorité de l'éducateur et les compétences du professeur ne sont pas la même chose. Quoiqu'il n'y ait pas d'autorité sans une certaine compétence, celle-ci, si élevée soit-elle, ne saurait jamais engendrer d'elle-même l'autorité. La compétence du professeur consiste à connaître le monde et à pouvoir transmettre cette connaissance aux autres, mais son autorité se fonde sur son rôle de responsable du monde. Vis-à-vis de l'enfant, c'est un peu comme s'il était un représentant de tous les adultes, qui lui signalerait les choses en lui disant : « Voici notre monde. »

Or, nous savons tous ce qu'il en est aujourd'hui de l'autorité. Quelle que soit l'attitude de chacun envers ce problème, il est évident que l'autorité ne joue plus aucun rôle dans la vie publique et politique ou du moins ne joue qu'un rôle largement contesté, car la violence et la terreur en usage dans les pays totalitaires n'ont bien sûr rien à voir avec l'autorité. Cela cependant veut, au fond, simplement dire qu'on ne veut plus demander à personne de prendre ni confier à personne aucune responsabilité, car, partout où a existé une véritable autorité, elle était liée à la responsabilité de la marche du monde. Si l'on retire l'autorité de la vie politique et publique, cela peut vouloir dire que désormais la responsabilité de la marche du monde est demandée à chacun. Mais cela peut aussi vouloir dire qu'on est en train de désavouer, consciemment ou non, les exigences du monde et son besoin d'ordre; on est en train de rejeter toute responsabilité pour le monde : celle de donner des ordres, comme celle d'y obéir. Dans la disparition moderne de l'autorité, il n'y a pas de

doute que ces deux intentions jouent chacune un rôle et qu'elles ont souvent travaillé simultanément et inextricablement.

Dans le cas de l'éducation, au contraire, une telle ambiguïté en ce qui concerne l'actuelle disparition de l'autorité n'est pas possible. Les enfants ne peuvent pas rejeter l'autorité des éducateurs comme s'ils se trouvaient opprimés par une majorité composée d'adultes — même si les méthodes modernes d'éducation ont effectivement essayé de mettre en pratique cette absurdité qui consiste à traiter les enfants comme une minorité opprimée qui a besoin de se libérer. L'autorité a été abolie par les adultes et cela ne peut que signifier une chose : que les adultes refusent d'assumer la responsabilité du monde dans lequel ils ont placé les enfants.

Il existe bien sûr un lien entre la disparition de l'autorité dans la vie publique et politique et sa disparition dans les domaines privés et prépolitiques de la famille et de l'école. Plus la méfiance envers l'autorité devient systématique dans la sphère publique, plus il devient naturellement probable que la sphère privée en soit affectée. À cela s'ajoute le fait — et c'est probablement le point décisif — que depuis des temps immémoriaux notre tradition de pensée politique nous a habitués à considérer l'autorité des parents sur les enfants, des professeurs sur les élèves, comme le modèle qui permet de comprendre l'autorité politique. C'est justement ce modèle que l'on trouve déjà chez Platon et Aristote, qui rend si extraordinairement ambigu le concept d'autorité en politique. Il se fonde d'abord sur une supériorité absolue, telle qu'il ne peut jamais en exister parmi les adultes et qui, du point de vue de la dignité humaine, ne doit jamais exister. En second lieu, suivant le modèle de la petite enfance, il se fonde sur une supériorité purement temporaire et par suite se contredit lui-même si on l'applique à des relations qui, par nature, ne sont pas temporaires, telles que les relations de gouvernés à gouvernants. Ainsi la nature du

sujet — c'est-à-dire à la fois la nature de la crise actuelle de l'autorité et la nature de notre pensée politique traditionnelle — implique que la disparition de l'autorité qui se manifesta d'abord dans le domaine politique s'achève dans le domaine privé; et ce n'est pas un hasard si l'endroit où l'autorité politique a d'abord été ébranlée, à savoir l'Amérique, est aussi celui où la crise actuelle de l'éducation se fait le plus fortement sentir.

En fait, cette disparition générale de l'autorité ne pouvait guère se manifester de façon plus radicale qu'en s'introduisant dans la sphère prépolitique, où l'autorité semblait prescrite par la nature elle-même, indépendamment de tous les changements historiques et de toutes les conditions politiques. Par ailleurs, l'homme moderne ne pouvait exprimer plus clairement son mécontentement envers le monde et son dégoût pour les choses telles qu'elles sont qu'en refusant d'en assumer la responsabilité pour ses enfants. C'est comme si, chaque jour, les parents disaient : « En ce monde, même nous ne sommes pas en sécurité chez nous; comment s'y mouvoir, que savoir, quel bagage acquérir sont pour nous aussi des mystères. Vous devez essayer de faire de votre mieux pour vous en tirer; de toute façon vous n'avez pas de comptes à nous demander. Nous sommes innocents, nous nous lavons les mains de votre sort. »

Cette attitude n'a bien sûr rien à voir avec le désir révolutionnaire d'un nouvel ordre du monde — *Novus Ordo Saeclorum* — qui anima jadis l'Amérique : elle est plutôt symptomatique de l'actuelle aliénation* du monde que l'on peut observer partout, mais que les conditions d'une société de masse font apparaître sous une forme particulièrement radicale et désespérée. Il est vrai que ce n'est pas seulement en Amérique que les expériences modernes d'éducation ont pris des

* *Estrangement from the world (N.d.T.).*

allures tout à fait révolutionnaires, ce qui, jusqu'à un certain point, a augmenté la difficulté d'avoir une vue nette de la situation et amené un certain degré de confusion dans la discussion du problème ; car, contrairement à tous les comportements de ce type, demeure ce fait indiscutable : tant que l'Amérique a été vraiment animée par cet esprit, elle n'a jamais songé à introduire le nouvel ordre dans l'éducation, mais elle est, au contraire, restée conservatrice dans ce domaine.

Évitons tout malentendu : il me semble que le conservatisme, pris au sens de conservation, est l'essence même de l'éducation, qui a toujours pour tâche d'entourer et de protéger quelque chose — l'enfant contre le monde, le monde contre l'enfant, le nouveau contre l'ancien, l'ancien contre le nouveau. Même la vaste responsabilité du monde qui est assumée ici implique bien sûr une attitude conservatrice. Mais cela ne vaut que dans le domaine de l'éducation, ou plus exactement dans celui des relations entre enfant et adulte, et non dans celui de la politique où tout se passe entre adultes et égaux. En politique, cette attitude conservatrice — qui accepte le monde tel qu'il est et ne lutte que pour préserver le statu quo — ne peut mener qu'à la destruction, car le monde, dans ses grandes lignes comme dans ses moindres détails, serait irrévocablement livré à l'action destructrice du temps sans l'intervention d'êtres humains décidés à modifier le cours des choses et à créer du neuf. Les mots d'Hamlet : « Le temps est hors des gonds. Ô sort maudit que ce soit moi qui aie à le rétablir* » sont plus ou moins vrais pour chaque génération, bien que depuis le début de notre siècle ils aient acquis une plus grande valeur persuasive qu'avant.

Au fond, on n'éduque jamais que pour un monde déjà hors de ses gonds ou sur le point d'en sortir, car

* Traduction Yves Bonnefoy, Club français du livre *(N.d.T.)*.

c'est là le propre de la condition humaine que le monde soit créé par des mortels afin de leur servir de demeure pour un temps limité. Parce que le monde est fait par des mortels, il s'use ; et parce que ses habitants changent continuellement, il court le risque de devenir mortel comme eux. Pour préserver le monde de la mortalité de ses créateurs et de ses habitants, il faut constamment le remettre en place. Le problème est tout simplement d'éduquer de façon telle qu'une remise en place demeure effectivement possible, même si elle ne peut jamais être définitivement assurée. Notre espoir réside toujours dans l'élément de nouveauté que chaque génération apporte avec elle ; mais c'est précisément parce que nous ne pouvons placer notre espoir qu'en lui que nous détruisons tout si nous essayons de canaliser cet élément nouveau pour que nous, les anciens, puissions décider de ce qu'il sera. C'est justement pour préserver ce qui est neuf et révolutionnaire dans chaque enfant que l'éducation doit être conservatrice ; elle doit protéger cette nouveauté et l'introduire comme un ferment nouveau dans un monde déjà vieux qui, si révolutionnaires que puissent être ses actes, est, du point de vue de la génération suivante, suranné et proche de la ruine.

IV

La véritable difficulté de l'éducation moderne tient au fait que, malgré tout le bavardage à la mode sur un nouveau conservatisme, il est aujourd'hui extrêmement difficile de s'en tenir à ce minimum de conservation et à cette attitude conservatrice sans laquelle l'éducation est tout simplement impossible. Il y a à cela de bonnes raisons. La crise de l'autorité dans l'éducation est étroitement liée à la crise de la tradition, c'est-à-dire à la crise de notre attitude envers tout ce qui touche au passé. Pour l'éducateur cet aspect de la

crise est particulièrement difficile à porter, car il lui appartient de faire le lien entre l'ancien et le nouveau : sa profession exige de lui un immense respect du passé. Pendant des siècles, c'est-à-dire tout au long de la période de civilisation romano-chrétienne, il n'avait pas à s'aviser qu'il possédait cette qualité, car le respect du passé était un trait essentiel de l'esprit romain et le Christianisme n'a ni modifié ni supprimé cela, mais l'a simplement établi sur de nouvelles bases.

L'essence même de cet esprit romain (bien qu'on ne puisse appliquer cela à toute civilisation, ni même à l'ensemble de la tradition occidentale) était de considérer le passé en tant que passé comme modèle, et dans tous les cas les ancêtres comme de vivants exemples pour leurs descendants. Il croyait même que toute grandeur réside dans ce qui a été, que la vieillesse est donc le sommet de la vie d'un homme et que, étant déjà presque un ancêtre, le vieillard doit servir de modèle aux vivants. Tout cela est en contradiction non seulement avec notre époque et les temps modernes depuis la Renaissance, mais aussi par exemple avec l'attitude grecque en face de la vie. Quand Goethe dit que vieillir c'est « se retirer progressivement du monde des apparences », il fait là un commentaire dans l'esprit même des Grecs pour lesquels être et apparaître ne font qu'un. La conception latine serait que c'est justement en vieillissant et en disparaissant peu à peu de la communauté des mortels que l'homme atteint sa plus caractéristique manière d'être même si, par rapport au monde des apparences, il est en train de disparaître ; car c'est alors seulement qu'il atteint ce mode d'existence où il sera une autorité pour les autres.

Avec l'arrière-plan intact de cette tradition où l'éducation jouait un rôle politique (et ce fut un cas unique), il est en fait relativement facile de faire ce qu'il faut en matière d'éducation, sans prendre la peine de réfléchir à ce que l'on est en train de faire : l'éthique

particulière des principes d'éducation est en parfait accord avec les principes éthiques et moraux de la société en général. Éduquer, selon les termes de Polybe, c'était simplement « vous faire voir que vous êtes tout à fait digne de vos ancêtres » et, dans cette tâche, l'éducateur pouvait être un « partenaire dans la discussion » et un « partenaire dans le travail », car lui aussi, bien qu'à un niveau différent, passait sa vie les yeux fixés vers le passé. Camaraderie et autorité n'étaient dans ce cas que les deux faces d'une même chose et l'autorité de l'éducateur était fermement fondée dans l'autorité plus vaste du passé en tant que tel. Cependant, nous ne sommes plus dans cette situation aujourd'hui et cela ne veut pas dire grand-chose d'agir comme si nous nous y trouvions encore et comme si nous ne nous étions éloignés du droit chemin que par accident, restant libres de le retrouver n'importe quand. Cela signifie que, partout où la crise a éclaté dans le monde moderne, nous ne pouvons nous contenter de continuer, ni même simplement de retourner en arrière. Un tel retour en arrière ne fera jamais que nous ramener à cette même situation d'où justement a surgi la crise. Ce retour ne serait qu'une simple répétition — bien que peut-être différente dans la forme — car il est toujours possible de présenter toute absurdité et toute notion extravagante comme étant le dernier mot de la science. Par ailleurs, une simple persévérance sans réflexion, qu'elle agisse dans le sens de la crise ou qu'elle demeure attachée au train-train quotidien qui croit naïvement que la crise ne submergera pas son domaine particulier, peut seulement, parce qu'elle s'abandonne au cours du temps, conduire à la ruine; elle peut seulement, pour être plus précis, accroître cette aliénation du monde, situation qui nous menace déjà de toutes parts. Qui réfléchit sur les principes d'éducation doit tenir compte de ce processus d'aliénation par rapport au monde; il peut même admettre que nous nous trouvons sans doute là en face d'un proces-

sus automatique, à la seule condition qu'il n'oublie pas que la pensée et l'action de l'homme peuvent interrompre et arrêter un tel processus.

Dans le monde moderne, le problème de l'éducation tient au fait que par sa nature même l'éducation ne peut faire fi de l'autorité, ni de la tradition, et qu'elle doit cependant s'exercer dans un monde qui n'est pas structuré par l'autorité ni retenu par la tradition. Mais cela signifie qu'il n'appartient pas seulement aux professeurs et aux éducateurs, mais à chacun de nous, dans la mesure où nous vivons ensemble dans un seul monde avec nos enfants et avec les jeunes, d'adopter envers eux une attitude radicalement différente de celle que nous adoptons les uns envers les autres. Nous devons fermement séparer le domaine de l'éducation des autres domaines, et surtout celui de la vie politique et publique. Et c'est au seul domaine de l'éducation que nous devons appliquer une notion d'autorité et une attitude envers le passé qui lui conviennent, mais qui n'ont pas une valeur générale et ne doivent pas prétendre détenir une valeur générale dans le monde des adultes.

En pratique, il en résulte que, premièrement, il faudrait bien comprendre que le rôle de l'école est d'apprendre aux enfants ce qu'est le monde, et non pas leur inculquer l'art de vivre. Étant donné que le monde est vieux, toujours plus vieux qu'eux, le fait d'apprendre est inévitablement tourné vers le passé, sans tenir compte de la proportion de notre vie qui sera consacrée au présent. Deuxièmement, la ligne qui sépare les enfants des adultes devrait signifier qu'on ne peut ni éduquer les adultes ni traiter les enfants comme de grandes personnes. Mais il ne faudrait jamais laisser cette ligne devenir un mur qui isole les enfants de la communauté des adultes, comme s'ils ne vivaient pas dans le même monde et comme si l'enfance était une phase autonome dans la vie d'un homme, et comme si l'enfant était un état humain autonome, capable de

vivre selon des lois propres. On ne peut pas établir de règle générale qui déterminerait dans chaque cas le moment où s'efface la ligne qui sépare l'enfance de l'âge adulte ; elle varie souvent en fonction de l'âge, de pays à pays, d'une civilisation à une autre, et aussi d'individu à individu. Mais à l'éducation, dans la mesure où elle se distingue du fait d'apprendre, on doit pouvoir assigner un terme. Dans notre civilisation, ce terme coïncide probablement avec l'obtention du premier diplôme supérieur (plutôt qu'avec le diplôme de fin d'études secondaires)* car la préparation à la vie professionnelle dans les universités ou les instituts techniques, bien qu'elle ait toujours quelque chose à voir avec l'éducation, n'en est pas moins une sorte de spécialisation. L'éducation ne vise plus désormais à introduire le jeune dans le monde comme tout, mais plutôt dans un secteur limité bien particulier. On ne peut éduquer sans en même temps enseigner ; et l'éducation sans enseignement est vide et dégénère donc aisément en une rhétorique émotionnelle et morale. Mais on peut très facilement enseigner sans éduquer et on peut continuer à apprendre jusqu'à la fin de ses jours sans jamais s'éduquer pour autant. Mais tout cela n'est que détails, que l'on doit vraiment abandonner aux experts et aux pédagogues.

Ce qui nous concerne tous et que nous ne pouvons donc esquiver sous prétexte de le confier à une science spécialisée — la pédagogie — c'est la relation entre enfants et adultes en général, ou pour le dire en termes encore plus généraux et plus exacts, notre attitude envers le fait de la natalité : le fait que c'est par la naissance que nous sommes tous entrés dans le monde, et que ce monde est constamment renouvelé par la natalité. L'éducation est le point où se décide si nous aimons assez le monde pour en assumer la responsabi-

* Respectivement : *graduation from college* et *graduation from high school (N.d.T.)*.

lité et, de plus, le sauver de cette ruine qui serait inévitable sans ce renouvellement et sans cette arrivée de jeunes et de nouveaux venus. C'est également avec l'éducation que nous décidons si nous aimons assez nos enfants pour ne pas les rejeter de notre monde, ni les abandonner à eux-mêmes, ni leur enlever leur chance d'entreprendre quelque chose de neuf, quelque chose que nous n'avions pas prévu, mais les préparer d'avance à la tâche de renouveler un monde commun.

VI

LA CRISE DE LA CULTURE*

Sa portée sociale et politique

I

Depuis plus de dix ans, nous constatons une inquiétude sans cesse croissante parmi les intellectuels quant au phénomène relativement nouveau de la culture de masse. Le terme lui-même provient visiblement du terme guère plus ancien de « société de masse » ; l'hypothèse tacite, sous-jacente à toutes les discussions sur ce sujet, est que la culture de masse, logiquement et inévitablement, est la culture de la société de masse. Le fait le plus significatif en ce qui concerne la brève histoire des deux termes est que, il y a quelques années à peine, ils étaient encore utilisés en un sens fortement péjoratif, impliquant que la société de masse était une forme dépravée de la société, et la culture de masse une contradiction dans les termes ; tandis qu'ils sont maintenant devenus respectables, et le sujet d'innombrables études et projets de recherche dont l'effet principal, comme l'a remarqué Harold Rosenberg, est d'« ajouter au kitsch une dimension intellectuelle ». Cette « intellectualisation du kitsch » est fondée sur le fait que la société de masse, qu'on l'aime ou non, va demeurer nôtre dans l'avenir prévisible ; de là sa « culture », « la culture populaire [ne peut être] abandonnée à la populace[1] ». Cependant, la question est de savoir si ce qui est vrai pour la

* Traduction de Barbara Cassin.

société de masse est vrai aussi pour la culture de masse ; autrement dit, si le rapport de la société de masse et de la culture sera, *mutatis mutandis*, le même que la relation de la société avec la culture qui l'a précédée.

La question de la culture de masse surgit d'abord d'un problème tout autre et plus fondamental, à savoir : le rapport hautement problématique de la société et de la culture. Il n'est besoin que de rappeler dans quelle mesure tout le mouvement de l'art moderne commença par une rébellion véhémente de l'artiste contre la société en tant que telle (et non contre une société de masse encore inconnue) pour comprendre à quel point ce rapport antérieur a dû laisser à désirer, et devenir méfiants à l'égard de la facile nostalgie qu'ont tant de critiques de la culture de masse pour un Âge d'Or de la bonne société policée. Cette aspiration est beaucoup plus répandue aujourd'hui en Amérique qu'en Europe, pour la simple raison que l'Amérique, quoiqu'elle ne connaisse que trop bien le philistinisme barbare des *nouveaux riches**, n'a qu'une connaissance incertaine du philistinisme culturel et cultivé, non moins ennuyeux, de la société européenne, où la culture a acquis une valeur de snobisme et où c'est devenu une affaire de position sociale que d'être assez éduqué pour apprécier la culture ; ce manque d'expérience peut même expliquer pourquoi la littérature et la peinture américaines en sont venues soudain à jouer un rôle si décisif dans le développement de l'art moderne, et pourquoi elles peuvent faire sentir leurs influence dans des pays dont l'avant-garde intellectuelle et artistique a adopté des attitudes franchement antiaméricaines. Ce qui a toutefois une malheureuse conséquence : le profond malaise qu'est susceptible d'évoquer le mot même de « culture » précisément chez ceux qui sont ses représentants privilégiés peut se trouver ignoré, ou ne pas être compris dans sa signification symptomatique.

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

Cependant, qu'un pays donné ait ou non traversé toutes les étapes du développement de la société depuis l'aube de l'âge moderne, la société de masse advient clairement quand « la masse de la population se trouve incorporée à la société[2] ». Et puisque la société, au sens de la « bonne société », comprenait ces couches de la population qui disposaient non seulement de richesse mais de loisir, c'est-à-dire de temps à consacrer à la « culture », la société de masse indique certainement un nouvel état de choses, où la masse de la population a été soulagée du fardeau du labeur physiquement épuisant, et peut, elle aussi, disposer d'assez de loisir pour la « culture ». C'est pourquoi la société de masse et la culture de masse semblent être des phénomènes corrélatifs, mais leur commun dénominateur n'est pas tant la masse, que la société dans laquelle les masses aussi ont été incorporées. Historiquement, comme conceptuellement, la société de masse a été précédée par la société, et société n'est pas plus un terme générique que société de masse ; elle aussi peut être datée et historiquement décrite ; elle est plus vieille, certes, que la société de masse, mais non plus vieille que l'âge moderne. En fait, tous les traits que la psychologie collective a découverts entre-temps dans l'homme de masse : son abandon — et l'abandon n'est ni l'isolement ni la solitude — indépendant de sa faculté d'adaptation ; son excitabilité et son manque de critères ; son aptitude à la consommation, accompagnée d'incapacité à juger, ou même à distinguer ; par-dessus tout, son égocentrisme et cette destinale aliénation au monde qu'on prend depuis Rousseau pour une aliénation à soi — tous ces traits sont d'abord apparus dans la bonne société, où il n'était pas question de masses, numériquement parlant.

La bonne société, telle que nous la connaissons à partir des XVIIIe et XIXe siècles, a probablement son origine dans les cours européennes de l'époque de l'absolutisme, en particulier dans la société de cour de

Louis XIV, qui sut si bien réduire la noblesse française à l'insignifiance politique, en se bornant à la rassembler à Versailles : il transforma les nobles en courtisans et les fit se divertir entre eux au moyen des intrigues, cabales et commérages sans fin que cette réunion perpétuelle engendrait inévitablement. Aussi le vrai précurseur du roman, cette forme d'art entièrement moderne, n'est pas tant le roman picaresque des aventuriers et des chevaliers, que les *Mémoires* de Saint-Simon; le roman à son tour anticipait clairement la montée des sciences sociales et de la psychologie, toutes deux aujourd'hui encore centrées autour des conflits entre la société et l'« individu ». Le vrai précurseur de l'homme de masse moderne est cet individu défini et, en fait, découvert, par ceux qui, tels Rousseau au XVIIIe siècle ou John Stuart Mill au XIXe siècle, se trouvèrent eux-mêmes en rébellion ouverte contre la société. Depuis lors, l'histoire d'un conflit entre la société et les individus qui la constituent s'est répétée encore et encore dans la réalité non moins que dans la fiction; l'individu moderne — et qui n'est plus si moderne — fait partie intégrante de la société contre laquelle il tente de s'affirmer et qui lui prend toujours le meilleur de lui-même.

Il y a cependant une différence importante entre les premiers stades de la société et la société de masse, en ce qui concerne la situation de l'individu. Aussi longtemps que la société elle-même était restreinte à certaines classes de la population, les chances pour l'individu de survivre à ses pressions étaient plutôt fortes; elles résidaient dans la présence simultanée à l'intérieur de la population d'autres couches de non-société, dans lesquelles pouvait s'échapper l'individu; et une raison pour laquelle ces individus finirent si souvent par rejoindre les partis révolutionnaires fut qu'ils découvrirent en ceux qui n'étaient pas admis dans la société certains traits d'humanité qui avaient disparu de la société. Cela encore trouva son expression dans le

roman, dans les célèbres glorifications des travailleurs et des prolétaires, mais aussi, plus subtilement, dans le rôle assigné aux homosexuels (par exemple chez Proust) ou aux juifs, c'est-à-dire aux groupes que la société n'a jamais complètement intégrés. Le fait que l'élan révolutionnaire, à travers tout le XIXe et le XXe siècles, ait été avec beaucoup plus de violence dirigé contre la société que contre les États et les gouvernements, n'est pas seulement dû à la prédominance de la question sociale au sens de la double accusation de misère et d'exploitation. Il suffit de lire les relations de la Révolution française, et de se rappeler à quel point le concept même de *peuple** a reçu ses connotations d'un outrage du «cœur» — comme auraient dit Rousseau et même Robespierre — contre la corruption et l'hypocrisie des salons, pour comprendre quel fut le véritable rôle de la société pendant tout le XIXe siècle. Une bonne part du désespoir des individus dans les conditions de la société de masse est due au fait que ces échappées sont maintenant bloquées parce que la société a incorporé toutes les couches de la population.

Mais nous ne nous soucions pas ici du conflit entre l'individu et la société, bien qu'il ne soit pas sans importance de remarquer que le dernier individu à demeurer dans une société de masse semble être l'artiste. Notre affaire est la culture, ou plutôt ce qui arrive à la culture soumise aux conditions différentes de la société et de la société de masse. Aussi, notre intérêt pour l'artiste n'est-il pas tant axé sur son individualisme subjectif, que sur ce fait qu'il est, après tout, le producteur authentique des objets que chaque civilisation laisse derrière elle comme la quintessence et le témoignage durable de l'esprit qui l'anime. Que précisément les producteurs des objets culturels les plus élevés, à savoir des œuvres d'art, aient dû se tourner contre la société, que tout le développement de l'art moderne — qui, avec le

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

développement scientifique, restera probablement le plus grand accomplissement de notre époque — ait eu pour point de départ cette hostilité contre la société, et y reste livré, démontre l'existence d'un antagonisme entre la société et la culture antérieur à l'apparition de la société de masse.

L'accusation que l'artiste, à la différence du révolutionnaire politique, a portée contre la société, s'est résumée très tôt, au tournant du XVIIIe siècle, en ce seul mot qui a été depuis répété et réinterprété génération après génération : ce mot est « philistinisme ». Son origine, un peu plus ancienne que son emploi précis, est de peu d'importance. On le trouve pour la première fois dans l'argot des étudiants allemands, pour faire la distinction entre les bourgeois et eux; mais la réminiscence biblique indiquait déjà un ennemi supérieur en nombre entre les mains duquel on peut tomber. Utilisé pour la première fois comme concept — par l'écrivain allemand Clemens von Brentano, je crois, qui écrivit une satire sur le philistin *bevor, in und nach der Geschichte* —, il désigne un état d'esprit qui juge de tout en termes d'utilité immédiate et de « valeurs matérielles », et n'a donc pas d'yeux pour des objets et des occupations aussi inutiles que ceux relevant de la nature et de l'art. Tout cela sonne bien familier aujourd'hui encore, et il n'est pas sans intérêt de remarquer que même des termes d'argot aussi courants que « rustre » (*square*) se trouvent déjà dans le pamphlet de Brentano.

Si les choses en étaient restées là, si le principal reproche fait à la société était demeuré son absence de culture et d'intérêt pour l'art, le phénomène dont nous nous occupons serait considérablement moins compliqué qu'il ne l'est en fait. Du même coup, il serait parfaitement compréhensible que l'art moderne se soit rebellé contre la « culture », au lieu de combattre simplement et ouvertement pour ses propres intérêts « culturels ». Le point, c'est que cette sorte de philistinisme, qui consiste simplement à être « inculte » et

ordinaire, a été très rapidement suivi d'une évolution différente, dans laquelle, au contraire, la société commença à n'être que trop intéressée par toutes les prétendues valeurs culturelles. La société se mit à monopoliser la « culture » pour ses fins propres, telles la position sociale et la qualité. Ce, en rapport étroit avec la position socialement inférieure des classes moyennes en Europe, qui se trouvèrent — dès qu'elles possédèrent la richesse et le loisir nécessaires — en lutte serrée contre l'aristocratie et son mépris de la vulgarité des simples faiseurs d'argent. Dans cette lutte pour une position sociale, la culture commença à jouer un rôle considérable : celui d'une des armes, sinon la mieux adaptée, pour parvenir socialement, et « s'éduquer » en sortant des basses régions où l'on supposa le réel situé, jusqu'aux régions élevées de l'irréel, où la beauté et l'esprit étaient, supposait-on, chez eux. Cette fuite loin de la réalité par les moyens de l'art et de la culture est importante, non seulement parce qu'elle donne à la physionomie du philistin cultivé ou éduqué ses traits les plus caractéristiques, mais parce que ce fut probablement le facteur décisif dans la révolte des artistes contre leurs nouveaux patrons. Ils flairèrent le danger d'être expulsés de la réalité dans une sphère de conversation raffinée où ce qu'ils feraient perdrait toute signification. C'était un honneur plutôt douteux que d'être reconnu d'une société devenue si « polie » que par exemple, pendant la disette des pommes de terre en Irlande, elle ne se serait pas abaissée, pour ne pas risquer d'être associée avec une réalité si déplaisante, à faire un usage normal du mot ; elle renvoyait désormais à ce légume si souvent mangé, par les mots de : « cette racine ». L'anecdote contient en miniature la définition du philistin cultivé[1].

Sans nul doute, ce qui est en jeu ici est bien autre chose que la condition psychologique des artistes ; il s'agit du statut objectif du monde culturel, qui, pour autant qu'il contient des choses tangibles — livres et

tableaux, statues, constructions, et musique — englobe, pour en rendre témoignage, le passé tout entier remémoré des pays, des nations, et finalement du genre humain. À ce compte, le seul critère authentique et qui ne dépende pas de la société pour juger ces choses spécifiquement culturelles est leur permanence relative, et même leur éventuelle immortalité. Seul ce qui dure à travers les siècles peut finalement revendiquer d'être un objet culturel. Sitôt que les ouvrages immortels du passé devinrent objet du raffinement social et individuel, avec position sociale correspondante, ils perdirent leur plus importante et leur plus fondamentale qualité : ravir et émouvoir le lecteur ou le spectateur par-delà les siècles. Le mot même de « culture » est devenu suspect justement parce qu'il désigna cette « poursuite de la perfection » qui pour Matthew Arnold n'était autre que la « poursuite de la douceur et de la lumière ». On fait des grandes œuvres d'art un usage tout aussi déplacé quand elles servent les fins de l'éducation ou de la perfection personnelles, que lorsqu'elles servent quelque autre fin que ce soit. Ce peut être aussi utile, aussi légitime de regarder un tableau en vue de parfaire sa connaissance d'une période donnée, qu'il est utile et légitime d'utiliser une peinture pour boucher un trou dans un mur. Dans les deux cas, on utilise l'objet d'art à des fins secondes. Tout va bien tant qu'on demeure averti que ces utilisations, légitimes ou non, ne constituent pas la relation appropriée avec l'art. L'ennui avec le philistin cultivé n'est pas qu'il lisait les classiques, mais qu'il le faisait poussé par le motif second de perfection personnelle, sans être conscient le moins du monde que Shakespeare ou Platon pourraient avoir à lui dire des choses d'une autre importance que comment s'éduquer lui-même. L'ennui, c'est qu'il s'enfuyait dans une région de « poésie pure », pour maintenir la réalité hors de sa vie — ainsi, une chose aussi « prosaïque » qu'une disette de pommes de terre —, ou pour la regarder à travers un voile « de douceur et de lumière ».

Nous connaissons tous la production artistique assez déplorable qu'inspira cette façon de voir et dont elle se nourrit, en bref le kitsch du XIXe siècle ; son manque, historiquement si significatif, du sens de la forme et du style est étroitement lié à la séparation des arts et de la réalité. La stupéfiante renaissance des arts créateurs à notre siècle, et une peut-être moins apparente, mais non moins réelle, renaissance de la grandeur du passé, commença de s'affirmer lorsque la bonne société eut perdu son monopole de l'emprise sur la culture, ainsi que sa position dominante dans la population comme totalité. Ce qui se produisit avant, et, jusqu'à un certain point, se poursuivit bien sûr après la première apparition de l'art moderne, fut en fait une désintégration de la culture dont les « durables monuments » étaient les structures néo-classiques, néo-gothiques et néo-Renaissance qui parsemaient l'Europe. Dans cette désintégration, la culture, plus encore que les autres réalités, est devenue ce qu'alors seulement on se mit à nommer « valeur », c'est-à-dire marchandise sociale qu'on peut faire circuler et réaliser en échange de toutes sortes d'autres valeurs, sociales et individuelles.

Autrement dit, le philistin méprisa d'abord les objets culturels comme inutiles, jusqu'à ce que le philistin cultivé s'en saisisse comme d'une monnaie avec laquelle il acheta une position supérieure dans la société, ou acquit un niveau supérieur dans sa propre estime — supérieur, c'est-à-dire supérieur à ce qui, dans son opinion personnelle, lui revenait par nature ou par naissance. Dans ce procès, les valeurs culturelles subirent le traitement de toutes les autres valeurs, furent ce que valeurs ont toujours été : valeurs d'échange. Et, en passant de main en main, elles s'usèrent comme de vieilles pièces. Elles perdirent le pouvoir originellement spécifique de toute chose culturelle, le pouvoir d'arrêter notre attention et de nous émouvoir. Quand cela se produisit, on commença à parler de la « déva-

luation des valeurs», et la fin du procès vint avec la «liquidation générale des valeurs» (*Ausverkauf der Werte*) au cours des années vingt et trente en Allemagne, quarante et cinquante en France, où les «valeurs» culturelles et morales furent réalisées ensemble.

Dès lors le philistinisme culturel appartint au passé en Europe, et, si l'on peut voir en la «liquidation générale des valeurs» la fin mélancolique de la grande tradition occidentale, c'est une question toujours ouverte de savoir s'il est plus difficile de découvrir les grands auteurs du passé sans l'aide d'aucune tradition, ou bien de les sauver des immondices du philistinisme cultivé. Et la tâche de préserver le passé sans l'aide de la tradition, et même contre les critères et les interprétations traditionnels, est la même pour l'ensemble de la civilisation occidentale. Intellectuellement, sinon socialement, l'Amérique et l'Europe sont dans la même situation : le fil de la tradition est rompu, et nous devons découvrir le passé pour notre propre compte, c'est-à-dire ses auteurs comme si personne ne les avait jamais lus avant nous. Dans cette tâche, la société de masse nous entrave bien moins que la bonne société cultivée, et je croirais que cette sorte de lecture n'était pas rare dans l'Amérique du XIXe siècle, justement parce que le pays était encore cette «sauvagerie sans histoire» à laquelle tant d'écrivains et d'artistes américains essayèrent d'échapper. Que le roman et la poésie américains aient si richement trouvé leur propre expression depuis Whitman et Melville doit avoir quelque chose à y voir. Ce serait vraiment malheureux si des dilemmes et des distractions de la culture de masse surgissait une aspiration totalement injustifiée et vaine pour un état de choses qui n'est pas meilleur, mais seulement un peu plus démodé.

Peut-être la différence fondamentale entre société et société de masse est-elle que la société veut la culture, évalue et dévalue les choses culturelles comme marchandises sociales, en use et abuse pour ses propres fins

égoïstes, mais ne les « consomme » pas. Même sous leur forme la plus éculée, ces choses demeurent choses, et conservent un certain caractère d'objectivité. Elles se désintègrent jusqu'à ressembler à un tas de pierres, mais ne disparaissent pas. La société de masse, au contraire, ne veut pas la culture, mais les loisirs (*entertainement*) et les articles offerts par l'industrie des loisirs sont bel et bien consommés par la société comme tous les autres objets de consommation. Les produits nécessaires aux loisirs servent le processus vital de la société, même s'ils ne sont peut-être pas aussi nécessaires à sa vie que le pain et la viande. Ils servent, comme on dit, à passer le temps, et le temps vide qui est ainsi passé n'est pas, à proprement parler, le temps de l'oisiveté — c'est-à-dire le temps où nous sommes libres *de* tout souci et activité nécessaires de par le processus vital, et, par là, libres *pour* le monde et sa culture ; c'est bien plutôt le temps de reste, encore biologiquement déterminé dans la nature, qui reste après que le travail et le sommeil ont reçu leur dû. Le temps vide que les loisirs sont supposés remplir est un hiatus dans le cycle biologiquement conditionné du travail — dans le « métabolisme de l'homme avec la nature », comme dit Marx.

Avec les conditions de vie moderne, ce hiatus s'accroît constamment ; il y a de plus en plus de temps libéré à remplir avec les loisirs, mais ce gigantesque accroissement de temps vide ne change pas la nature du temps. Les loisirs, tout comme le travail et le sommeil, font irrévocablement partie du procès biologique de la vie. Et la vie biologique est toujours, au travail ou au repos, engagée dans la consommation ou dans la réceptivité passive de la distraction, un métabolisme qui se nourrit des choses en les dévorant. Les commodités qu'offre l'industrie des loisirs ne sont pas des « choses », des objets culturels, dont l'excellence se mesure à leur capacité de soutenir le processus vital et de devenir des appartenances permanentes du monde, et on ne

doit pas les juger d'après ces critères; ce ne sont pas davantage des valeurs qui existent pour être utilisées et échangées; ce sont des biens de consommation, destinés à être usés jusqu'à épuisement, juste comme n'importe quel autre bien de consommation.

Panis et circenses s'entr'appartiennent vraiment; tous deux sont nécessaires à la vie, à sa conservation et à sa régénération, et tous deux sont dissipés au cours du processus vital — c'est dire que tous deux doivent être constamment produits à nouveau, et présentés à nouveau, faute de quoi le procès s'éteint complètement. Les critères d'après lesquels on les devrait tous deux juger sont la fraîcheur et la nouveauté; et l'extension de notre utilisation de ces critères aujourd'hui, pour juger également les objets d'art et les objets culturels, choses qui sont supposées rester dans le monde après que nous l'avons quitté, indique clairement l'étendue de la menace que le besoin de loisirs a commencé à faire peser sur le monde culturel. La difficulté ne provient pourtant pas réellement de la société de masse, ou de l'industrie des loisirs qui pourvoit à ses besoins. Au contraire, la société de masse, en ce qu'elle ne veut pas la culture mais seulement les loisirs, est probablement une moindre menace pour la culture que le philistinisme de la bonne société. En dépit du malaise souvent décrit des artistes et des intellectuels — dû peut-être en partie à leur impuissance à pénétrer la bruyante futilité des loisirs de masse — ce sont précisément les arts et les sciences, par opposition à tous les intérêts politiques, qui demeurent florissants. Quoi qu'il arrive, tant que l'industrie des loisirs produit ses propres biens de consommation, nous ne pouvons pas plus lui faire reproche du caractère périssable de ses articles qu'à une boulangerie dont les produits doivent, pour ne pas être perdus, être consommés sitôt qu'ils sont faits. La caractéristique du philistinisme cultivé a toujours été le mépris des loisirs et du divertissement sous une forme ou une autre, parce que aucune «valeur» n'en pouvait

être tirée. La vérité est que nous nous trouvons tous engagés dans le besoin de loisirs et de divertissement sous une forme ou une autre, parce que nous sommes tous assujettis au grand cycle de la vie; et c'est pure hypocrisie ou snobisme social que de nier pour nous le pouvoir de divertissement et d'amusement des choses, exactement les mêmes, qui font le divertissement et le loisir de nos compagnons humains. Pour autant que la survie de la culture est en question, elle est certainement moins menacée par ceux qui remplissent leur temps vide au moyen des loisirs que par ceux qui le remplissent avec quelques gadgets éducatifs au bonheur la chance, en vue d'améliorer leur position sociale. Et pour autant que la productivité artistique est en question, il ne devrait pas être plus difficile de résister aux massives tentations de la culture de masse, ou d'éviter d'être détraqué par le bruit et le charlatanisme de la société de masse, qu'il n'y avait de difficulté à éviter les tentations plus sophistiquées et les bruits plus insidieux des snobs cultivés dans la société raffinée.

Malheureusement, la question n'est pas si simple. L'industrie des loisirs est confrontée à des appétits gargantuesques et, puisque la consommation fait disparaître ses marchandises, elle doit sans cesse fournir de nouveaux articles. Dans cette situation, ceux qui produisent pour les mass media pillent le domaine entier de la culture passée et présente, dans l'espoir de trouver un matériau approprié. Ce matériau, qui plus est, ne peut être présenté tel quel; il faut le modifier pour qu'il devienne loisir, il faut le préparer pour qu'il soit facile à consommer.

La culture de masse apparaît quand la société de masse se saisit des objets culturels, et son danger est que le processus vital de la société (qui, comme tout processus biologique, attire insatiablement tout ce qui est accessible dans le cycle de son métabolisme) consommera littéralement les objets culturels, les engloutira

et les détruira. Je ne fais pas allusion, bien sûr, à la diffusion de masse. Quand livres ou reproductions sont jetés sur le marché à bas prix et sont vendus en nombre considérable, cela n'atteint pas la nature des objets en question. Mais leur nature est atteinte quand ces objets eux-mêmes sont modifiés — réécrits, condensés, digérés, réduits à l'état de pacotille pour la reproduction ou la mise en images. Cela ne veut pas dire que la culture se répande dans les masses, mais que la culture se trouve détruite pour engendrer le loisir. Le résultat n'est pas une désintégration, mais une pourriture, et ses actifs promoteurs ne sont pas les compositeurs de Tin Pan Alley, mais une sorte particulière d'intellectuels, souvent bien lus et bien informés, dont la fonction exclusive est d'organiser, diffuser et modifier des objets culturels en vue de persuader les masses qu'*Hamlet* peut être aussi divertissant que *My Fair Lady*, et, pourquoi pas, tout aussi éducatif. Bien de grands auteurs du passé ont survécu à des siècles d'oubli et d'abandon, mais c'est encore une question pendante de savoir s'ils seront capables de survivre à une version divertissante de ce qu'ils ont à dire.

La culture concerne les objets et est un phénomène du monde; le loisir concerne les gens et est un phénomène de la vie. Un objet est culturel selon la durée de sa permanence; son caractère durable est l'exact opposé du caractère fonctionnel, qualité qui le fait disparaître à nouveau du monde phénoménal par utilisation et par usure. Le grand utilisateur et consommateur des objets est la vie elle-même, la vie de l'individu et la vie de la société comme tout. La vie est indifférente à la choséité d'un objet; elle exige que chaque chose soit fonctionnelle, et satisfasse certains besoins. La culture se trouve menacée quand tous les objets et choses du monde, produits par le présent ou par le passé, sont traités comme de pures fonctions du processus vital de la société, comme s'ils n'étaient là que pour satisfaire quelque besoin. Et pour cet utilitarisme de

la fonction, cela ne joue pratiquement pas que les besoins en question soient d'un ordre élevé ou inférieur. Que les arts soient fonctionnels, que les cathédrales satisfassent un besoin religieux de la société, qu'un tableau soit né du besoin de s'exprimer de l'individu peintre, que le spectateur le regarde par désir de se perfectionner, toutes ces questions ont si peu de rapport avec l'art et sont historiquement si neuves qu'on est tenté simplement de les évacuer comme préjugés modernes. Les cathédrales furent bâties *ad majorem gloriam Dei*; si, comme constructions, elles servaient certainement les besoins de la communauté, leur beauté élaborée ne pourra jamais être expliquée par ces besoins, qui auraient pu être satisfaits tout aussi bien par quelque indescriptible bâtisse. Leur beauté transcende tout besoin, et les fait durer à travers les siècles. Mais si la beauté, beauté d'une cathédrale comme beauté d'un bâtiment séculier, transcende besoins et fonctions, jamais elle ne transcende le monde, même s'il arrivé que l'œuvre ait un contenu religieux. Au contraire, c'est la beauté même de l'art religieux qui transforme les contenus et les soucis religieux ou autres de ce monde en réalités mondaines tangibles. En ce sens, tout art est séculier, et la particularité de l'art religieux est seulement qu'il « sécularise », réifie et transforme en présence « objective », tangible, mondaine, ce qui n'existait auparavant qu'en dehors du monde — où il n'importe de suivre la religion traditionnelle et de localiser ce « dehors » dans l'au-delà d'un avenir, ou bien de suivre les explications modernes et de le localiser aux plus intimes replis du cœur humain.

Toute chose, objet d'usage, produit de consommation, ou œuvre d'art, possède une forme à travers laquelle elle apparaît; et c'est seulement dans la mesure où quelque chose a une forme qu'on peut la dire chose. Parmi les choses qu'on ne rencontre pas dans la nature, mais seulement dans le monde fabriqué par l'homme, on distingue entre objets d'usage et œuvres d'art; tous

deux possèdent une certaine permanence qui va de la durée ordinaire à une immortalité potentielle dans le cas de l'œuvre d'art. En tant que tels, ils se distinguent d'une part des produits de consommation, dont la durée au monde excède à peine le temps nécessaire à les préparer, et, d'autre part, des produits de l'action, comme les événements, les actes et les mots, tous en eux-mêmes si transitoires qu'ils survivraient à peine à l'heure ou au jour où ils apparaissent au monde, s'ils n'étaient conservés d'abord par la mémoire de l'homme, qui les tisse en récits, et puis par ses facultés de fabrication. Du point de vue de la durée pure, les œuvres d'art sont clairement supérieures à toutes les autres choses; comme elles durent plus longtemps au monde que n'importe quoi d'autre, elles sont les plus mondaines des choses. Davantage, elles sont les seules choses à n'avoir aucune fonction dans le processus vital de la société; à proprement parler, elles ne sont pas fabriquées pour les hommes, mais pour le monde, qui est destiné à survivre à la vie limitée des mortels, au va-et-vient des générations. Non seulement elles ne sont pas consommées comme des biens de consommation, ni usées comme des objets d'usage . mais elles sont délibérément écartées des procès de consommation et d'utilisation, et isolées loin de la sphère des nécessités de la vie humaine. Cette mise à distance peut se réaliser par une infinité de voies. Et c'est seulement quand elle est accomplie que la culture, au sens spécifique du terme, vient à l'être.

La question ici n'est pas de savoir si la mondanité, le pouvoir de fabriquer et de créer un monde, fait partie intégrante de la «nature» de l'homme. Nous connaissons l'existence de peuples sans monde, (*worldless*), comme nous connaissons des hommes hors du monde (*unworldly*). La vie humaine comme telle requiert un monde dans l'exacte mesure où elle a besoin d'une maison sur la terre pour la durée de son séjour ici. Certes, tout aménagement que font les hommes pour

se pourvoir d'un abri et mettre un toit sur leur tête — même les tentes des tribus nomades — peut servir de maison sur la terre pour ceux qui se trouvent en vie à ce moment-là. Mais cela n'implique en aucun cas que de tels aménagements engendrent un monde, isolent une culture. Cette maison terrestre ne devient un monde, au sens propre du terme, que lorsque la totalité des objets fabriqués est organisée au point de résister au procès de consommation nécessaire à la vie des gens qui y demeurent, et ainsi, de leur survivre. C'est seulement là où une telle subsistance est assurée que nous parlons de culture ; c'est seulement là où nous sommes confrontés à des choses qui existent indépendamment de toute référence utilitaire et fonctionnelle, et dont la qualité demeure toujours semblable à elle-même, que nous parlons d'œuvres d'art.

Pour ces raisons, toute discussion sur la culture doit de quelque manière prendre comme point de départ le phénomène de l'art. Si la choséité de toutes les choses dont nous nous entourons réside dans le fait qu'elles ont une forme à travers laquelle elles apparaissent, seules les œuvres d'art sont faites avec pour unique but l'apparaître. Le critère approprié pour juger de l'apparaître est la beauté. Si nous voulions juger des objets, même des objets d'usage courant, uniquement sur leur valeur d'usage et non aussi sur leur façon d'apparaître — c'est-à-dire sur ce qu'ils sont beaux ou laids ou entre les deux — , il faudrait nous arracher les yeux. Mais, pour devenir conscients de l'apparaître, nous devons d'abord être libres d'établir une certaine distance entre nous et l'objet, et plus l'apparition pure d'une chose a d'importance, plus la distance requise pour sa juste appréciation est grande. Cette distance ne peut s'instaurer que si nous sommes en position de nous oublier nous-mêmes, et les soucis, les intérêts, les urgences de notre vie, en sorte de ne pas nous saisir de ce que nous admirons, mais de le laisser être comme il est, dans son apparaître. Cette attitude de joie désintéressée (pour reprendre les termes

kantiens, *uninteressiertes Wohlgefallen*), peut être expérimentée seulement après qu'on a pourvu aux besoins de l'organisme vivant, quand, délivrés des nécessités de la vie, les hommes peuvent être libres pour le monde.

La difficulté avec la société des périodes modernes est que ses membres, même après s'être délivrés des nécessités de la vie, ne pouvaient se libérer des préoccupations en rapport étroit avec eux-mêmes, leur rang et leur situation dans la société, la réflexion sur leur moi individuel ; ils n'entretenaient aucune relation d'aucune sorte avec le monde d'objets et d'objectivité où ils se mouvaient. La difficulté relativement nouvelle avec la société de masse est peut-être encore plus sérieuse, non en raison des masses elles-mêmes, mais parce que cette société est essentiellement une société de consommateurs, où le temps du loisir ne sert plus à se perfectionner ou à acquérir une meilleure position sociale, mais à consommer de plus en plus, à se divertir de plus en plus. Et comme il n'y a pas assez de biens de consommation alentour pour satisfaire les appétits croissants d'un processus vital dont la vivante énergie, qui ne se dépense plus dans le labeur et la peine d'un corps au travail, doit s'user dans la consommation, tout se passe comme si la vie elle-même sortait de ses limites pour se servir de choses qui n'ont jamais été faites pour cela. Le résultat est non pas, bien sûr, une culture de masse qui, à proprement parler, n'existe pas, mais un loisir de masse, qui se nourrit des objets culturels du monde. Croire qu'une telle société deviendra plus « cultivée » avec le temps et le travail de l'éducation est, je crois, une erreur fatale. Le point est qu'une société de consommateurs n'est aucunement capable de savoir prendre en souci un monde et des choses qui appartiennent exclusivement à l'espace de l'apparition au monde, parce que son attitude centrale par rapport à tout objet, l'attitude de la consommation, implique la ruine de tout ce à quoi elle touche.

II

J'ai dit plus haut qu'une discussion sur la culture est tenue de prendre pour point de départ le phénomène de l'art parce que les œuvres d'art sont les objets culturels par excellence. Cependant, si la culture et l'art sont étroitement liés, ils ne sont en aucun cas la même chose. La distinction entre eux n'est pas très importante pour ce qui advient à la culture dans les conditions de la société et de la société de masse ; mais elle entre en jeu dès qu'on s'interroge sur l'essence e la culture et sur son rapport au domaine politique.

La culture, mot et concept, est d'origine romaine. Le mot « culture » dérive de *colere* — cultiver, demeurer, prendre soin, entretenir, préserver — et renvoie primitivement au commerce de l'homme avec la nature, au sens de culture et d'entretien de la nature en vue de la rendre propre à l'habitation humaine. En tant que tel, il indique une attitude de tendre souci, et se tient en contraste marqué avec tous les efforts pour soumettre la nature à la domination de l'homme[4]. C'est pourquoi il ne s'applique pas seulement à l'agriculture mais peut aussi désigner le « culte » des dieux, le soin donné à ce qui leur appartient en propre. Il semble que le premier à utiliser le mot pour les choses de l'esprit et de l'intelligence soit Cicéron. Il parle de *excolere animum*, de cultiver l'esprit, et de *cultura animi* au sens où nous parlons aujourd'hui encore d'un esprit cultivé, avec cette différence que nous avons oublié le contenu complètement métaphorique de cet usage[5]. Car, pour les Romains, le point essentiel fut toujours la connexion de la culture avec la nature ; culture signifiant originellement agriculture, laquelle était hautement considérée à Rome, au contraire des arts poétiques et de fabrication. Même la *cultura animi* de Cicéron, résultat de la formation philosophique et par conséquent peut-être inventée, comme on l'a suggéré, pour traduire la παιδεία

grecque[6], désignait le contraire même de l'état de fabricateur ou de créateur d'œuvres d'art. Ce fut au milieu d'un peuple essentiellement agricole que le concept de culture fit son apparition, et les connotations artistiques qui peuvent avoir été attachées à cette culture concernaient la relation incomparablement étroite du peuple latin à la nature, la création du célèbre paysage italien. Selon les Romains, l'art devait naître aussi naturellement que la campagne ; il devait être de la nature cultivée ; et la source de toute poésie était vue dans « le chant que les feuilles se chantent à elles-mêmes dans la verte solitude des bois[7] ». Mais, bien que cela puisse être une pensée éminemment poétique, il est improbable qu'elle soit jamais la source du grand art. Ce n'est pas la mentalité des jardiniers qui produit l'art.

Le grand art et la grande poésie romains sont nés sous l'impact de l'héritage grec que les Romains, mais jamais les Grecs, surent soigner et préserver. La raison pour laquelle il n'y a pas d'équivalent grec au concept romain de culture réside en la prédominance des arts de fabrication dans la civilisation grecque. Tandis que les Romains tendaient à considérer même l'art comme une espèce d'agriculture, de culture de la nature, les Grecs tendaient à considérer même l'agriculture comme un élément de la fabrication, comme appartenant aux artifices « techniques » ingénieux et adroits par lesquels l'homme, plus effrayant que tout ce qui est, domestique et domine la nature. Ce que nous considérons, sous l'emprise encore de l'héritage romain, comme la plus naturelle et la plus paisible des activités humaines, labourer la terre, les Grecs le comprenaient comme une entreprise audacieuse, violente dans laquelle, année après année, la terre, inépuisable et infatigable, est dérangée et violée[8]. Les Grecs ne savaient pas ce qu'est la culture parce qu'ils ne cultivaient pas la nature mais plutôt arrachaient aux entrailles de la terre les fruits que les dieux avaient cachés aux hommes (Hésiode) ; et, étroitement lié à cela, le grand respect romain pour le

témoignage du passé en tant que tel, auquel nous devons non seulement la conservation de l'héritage grec mais la continuité même de notre tradition, leur était tout à fait étranger. Toutes deux, culture au sens d'aménagement de la nature en un lieu habitable pour un peuple, et culture au sens de soin donné aux monuments du passé, déterminent aujourd'hui encore le contenu et le sens de ce que nous avons en tête quand nous parlons de culture.

Cependant le sens du mot « culture » n'est pas épuisé par ces éléments strictement romains. Même la *cultura animi* de Cicéron suggère quelque chose comme le goût et, généralement, la sensibilité à la beauté, non chez ceux qui fabriquent des belles choses, c'est-à-dire chez les artistes eux-mêmes, mais chez les spectateurs, chez ceux qui se meuvent parmi elles. Et cet amour de la beauté, les Grecs le possédaient, bien sûr, à un degré extraordinaire. En ce sens nous comprenons par culture l'attitude, ou mieux, le mode de relation prescrit par les civilisations avec les moins utiles, les plus mondaines (*worldly*) des choses : les œuvres des artistes, poètes, musiciens, philosophes, etc. Si nous entendons par culture le mode de relation de l'homme avec les choses du monde, alors nous pouvons essayer de comprendre la culture grecque (en tant que distinguée de l'art grec) en évoquant une phrase souvent citée, rapportée par Thucydide et attribuée à Périclès, qui dit : « φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας »[9]. La phrase, parfaitement simple, défie presque la traduction. Ce que nous comprenons comme des états ou des qualités, comme l'amour de la beauté ou l'amour de la sagesse (appelée philosophie), est décrit ici comme une activité, comme si « aimer les belles choses » n'était pas moins une activité que de les faire. En outre, notre traduction des qualificatifs « justesse de visée » et « mollesse » ne fait pas voir que les deux termes étaient strictement politiques, la mollesse étant un vice barbare, et la justesse de visée la vertu de l'homme qui sait agir.

Par conséquent, Périclès dit quelque chose comme : « Nous aimons la beauté à l'intérieur des limites du jugement politique, et nous philosophons sans le vice barbare de la mollesse. »

Une fois que le sens de ces mots, qui sont si difficiles à libérer de leur traduction rebattue, commence à s'éclaircir pour nous, nous avons de quoi nous étonner. D'abord, on nous dit clairement que c'est la polis, le domaine de la politique qui pose ses limites à l'amour de la sagesse et de la beauté, et puisque nous savons que les Grecs pensaient que c'étaient la polis et la « politique » (et nullement des réalisations artistiques supérieures) qui les distinguaient des barbares, nous devons conclure que cette différence était également une différence « culturelle », une différence dans leur mode de relation aux choses « culturelles », une attitude différente à l'égard de la beauté et de la sagesse, qui pouvaient être aimées seulement à l'intérieur des limites posées par l'institution de la polis. En d'autres termes, c'était une sorte de sur-raffinement, une sensibilité sans discernement, qui ne savait pas choisir, qui passait pour barbare — et non pas un manque primitif de culture comme nous la comprenons, ni aucune qualité spécifique dans les choses culturelles elles-mêmes. Il apparaît encore plus surprenant peut-être que le manque de virilité, le vice de mollesse, que nous associerions plutôt à un trop grand amour de la beauté ou à l'esthétisme, soit mentionné ici comme le danger spécifique de la philosophie ; et que le savoir-viser ou, disions-nous, le savoir-juger, dont nous aurions attendu qu'il soit une qualification de la philosophie, soit considéré ici comme nécessaire à la relation au beau.

Serait-ce que la philosophie au sens grec — qui commence avec l'« étonnement », avec le θαυμάζειν, et s'achève (du moins chez Platon et Aristote) dans la contemplation muette d'une vérité dévoilée — doive plus probablement conduire à l'inaction que l'amour de la beauté ? Serait-ce, en outre, que l'amour de la

beauté demeure barbare s'il n'est accompagné par l'εὐτελεία, par la faculté de viser dans le jugement, le discernement et la discrimination, bref, par cette faculté curieuse et mal définie que nous appelons communément le goût ? Et finalement serait-ce que ce juste amour de la beauté, mode approprié de relation aux belles choses — la *cultura animi* qui rend l'homme apte à prendre soin des choses du monde et que Cicéron, contrairement aux Grecs, assignait à la philosophie —, a quelque chose à faire avec la politique ? Serait-ce que le goût compte parmi les facultés politiques ?

Pour comprendre les problèmes que ces questions soulèvent, il est important de garder à l'esprit que la culture et l'art ne sont pas la même chose. Un moyen pour ne pas oublier la différence entre eux est de rappeler que les mêmes hommes qui faisaient l'éloge de l'amour du beau et de la culture de l'esprit partageaient la profonde méfiance de l'Antiquité envers les artistes et artisans qui fabriquaient effectivement les choses ensuite montrées et admirées. Les Grecs, sinon les Romains, avaient un mot pour le philistinisme, et ce mot, assez curieusement, dérive d'un mot désignant les artistes et artisans, βάναυσος ; être un philistin, un homme d'esprit banausique, indiquait, alors comme aujourd'hui, une mentalité exclusivement utilitaire, une incapacité à penser et à juger une chose indépendamment de sa fonction ou de son utilité. Mais l'artiste lui-même, étant un βάναυσος n'était aucunement à l'abri du reproche de philistinisme ; au contraire, le philistinisme était considéré comme un vice menaçant particulièrement ceux qui avaient maîtrisé une τέχνη, les fabricateurs et les artistes. Pour l'entendement grec, il n'y avait pas contradiction entre l'éloge du φιλοκαλεῖν, l'amour du beau, et le mépris pour ceux qui produisaient effectivement le beau. La méfiance et le mépris réel à l'égard des artistes venaient de considérations politiques : la fabrication des choses, y compris la production de l'art, ne fait pas partie des activités poli-

tiques; elle se tient même en opposition avec elles. La principale méfiance envers la fabrication sous toutes ses formes est qu'elle est utilitaire par sa nature même. La fabrication, mais non l'action ou la parole, implique toujours des moyens et des fins; en fait, la catégorie des moyens et des fins tire sa légitimité de la sphère du faire et du fabriquer, où une fin clairement reconnaissable, le produit final, détermine et organise tout ce qui joue un rôle dans le processus — le matériau, les outils, l'activité elle-même, jusqu'aux personnes qui y participent; tous deviennent de simples moyens pour la fin et sont justifiés en tant que tels. Les fabricateurs ne peuvent s'empêcher de considérer toutes choses comme moyens pour leurs fins ou, selon le cas, de juger toutes choses d'après leur utilité spécifique. Dès que ce point de vue est généralisé et étendu à d'autres domaines que celui de la fabrication, il produit la mentalité banausique. Et les Grecs soupçonnaient à juste titre que ce philistinisme ne menace pas seulement le domaine politique, comme il le fait évidemment, puisqu'il juge l'action d'après les critères d'utilité qui sont valables pour la fabrication, et demande que l'action atteigne une fin prédéterminée, et qu'il lui soit permis de saisir tous les moyens apparemment propres à amener cette fin; il menace aussi le domaine culturel lui-même, parce qu'il conduit à une dévaluation des choses comme choses qui, si l'on permet à la mentalité qui les a produites de prévaloir, seront de nouveau jugées d'après le critère d'utilité et perdront par là leur valeur intrinsèque, indépendante, pour dégénérer finalement en simples moyens. En d'autres termes, la plus grande menace contre l'existence de l'œuvre achevée naît précisément de la mentalité qui l'a produite. D'où suit que les critères et les règles qui doivent nécessairement prévaloir pour l'érection, la construction et la décoration du monde de choses dans lequel nous nous mouvons perdent leur validité et deviennent positivement dangereux quand ils sont appliqués au monde lui-même, une fois terminé.

Cela, certes, ne dit pas toute l'histoire de la relation entre la politique et l'art. Rome à ses débuts était si convaincue que les artistes et les poètes poursuivaient un jeu puéril qui ne s'accordait pas avec la *gravitas*, le sérieux et la dignité propres à un citoyen romain, qu'elle jeta simplement le voile sur tous les talents artistiques qui avaient pu fleurir dans la république antérieurement à l'influence grecque. Athènes, au contraire, ne trancha jamais le conflit entre la politique et l'art unilatéralement en faveur de l'un ou de l'autre — et c'est peut-être, d'ailleurs, l'une des raisons du déploiement extraordinaire du génie artistique dans la Grèce classique ; elle garda le conflit vivant et elle ne le nivela pas en une indifférence des deux domaines l'un à l'égard de l'autre. Les Grecs, pour ainsi parler, pouvaient dire d'un seul et même souffle : « Celui qui n'a pas vu le *Zeus* de Phidias à Olympie a vécu en vain » *et* : « Les gens comme Phidias, à savoir les sculpteurs, sont impropres à la citoyenneté. » Et Périclès, dans ce même discours où il fait l'éloge des droits φιλοσοφεῖν et φιλοκαλεῖν, du rapport actif à la sagesse et à la beauté, se vantait qu'Athènes saurait remettre à leur place « Homère et ses pareils », que la gloire de ses arts serait si grande que la cité pourrait se passer des fabricateurs professionnels de gloire, poètes et artistes qui réifient le monde vivant et les actes vivants, les transformant et les convertissant en choses assez permanentes pour métamorphoser la grandeur en renom immortel.

Aujourd'hui, nous sommes plus enclins à soupçonner que c'est le domaine de la politique, et la participation active aux affaires publiques, qui engendre le philistinisme et empêche le développement d'un esprit cultivé capable de considérer les choses sous leur vraie valeur sans prendre en vue leur fonction et leur utilité. L'une des raisons de ce déplacement d'accent est, bien sûr, que — pour des raisons qui sortent de ces considérations — la mentalité de la fabrication a envahi le domaine politique, dans une mesure telle qu'il va de soi pour nous

que l'action, encore plus que la fabrication, est déterminée par la catégorie des moyens et des fins. Cette situation, cependant, a l'avantage que fabricateurs et artistes ont pu donner libre cours à leur propre façon de voir sur le sujet, et articuler leur hostilité contre les hommes d'action. Il y a plus derrière cette hostilité qu'une compétition pour l'œil du public. l'ennui est que l'*Homo faber* ne se tient pas dans le même rapport au domaine public et à sa publicité que les choses qu'il fait, avec leur aspect, leur configuration et leur forme. Pour être en position d'ajouter constamment de nouvelles choses au monde déjà existant, il doit lui-même être isolé du public, abrité et caché loin de lui. De leur côté, les activités véritablement politiques, actes et discours, ne peuvent être menées sans la présence d'autrui, sans un espace constitué par le nombre. L'activité de l'artiste et de l'artisan est donc sujette à des conditions très différentes de celles des activités politiques qui l'environnent; et il est assez compréhensible que l'artiste, dès qu'il se met à donner son avis sur la politique, ressente la même défiance pour le domaine spécifiquement politique et sa publicité qu'en éprouvait là polis à l'égard de la mentalité et des conditions de la fabrication. Tel est le véritable malaise de l'artiste, non contre la société, mais en politique; et ses scrupules, sa défiance à l'égard de l'activité politique ne sont pas moins légitimes que la méfiance des hommes d'action contre la mentalité de l'*Homo faber*. C'est ici que surgit le conflit entre l'art et la société, et ce conflit ne peut ni ne doit être résolu.

Mais il faut bien voir que le conflit qui divise l'homme d'État et l'artiste dans leurs activités respectives ne s'applique pas — si nous tournons notre attention de l'art en train de se faire vers ses produits — aux choses elles-mêmes qui doivent trouver place dans le monde. Ces choses, de toute évidence, partagent avec les « produits » politiques, paroles et actes, la qualité d'avoir besoin de quelque espace public où apparaître et être

vues. Elles ne parviennent à la plénitude de leur être propre, qui est d'apparaître, que dans un monde commun à tous. Dans le recel de la vie privée, les objets d'art ne peuvent atteindre leur propre et inhérente validité ; ils doivent, au contraire, être protégés contre l'instinct possessif des individus — et peu importe que cette protection les fasse ériger sur des places sacrées, dans des temples et des églises, ou bien placer dans des musées et des conservatoires, du moment que le lieu où nous les mettons est caractéristique de notre « culture », c'est-à-dire de notre mode de relation avec eux. D'une façon générale, la culture indique que le domaine public, rendu politiquement sûr par des hommes d'action, offre son espace de déploiement à ces choses dont l'essence est d'apparaître et d'être belles. En d'autres termes, la culture indique que l'art et la politique, nonobstant leurs conflits et leurs tensions, sont liés, et même en mutuelle dépendance. Se détachant sur l'arrière-fond des expériences politiques et des activités qui, laissées à elles-mêmes, viennent et s'en vont sans laisser de trace dans le monde, la beauté est la manifestation même de la permanence. La grandeur passagère de la parole et de l'acte peut durer en ce monde dans la mesure où la beauté lui est accordée. Sans la beauté, c'est-à-dire sans la gloire radieuse par laquelle une immortalité potentielle est rendue manifeste dans le monde humain, toute vie d'homme serait futile, et nulle grandeur durable.

L'élément commun à l'art et à la politique est que tous deux sont des phénomènes du monde public. Ce qui médiatise le conflit entre l'artiste et l'homme d'action est la *cultura animi*, c'est-à-dire un esprit si formé et si cultivé qu'on peut lui faire confiance pour veiller et prendre soin d'un monde d'apparitions dont le critère est la beauté. La raison pour laquelle Cicéron attribuait cette culture à une éducation philosophique est que, pour lui, seuls les philosophes, les amants de la sagesse, approchaient les choses en simples

«spectateurs», sans désir d'acquérir quoi que ce soit pour eux-mêmes; et il pouvait comparer les philosophes à ceux qui, pendant les grands jeux et les fêtes, ne cherchaient ni «à gagner la glorieuse distinction d'une couronne» ni à faire «de l'argent par l'achat et la vente», mais étaient attirés par le «spectacle et regardaient de près ce qui se faisait et comment cela se faisait». Ils étaient, comme on dirait aujourd'hui, désintéressés et, pour cette raison, les mieux qualifiés pour juger, mais aussi les plus fascinés par le spectacle lui-même. Cicéron les nomme *maxime ingenuum*, les plus nobles d'entre les hommes libres, pour ce qu'ils faisaient : regarder rien que pour voir, c'était la plus libre, *liberalissimum*, de toutes les occupations[10].

Faute d'un meilleur mot pour désigner les éléments composants d'un amour actif de la beauté, qui permettent de discriminer, de distinguer, de juger — ce φιλοκαλεῖν μετ' εὐτελείας dont parle Périclès —, j'ai utilisé le mot «goût». Pour justifier cette utilisation, et faire en même temps ressortir l'activité dans laquelle, à mon avis, la culture comme telle trouve sa propre expression, je voudrais faire appel à la première partie de la *Critique du jugement* de Kant, qui, en tant que «Critique du jugement esthétique», contient peut-être l'aspect le plus remarquable et le plus original de la philosophie politique de Kant. En tout cas, elle contient une analytique du beau, du point de vue du spectateur qui juge, comme déjà le titre l'indique, et prend pour point de départ le phénomène du goût, compris comme une relation active au beau.

Pour voir la faculté de juger dans sa perspective propre, et pour comprendre qu'elle implique une activité politique, plutôt que purement théorique, nous devons rappeler brièvement ce qu'on croit communément être la philosophie politique de Kant : la *Critique de la raison pratique*, qui traite de la faculté législatrice de la raison. Le principe de la législation, tel

qu'il est établi dans l'« impératif catégorique » — « agis toujours de telle sorte que le principe de ton action puisse être érigé en loi générale » — se fonde sur la nécessité pour la pensée rationnelle de s'accorder avec elle-même. Le voleur, par exemple, est en fait en contradiction avec lui-même, car il ne peut vouloir que le principe de son action, voler ce qui appartient à autrui, devienne une loi générale ; une telle loi le priverait instantanément de sa propre acquisition. Ce principe d'accord avec soi-même est très ancien. Il fut, en fait, découvert par Socrate, dont la doctrine centrale, telle qu'elle fut formulée par Platon, est contenue dans la phrase : « Comme je suis un, il vaut mieux pour moi être en désaccord avec le monde entier qu'être en désaccord avec moi-même[11]. » C'est cette phrase que la morale occidentale, qui met l'accent sur l'accord avec la conscience, et la logique occidentale, avec son insistance sur le principe de contradiction, ont toutes deux pour point de départ.

Dans la *Critique du jugement* pourtant, Kant a insisté sur une autre façon de penser, selon laquelle être en accord avec soi-même serait insuffisant : il s'agit d'être capable de « penser à la place de quelqu'un d'autre », et pour cette raison Kant l'appela une « mentalité élargie » (*eine erweiterte Denkungsart*)[12]. La faculté de juger repose sur un accord potentiel avec autrui, et le processus de pensée en acte dans le jugement n'est pas, comme dans le processus mental du pur raisonnement, un dialogue entre moi et moi-même ; il se trouve toujours et primitivement, même si je suis tout à fait seul à faire mon choix, dans une communication anticipée avec autrui avec qui je sais finalement devoir trouver un accord. C'est de cet accord potentiel que le jugement tire sa validité spécifique. Ce qui signifie, d'une part, qu'un tel jugement doit se libérer lui-même des « conditions subjectives privées », c'est-à-dire des idiosyncrasies qui déterminent naturellement la perspective de chaque indi-

vidu en privé, et sont légitimes tant qu'elles restent opinions soutenues en privé, mais qui ne sont pas faites pour la place du marché, et perdent toute validité dans le domaine public. Et cette pensée élargie, qui en tant que jugement, sait transcender ses propres limites individuelles, ne peut, d'autre part, fonctionner dans l'isolement strict ni dans la solitude; elle nécessite la présence des autres «à la place desquels» elle doit penser, dont elle doit prendre les vues en considération, et sans lesquels elle n'a jamais l'occasion d'opérer. Comme la logique, pour être saine, réclame la présence de soi-même, le jugement, pour être valide, réclame la présence d'autrui. Dès lors, le jugement est doué d'une certaine validité spécifique, mais il n'est jamais universellement valide. Ses droits à la validité ont toujours pour limites ces autres à la place desquels la personne qui juge s'est mise pour faire ses considérations. Le jugement, dit Kant, est valide «pour toute personne singulière qui juge[13]», mais l'accent de la phrase est sur le «qui juge»: il n'est pas valide pour ceux qui ne jugent pas, ni pour ceux qui ne sont pas membres du domaine public où les objets du jugement apparaissent.

Que le pouvoir de juger soit une faculté spécifiquement politique, dans le sens justement où l'entend Kant, à savoir la faculté de voir les choses non seulement d'un point de vue personnel, mais dans la perspective de tous ceux qui se trouvent présents; mieux, que le jugement puisse être l'une des facultés fondamentales de l'homme comme être politique, dans la mesure où il le rend capable de s'orienter dans le domaine public, dans le monde commun — ce sont des vues virtuellement aussi anciennes que l'expérience politique articulée. Les Grecs nommaient cette faculté φρόνησις, ou perspicacité, et ils la considéraient comme la vertu principale ou l'excellence de l'homme d'État par opposition à la sagesse du philosophe[14]. La différence entre cette perspicacité jugeante et la

pensée spéculative réside en ce que la première prend racine dans ce qu'on appelle d'habitude le sens commun, tandis que l'autre le transcende constamment. Ce sens commun — que le Français nomme suggestivement le *bon sens** — nous révèle la nature du monde dans la mesure où il est un monde commun. Nous lui devons que nos cinq sens strictement privés et « subjectifs », avec leurs données sensorielles, puissent s'ajuster à un monde non subjectif et « objectif », que nous avons en commun et partageons avec autrui. Juger est une importante activité — sinon la plus importante, en laquelle ce partager-le-monde-avec-autrui se produit.

Ce qui pourtant est assez nouveau, et même étonnamment nouveau dans les propositions de Kant dans la *Critique du jugement*, c'est qu'il a découvert ce phénomène dans toute son ampleur précisément en examinant le phénomène du goût, et donc la seule catégorie de jugements qu'on ait toujours pensée, puisqu'elle ne concerne que l'esthétique, être hors du domaine politique comme hors de la sphère de la raison. Kant était troublé par l'arbitraire qu'on alléguait et la subjectivité du *de gustibus non disputandum est* (qui, sans nul doute, est tout à fait vrai des idiosyncrasies privées), parce que cet arbitraire offensait son sens politique, mais non pas son sens esthétique. Kant, qui n'était certainement pas exagérément sensible aux belles choses, avait une conscience aiguë du caractère public de la beauté. Et la pertinence du rapport des jugements de goût et du public lui permit d'affirmer, contrairement à l'adage courant, que les jugements de goût sont soumis à la discussion, puisque « nous espérons que le même plaisir est partagé par autrui », et que le goût peut être sujet d'un débat, puisque « il appelle l'accord de chacun[15] ». Ainsi le goût, dans la mesure où, comme les autres jugements, il fait appel au sens commun, est l'opposé des « sentiments privés »

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

En esthétique, non moins que dans les jugements politiques, une décision est prise, et, bien que cette décision soit toujours déterminée par une certaine subjectivité, du simple fait que chaque personne occupe une place à elle d'où elle regarde et juge le monde, elle tient aussi au fait que le monde lui-même est un datum objectif, quelque chose de commun pour tous ses habitants. L'activité du goût décide comment voir et entendre ce monde, indépendamment de l'utilité et des intérêts vitaux qu'il a pour nous, décide de ce que les hommes y verront et y entendront. Le goût juge le monde en son apparition et en sa mondanité; son intérêt pour le monde est purement « désintéressé », ce qui veut dire que ni les intérêts vitaux de l'individu, ni les intérêts moraux du moi ne sont en jeu ici. Pour les jugements de goût, c'est le monde qui est premier et non l'homme, non plus que la vie de l'homme ou son moi. Il y a plus : on tient d'ordinaire les jugements de goût pour arbitraires parce qu'ils ne contraignent jamais, au sens où des faits démontrables, ou une vérité qu'un raisonnement prouve, contraignent l'assentiment. Ils partagent avec les opinions politiques leur caractère de persuasion : la personne qui juge — comme dit Kant non sans beauté — peut seulement « courtiser le consentement de l'autre », dans l'espoir de parvenir à un accord éventuel avec lui[16]. Cette « cour », cette persuasion, correspond étroitement à ce que les Grecs désignaient par πείθειν, le discours convaincant et persuasif, qu'ils considéraient comme la forme typiquement politique d'entretien. La persuasion réglait le rapport des citoyens de la polis, parce qu'elle excluait la violence physique; mais les philosophes savaient qu'elle se distinguait aussi d'une autre forme de coercition non violente, la coercition par la vérité. La persuasion apparaît chez Aristote comme l'opposé du διαλέγεσθαι, de la forme philosophique de la parole, justement parce que ce type de dialogue avait rapport avec le savoir et la recherche du vrai, et donc réclamait un pro-

cessus de contrainte par la preuve. La culture et la politique s'entr'appartiennent alors, parce que ce n'est pas le savoir ou la vérité qui est en jeu, mais plutôt le jugement et la décision, l'échange judicieux d'opinions portant sur la sphère de la vie publique et le monde commun, et la décision sur la sorte d'action à y entreprendre, ainsi que la façon de voir le monde à l'avenir, et les choses qui y doivent apparaître.

Ranger le goût, principale activité culturelle, parmi les facultés politiques de l'homme, a quelque chose de si étrange que je dois ajouter un autre fait, beaucoup plus familier, mais peu envisagé théoriquement, à ces considérations. Nous savons tous très bien avec quelle rapidité les gens se reconnaissent, comment sans équivoque ils peuvent se sentir en communion lorsqu'ils découvrent une parenté en matière de goûts et de dégoûts. Du point de vue de cette expérience courante, tout se passe comme si le goût décidait non seulement comment voir le monde, mais aussi qui s'appartient en ce monde. Si nous pensons ce sens de l'appartenance en termes politiques, nous sommes tentés de regarder le goût comme un principe d'organisation essentiellement aristocratique. Mais sa signification politique va peut-être plus loin, et en même temps plus profond. Partout où l'on juge les choses du monde commun, il y a d'impliqué dans ces jugements plus que ces choses mêmes. Par cette façon de juger, la personne se dévoile aussi pour une part elle-même, quelle personne elle est, et ce dévoilement, qui est involontaire, gagne en validité dans la mesure où il s'est libéré des idiosyncrasies purement individuelles. En fait, c'est justement dans le domaine de l'acte et de la parole, c'est-à-dire dans l'espace politique en termes d'action, que cette qualité personnelle vient en avant publiquement, et que le « qui c'est » devient manifeste, bien plus que les qualités et talents individuels qu'on peut avoir. Sous cet aspect, le domaine politique est de nouveau opposé à l'espace dans lequel l'artiste et le fabricateur vivent et

travaillent, et où en dernier lieu c'est toujours la qualité qui compte, le talent de celui qui fait et la qualité de la chose qu'il fait. Le goût, cependant, ne juge pas simplement de cette qualité. Au contraire, la qualité est au-delà de la discussion, son évidence n'est pas moins contraignante que celle de la vérité, elle se tient au-delà des décisions du jugement, au-delà du besoin de persuasion et de l'accord courtisé, même s'il y a des époques de décadence artistique et culturelle où il ne reste que peu de gens encore sensibles à l'auto-évidence de la qualité. Le goût en tant qu'activité d'un esprit vraiment cultivé — *cultura animi* — n'entre en jeu que lorsque la conscience de la qualité est largement répandue et le véritable beau aisément reconnu; car le goût discrimine et décide entre les qualités. Comme tel, le goût, avec son jugement toujours vigilant sur les choses du monde, fixe ses limites propres à un amour sans discrimination, immodéré pour le purement beau. Dans le domaine de la fabrication et de la qualité, il introduit le facteur personnel, c'est-à-dire lui donne un sens humaniste. Le goût débarbarise le monde du beau en ne se laissant pas submerger par lui; il prend soin du beau à sa propre et «personnelle» façon, et ainsi produit une «culture».

L'humanisme, comme la culture, est bien sûr d'origine romaine. Il n'y a pas non plus de mot en grec qui corresponde au latin *humanitas*[17]. Il ne sera pas pourtant hors de propos, pour conclure ces remarques, de choisir un exemple romain pour illustrer la façon dont le goût est la faculté politique qui humanise réellement le beau et crée une culture. Il existe une étrange affirmation de Cicéron, qui sonne comme s'il l'avait délibérément forgée pour contredire le lieu commun de la Rome de l'époque : *Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas*. Ce vieil adage, qu'on l'accepte ou non, doit avoir blessé le sens romain de l'*humanitas*, de l'intégrité de la personne en tant que personne. Car la dignité humaine et la valeur personnelle y sont, avec

l'amitié, sacrifiées à la primauté d'une vérité absolue. Rien, en aucun cas, ne pouvait être plus éloigné de l'idéal d'une vérité absolue et contraignante que ce que Cicéron dut dire : *Errare mehercule malo cum Platone... quam cum istis* [sc. *Pythagoraeis*] *vera sentire* — « Je préfère au nom du ciel m'égarer avec Platon plutôt que voir juste avec ses adversaires[18] ». La traduction estompe une certaine ambiguïté du texte. La phrase peut vouloir dire : je préfère m'égarer avec la rationalité platonicienne que de « sentir » (feel, *sentire*) la vérité avec l'irrationalisme pythagoricien ; mais cette interprétation ne s'accorde pas avec la réponse donnée dans le dialogue : « Ce ne serait pas moi-même à contrecœur que je m'égarerais avec un tel homme » (*Ego enim ipse cum eodem isto non invitus erraverim*), où l'accent est à nouveau mis sur la personne avec laquelle on s'égare. Il semble donc sûr de suivre la traduction et la phrase dit alors clairement : c'est une affaire de goût que de préférer la compagnie de Platon et la compagnie de sa pensée, même s'il doit nous égarer loin de la vérité. À coup sûr, une affirmation très téméraire, outrageusement téméraire même, surtout parce qu'elle concerne la vérité. Manifestement on pourrait dire et décider la même chose à propos de la beauté, qui, pour ceux qui ont formé leurs sens comme la plupart d'entre nous ont formé leur esprit, n'est pas moins contraignante que la vérité. Ce que dit Cicéron en fait, c'est que pour le véritable humaniste ni les vérités du scientifique, ni la vérité du philosophe, ni la beauté de l'artiste ne peuvent être absolues. L'humaniste, parce qu'il n'est pas un spécialiste, exerce une faculté de jugement et de goût qui est au-delà de la contrainte que chaque spécialité fait peser sur nous. Cette *humanitas* romaine s'appliquait à des hommes qui étaient libres à tous points de vue, pour qui la question de la liberté — ne pas subir de contrainte — était la question décisive, même en philosophie, même en science, même en art. Cicéron dit : en ce qui concerne

mes liens avec les hommes et les choses, je refuse d'être contraint même par la vérité, même par la beauté[19].

Cet humanisme est le résultat de la *cultura animi*, d'une attitude qui sait prendre soin, préserver, et admirer les choses du monde. En tant que tel, il a pour tâche d'être l'arbitre et le médiateur entre les activités purement politiques et celles purement fabricatrices, opposées sur bien des plans. En tant qu'humanistes, nous pouvons nous élever au-dessus de ces conflits entre l'homme d'État et l'artiste, comme nous pouvons nous élever jusqu'à la liberté, par-dessus les spécialités que nous devons tous apprendre et pratiquer. Nous pouvons nous élever au-dessus de la spécialisation et du philistinisme dans la mesure où nous apprenons à exercer notre goût librement. Alors nous saurons répondre à ceux qui si souvent nous disent que Platon ou quelque autre grand écrivain du passé est dépassé ; nous pourrons répondre que, même si toute la critique de Platon est justifiée, Platon peut pourtant être de meilleure compagnie que ses critiques. En toute occasion, nous devons nous souvenir de ce que, pour les Romains — le premier peuple à prendre la culture au sérieux comme nous —, une personne cultivée devait être : quelqu'un qui sait choisir ses compagnons parmi les hommes, les choses, les pensées, dans le présent comme dans le passé.

VII

VÉRITÉ ET POLITIQUE[a]*

I

L'objet de ces réflexions est un lieu commun. Il n'a jamais fait de doute pour personne que la vérité et la politique sont en assez mauvais termes, et nul, autant que je sache, n'a jamais compté la bonne foi au nombre des vertus politiques. Les mensonges ont toujours été considérés comme des outils nécessaires et légitimes, non seulement du métier de politicien ou de démagogue, mais aussi de celui d'homme d'État. Pourquoi en est-il ainsi ? Et qu'est-ce que cela signifie quant

[a] L'occasion de cet essai a été la prétendue polémique après la publication d'*Eichmann à Jérusalem*. Son but est de clarifier deux problèmes différents, bien qu'intimement liés, qui ne m'étaient pas présents à l'esprit auparavant, et dont l'importance semblait dépasser l'occasion. La première concerne la question de savoir s'il est toujours légitime de dire la vérité — est-ce que je croyais sans réserve au « *Fiat veritas, et pereat mundus* » ? Le second est né de l'étonnante quantité de mensonges utilisée dans la « polémique » — mensonges sur ce que j'avais écrit, d'une part, et sur les faits que j'avais rapportés, d'autre part. Les réflexions suivantes tentent d'affronter ces deux problèmes. Elles peuvent aussi servir d'exemple de ce qui arrive à un sujet éminemment actuel quand il est amené dans cette brèche entre le passé et le futur qui est peut-être l'habitat propre de toute réflexion. Le lecteur trouvera dans la Préface une brève et préliminaire prise en vue de cette brèche.

* Traduction de Claude Dupont et Alain Huraut.

à la nature et à la dignité du domaine politique d'une part, quant à la nature et à la dignité de la vérité et de la bonne foi d'autre part? Est-il de l'essence même de la vérité d'être impuissante et de l'essence même du pouvoir d'être trompeur? Et quelle espèce de réalité la vérité possède-t-elle si elle est sans pouvoir dans le domaine public, lequel, plus qu'aucune autre sphère de la vie humaine, garantit la réalité de l'existence aux hommes qui naissent et meurent — c'est-à-dire, à des êtres qui savent qu'ils ont surgi du non-être et qu'ils y retourneront après un court moment? Finalement la vérité impuissante n'est-elle pas aussi méprisable que le pouvoir insoucieux de la vérité? Ce sont là des questions embarrassantes, mais que nos convictions courantes à cet égard soulèvent nécessairement.

Ce qui rend ce lieu commun hautement plausible trouve encore à se résumer dans le vieil adage latin : « *Fiat justitia, et pereat mundus* » (« Que justice soit faite le monde dût-il en périr »). Excepté son auteur probable au XVIe siècle (Ferdinand Ier, successeur de Charles V), nul n'en a fait usage si ce n'est comme d'une question rhétorique : Faut-il que justice soit faite si la survie du monde est en jeu? Et le seul grand penseur qui osa prendre la question à rebours fut Emmanuel Kant, qui expliqua hardiment que la « sentence proverbiale... signifie en langage simple : "La justice doit prévaloir, même s'il devait en résulter que toute la canaille du monde périsse!" » Puisque les hommes ne trouvent pas qu'il vaudrait la peine de vivre dans un monde entièrement privé de justice, ce « droit humain doit être tenu pour sacré, sans égard pour la quantité de sacrifice exigée des pouvoirs... sans égard pour ce qui pourrait en résulter de conséquences physiques[1] ». Mais cette réponse n'est-elle pas absurde? Le souci de l'existence ne prime-t-il pas nettement tout le reste — toute vertu et tout principe? N'est-il pas évident qu'ils deviennent de pures chimères si le monde, où seul ils peuvent être manifestés, est en péril? Le XVIIe siècle

n'avait-il pas raison quand il était presque unanime à déclarer que toute communauté a le devoir impérieux de reconnaître, selon le mot de Spinoza, « qu'il n'y a pas de loi plus haute que sa propre sécurité[2] » ? Car assurément tout principe qui transcende la simple existence peut être mis à la place de la justice, et, si nous y mettons la vérité — « *Fiat veritas, et pereat mundus* » —, la vieille sentence nous semble encore plus plausible. Si nous concevons l'action politique en termes de moyens et de fins, nous pouvons même parvenir à la conclusion, qui n'est paradoxale qu'en apparence, que le mensonge peut fort bien servir à établir ou à sauvegarder les conditions de la recherche de la vérité — ainsi que Hobbes, dont la logique implacable ne manque jamais de porter les arguments à ces extrémités où leur absurdité devient évidente, l'a signalé il y a longtemps[3]. Et les mensonges, puisqu'ils sont souvent utilisés comme des substituts de moyens plus violents, peuvent aisément être considérés comme des instruments relativement inoffensifs dans l'arsenal de l'action politique.

À reconsidérer la vieille sentence latine, il paraîtra un peu surprenant que le sacrifice de la vérité à la survie du monde soit moins grave que le sacrifice d'aucun autre principe ou vertu. Car, tandis que l'on peut aller jusqu'à refuser de se demander si la vie vaudrait la peine d'être vécue dans un monde privé de notions comme la justice et la liberté, la même chose, étrangement, n'est pas possible relativement à l'idée, en apparence tellement moins politique, de vérité. Ce qui est en jeu, c'est la survie, la persévérance dans l'existence (*in suo esse perseverare*), et aucun monde humain destiné à durer plus longtemps que la vie brève des mortels en lui ne pourra jamais survivre sans des hommes qui veuillent faire ce qu'Hérodote fut le premier à entreprendre consciemment — à savoir, λέγειν τὰ ἐόντα, dire ce qui est. Aucune permanence, aucune persistance dans l'être ne peut même être imaginée sans des

hommes voulant témoigner de ce qui est et leur apparaît parce que cela est.

C'est une histoire vieille et compliquée que celle du conflit entre la vérité et la politique, et la simplification ou la prédication morale ne seraient d'aucun secours. Au cours de l'histoire, les chercheurs et les diseurs de vérité ont toujours été conscients des risques qu'ils couraient; aussi longtemps qu'ils ne se mêlaient pas des affaires de ce monde ils étaient couverts de ridicule, mais celui qui forçait ses concitoyens à le prendre au sérieux en essayant de les délivrer de la fausseté et de l'illusion, celui-là risquait sa vie : « S'il leur était possible de mettre la main sur un tel homme... ils le tueraient », dit Platon dans la dernière phrase de l'allégorie de la caverne. Le conflit platonicien qui oppose diseurs de vérité et citoyens ne peut pas s'expliquer par l'adage latin, ni par aucune des théories postérieures qui, implicitement ou explicitement, justifient le mensonge, entre autres fautes, si la survie de la cité est en jeu. Il n'est fait mention d'aucun ennemi dans l'histoire de Platon; tous vivent entre eux paisiblement, simples spectateurs d'images; ils ne sont engagés dans aucune action et, de ce fait, menacés par personne. Les membres de cette communauté n'ont aucune raison de considérer la vérité et les diseurs de vérité comme leurs pires ennemis et Platon ne fournit aucune explication de leur amour pervers pour l'erreur et la fausseté. Si nous pouvions le confronter à l'un de ses collègues ultérieurs en philosophie politique — et, nommément, avec Hobbes qui soutenait que seule « une vérité qui ne s'oppose à aucun intérêt ni plaisir humain reçoit bon accueil de tous les hommes » (affirmation évidente qu'il jugea néanmoins assez importante puisque c'est avec elle que s'achève son *Léviathan*) — il serait peut-être d'accord sur le profit et le plaisir, mais non avec l'assertion qu'il puisse exister une espèce de vérité bien accueillie par tous les hommes. L'existence d'une vérité indifférente, l'existence de « sujets » dont les hommes

ne se soucient pas — par exemple la vérité mathématique, «la doctrine des lignes et des figures» qui ne «contrarie aucune ambition, ni aucun profit, ni aucune convoitise», consolait Hobbes, mais non Platon. Car, écrivit Hobbes : «Je ne doute pas que, s'il eût été chose contraire au droit d'un homme à la domination, ou à l'intérêt des hommes qui détiennent la domination que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux angles d'un carré, cette doctrine eût été, sinon contestée, du moins supprimée par la mise au bûcher de tous les livres de géométrie, pour autant que celui qu'elle concernait en avait le moyen[4]».

Sans aucun doute, il y a une différence décisive entre l'évidence mathématique de Hobbes et la norme vraie de la conduite humaine que le philosophe de Platon est supposé ramener de son voyage au ciel des idées, bien que Platon, qui croyait que la vérité mathématique ouvrait les yeux de l'esprit à toutes les vérités, n'en ait pas eu conscience. L'exemple de Hobbes nous frappe par son caractère relativement inoffensif. Nous sommes enclins à supposer que l'esprit sera toujours à même de reproduire des énoncés aussi évidents que «les trois angles d'un triangle doivent être égaux à deux angles d'un carré» et nous concluons que la «mise au bûcher de tous les livres de géométrie» n'aurait pas d'effet radical. Le danger serait considérablement plus grand en ce qui concerne les affirmations scientifiques; si l'histoire avait suivi un autre cours, tout le développement scientifique moderne depuis Galilée jusqu'à Einstein aurait pu ne pas avoir lieu. Et, certainement, dans cet ordre la vérité plus vulnérable serait celle de ces édifices de pensée hautement différenciés et toujours uniques — dont la doctrine des idées de Platon est un exemple éminent — par lesquels, depuis des temps immémoriaux, les hommes ont essayé de penser rationnellement au-delà des limites de la connaissance humaine.

L'époque moderne, qui croit que la vérité n'est ni

donnée, ni révélée à l'esprit humain, mais produite par lui, a, depuis Leibniz, rapporté les vérités mathématiques, scientifiques et philosophiques au genre commun de la vérité de raison, distinguée de la vérité de fait. J'utiliserai cette distinction par souci de commodité sans discuter sa légitimité intrinsèque. Dans le désir de découvrir quel préjudice le pouvoir politique est capable de porter à la vérité, nous examinerons ces problèmes pour des raisons plus politiques que philosophiques, et, de ce fait, nous pouvons nous permettre de négliger la question de savoir ce qu'est la vérité, et nous contenter de prendre le mot au sens où les hommes l'entendent communément. Et si nous songeons à présent aux vérités de fait — à des vérités aussi modestes que le rôle, durant la Révolution russe, d'un homme du nom de Trotski qui n'apparaît dans aucun des livres d'histoire de la Russie soviétique — nous voyons immédiatement combien elles sont plus vulnérables que toutes les espèces de vérités rationnelles prises ensemble. En outre, puisque les faits et les événements — qui sont toujours engendrés par des hommes vivant et agissant ensemble — constituent la texture même du domaine politique, c'est, naturellement, la vérité de fait qui nous intéresse le plus ici. La domination* (pour parler le langage de Hobbes), lorsqu'elle s'attaque à la vérité rationnelle, outrepasse, pour ainsi dire, ses bornes, tandis qu'elle livre bataille sur son propre terrain quand elle falsifie et efface les faits. Les chances qu'a la vérité de fait de survivre à l'assaut du pouvoir sont effectivement très minces; elle est toujours en danger d'être mise hors du monde, par des manœuvres, non seulement pour un temps, mais, virtuellement, pour toujours. Les faits et les événements sont choses infiniment plus fragiles que les axiomes, les découvertes et les théories — même les plus follement spéculatifs — produits par l'esprit humain; ils adviennent dans le champ

* *Dominion (N.d.T.).*

perpétuellement changeant des affaires humaines, dans leur flux où rien n'est plus permanent que la permanence, relative, comme on sait, de la structure de l'esprit humain. Une fois perdus, aucun effort rationnel ne les ramènera jamais. Peut-être les chances que les mathématiques euclidiennes ou la théorie de la relativité d'Einstein — sans parler de la philosophie de Platon — eussent été reproduites avec le temps si leurs auteurs avaient été empêchés de les transmettre à la postérité ne sont-elles pas très bonnes non plus, elles sont cependant infiniment meilleures que les chances pour un fait d'importance oublié ou, plus vraisemblablement, effacé, d'être un jour redécouvert.

II

Bien que les vérités politiquement les plus importantes soient des vérités de fait, le conflit entre la vérité et la politique a été pour la première fois découvert et articulé relativement à la vérité rationnelle. Le contraire d'une affirmation rationnellement vraie est soit l'erreur et l'ignorance, comme dans les sciences, soit l'illusion et l'opinion, comme en philosophie. La fausseté délibérée, le mensonge vulgaire jouent leur rôle seulement dans le domaine des énoncés de fait, et il semble significatif et plutôt bizarre que dans le long débat qui porte sur l'antagonisme de la vérité et de la politique, de Platon à Hobbes, personne apparemment n'a jamais cru que le mensonge organisé, tel que nous le connaissons aujourd'hui, pourrait être une arme appropriée contre la vérite. Chez Platon, le diseur de vérité met sa vie en danger, et chez Hobbes, où il est devenu auteur, il est menacé de voir ses livres mis au feu; le mensonge pur et simple n'est pas un problème. Le sophiste et l'ignorant occupent davantage la pensée de Platon que le menteur, et quand il distingue entre l'erreur et le mensonge — c'est-à-dire

entre le «ψεῦδος involontaire et volontaire» — il est, de manière caractéristique, plus dur à l'égard de ceux «qui se vautrent dans une ignorance de pourceaux» qu'à l'égard des menteurs[5]. Est-ce parce que le mensonge organisé, qui domine la chose publique, à la différence du menteur privé qui tente sa chance pour son propre compte, était encore inconnu? Ou cela a-t-il quelque chose à voir avec le fait frappant que, le zoroastrisme excepté, aucune des grandes religions n'a inclus le mensonge en tant que tel, à la différence du faux témoignage, dans son catalogue de péchés mortels? C'est seulement avec l'apparition de la morale puritaine, qui coïncide avec celle de la science organisée dont le progrès devait être assuré sur le ferme terrain de la confiance en l'absolue sincérité de tous les savants, que les mensonges furent considérés comme des infractions sérieuses.

Quoi qu'il en soit, historiquement le conflit entre la vérité et la politique surgit de deux modes de vie diamétralement opposés — la vie du philosophe telle qu'elle fut d'abord interprétée par Parménide et ensuite par Platon, et le mode de vie du citoyen. Aux opinions toujours changeantes du citoyen sur les affaires humaines, qui sont elles-mêmes dans un état de flux constant, le philosophe opposa la vérité sur les choses qui sont dans leur nature même éternelles et d'où par conséquent l'on peut dériver des principes pour stabiliser les affaires humaines. De là vint que le contraire de la vérité fut la simple opinion, donnée comme l'équivalent de l'illusion, et c'est cette dégradation de l'opinion qui donna au conflit son acuité politique; car l'opinion, et non la vérité, est une des bases indispensables de tout pouvoir. «Tous les gouvernements reposent sur l'opinion», dit James Madison, et même le plus autocratique des souverains ou des tyrans ne pourrait jamais accéder au pouvoir — la question de la conservation du pouvoir mise à part — sans l'appui de ceux qui sont du même avis. De plus,

toute prétention dans le domaine des affaires humaines à une vérité absolue, dont la validité ne nécessite aucun appui du côté de l'opinion, ébranle les fondements de toute politique et de tout régime. L'antagonisme entre la vérité et l'opinion fut prolongé par Platon (spécialement dans le *Gorgias*) d'un antagonisme entre la communication sous forme de « dialogue », discours approprié à la vérité philosophique, et sous forme de « rhétorique » par laquelle le démagogue, comme nous dirions aujourd'hui, persuade la multitude.

Des traces de ce conflit originel peuvent encore être relevées aux premiers temps de l'époque moderne, mais plus difficilement dans le monde où nous vivons. Chez Hobbes, par exemple, nous trouvons encore une opposition de deux « facultés contraires », le « raisonnement solide » et l'« éloquence puissante », la première étant fondée sur des principes de vérité, l'autre sur des opinions et sur les passions et les intérêts humains qui sont différents et variables[6]. Plus d'un siècle plus tard, à l'époque des Lumières, ces traces ont presque disparu mais non complètement, et, quand survit l'ancien antagonisme, l'accent est mis ailleurs. Selon la philosophie prémoderne, le magnifique *Sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen* (« Que chacun dise ce que la vérité lui semble, et que la vérité elle-même soit recommandée à Dieu ») de Lessing aurait tout bonnement voulu dire : l'homme n'est pas capable de vérité, toutes les vérités, hélas, sont des δόξαι, de simples opinions, tandis que pour Lessing cela signifiait au contraire : Rendons grâce à Dieu de ne pas connaître *la* vérité. Même là où la note d'allégresse — l'intuition que pour les hommes vivant en communauté, l'inépuisable richesse du discours humain est infiniment plus significative et riche de sens qu'aucune vérité unique ne sera jamais — est absente, la conscience de la fragilité de la raison humaine a prévalu depuis le XVIIIe siècle, sans susciter de plaintes ni de lamenta-

tions. Elle est présente dans la grandiose *Critique de la raison pure* de Kant, où la raison est amenée à reconnaître ses propres limites, comme dans les mots de Madison qui souligna plus d'une fois que « la raison de l'homme, comme l'homme lui-même, est timide et circonspecte quand elle est abandonnée à elle-même; elle acquiert fermeté et confiance en proportion du nombre auquel elle est associée[7] ». Des considérations de cet ordre, bien plus que des idées sur le droit de l'individu à s'exprimer, ont joué un rôle décisif dans la lutte finalement plus ou moins couronnée de succès pour obtenir la liberté de pensée pour la parole dite et écrite.

Ainsi Spinoza, qui croyait encore à l'infaillibilité de la raison humaine et qui est souvent prôné à tort comme un champion de la liberté de pensée et de parole, soutenait que « tout homme est, par droit naturel et imprescriptible, le maître de ses propres pensées », que « chacun abonde dans son propre sens et que la différence entre les têtes est aussi grande qu'entre les palais », d'où il concluait qu'« il vaut mieux accorder ce qui ne peut être aboli » et que les lois prohibant la libre pensée peuvent avoir pour seul résultat que « les hommes pensent une chose et en disent une autre », et en outre la « corruption de la bonne foi » et l'« encouragement à la perfidie ». Cependant Spinoza ne demande nulle part la liberté de parole; l'argument selon lequel la raison humaine a besoin d'entrer en communication avec d'autres et par conséquent doit être rendue publique dans son propre intérêt brille par son absence. Il compte même le besoin de communication de l'homme, son incapacité à cacher ses pensées et à rester silencieux, parmi les défauts communs que ne partage pas le philosophe[8]. Kant, au contraire, affirmait que « le pouvoir extérieur qui prive l'homme de la liberté de communiquer ses pensées publiquement *le prive en même temps de sa liberté de penser* » (c'est nous qui soulignons), et que la seule garantie pour la « cor-

rection » de nos pensées tient à ce que « nous pensons, pour ainsi dire, en communauté avec les autres, à qui nous communiquons nos pensées comme ils nous communiquent les leurs ». La raison de l'homme étant faillible ne peut fonctionner que s'il peut en faire un « usage public », et c'est également vrai pour ceux qui, encore dans un état de « tutelle », sont incapables de se servir de leur pensée « sans la direction de quelqu'un d'autre », et aussi pour le « lettré » qui a besoin de « tous ceux qui lisent » afin d'examiner et de contrôler ses résultats[9].

Dans ce contexte, la question du nombre, mentionnée par Madison, est d'une importance particulière. Le passage de la vérité rationnelle à l'opinion implique un passage de l'homme au singulier aux hommes au pluriel ; ce qui veut dire un passage d'un domaine où, selon Madison, rien ne compte sinon le « solide raisonnement » d'un esprit, à un domaine où la « force de l'opinion » est déterminée par la confiance de l'individu dans « le nombre qui est supposé entretenir les mêmes opinions » — nombre qui, soit dit en passant, n'est pas nécessairement limité à ses contemporains. Madison distingue encore cette vie au pluriel, qui est la vie du citoyen, de la vie du philosophe par qui de telles considérations « doivent être négligées », mais cette distinction n'a pas de conséquences pratiques car une nation de philosophes est aussi peu vraisemblable que la race philosophique des rois souhaitée par Platon[10]. Nous pouvons noter au passage que l'idée même d'une nation de philosophes aurait été une contradiction dans les termes pour Platon dont toute la philosophie politique, avec ses aspects franchement tyranniques, repose sur la conviction que la vérité ne peut venir de la masse, ni lui être communiquée.

Dans le monde où nous vivons, les dernières traces de cet ancien antagonisme entre la vérité du philosophe et les opinions échangées sur la place publique ont disparu. Ni la vérité de la religion révélée, que les

penseurs politiques du XVIIe siècle traitaient encore comme un embarras majeur, ni la vérité du philosophe dévoilée à l'homme dans la solitude n'interviennent plus dans les affaires du monde. Pour ce qui concerne la première, la séparation de l'Église et de l'État nous a donné la paix, et, quant à l'autre, il y a bien longtemps qu'elle a cessé de prétendre à la domination — à moins que l'on prenne sérieusement les idéologies modernes pour des philosophies, ce qui est vraiment difficile depuis que leurs adhérents proclament ouvertement qu'elles sont des armes politiques et considèrent toute la question de la vérité et de la bonne foi comme hors de propos. À penser selon la tradition, on peut se sentir habilité à conclure de cet état de choses que le vieux conflit a finalement été réglé, et spécialement que sa cause originelle, le conflit entre la vérité rationnelle et l'opinion, a disparu.

Étrangement, pourtant, cela n'est pas le cas, car le conflit entre la vérité de fait et la politique, qui se produit aujourd'hui sous nos yeux à une si vaste échelle, a — à certains égards, du moins — des traits fort semblables. Tandis que probablement aucune époque passée n'a toléré autant d'opinions diverses sur les questions religieuses ou philosophiques, la vérité de fait, s'il lui arrive de s'opposer au profit et au plaisir d'un groupe donné, est accueillie aujourd'hui avec une hostilité plus grande qu'elle ne le fut jamais. Assurément les secrets d'État ont toujours existé; tout gouvernement doit classer certaines informations, les soustraire à la connaissance du public, et celui qui révèle d'authentiques secrets a toujours été traité comme un traître. Je ne m'occuperai pas de cela ici. Les faits que j'ai en vue sont connus du public, et pourtant ce même public qui les connaît peut avec succès et souvent spontanément en interdire la discussion publique et les traiter comme s'ils étaient ce qu'ils ne sont pas — à savoir des secrets. Que leur énoncé puisse s'avérer aussi dangereux que, par exemple, le

fait autrefois de prêcher l'athéisme ou quelque autre hérésie semble un phénomène curieux, et il gagne en importance quand nous le rencontrons dans des pays qui sont dirigés tyranniquement par un pouvoir idéologique. (Même dans l'Allemagne hitlérienne et la Russie stalinienne, il était plus dangereux de parler des camps de concentration et d'extermination, dont l'existence n'était pas un secret, que d'avoir et d'exprimer des vues « hérétiques » sur l'antisémitisme, le racisme et le communisme.) Ce qui semble encore plus troublant, c'est que dans la mesure où des vérités de fait malvenues sont tolérées dans les pays libres, elles sont souvent consciemment ou inconsciemment transformées en opinions — comme si des faits tels que le soutien de Hitler par l'Allemagne ou l'effondrement de la France devant les armées allemandes en 1940, ou la politique du Vatican pendant la Seconde Guerre mondiale, n'étaient pas de l'ordre de l'histoire mais de l'ordre de l'opinion. Puisque ces vérités de fait concernent des problèmes dont l'importance politique est immédiate, ce qui est en jeu ici est bien plus que la tension, peut-être inévitable, entre deux modes de vie dans le cadre d'une réalité commune et communément reconnue. Ce qui est en jeu ici, c'est cette réalité commune et effective elle-même, et véritablement il s'agit d'un problème politique de premier ordre. Et puisque la vérité de fait, bien qu'elle prête beaucoup moins à discussion que la vérité philosophique et soit si manifestement le lot de tous, semble souvent souffrir d'un destin similaire quand elle est exposée sur la place publique — c'est-à-dire être contredite non par des mensonges et des falsifications délibérées, mais par l'opinion — il vaut peut-être la peine de rouvrir la question ancienne et apparemment désuète du rapport de la vérité à l'opinion.

Car, du point de vue du diseur de vérité, la tendance à transformer le fait en opinion, à effacer la ligne de démarcation qui les sépare, n'est pas moins embar-

rassante que la situation difficile et plus ancienne du diseur de vérité si vigoureusement exprimée dans l'allégorie de la caverne, où le philosophe, au retour de son voyage solitaire au ciel des idées éternelles, tente de communiquer sa vérité à la multitude, avec ce résultat qu'elle disparaît dans la diversité des vues qui pour lui sont des illusions, et quelle est rabaissée au niveau incertain de l'opinion, de telle sorte que maintenant, de retour dans la caverne, la vérité elle-même prend le visage du δοκεῖ μοι («il me semble») — de ces δόξαι mêmes que le philosophe avait espéré abandonner une fois pour toutes. Cependant, la situation de celui qui rapporte la vérité de fait est encore pire. Il ne rentre pas d'un voyage dans des régions situées par-delà le domaine des affaires humaines, et il ne peut se consoler en pensant qu'il est devenu un étranger dans ce monde. De même nous n'avons pas le droit de nous consoler avec l'idée que sa vérité, si vérité il doit y avoir, n'est pas de ce monde. Si les simples faits qu'il énonce ne sont pas acceptés — les vérités vues et attestées par les yeux du corps, et non par les yeux de l'esprit — le soupçon naît qu'il est peut-être de la nature du domaine politique de nier ou de pervertir toute espèce de vérité, comme si les hommes étaient incapables de s'entendre avec son inflexibilité opiniâtre, criante, et dédaigneuse de convaincre. Si tel devait être le cas, les choses paraîtraient encore plus désespérées que Platon ne le supposait, car la vérité de Platon découverte dans la solitude transcende, par définition, le domaine de la multitude et le monde des affaires humaines. (On peut comprendre que le philosophe, dans son isolement, cède à la tentation d'utiliser la vérité comme une norme qu'il faut imposer aux affaires humaines, c'est-à-dire d'égaler la transcendance inhérente à la vérité philosophique à la «transcendance» d'un type tout à fait différent par laquelle le mètre et les autres étalons de mesure sont séparés de la multitude des objets qu'ils

ont à mesurer, et on peut également bien comprendre que la multitude refusera cette norme puisqu'elle est réellement dérivée d'une sphère étrangère au domaine des affaires humaines et dont le lien avec elle ne peut être justifié que par une confusion.) La vérité philosophique, quand elle apparaît sur la place du marché, change de nature et devient opinion, parce que se produit une véritable μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, un déplacement non seulement d'une espèce de raisonnement à une autre, mais d'un mode d'existence humaine à un autre.

La vérité de fait, au contraire, est toujours relative à plusieurs elle concerne des événements et des circonstances dans lesquels beaucoup sont engagés; elle est établie par des témoins et repose sur des témoignages; elle existe seulement dans la mesure où on en parle, même si cela se passe en privé. Elle est politique par nature. Les faits et les opinions, bien que l'on doive les distinguer, ne s'opposent pas les uns aux autres, ils appartiennent au même domaine. Les faits sont la matière des opinions, et les opinions, inspirées par différents intérêts et différentes passions, peuvent différer largement et demeurer légitimes aussi longtemps qu'elles respectent la vérité de fait. La liberté d'opinion est une farce si l'information sur les faits n'est pas garantie et si ce ne sont pas les faits eux-mêmes qui font l'objet du débat. En d'autres termes la vérité de fait fournit des informations à la pensée politique tout comme la vérité rationnelle fournit les siennes à la spéculation philosophique.

Mais est-ce qu'il existe aucun fait qui soit indépendant de l'opinion et de l'interprétation? Des générations d'historiens et de philosophes de l'histoire n'ont-elles pas démontré l'impossibilité de constater des faits sans les interpréter, puisque ceux-ci doivent d'abord être extraits d'un chaos de purs événements (et les principes du choix ne sont assurément pas des données de fait), puis être arrangés en une histoire qui ne peut

être racontée que dans une certaine perspective, qui n'a rien à voir avec ce qui a eu lieu à l'origine ? Il ne fait pas de doute que ces difficultés, et bien d'autres encore, inhérentes aux sciences historiques, soient réelles, mais elles ne constituent pas une preuve contre l'existence de la matière factuelle, pas plus qu'elles ne peuvent servir de justification à l'effacement des lignes de démarcation entre le fait, l'opinion et l'interprétation, ni d'excuse à l'historien pour manipuler les faits comme il lui plaît. Même si nous admettons que chaque génération ait le droit d'écrire sa propre histoire, nous refusons d'admettre qu'elle ait le droit de remanier les faits en harmonie avec sa perspective propre ; nous n'admettons pas le droit de porter atteinte à la matière factuelle elle-même. Pour illustrer ce point, et nous excuser de ne pas pousser la question plus loin : durant les années vingt, Clemenceau, peu avant sa mort, se trouvait engagé dans une conversation amicale avec un représentant de la République de Weimar au sujet des responsabilités quant au déclenchement de la Première Guerre mondiale. On demanda à Clemenceau : « À votre avis, qu'est-ce que les historiens futurs penseront de ce problème embarrassant et controversé ? » Il répondit : « Ça, je n'en sais rien, mais ce dont je suis sûr, c'est qu'ils ne diront pas que la Belgique a envahi l'Allemagne. » Nous nous occupons ici de données élémentaires brutales de ce genre, dont le caractère inattaquable a été admis même par les partisans les plus convaincus et les plus sophistiqués de l'historicisme.

Il est vrai qu'il faudrait beaucoup plus que les caprices des historiens pour éliminer de l'histoire le fait que, dans la nuit du 4 août 1914, les troupes allemandes franchirent la frontière belge ; cela ne demanderait pas moins qu'un monopole du pouvoir sur la totalité du monde civilisé. Or un tel monopole du pouvoir est loin d'être inconcevable, et il n'est pas difficile d'imaginer quel serait le destin de la vérité de fait si l'intérêt du

pouvoir, qu'il soit national ou social, avait le dernier mot sur ces questions. Ce qui nous ramène à notre soupçon qu'il puisse être de la nature du domaine politique d'être en guerre avec la vérité sous toutes ses formes, et de là à la question de savoir pourquoi une soumission, même à la vérité de fait, est ressentie comme une attitude antipolitique.

III

Quand je disais que la vérité de fait, à la différence de la vérité rationnelle, ne s'oppose pas à l'opinion, j'énonçais une demi-vérité. Toutes les vérités — non seulement les différentes sortes de vérité rationnelle mais aussi de vérité de fait — sont opposées à l'opinion dans leur *mode d'assertion de la validité*. La vérité porte en elle-même un élément de coercition, et les tendances fréquemment tyranniques si déplorablement manifestes chez les diseurs de vérité professionnels peuvent être dues moins à un défaut de caractère qu'à leur effort pour vivre habituellement sous une sorte de contrainte. Des affirmations comme « La somme des angles d'un triangle est égale à deux droits », « La terre tourne autour du soleil », « Mieux vaut souffrir le mal que faire le mal », « En août 1914 l'Allemagne a envahi la Belgique » sont très différentes par la manière dont elles ont été établies, mais, une fois perçues comme vraies et déclarées telles, elles ont en commun d'être au-delà de l'accord, de la discussion, de l'opinion, ou du consentement. Pour ceux qui les acceptent, elles ne sont pas changées par le nombre grand ou petit de ceux qui admettent la même proposition ; la persuasion ou la dissuasion sont inutiles car le contenu de l'affirmation n'est pas d'une nature persuasive mais coercitive. (Ainsi Platon, dans le *Timée*, trace une ligne entre les hommes capables de percevoir la vérité et ceux qui arrivent à soutenir des opinions justes. Chez les premiers,

l'organe de perception de la vérité [νοῦς] est éveillé grâce à l'instruction, qui implique bien sûr l'inégalité et dont on peut dire qu'elle est une forme douce de la coercition, tandis que les autres ont simplement été persuadés. Les vues des premiers sont immuables, dit Platon, tandis qu'on peut toujours persuader les autres de changer d'avis[11].) Ce que Mercier de la Rivière a remarqué un jour à propos de la vérité mathématique s'applique à toutes les espèces de vérité : « *Euclide est un véritable despote; et les vérités géométriques qu'il nous a transmises sont des lois véritablement despotiques**. » Dans un même ordre d'idées, Grotius, environ cent ans plus tôt — désirant limiter le pouvoir du monarque absolu —, avait insisté sur le fait que « même Dieu ne peut pas faire que deux fois deux ne fassent pas quatre ». Il invoquait la force contraignante de la vérité en face du pouvoir politique; la limitation de la toute-puissance divine que cela impliquait ne l'intéressait pas. Ces deux remarques illustrent comment la vérité apparaît dans la perspective purement politique, du point de vue du pouvoir, et la question est de savoir si le pouvoir peut et doit être contrôlé non seulement par une constitution, une charte, et par une multiplicité de pouvoirs, comme dans le système de « freins et contrepoids » où, selon Montesquieu : « *le pouvoir arrête le pouvoir** » — c'est-à-dire par des facteurs qui naissent du domaine propre au politique et lui appartiennent —, mais par quelque chose qui naît de l'extérieur, qui a sa source en dehors du domaine du politique, et est aussi indépendant des vœux et des désirs des citoyens que la volonté du pire des tyrans.

Quand on la considère du point de vue de la politique, la vérité a un caractère despotique. Elle est donc haïe des tyrans, qui craignent à juste titre la concurrence d'une force coercitive qu'ils ne peuvent pas monopoliser, et elle jouit d'un statut plutôt précaire aux

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

yeux des gouvernements qui reposent sur le consentement et qui abhorrent la coercition. Les faits sont au-delà de l'accord et du consentement, et toute discussion à leur sujet — tout échange d'opinions qui se fonde sur une information exacte — ne contribuera en rien à leur établissement. On peut discuter une opinion importune, la rejeter ou transiger avec elle, mais les faits importuns ont cette exaspérante ténacité que rien ne saurait ébranler, sinon de purs et simples mensonges. L'ennuyeux est que la vérité de fait, comme toute autre vérité, exige péremptoirement d'être reconnue et refuse la discussion alors que la discussion constitue l'essence même de la vie politique. Les modes de pensée et de communication qui ont affaire avec la vérité, si on les considère dans la perspective politique, sont nécessairement tyranniques; ils ne tiennent pas compte des opinions d'autrui, alors que cette prise en compte est le signe de toute pensée strictement politique.

La pensée politique est représentative. Je forme une opinion en considérant une question donnée à différents points de vue, en me rendant présentes à l'esprit les positions de ceux qui sont absents; c'est-à-dire que je les représente. Ce processus de représentation n'adopte pas aveuglément les vues réelles de ceux qui se tiennent quelque part ailleurs d'où ils regardent le monde dans une perspective différente; il ne s'agit pas de sympathie comme si j'essayais d'être ou de sentir comme quelqu'un d'autre, ni de faire le compte des voix d'une majorité et de m'y joindre, mais d'être et de penser dans ma propre identité où je ne suis pas réellement. Plus les positions des gens que j'ai présentes à l'esprit sont nombreuses pendant que je réfléchis sur une question donnée, et mieux je puis imaginer comment je sentirais et penserais si j'étais à leur place, plus forte sera ma capacité de pensée représentative et plus valides seront mes conclusions finales, mon opinion. (C'est cette aptitude à une «mentalité élargie»

qui rend les hommes capables de juger; comme telle, elle fut découverte par Kant dans la première partie de sa *Critique du jugement*, encore qu'il ne reconnût pas les implications politiques et morales de sa découverte.) Le véritable processus de formation de l'opinion est déterminé par ceux à la place de qui quelqu'un pense et use de son propre esprit, et la seule condition à cet emploi de l'imagination est d'être désintéressé, libéré de ses intérêts privés. De ce fait, même si je fuis toute compagnie et si je suis complètement isolé pendant que je forme une opinion, je ne suis pas simplement tout seul avec moi-même dans la solitude de la pensée philosophique, je reste dans ce monde d'universelle interdépendance où je peux me faire le représentant de qui que ce soit d'autre. Je peux, bien entendu, m'y refuser et former une opinion qui ne tienne compte que de mes propres intérêts, ou des intérêts du groupe auquel j'appartiens; rien n'est évidemment plus commun, même chez des gens hautement sophistiqués, que l'obstination aveugle qui se manifeste dans le manque d'imagination et l'incapacité à juger. Mais la qualité même d'une opinion, aussi bien que d'un jugement, dépend de son degré d'impartialité.

Aucune opinion n'est évidente ni ne va de soi. En matière d'opinion, mais non en matière de vérité, notre pensée est vraiment discursive, courant, pour ainsi dire, de place en place, d'une partie du monde à une autre, passant par toutes sortes de vues antagonistes, jusqu'à ce que finalement elle s'élève de ces particularités jusqu'à une généralité impartiale. Comparée à ce processus, dans lequel une question particulière est portée de force au grand jour, afin qu'elle puisse se montrer sous tous ses côtés, dans toutes les perspectives possibles jusqu'à ce qu'elle soit inondée de lumière et rendue transparente par la pleine lumière de la compréhension humaine, l'affirmation d'une vérité possède une singulière opacité. La vérité rationnelle illumine l'entendement humain, et la vérité de fait

doit servir de matière aux opinions, mais ces vérités, bien qu'elles ne soient jamais obscures, ne sont pas transparentes pour autant, et il est de leur nature même de se refuser à une élucidation ultérieure, comme il est de la nature de la lumière de se refuser à la mise en lumière.

Nulle part, en outre, cette opacité n'est plus évidente et plus irritante que là où nous sommes confrontés avec les faits et avec la vérité de fait, car les faits n'ont aucune raison décisive d'être ce qu'ils sont ; ils auraient toujours pu être autres, et cette fâcheuse contingence est littéralement illimitée. C'est à cause du caractère hasardeux des faits que la philosophie prémoderne refusa de prendre au sérieux le domaine des affaires humaines, qui est imprégné de factualité, ou de croire qu'aucune vérité d'importance puisse être jamais découverte dans la « désolante contingence » (Kant) d'une suite d'événements qui constitue le cours de ce monde. Pas davantage aucune philosophie moderne de l'histoire n'a été capable de se réconcilier avec la ténacité intraitable et irraisonnable de la pure factualité ; les philosophes modernes ont évoqué tous les genres de nécessité, depuis la nécessité dialectique d'un esprit du monde ou des conditions matérielles, jusqu'aux nécessités d'une nature humaine connue et prétendument inchangeable, dans le but de purifier les derniers vestiges de l'apparemment arbitraire « cela aurait pu être autrement » (qui est le prix de la liberté) du seul domaine où les hommes sont vraiment libres. Il est vrai que rétrospectivement — c'est-à-dire dans la perspective historique — toute succession d'événements donne à penser qu'elle n'aurait pu se produire autrement, mais c'est une illusion d'optique, ou plutôt une illusion existentielle : rien ne pourrait jamais arriver si la réalité, par définition, ne tuait pas les autres possibilités originellement inhérentes à quelque situation donnée que ce soit.

En d'autres termes, la vérité de fait n'est pas plus

évidente que l'opinion, et cela est peut-être une des raisons pour lesquelles les teneurs-d'opinion trouvent relativement facile de rejeter la vérité de fait tout comme une autre opinion. L'évidence factuelle, en outre, est établie grâce au témoignage de témoins oculaires — sujets à caution comme on sait — et grâce à des archives, des documents et des monuments — qu'on peut tous soupçonner d'être des faux. En cas de contestation, on peut seulement invoquer d'autres témoignages mais non une tierce et plus haute instance, et la décision est en général le résultat d'une majorité; c'est-à-dire qu'il en va ici comme pour la solution des conflits d'opinion — procédé totalement insatisfaisant, puisqu'il n'y a rien qui empêche une majorité de témoignages d'être une majorité de faux témoignages. Au contraire, dans certaines circonstances, le sentiment d'appartenir à une majorité peut même favoriser le faux témoignage. En d'autres termes, dans la mesure où la vérité de fait est exposée à l'hostilité des teneurs-d'opinion, elle est au moins aussi vulnérable que la vérité philosophique rationnelle.

J'ai fait plus haut la remarque que celui qui dit la vérité de fait se trouve dans une situation pire que le philosophe de Platon — que sa vérité n'a pas d'origine transcendante et ne possède même pas les qualités relativement transcendantes de principes politiques tels que la liberté, la justice, l'honneur, le courage, qui tous peuvent inspirer l'action humaine et dès lors devenir manifestes en elle. Nous allons voir maintenant que ce désavantage a des conséquences plus sérieuses que nous avions pensé; à savoir des conséquences qui concernent non seulement la personne du diseur de vérité, mais — ce qui est plus important — les chances de survie de sa vérité. Le fait d'inspirer l'action humaine et de se manifester en elle peut être incapable de faire concurrence à l'évidence contraignante de la vérité, mais il peut rivaliser comme nous le verrons, avec la force de persuasion inhérente à l'opinion. J'ai pris la

proposition socratique : « il vaut mieux subir le mal que faire le mal » pour exemple d'une thèse philosophique qui concerne la conduite humaine et a par conséquent des implications politiques. Ma raison était d'une part que cette phrase est devenue le début de la pensée éthique occidentale et d'autre part que, pour autant que je sache, elle est restée la seule proposition éthique qui puisse être dérivée directement de l'expérience spécifiquement philosophique. (On pourrait dépouiller l'impératif catégorique de Kant, seul rival en ce champ, de ses éléments judéo-chrétiens, qui expliquent sa formulation comme impératif et non comme simple proposition. Le principe qui lui est sous-jacent est l'axiome de non-contradiction — le voleur se contredit lui-même parce qu'il veut garder comme sa propriété les biens qu'il a volés — et cet axiome doit sa validité aux conditions de la pensée que Socrate fut le premier à découvrir.)

Les dialogues de Platon nous disent bien souvent combien la thèse socratique (proposition et non impératif) semblait paradoxale, combien elle se trouvait facilement réfutée sur la place du marché où l'opinion se dressait contre l'opinion et combien Socrate était incapable de la prouver et de la démontrer de manière à satisfaire non seulement ses adversaires, mais aussi ses amis et ses disciples. (On peut trouver le plus dramatique de ces passages au début de *La République*[12].) Socrate, ayant tenté en vain de convaincre son adversaire Thrasymaque que la justice vaut mieux que l'injustice, s'entend dire par ses disciples, Glaucon et Adimante, que sa preuve était loin de convaincre. Socrate exprime son admiration pour leurs discours : « Il faut qu'il y ait en vous quelque chose de vraiment divin, pour que vous puissiez plaider si éloquemment la cause de l'injustice sans être pourtant convaincus vous-mêmes qu'elle vaut mieux que la justice. » En d'autres termes, ils étaient convaincus avant le début de la discussion, et tout cela était dit pour montrer que la vérité de la pro-

position non seulement échouait à gagner les non-convaincus, mais n'avait même pas la force suffisante pour renforcer leur conviction.) Tout ce qui peut être dit pour sa défense, nous le trouvons dans les différents dialogues de Platon. L'argument principal soutient que pour l'homme, dont l'être est d'*être un*, il vaut mieux être brouillé avec le monde entier qu'être brouillé et en contradiction avec soi-même[13] — argument qui est à la vérité irrésistible pour le philosophe, dont la pensée est caractérisée par Platon comme un dialogue silencieux avec soi-même, et dont l'existence dépend d'un rapport constamment articulé avec soi-même, d'une scission en deux de l'un qu'il *est* pourtant; car une contradiction fondamentale entre les deux partenaires qui poursuivent le dialogue pensant détruirait les conditions mêmes du philosophe[14]. En d'autres termes, puisque l'homme contient en lui-même un partenaire dont il ne peut jamais se libérer, il a intérêt à ne pas vivre en compagnie d'un meurtrier ou d'un menteur. Ou encore, puisque la pensée est le dialogue silencieux poursuivi entre moi et moi-même, je dois prendre soin de préserver l'intégrité de ce partenaire; autrement je perdrais sûrement complètement la capacité de penser.

Pour le philosophe — ou, plutôt, pour l'homme dans la mesure où il est un être pensant — cette proposition éthique relative au mal fait et subi n'est pas moins contraignante que la vérité mathématique. Mais, pour l'homme, dans la mesure où il est un citoyen, un être agissant concerné par le monde et le bien public plutôt que par son propre bien-être — y compris, par exemple, son «âme immortelle» dont la «santé» devrait avoir la préséance sur les besoins d'un corps périssable — la thèse socratique n'est pas vraie du tout. Les conséquences désastreuses pour toute communauté qui a commencé avec un sérieux total à suivre les préceptes éthiques dérivés de l'homme au singulier — qu'ils soient socratiques, platoniciens ou chrétiens — ont été fréquemment mises en évidence. Longtemps avant que

Machiavel ne recommande de protéger le domaine public contre le principe pur de la foi chrétienne (ceux qui refusent de résister au mal permettent aux méchants « de faire autant de mal qu'il leur plaît »), Aristote mettait en garde contre l'octroi de la parole au philosophe dans les choses politiques. (Aux hommes qui pour des raisons professionnelles doivent se soucier si peu de « ce qui est bon pour eux-mêmes » on ne saurait confier ce qui est bon pour les autres, et moins que tout le « bien commun », les intérêts terre à terre de la communauté[15].)

Puisque la vérité philosophique concerne l'homme dans sa singularité, elle est non politique par nature. Si néanmoins le philosophe souhaite voir prévaloir sa vérité sur les opinions de la multitude, il subira une défaite, et il est susceptible de conclure de cette défaite que la vérité est impuissante — truisme aussi plein de sens que celui du mathématicien, incapable de réaliser la quadrature du cercle, et déplorant le fait que le cercle n'est pas un carré. Il peut alors être tenté, comme Platon, de gagner l'oreille de quelque tyran à tendance philosophique, et dans le cas par bonheur hautement improbable d'un succès il pourrait instituer l'une de ces tyrannies de la « vérité » que nous connaissons principalement grâce aux différentes utopies politiques, et qui, bien sûr, politiquement parlant, sont aussi tyranniques que d'autres formes de despotisme. Dans le cas légèrement moins improbable où sa vérité devrait l'emporter sans recours à la violence, simplement parce qu'il s'est trouvé que des hommes se sont mis d'accord pour cela, il aurait remporté une victoire à la Pyrrhus. Car la vérité devrait alors son triomphe non à sa propre essence contraignante mais à l'accord du nombre, qui pourrait changer d'idée le lendemain et s'accorder sur quelque chose d'autre; ce qui avait été vérité philosophique serait devenu simple opinion.

Mais, puisque la vérité philosophique porte en elle-même un élément de contrainte, elle peut tenter

l'homme d'État dans certaines conditions, tout comme la puissance de l'opinion peut tenter le philosophe Ainsi, dans la Déclaration d'Indépendance, Jefferson déclarait que «certaines vérités sont évidentes par elles-mêmes» parce qu'il souhaitait mettre hors litige et hors débat l'unanimité fondamentale des hommes de la Révolution; comme des axiomes mathématiques, elles devaient exprimer des «croyances des hommes» qui «ne dépendent pas de leur volonté, mais suivent involontairement l'évidence proposée à leurs esprits»[16]. Mais, en disant «*Nous tenons* ces vérités pour évidentes», il concédait, sans s'en rendre compte, que l'affirmation «Tous les hommes sont créés égaux» n'est pas évidente mais exige l'accord et l'assentiment — que l'égalité, si elle doit avoir une signification politique, est une affaire d'opinion, et non là «vérité». Il existe, par ailleurs, des thèses philosophiques ou religieuses qui correspondent à cette opinion — par exemple que tous les hommes sont égaux devant Dieu, ou devant la mort, ou dans la mesure où ils appartiennent tous à la même espèce d'*animal rationale* — mais aucune d'elles ne fut jamais d'importance politique ou pratique, parce que l'égalisateur, qu'il fût Dieu, la mort ou la nature, transcendait le domaine où prennent place les relations humaines et restait à l'extérieur. De telles «vérités» n'ont pas lieu entre les hommes mais au-dessus d'eux, et on ne trouve rien de cette sorte derrière l'acquiescement moderne ou antique — en particulier grec — à l'égalité. Que tous les hommes soient créés égaux n'est ni évident en soi ni démontrable. Nous faisons nôtre cette opinion parce que la liberté est possible seulement parmi les égaux, et nous croyons que les joies et les satisfactions de la libre compagnie doivent être préférées aux plaisirs douteux de l'existence de la domination. De telles préférences sont politiquement de la plus grande importance, et il y a peu de choses par lesquelles les hommes se distinguent aussi profondément les uns des autres. Leur qualité humaine, est-on enclin à dire, et certainement la

qualite de toute espèce de relation avec eux, dépend de tels choix. Cependant, il s'agit ici d'opinions et non de vérité — comme Jefferson, bien malgré lui, l'a admis, leur validité dépend du libre accord et du libre consentement, elles sont le résultat d'une pensée discursive, représentative; et elles sont communiquées au moyen de la persuasion et de la dissuasion.

La proposition socratique « Il vaut mieux subir le mal que faire le mal » n'est pas une opinion mais prétend être la vérité, et, quoiqu'on puisse douter qu'elle ait jamais eu une conséquence politique directe, son impact comme précepte éthique sur la conduite pratique est indéniable; seuls les commandements religieux, qui sont absolument obligatoires pour la communauté des croyants, peuvent prétendre à une reconnaissance plus grande. Ce fait ne se tient-il pas en claire contradiction avec l'impuissance généralement admise de la vérité philosophique ? Et depuis que nous savons par les dialogues de Platon combien la thèse de Socrate restait peu convaincante aussi bien pour ses amis que pour ses ennemis chaque fois qu'il tentait de la démontrer, il nous faut nous demander comment elle a jamais pu obtenir son haut degré de validité. Manifestement, cela a été dû à un mode plutôt inhabituel de persuasion; Socrate a décidé de jouer sa vie sur cette vérité, pour donner l'exemple, non lorsqu'il a comparu devant le tribunal athénien, mais lorsqu'il a refusé d'échapper à la sentence de mort. Et cet enseignement par l'exemple est, en fait, la seule forme de « persuasion » dont la vérité philosophique soit capable sans perversion ni altération[17]; de plus, la vérité philosophique peut devenir « pratique » et inspirer l'action sans violer les règles du domaine politique quand elle fait en sorte de devenir manifeste sous forme d'exemple. C'est la seule chance pour un principe éthique d'être avéré et validé. Ainsi, pour avérer, par exemple, la notion de courage, nous pouvons rappeler Achille, et pour avérer la notion de bonté nous sommes enclins à penser à Jésus de Naza-

reth ou à saint François; ces exemples enseignent ou persuadent par inspiration, de sorte qu'à chaque fois que nous tentons d'accomplir un acte de courage ou de bonté c'est comme si nous imitions quelqu'un d'autre — *imitatio Christi*, par exemple. Il a souvent été remarqué que, comme dit Jefferson, « un sens vivant et durable du devoir filial est plus efficacement imprimé à l'esprit d'un fils ou d'une fille par la lecture du *Roi Lear* que par tous les volumes arides d'éthique et de théologie qui ont jamais été écrits[18] », et que, comme dit Kant, « des préceptes généraux empruntés à des prêtres ou à des philosophes, ou même à ses propres ressources, ne sont jamais aussi efficaces qu'un exemple de vertu ou de sainteté[19] ». La raison, comme l'explique Kant, en est que nous avons toujours besoin d'« intuitions... pour confirmer la réalité de nos concepts ». « Si ce sont de purs concepts de l'entendement », tels que le concept de triangle, « les intuitions prennent le nom de schèmes », comme le triangle idéal, perçu seulement par les yeux de l'esprit et néanmoins indispensable à la reconnaissance de tous les triangles réels; si, toutefois, les concepts sont d'ordre pratique et se rapportent à la conduite, « les intuitions sont appelées *exemples*[20] ». Et, à la différence des schèmes que notre esprit crée spontanément au moyen de l'imagination, ces exemples proviennent de l'histoire et de la poésie, grâce auxquelles, comme Jefferson l'a souligné, un « champ d'imagination entièrement différent est ouvert à notre usage ».

Cette transformation d'une affirmation théorique ou spéculative en une vérité exemplaire — transformation dont seule la philosophie morale est capable — est une expérience limite pour le philosophe : en établissant un exemple et en « persuadant » la multitude par la seule voie qui lui soit ouverte, il a commencé d'agir. Aujourd'hui où presque aucune affirmation philosophique, si audacieuse soit-elle, ne sera prise assez au sérieux pour mettre en péril la vie du philosophe, même cette rare chance de voir une vérité philosophique politiquement

vérifiée a disparu. Dans notre contexte, du moins, il est important de remarquer qu'il existe bien une telle possibilité pour le diseur de vérité rationnelle; car elle n'existe pas, quelles que soient les circonstances, pour le diseur de vérité de fait qui, à cet égard, comme à d'autres, se trouve dans une situation bien pire. Non seulement les affirmations factuelles ne contiennent pas de principes à partir desquels les hommes pourraïent agir et qui pourraient ainsi devenir manifestes dans le monde, mais encore leur contenu propre se refuse à ce genre de vérification. Un diseur de vérité de fait, dans l'éventualité improbable où il voudrait risquer sa vie sur un fait particulier, ferait seulement une espèce d'erreur. Ce qui deviendrait manifeste dans son acte serait son courage, ou peut-être sa ténacité, mais ni la vérité de ce qu'il avait à dire, ni même sa bonne foi. Car pourquoi un menteur ne persévérerait-il pas dans ses mensonges avec un grand courage, surtout en politique, où il pourrait éventuellement être motivé par le patriotisme ou quelque autre espèce de légitime partialité de groupe ?

IV

La marque de la vérité de fait est que son contraire n'est ni l'erreur ni l'illusion, ni l'opinion, dont aucune ne rejaillit sur la bonne foi personnelle, mais la fausseté délibérée ou le mensonge. L'erreur, bien sûr, est possible, et même courante, à l'égard de la vérité de fait, et dans ce cas ce type de vérité n'est en aucune manière différent de la vérité scientifique ou rationnelle. Mais l'important c'est qu'en ce qui concerne les faits il existe une autre possibilité, et que cette possibilité, la fausseté délibérée, n'appartient pas à la même espèce que les propositions qui, justes ou erronées, prétendent seulement dire ce qui est, ou comment quelque chose qui est m'apparaît. Une affirmation factuelle — l'Allemagne

a envahi la Belgique au mois d'août 1914 — acquiert des implications politiques seulement si elle est placée dans un contexte interprétatif. Mais la proposition contraire, que Clemenceau, encore ignorant dans l'art de récrire l'histoire, jugeait absurde, ne nécessite aucun contexte pour avoir une incidence politique. Elle est clairement une tentative de changer le récit de l'histoire, et, en tant que telle, elle est une forme d'*action*. Il en va de même lorsqu'un menteur, ne disposant pas du pouvoir nécessaire pour imposer ses mensonges, ne s'appesantit pas sur le caractère évangélique de son affirmation, mais prétend qu'il s'agit de son « opinion » pour laquelle il invoque son droit constitutionnel. Cela est fréquemment pratiqué par des groupes subversifs, et dans un public politiquement immature la confusion qui en résulte peut être considérable. L'estompement de la ligne de démarcation qui sépare la vérité de fait et l'opinion appartient aux nombreuses formes que le mensonge peut prendre, et dont toutes sont des formes d'action.

Alors que le menteur est un homme d'action, le diseur de vérité, qu'il dise la vérité rationnelle ou la vérité de fait, n'en est jamais un. Si le diseur de vérité de fait veut jouer un rôle politique, et donc être persuasif, il ira, presque toujours, à de considérables détours pour expliquer pourquoi sa vérité à lui sert au mieux les intérêts de quelque groupe. Et, de même que le philosophe remporte une victoire à la Pyrrhus quand sa vérité devient une opinion dominante chez les porteurs d'opinion, le diseur de vérité de fait, quand il pénètre dans le domaine politique et s'identifie à quelque intérêt particulier et à quelque groupe de pouvoir, compromet la seule qualité qui aurait rendu sa vérité plausible, à savoir sa bonne foi personnelle, dont la garantie est l'impartialité, l'intégrité et l'indépendance. Il n'y a guère de figure politique plus susceptible d'éveiller un soupçon justifié que le diseur professionnel de vérité qui a découvert quelque heureuse coïnci-

dence entre la vérité et l'intérêt. Le menteur, au contraire, n'a pas besoin de ces accommodements douteux pour apparaître sur la scène politique ; il a le grand avantage d'être toujours, pour ainsi dire, déjà en plein milieu. Il est acteur par nature ; il dit ce qui n'est pas parce qu'il veut que les choses soient différentes de ce qu'elles sont — c'est-à-dire qu'il veut changer le monde. Il tire parti de l'indéniable affinité de notre capacité d'agir, de changer la réalité, avec cette mystérieuse faculté que nous avons, qui nous permet de *dire* « Le soleil brille » quand il pleut des hallebardes. Si notre comportement était aussi profondément conditionné que certaines philosophies ont désiré qu'il le fût, nous ne serions jamais en mesure d'accomplir ce petit miracle. En d'autres termes notre capacité à mentir — mais pas nécessairement notre capacité à dire la vérité — fait partie des quelques données manifestes et démontrables qui confirment l'existence de la liberté humaine. Que nous puissions changer les circonstances dans lesquelles nous vivons est dû au fait que nous sommes relativement libres par rapport à elles, et c'est cette liberté qui est mésutilisée et dénaturée par le mensonge. Si c'est la tentation presque irrésistible de l'historien professionnel que de tomber dans le piège de la nécessité et de nier implicitement la liberté d'action, c'est la tentation presque autant irrésistible du politicien professionnel que de surestimer les possibilités de cette liberté et de trouver implicitement des excuses à la dénégation mensongère ou au travestissement de faits.

À coup sûr, autant qu'il s'agit d'action, le mensonge organisé est un phénomène marginal, mais la difficulté est que son opposé, la simple narration des faits, ne mène à aucune sorte d'action ; elle tend même, dans des circonstances normales, à l'acceptation des choses telles qu'elles sont (cela, naturellement, n'est pas dit pour nier que la révélation de faits puisse être légitimement utilisée par des organisations politiques ou que,

dans certaines circonstances, des faits portés à l'attention du public puissent encourager ou renforcer considérablement les exigences de groupes ethniques et sociaux). La bonne foi n'a jamais été comptée au nombre des vertus politiques, parce qu'elle a peu en vérité pour contribuer à ce changement du monde et des circonstances qui appartient aux activités politiques les plus légitimes. C'est seulement là ou une communauté s'est lancée dans le mensonge organisé principiellement, et non uniquement sur des détails, que la bonne foi comme telle peut, non soutenue qu'elle est par les forces dénaturantes du pouvoir et de l'intérêt, devenir un facteur politique de premier ordre. Où tout le monde ment sur tout ce qui est important, le diseur de vérité, qu'il le sache ou non, a commencé d'agir; lui aussi s'est engagé dans le travail politique, car, dans le cas improbable où il survit, il a fait un premier pas vers le changement du monde.

Dans cette situation, pourtant, il se retrouvera bientôt en fâcheux désavantage. J'ai mentionné plus haut le caractère contingent des faits, qui auraient pu toujours se passer autrement, et qui donc ne possèdent pas eux-mêmes aucune trace d'évidence ou de plausibilité pour l'esprit humain. Puisque le menteur est libre d'accommoder ses «faits» au bénéfice et au plaisir, ou même aux simples espérances de son public, il y a fort à parier qu'il sera plus convaincant que le diseur de vérité. Il aura même, en général, la vraisemblance de son côté; son exposé paraîtra plus logique, pour ainsi dire, puisque l'élément de surprise — l'un des traits les plus frappants de tous les événements — a providentiellement disparu. Ce n'est pas seulement la vérité rationnelle qui, dans la phrase hégélienne, met le sens commun à l'envers; très fréquemment la réalité ne dérange pas moins la tranquillité du raisonnement de bon sens qu'elle ne dérange l'intérêt et le plaisir.

Nous devons maintenant tourner notre attention vers le phénomène relativement récent de la manipu-

lation de masse du fait de l'opinion tel qu'il est devenu évident dans la réécriture de l'histoire, dans la fabrication d'images, et dans la politique des gouvernements. Le mensonge politique traditionnel, si manifeste dans l'histoire de la diplomatie et de l'habileté politique, portait d'ordinaire ou bien sur des secrets authentiques — des données qui n'avaient jamais été rendues publiques — ou bien sur des intentions qui, de toute façon, ne possèdent pas le même degré de certitude que des faits accomplis ; comme tout ce qui se passe uniquement à l'intérieur de nous-mêmes, les intentions sont seulement des potentialités, et ce qui voulait être un mensonge peut toujours se révéler vrai à la fin. À l'opposé, les mensonges politiques modernes traitent efficacement de choses qui ne sont aucunement des secrets mais sont connues de pratiquement tout le monde. Cela est évident dans le cas de la réécriture de l'histoire contemporaine sous les yeux de ceux qui en ont été les témoins, mais c'est également vrai dans la fabrication d'images de toutes sortes, où, de nouveau, tout fait connu et établi peut être nié ou négligé s'il est susceptible de porter atteinte à l'image ; car une image, à la différence d'un portrait à l'ancienne mode, n'est pas censée flatter la réalité mais offrir d'elle un substitut complet. Et ce substitut, à cause des techniques modernes et des mass media, est, bien sûr, beaucoup plus en vue que ne le fut jamais l'original. Nous nous trouvons finalement en présence d'hommes d'État hautement respectés qui, comme de Gaulle et Adenauer, ont été capables d'édifier leurs politiques de base sur des non-faits aussi évidents que ceux-ci : la France fait partie des vainqueurs de la dernière guerre et est donc une des grandes puissances, et « la barbarie du national-socialisme avait affecté seulement un pourcentage relativement faible du pays »[21]. Tous ces mensonges, que leurs auteurs le sachent ou non, recèlent un élément de violence ; le mensonge organisé tend toujours à détruire tout ce qu'il a décidé de nier, bien que seuls les gouver-

nements totalitaires aient consciemment adopté le mensonge comme premier pas vers le meurtre. Quand Trotski a appris qu'il n'avait jamais joué un rôle dans la Révolution russe, il a dû savoir que son arrêt de mort avait été signé. Il est clair qu'il est plus aisé d'éliminer des archives de l'histoire une figure publique si elle peut être éliminée en même temps du monde des vivants. En d'autres termes la différence entre le mensonge traditionnel et le mensonge moderne revient le plus souvent à la différence entre cacher et détruire.

En outre, le mensonge traditionnel ne concernait que des particuliers et ne visait jamais à tromper littéralement tout le monde; il s'adressait à l'ennemi et ne voulait tromper que lui. Ces deux limitations restreignaient le préjudice infligé à la vérité dans une mesure telle qu'à nous, rétrospectivement, il peut sembler presque anodin. Puisque les faits se produisent toujours dans un contexte, un mensonge particulier — c'est-à-dire une falsification qui ne s'efforce pas de changer tout le contexte — fait pour ainsi dire un trou dans le tissu des faits. Comme tout historien le sait, on peut repérer un mensonge en observant des incongruités, des trous, ou les jointures des endroits rafistolés. Aussi longtemps que la texture en son tout est conservée intacte, le mensonge se montrera par la suite comme spontanément. La seconde limitation concerne ceux qui sont engagés dans le métier de tromperie. Ils appartenaient en général au cercle restreint des hommes d'État et des diplomates qui, entre eux, connaissaient encore et pouvaient préserver la vérité. Ils n'étaient pas disposés à devenir victimes de leurs propres falsifications; ils pouvaient tromper les autres sans se tromper eux-mêmes. Ces deux circonstances atténuantes du vieil art de mentir sont remarquablement absentes de la manipulation des faits à laquelle nous sommes confrontés aujourd'hui.

Quelle est donc la signification de ces limitations, et pourquoi sommes-nous justifiés à les appeler des cir-

constances atténuantes ? Pourquoi la tromperie de soi-même est-elle devenue un outil indispensable dans l'entreprise de la fabrication d'images, et pourquoi devrait-il être pire, pour le monde aussi bien que pour le menteur lui-même, s'il est trompé par ses propres mensonges, que s'il se borne à tromper les autres ? Quelle meilleure excuse morale pourrait offrir un menteur que ceci que son aversion pour le mensonge était si grande qu'il a eu à se convaincre lui-même avant de pouvoir mentir aux autres, que, comme Antonio dans *La Tempête*, il a dû faire « une pécheresse de sa propre mémoire, pour croire à son propre mensonge » ? Et, finalement, et de façon peut-être plus troublante, si les mensonges politiques modernes sont si grands qu'ils requièrent un complet réarrangement de toute la texture factuelle — la fabrication d'une autre réalité, pour ainsi dire, dans laquelle ils s'emboîteront sans couture, lézarde ni fissure, exactement comme les faits s'emboîtaient dans leur contexte original —, qu'est-ce qui empêche ces histoires, images, et non-faits nouveaux de devenir un substitut adéquat de la réalité et de la factualité ?

Une anecdote médiévale illustre la difficulté qu'il peut y avoir à mentir aux autres sans se mentir à soi-même. C'est l'histoire de ce qui arriva une nuit dans une ville : sur la tour de guet, une sentinelle était postée jour et nuit pour avertir les gens de l'approche de l'ennemi. La sentinelle était un homme enclin aux mauvaises plaisanteries, et cette nuit-là il sonna l'alarme juste pour faire un peu peur aux gens de la ville. Il eut un succès foudroyant : tout le monde se rua aux murs et ce fut notre sentinelle qui s'y précipita la dernière. Cette histoire suggère dans quelle mesure notre appréhension de la réalité dépend de notre partage du monde avec les autres hommes, et quelle force de caractère est requise pour s'en tenir à quelque chose, vérité ou mensonge, qui n'est pas partagé. En d'autres termes, plus un menteur réussit, plus il est vraisemblable qu'il sera victime de ses propres inventions. Du reste, le plaisan-

tin pris à son propre mensonge, qui se révèle embarqué dans le même bateau que ses victimes, paraîtra infiniment plus digne de confiance que le menteur de sang-froid qui se permet de goûter sa farce de l'extérieur. Seule la duperie de soi est susceptible de créer un semblant de crédibilité, et dans un débat sur des faits le seul facteur persuasif qui ait parfois une chance de l'emporter sur le plaisir, la peur et l'intérêt, est l'apparence personnelle.

Le préjugé moral courant tend à être plutôt sévère à l'égard du mensonge de sang-froid, tandis que l'art souvent hautement développé de la tromperie de soi est habituellement considéré avec beaucoup de tolérance et d'indulgence. Parmi le peu d'exemples qu'on peut citer dans la littérature contre cette évaluation courante, il y a la célèbre scène dans le monastère au début des *Frères Karamazov*. Le père, menteur invétéré, demande au Starets : « Et que dois-je faire pour gagner le salut ? » et le Starets réplique : « Surtout, ne vous mentez jamais à vous-même ! » Dostoïevski n'ajoute pas d'explication ni de développement. Les arguments destinés à soutenir l'affirmation : « Il est mieux de mentir aux autres que de se tromper soi-même » auraient à souligner que le menteur de sang-froid reste au fait de la distinction entre le vrai et le faux, et qu'ainsi la vérité qu'il est en train de cacher aux autres n'a pas été éliminée complètement du monde ; elle a trouvé son dernier refuge dans le menteur. L'offense faite à la réalité n'est ni complète ni définitive, et, du même coup, l'offense faite au menteur lui-même n'est ni complète ni définitive. Il a menti, mais il n'est cependant pas un menteur. À la fois lui-même et le monde qu'il a trompé ne sont pas au-delà du « salut » — pour dire cela dans le langage du Starets.

La possibilité de mensonge complet et définitif, qui était inconnue aux époques antérieures, est le danger qui naît de la manipulation moderne des faits. Même dans le monde libre, où le gouvernement n'a pas monopolisé le pouvoir de décider ou de dire ce qui est ou

n'est pas factuellement, de gigantesques organisations d'intérêts ont généralisé une sorte de mentalité de la *raison d'état** qui était auparavant limitée au traitement des affaires étrangères et, dans ses pires excès, aux situations de danger clair et actuel. Et la propagande à l'échelon gouvernemental a appris plus d'un tour des usages du business et des méthodes de Madison Avenue. Des images fabriquées pour la consommation domestique, à la différence de mensonges qui s'adressent à un adversaire étranger, peuvent devenir une réalité pour chacun et avant tout pour les fabricateurs d'images eux-mêmes qui, tandis qu'ils sont encore en train de préparer leurs « produits », sont écrasés par la seule pensée du nombre de leurs victimes possibles. Il n'y a pas de doute que ceux qui sont à l'origine de l'image mensongère qui « inspire » les persuadeurs cachés savent encore qu'ils veulent tromper un ennemi à l'échelon social ou national, mais le résultat est que tout un groupe de gens, et même des nations entières, peuvent s'orienter d'après un tissu de tromperies auxquelles leurs dirigeants souhaitaient soumettre leurs opposants.

Ce qui arrive alors suit presque automatiquement. L'effort principal à la fois du groupe trompé et des trompeurs eux-mêmes visera à la conservation intacte de l'image de propagande, et cette image est menacée moins par l'ennemi et les intérêts véritablement hostiles que par ceux qui, à l'intérieur du groupe lui-même, sont parvenus à échapper à son influence et s'obstinent à parler des faits et des événements qui ne s'accordent pas avec l'image. L'histoire contemporaine est pleine d'exemples où les diseurs de vérité de fait ont passé pour plus dangereux, et même plus hostiles, que les opposants réels. Ces arguments contre la tromperie de soi ne doivent pas être confondus avec les protestations des « idéalistes », quel que soit leur mérite, contre le

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

mensonge considéré comme mauvais par principe et contre l'art sans âge de tromper l'ennemi. Politiquement, l'important est que l'art moderne de la tromperie de soi-même est susceptible de transformer un problème extérieur en question intérieure, de sorte qu'un conflit entre nations ou entre groupes fait retour sur la scène de la politique intérieure. Les tromperies de soi pratiquées des deux côtés durant la période de la guerre froide sont trop nombreuses à énumérer, mais il est clair qu'elles sont un cas d'espèce. Les critiques conservateurs de la démocratie de masse ont fréquemment souligné les dangers que cette forme de gouvernement introduit dans les affaires internationales — sans, pourtant, mentionner les dangers particuliers aux monarchies ou oligarchies. La force de leurs arguments réside dans le fait indéniable que, dans des conditions pleinement démocratiques, la tromperie sans tromperie de soi est presque impossible.

Dans notre système actuel de communication à l'échelle planétaire qui couvre un grand nombre de nations indépendantes, aucun pouvoir existant n'est nulle part tout à fait assez grand pour rendre son «image» définitivement mystifiante. Aussi les images ont-elles une espérance de vie relativement courte; elles sont dans le cas d'exploser non seulement quand elles partent en morceaux et que la réalité fait sa réapparition dans le public, mais même avant cela, car des fragments de faits dérangent constamment et ruinent la guerre de propagande entre images adverses. Pourtant, ce n'est pas la seule manière, ni même la manière la plus significative dont la réalité prend sa revanche sur ceux qui osent la mettre au défi. L'espérance de vie des images ne pourrait guère être accrue de manière significative même sous un gouvernement mondial ou quelque autre version moderne de la *Pax Romana*. Cela est le mieux illustré par les systèmes relativement fermés des gouvernements totalitaires et des dictatures de parti unique qui sont, bien sûr, de loin les agents les

plus efficaces pour protéger les idéologies et les images de l'impact de la réalité et de la vérité. (Et une telle correction des faits passés ne va jamais sans mal. Nous voyons dans un mémorandum de 1935 trouvé dans les Archives de Smolensk les difficultés sans nombre qui entourent ce genre d'entreprise. Par exemple, « que faut-il faire des discours de Zinoviev, Kamenev, Rykov, Boukharine, *et al.*, aux congrès du Parti, aux plénums du Comité central, au Komintern, au Congrès des Soviets, etc. ? Des anthologies du marxisme... écrites ou éditées conjointement par Lénine, Zinoviev,... et autres ? Des écrits de Lénine édités par Kamenev ?... Que faut-il faire quand Trotski... a écrit un article dans un numéro du *Communiste International* ? Faudrait-il confisquer tout le numéro ? »[22]. Questions assurément embarrassantes, au sujet desquelles ces Archives ne contiennent pas de réponse.) Leur difficulté est qu'ils doivent constamment changer les falsifications qu'ils offrent comme substituts de l'histoire réelle ; des circonstances changeantes requièrent la substitution d'un livre d'histoire à un autre, le remplacement de pages dans les encyclopédies et les livres de référence, la disparition de certains noms en faveur d'autres noms inconnus ou peu connus auparavant. Et bien que cette instabilité permanente ne donne aucune indication de ce que la vérité pourrait être, elle est elle-même une indication, et une indication puissante, du caractère mensonger de tous les propos publics concernant le monde factuel. On a fréquemment remarqué que le résultat à long terme le plus sûr du lavage de cerveau est un genre particulier de cynisme — un refus absolu de croire en la vérité d'aucune chose, si bien établie que puisse être cette vérité. En d'autres termes, le résultat d'une substitution cohérente et totale de mensonges à la vérité de fait n'est pas que les mensonges seront maintenant acceptés comme vérité, ni que la vérité sera diffamée comme mensonge, mais que le sens par lequel nous nous orientons dans le monde réel

— et la catégorie de la vérité relativement à la fausseté compte parmi les moyens mentaux de cette fin — se trouve détruit.

Et à cette difficulté il n'est pas de remède. Elle n'est que le revers de la troublante contingence de toute réalité factuelle. Puisque tout ce qui s'est effectivement produit dans le domaine des affaires humaines aurait pu tout aussi bien être autrement, les possibilités de mentir sont illimitées, et cette absence de limites va à l'autodestruction. Seul le menteur d'occasion trouvera possible de s'en tenir à un mensonge particulier avec une cohérence inébranlable ; ceux qui ajustent des images et des histoires à des circonstances perpétuellement changeantes se trouveront eux-mêmes flottants sur l'horizon grand ouvert de la potentialité, dérivant d'une possibilité à la suivante, incapables de s'en tenir à aucune de leurs propres inventions. Loin de réaliser un substitut adéquat de la réalité et de la factualité, ils ont fait revenir les faits et les événements à la potentialité d'où ils sont originellement sortis. Et le signe le plus sûr de la factualité des faits et des événements est précisément cet être-là obstiné, dont la contingence intrinsèque défie en fin de compte toutes les tentatives d'explication définitive. Les images, au contraire, peuvent toujours être expliquées et rendues plausibles — ce qui leur donne leur avantage du moment sur la vérité de fait — mais elles ne peuvent jamais rivaliser en stabilité avec ce qui est, simplement parce qu'il se trouve qu'il est ainsi et non autrement. C'est la raison pour laquelle le mensonge cohérent, métaphoriquement parlant, dérobe le sol sous nos pieds sans fournir d'autre sol sur lequel se tenir. (Dans les mots de Montaigne : « Si, comme la vérité, le mensonge n'avait qu'un visage, nous serions en meilleurs termes. Car nous prendrions pour certain l'opposé de ce que dirait le menteur. Mais le revers de la vérité a cent mille figures et un champ indéfini. ») L'expérience d'un mouvement tremblant et d'un vacillement de tout ce sur quoi nous faisons fond pour notre

sens de l'orientation et de la réalité compte au nombre des expériences les plus communes et les plus vives des hommes sous la domination totalitaire.

Par conséquent, l'affinité indéniable du mensonge avec l'action, avec le changement du monde — bref, avec la politique — est limitée par la nature même des choses qui sont ouvertes à la faculté humaine de l'action. Le fabricateur d'image convaincu se trompe quand il croit qu'il peut anticiper des changements en mentant sur des choses factuelles que tout le monde souhaite de toute façon éliminer. L'édification de villages de Potemkine, si chère aux politiciens et propagandistes des pays sous-développés, ne conduit jamais à l'établissement d'une chose réelle mais seulement à une prolifération et à une perfection du trompe-l'œil. Non le passé — et toute vérité de fait, bien sûr, concerne le passé —, mais le futur est ouvert à l'action. Si le passé et le présent sont traités comme des catégories du futur — c'est-à-dire ramenés à leur état antérieur de potentialité — le domaine politique est privé non seulement de sa principale force stabilisatrice, mais du point de départ à partir duquel changer, commencer quelque chose de neuf. Ce qui commence alors, c'est cette constante fuite en avant dans la complète stérilité qui est caractéristique de beaucoup de nations nouvelles qui ont eu la malchance de naître dans une époque de propagande.

Que les faits ne soient pas en sécurité dans les mains du pouvoir, cela est évident, mais l'important est ici que le pouvoir, par sa nature même, ne peut jamais produire un substitut pour la stabilité assurée de la réalité factuelle, qui, parce qu'elle est passée, a grandi jusqu'à une dimension hors de notre portée. Les faits s'affirment eux-mêmes par leur obstination, et leur fragilité est étrangement combinée avec une grande résistance à la torsion — cette même irréversibilité qui est le cachet de toute action humaine. Dans leur opiniâtreté, les faits sont supérieurs au pouvoir; ils sont moins passagers que les formations du pouvoir, qui

adviennent quand des hommes s'assemblent pour un but, mais disparaissent dès que le but est atteint ou manqué. Ce caractère transitoire fait du pouvoir un instrument hautement incertain pour mener à bien une permanence d'aucune sorte, et, par conséquent, non seulement la vérité et les faits ne sont pas en sécurité entre ses mains, mais aussi bien la non-vérité et les non-faits. L'attitude politique envers les faits doit, en effet, emprunter le chemin très étroit qu'il y a entre le danger de les prendre comme résultat de quelque développement nécessaire que les hommes ne peuvent empêcher, et sur lequel ils ne peuvent donc avoir aucune influence, et le danger de les nier, ou de tenter de les éliminer du monde en les manipulant.

V

En conclusion, je reviens aux questions que j'ai soulevées au début de ces réflexions. La vérité, quoique sans pouvoir et toujours défaite quand elle se heurte de front avec les pouvoirs en place quels qu'ils soient, possède une force propre : quoi que puissent combiner ceux qui sont au pouvoir, ils sont incapables d'en découvrir ou inventer un substitut viable. La persuasion et la violence peuvent détruire la vérité, mais ils ne peuvent la remplacer. Cela vaut pour la vérité rationnelle et religieuse, tout comme cela vaut, d'une manière plus évidente, pour la vérité de fait. Considérer la politique dans la perspective de la vérité, comme je l'ai fait ici, veut dire prendre pied hors du domaine politique. Cette position est la position du diseur de vérité, qui forfait à sa position — et, avec elle, à la validité de ce qu'il a à dire — s'il tente d'intervenir directement dans les affaires humaines et de parler le langage de la persuasion ou de la violence. C'est vers cette position et son importance pour le domaine politique que nous devons maintenant tourner notre attention.

La position à l'extérieur du domaine politique — à l'extérieur de la communauté à laquelle nous appartenons et de la compagnie de nos pairs — est clairement caractérisée comme l'un des différents modes de l'être seul. Éminents parmi les modes existentiels du dire-la-vérité sont la solitude du philosophe, l'isolement du savant et de l'artiste, l'impartialité de l'historien et du juge, et l'indépendance du découvreur de fait, du témoin et du reporter. (Cette impartialité diffère de celle de l'opinion qualifiée, représentative, mentionnée plus haut, en cela qu'elle n'est pas acquise à l'intérieur du domaine politique, mais est inhérente à la position d'étranger requise pour de telles occupations.) Ces modes de l'être-seul diffèrent à beaucoup d'égards, mais ils ont en commun qu'aussi longtemps que l'un d'eux dure aucun engagement politique, aucune adhésion à une cause, n'est possible. Ils sont, bien sûr, communs à tous les hommes; ce sont des modes de l'existence humaine comme telle. Seulement quand l'un d'eux est adopté comme mode de vie — et même alors la vie n'est jamais vécue dans une solitude, un isolement ou une indépendance complètes — il est susceptible d'entrer en conflit avec les exigences du politique.

Il est tout à fait naturel que nous prenions conscience de la nature non politique et, virtuellement, antipolitique, de la vérité — *Fiat veritas et pereat mundus* — seulement en cas de conflit, et jusqu'à présent j'ai mis l'accent sur cet aspect de la question. Mais cela ne peut réellement rendre compte de toute l'histoire. Cela laisse hors de compte certaines institutions publiques, établies et soutenues par les pouvoirs en place, dans lesquels, contrairement à toutes les règles politiques, la vérité et la bonne foi ont toujours constitué le plus haut critère de la parole et de l'effort. Parmi ceux-ci nous trouvons notamment le judiciaire qui, soit comme branche du gouvernement, soit comme administration directe de la justice, est soigneusement protégé contre

le pouvoir social et politique, aussi bien que toutes les institutions d'enseignement supérieur, auxquelles l'État confie l'éducation de ses futurs citoyens. Dans la mesure où l'Académie se souvient de ses origines antiques, elle doit savoir qu'elle a été fondée par le plus résolu et le plus influent des opposants à la polis. Certes, le rêve de Platon ne s'est pas réalisé : l'Académie n'est jamais devenue une contre-société, et nulle part nous n'entendons parler d'une tentative des universités pour prendre le pouvoir. Mais ce dont Platon n'avait jamais rêvé est devenu vrai : le domaine politique a reconnu qu'il avait besoin d'une institution extérieure à la lutte du pouvoir s'ajoutant à l'impartialité requise dans la dispensation de la justice ; car que ces lieux d'enseignement supérieur soient entre des mains privées ou entre des mains publiques est de peu d'importance ; non seulement leur intégrité mais leur existence même dépendent de toute façon de la bonne volonté du gouvernement. Des vérités très malvenues ont émergé des universités, et l'amphithéâtre a maintes et maintes fois délivré de ces vérités très malvenues ; et ces institutions, comme d'autres refuges de la vérité, sont demeurées exposées à tous les dangers qui naissent du pouvoir social et politique. Encore les chances pour la vérité de prévaloir en public sont-elles, bien sûr, hautement favorisées par la simple existence de tels lieux et par l'organisation d'hommes de sciences indépendants, en principe désintéressés, qui leur sont associés. Et on ne peut guère nier que, du moins dans les pays gouvernés constitutionnellement, le domaine politique ait reconnu, même en cas de conflit, qu'il a intérêt à l'existence d'hommes et d'institutions sur lesquels il n'a pas de pouvoir.

Cette signification authentiquement politique de l'Académie est aujourd'hui aisément négligée à cause de la venue au premier plan de ses écoles spécialisées et le développement de ses divisions consacrées aux sciences de la nature, où, d'une manière inattendue, la

recherche pure a donné tant de résultats décisifs qui se sont révélés vitaux pour tout le pays. Il n'est possible à personne de contredire l'utilité sociale et technique des universités, mais cette importance n'est pas politique. Les sciences historiques et les humanités, qui sont censées établir, prendre en garde et interpréter la vérité de fait et les documents humains, sont politiquement d'une importance plus grande. Le fait de dire la vérité de fait comprend beaucoup plus que l'information quotidienne fournie par les journalistes, bien que sans eux nous ne nous y retrouverions jamais dans un monde en changement perpétuel, et, au sens le plus littéral, nous ne saurions jamais où nous sommes. Cela est, bien sûr, de la plus immédiate importance politique; mais si la presse devenait jamais réellement la «quatrième branche du gouvernement», elle devrait être protégée contre le pouvoir du gouvernement et la pression sociale encore plus soigneusement que ne l'est le pouvoir judiciaire. Car cette fonction politique très importante qui consiste à délivrer l'information est exercée de l'extérieur du domaine politique proprement dit; aucune action ni aucune décision ne sont, ou ne devraient être, impliquées.

La réalité est différente de la totalité des faits et des événements et elle est plus que celle-ci, qui, de toute façon, ne peut être déterminée. Qui dit ce qui est — λέγει τὰ ἐόντα — raconte toujours une histoire, et dans cette histoire les faits particuliers perdent leur contingence et acquièrent une signification humainement compréhensible. Il est parfaitement vrai que «tous les chagrins peuvent être supportés si on les transforme en histoire ou si l'on raconte une histoire sur eux», selon les mots de Karen Blixen, qui non seulement fut l'une des plus grandes conteuses de notre temps mais aussi — et elle fut presque unique à cet égard — savait ce qu'elle faisait. Elle aurait pu ajouter que la joie et la félicité, également, deviennent supportables et significatives pour les hommes seulement

quand ils peuvent en parler et les raconter comme une histoire. Dans la mesure où celui qui dit la vérité de fait est aussi un raconteur d'histoire, il accomplit cette «réconciliation avec la réalité» que Hegel, le philosophe de l'histoire *par excellence**, comprit comme le but ultime de toue pensée philosophique, et qui, assurément, a été le moteur secret de toute historiographie qui transcende la pure érudition. La transformation du matériau brut donné des simples événements que l'historien, comme le romancier (un bon roman n'est aucunement une simple concoction ni une fiction de pure fantaisie), doit effectuer est étroitement apparentée à la transfiguration poétique des états d'âmes ou des mouvements du cœur — la transfiguration de la douleur en lamentation ou de l'allégresse en célébration. Nous pouvons voir, avec Aristote, dans la fonction politique du poète, la mise en œuvre d'une catharsis, purification ou purgation de toutes les passions qui peuvent empêcher l'homme d'agir. La fonction politique du raconteur d'histoire — historien ou romancier — est d'enseigner l'acceptation des choses telles qu'elles sont. De cette acceptation, qu'on peut aussi appeler bonne foi, surgit la faculté de jugement — que, de nouveau dans les mots de Karen Blixen, «à la fin nous aurons le privilège de voir et de revoir cela — et c'est ce qu'on appelle le jour du jugement».

Il est hors de doute que toutes ces fonctions politiquement importantes sont accomplies de l'extérieur du domaine politique. Elles requièrent le non-engagement et l'impartialité, l'affranchissement de l'intérêt personnel dans la pensée et dans le jugement. La poursuite désintéressée de la vérité a une longue histoire; son origine, d'une manière caractéristique, précède toutes nos traditions théoriques et scientifiques, y compris notre tradition de pensée philosophique et politique. Je pense qu'on peut la faire remonter au moment où

* En français dans le texte *(N.d.T.)*

Homère choisit de chanter les actions des Troyens non moins que celles des Achéens, et de célébrer la gloire d'Hector, l'adversaire et le vaincu, non moins que la gloire d'Achille, le héros de son peuple. Cela ne s'était produit nulle part auparavant; aucune autre civilisation, quelle que fût sa splendeur, n'avait été capable de considérer d'un œil égal l'ami et l'ennemi, le succès et la défaite — qui, depuis Homère, n'ont pas été reconnus comme des critères décisifs du jugement des hommes, même s'ils sont décisifs pour les destinées humaines. L'impartialité homérique fait écho à travers toute l'histoire grecque, et elle a inspiré le premier grand raconteur de la vérité de fait, qui devint le père de l'histoire : Hérodote nous raconte dans les toutes premières phrases de ses histoires qu'il a pour objectif d'« empêcher les grandes et glorieuses actions des Grecs *et* des Barbares de perdre le tribut de gloire qui leur est dû ». Cela est la racine de ce qu'on nomme l'objectivité — cette passion curieuse, inconnue en dehors de la civilisation occidentale, pour l'intégrité intellectuelle à tout prix. Sans elle aucune science ne serait jamais venue à l'existence.

Puisque j'ai traité ici de la politique dans la perspective de la vérité, et par conséquent d'un point de vue extérieur au domaine politique, j'ai omis de remarquer, ne fût-ce qu'en passant, la grandeur et la dignité de ce qui se passe en elle. J'ai parlé comme si le domaine politique n'était rien de plus qu'un champ de bataille pour des intérêts partiaux et adverses, où rien ne compterait que le plaisir et le profit, l'esprit partisan et l'appétit de domination. Bref, j'ai traité de la politique comme si, moi aussi, je croyais que toutes les affaires publiques étaient gouvernées par l'intérêt et le pouvoir, qu'il n'y aurait en aucun cas de domaine politique si nous n'étions obligés de nous soucier des nécessités de la vie. La raison de cette déformation est que la vérité de fait entre en conflit avec la politique seulement à ce niveau le plus bas des affaires humaines.

de même que la vérité philosophique de Platon se heurta avec le politique au niveau considérablement plus haut de l'opinion et de l'accord. Dans cette perspective, nous restons dans l'ignorance du contenu réel de la vie politique — de la joie et de la satisfaction qui naissent du fait d'être en compagnie de nos pareils, d'agir ensemble et d'apparaître en public, de nous insérer dans le monde par la parole et par l'action, et ainsi d'acquérir et de soutenir notre identité personnelle et de commencer quelque chose d'entièrement neuf. Cependant, ce que j'entendais montrer ici est que toute cette sphère, nonobstant sa grandeur, est limitée — qu'elle n'enveloppe pas le tout de l'existence de l'homme et du monde. Elle est limitée par ces choses que les hommes ne peuvent changer à volonté. Et c'est seulement en respectant ses propres lisières que ce domaine, où nous sommes libres d'agir et de transformer, peut demeurer intact, conserver son intégrité et tenir ses promesses. Conceptuellement, nous pouvons appeler la vérité ce que l'on ne peut pas changer ; métaphoriquement, elle est le sol sur lequel nous nous tenons et le ciel qui s'étend au-dessus de nous.

VIII

LA CONQUÊTE DE L'ESPACE ET LA DIMENSION DE L'HOMME*

«La conquête de l'espace par l'homme a-t-elle augmenté ou diminué sa dimension[1] ?» La question soulevée s'adresse au profane et non au savant; elle est inspirée par l'intérêt que l'humaniste porte à l'homme, bien distinct de celui porté par le physicien à la réalité du monde physique. Comprendre la réalité physique semble exiger non seulement le renoncement à une vision du monde anthropocentrique ou géocentrique, mais aussi une élimination radicale de tous éléments et principes anthropomorphes en provenance du monde donné aux cinq sens de l'homme ou des catégories inhérentes à son esprit. La question tient pour établi que l'homme est l'être le plus élevé que nous sachions — postulat hérité des Romains dont l'*humanitas* était à ce point étrangère à la disposition d'esprit des Grecs que ceux-ci n'avaient pas même de mot pour l'exprimer. Si le mot *humanitas* est absent de la langue et de la pensée grecques, c'est parce que les Grecs, à la différence des Romains, ne pensèrent jamais que l'homme fût l'être le plus élevé qui soit. Aristote appelle cette croyance *atopos*, «absurde[2]». Cette vision de l'homme est encore plus étrangère au savant pour qui l'homme n'est rien de plus qu'un spécimen de la vie organique,

* Traduction de Claude Dupont.

et pour qui l'aire d'habitation de l'homme — la terre et les lois terrestres — ne sont rien de plus qu'un spécimen limite de lois universelles absolues, c'est-à-dire de lois qui régissent l'immensité de l'univers. Assurément le savant ne peut se permettre de poser la question « Quelles conséquences le résultat de mes investigations aura-t-il sur la dimension ou, dans cette perspective, sur l'avenir de l'homme ? » Ce fut la gloire de la science moderne que d'avoir été capable de s'affranchir de toutes ces préoccupations anthropocentriques, c'est-à-dire authentiquement humanistes.

Étant donné que la question proposée ici s'adresse au profane, il convient d'y répondre en faisant appel au sens commun, et dans le langage de tous les jours (si tant est qu'on puisse y répondre). Il y a peu de chance que la réponse convainque le savant parce qu'il a été forcé, sous la contrainte des faits et des expériences, de renoncer à la perception sensorielle et, de là, au sens commun grâce auquel nous coordonnons la perception de nos cinq sens en une conscience totale de la réalité. Il a aussi été forcé de renoncer au langage ordinaire qui, même dans ses raffinements conceptuels les plus sophistiqués, reste inextricablement lié au monde des sens et à notre sens commun. Pour le savant, l'homme n'est rien de plus qu'un observateur de l'univers en ses multiples manifestations. Le progrès de la science moderne a démontré avec beaucoup de force combien cet univers observé — l'infiniment petit non moins que l'infiniment grand — échappe non seulement à la grossièreté de la perception humaine, mais aussi aux instruments formidablement ingénieux construits pour son affinement. Les données auxquelles s'intéresse la recherche physique moderne apparaissent comme de « mystérieux messagers du monde réel[3] ». Elles ne sont pas à proprement parler des phénomènes, des apparences, puisque nous ne les rencontrons nulle part, ni dans notre monde quotidien, ni dans le laboratoire ; si nous nous rendons compte de leur présence, c'est

seulement parce qu'elles affectent, de certaines façons, nos instruments de mesure. Et cet effet, selon l'image parlante d'Eddington, peut « avoir autant de ressemblance » avec ce qu'elles sont en réalité « qu'en a un numéro de téléphone avec son abonné[4] ». Le point important, c'est qu'Eddington, sans la moindre hésitation, suppose que ces données physiques surgissent d'un « monde réel », plus réel implicitement que le monde dans lequel nous vivons; l'ennui, c'est que quelque chose de *physique* est présent, mais n'apparaît jamais.

Le but de la science moderne, qui, finalement et très littéralement, nous a conduit sur la lune, n'est plus « d'augmenter et d'ordonner » les expériences humaines (ainsi que Niels Bohr[5] — encore attaché à un vocabulaire que son propre travail a contribué à rendre désuet — le décrivait); il est bien plutôt de découvrir ce qu'il y a *derrière* les phénomènes naturels tels qu'ils se révèlent aux sens et à l'esprit humains. Si le savant avait réfléchi sur la nature du système sensori-mental humain, s'il s'était posé des questions telles que « *Quelle est la nature de l'homme et quelle devrait être sa dimension? Quel est le but de la science et pourquoi l'homme aspire-t-il au savoir?* », ou encore : « *Qu'est-ce que la vie et qu'est-ce qui distingue la vie humaine de la vie animale?* », il ne serait jamais parvenu au stade actuel de la science. Les réponses à ces questions auraient fait office de définitions et, par conséquent, limité ses efforts. Comme dit Niels Bohr : « C'est seulement si nous renonçons à une explication de la vie au sens ordinaire du mot que s'offre à nous une possibilité de prendre en compte ce qui la caractérise[6]. »

Que la question posée ici n'ait de sens que pour le savant en tant que tel ne constitue pas une objection. La question somme le profane et l'humaniste de juger ce que le savant est en train de faire parce que cela

concerne tous les hommes et à ce débat doivent certainement venir se joindre les savants dans la mesure où ils sont citoyens du même monde. Mais toutes les réponses données dans ce débat, qu'elles viennent des profanes, des philosophes ou des savants, sont non scientifiques (ce qui ne veut pas dire antiscientifiques) : on ne pourra jamais démontrer qu'elles sont vraies ou fausses. Leur vérité ressemble davantage à la validité des conventions qu'à la validité contraignante des affirmations scientifiques. Même lorsque les réponses sont fournies par des philosophes dont le mode de vie est la solitude, elles sont le fruit d'un échange d'opinions avec beaucoup d'hommes qui, pour la plupart, ne sont peut-être plus de ce monde. Une telle vérité ne pourra jamais commander l'acquiescement général, mais il est fréquent qu'elle dure plus longtemps que les affirmations des sciences dont la vérité est démontrable et contraignante et qui, surtout ces derniers temps, ont une tendance inquiétante à bouger sans cesse, bien qu'à tout moment elles soient et doivent être reconnues pour vraies par tous. En d'autres termes, des notions comme la vie, l'homme, la science ou la connaissance sont par définition préscientifiques et la question est de savoir si, oui ou non, le développement effectif de la science qui a abouti à la conquête de l'espace terrestre et à l'invasion de l'espace de l'univers a changé ces notions à un point tel qu'elles n'auraient désormais plus aucun sens. Car, bien entendu, ce qui est essentiel ici, c'est que la science moderne — peu importent ses origines et ses buts initiaux — a changé et reconstruit si radicalement le monde dans lequel nous vivons qu'on pourrait objecter que le profane et l'humaniste, en continuant de faire confiance à leur sens commun et de communiquer dans le langage de tous les jours, ne sont plus au contact de la réalité ; qu'ils comprennent seulement ce qui apparaît, mais non ce qui est derrière les apparences (comme s'ils essayaient de comprendre un arbre sans tenir compte de ses racines) ; et

que leurs questions et leurs inquiétudes, étant dues à l'ignorance, ne sont pas pertinentes. Comment peut-on douter qu'une science qui a rendu l'homme capable de conquérir l'espace et d'aller sur la lune n'ait pas accru sa dimension ?

Cette façon de contourner la question serait même assez tentante s'il était vrai que nous en soyons venus à vivre dans un monde que seuls les savants « comprennent ». Ils seraient alors dans la position du « petit nombre » qu'un savoir supérieur habiliterait à régir le « grand nombre », autrement dit, tous les non-savants, les profanes au point de vue des savants — qu'ils soient humanistes, lettrés ou philosophes —, bref, tous ceux qui posent des questions préscientifiques en raison de leur ignorance.

Cette séparation entre le savant et le profane est cependant bien loin de la vérité. Cela ne tient pas uniquement au fait que l'homme de science passe plus de la moitié de sa vie dans le même monde de perception sensorielle, de sens commun et de langage courant que les autres hommes, mais au fait qu'il en est arrivé, dans son champ privilégié d'activité, à un point où les questions naïves et les inquiétudes du philosophe se font ressentir avec beaucoup de force, encore que d'une manière différente. L'homme de science n'a pas seulement laissé en arrière le profane et son entendement limité, il a abandonné une part de lui-même et de son propre pouvoir d'entendement qui demeure l'entendement humain, quand il va travailler dans son laboratoire et se met à communiquer en langage mathématique. Max Planck voyait juste et le miracle de la science moderne est bien que cette science a pu être purgée de « tout élément anthropomorphique » parce que ce sont des hommes qui ont fait la purge[7]. Les embarras théoriques qu'a affrontés la nouvelle science non anthropocentrique et non géocentrique (ou héliocentrique), parce que ses données ne trouvaient à se ranger dans aucune des catégories mentales naturelles

du cerveau humain, sont suffisamment connus. Comme le dit Erwin Schroedinger, le nouvel univers que nous tentons de « conquérir » n'est pas seulement « inaccessible pratiquement », il n'est même pas pensable, car « de quelque manière que nous le pensions, il est faux » ; peut-être pas aussi absurde qu'un « cercle triangulaire », mais beaucoup plus qu'un « lion ailé[8] ».

Il existe d'autres difficultés de nature moins théorique. Les cerveaux électroniques partagent avec d'autres machines la capacité de faire le travail de l'homme mieux et plus vite que lui. Le fait qu'ils supplantent et étendent la puissance intellectuelle de l'homme plutôt que sa puissance de travail ne cause aucun embarras à ceux qui savent distinguer entre l'« intellect » nécessaire pour bien jouer aux dames ou aux échecs et l'esprit humain[9]. Cela, à vrai dire, prouve seulement que cette puissance intellectuelle et cette puissance de travail appartiennent à la même catégorie et que ce que nous nommons intelligence et pouvons mesurer avec un Q.I. n'a plus grand-chose à voir avec la qualité de l'esprit humain ; sinon d'en être l'indispensable *conditio sine qua non*. Il y a pourtant des savants pour affirmer que des ordinateurs peuvent faire « ce qu'un cerveau humain ne peut pas *comprendre*[10] », et cela est une proposition entièrement différente et alarmante ; car la compréhension est véritablement une fonction de l'esprit, mais jamais le résultat automatique de l'intelligence. Si l'affirmation que nous sommes entourés par des machines dont nous ne pouvons comprendre ce qu'elles font, bien que nous les ayons conçues et construites, était vraie, et non pas seulement la méprise d'un savant sur lui-même, cela signifierait que les embarras théoriques des sciences de la nature à leur plus haut niveau ont envahi notre monde quotidien. Mais, même si nous demeurons dans un cadre strictement théorique, les paradoxes qui se sont mis à inquiéter les grands savants eux-mêmes sont suffisamment sérieux pour alarmer le profane. Puisque le retard

souvent mentionné des sciences de l'homme par rapport aux sciences de la nature ou du développement politique de l'homme par rapport à son savoir-faire technique et scientifique n'intervient dans ce débat que pour noyer le poisson, il ne peut que détourner l'attention du problème principal qui est que l'homme peut *faire*, et faire avec succès, ce qu'il n'est pas à même de comprendre et d'exprimer dans le langage humain de tous les jours.

Il mériterait d'être noté que, parmi les savants, ce furent principalement des hommes de la vieille génération comme Einstein et Planck, Niels Bohr et Schroedinger qui s'inquiétèrent le plus vivement de cet état de choses avant tout provoqué par leurs propres travaux. Ils étaient encore fermement enracinés dans une tradition qui demandait aux théories scientifiques de remplir certaines exigences nettement humanistes telles que la simplicité, la beauté et l'harmonie. Une théorie était encore tenue pour « satisfaisante », c'est-à-dire satisfaisante pour la raison humaine, si elle servait à « sauver les phénomènes », à expliquer tous les faits observés. Même aujourd'hui, nous pouvons entendre encore que « des physiciens modernes sont enclins à croire à la validité de la relativité générale pour des raisons esthétiques : elle est si mathématiquement élégante et philosophiquement si satisfaisante[11] ». L'extrême réticence d'Einstein à sacrifier le principe de causalité, ainsi que l'exigeait la théorie des Quanta de Planck, est bien connue ; sa principale objection était bien sûr que, avec lui, toute légalité serait sur le point de quitter l'univers, que c'était comme si Dieu gouvernait le monde en « jouant aux dés ». Et puisque ses propres découvertes, selon Niels Bohr, étaient advenues par une « refonte et une généralisation de tout l'édifice de la physique classique... prêtant à notre image du monde une unité au-delà de toute attente », il n'était que naturel qu'Einstein essayât de s'accorder avec les nouvelles théories de ses collègues et de ses

successeurs par la « recherche d'une conception plus complète », par une généralisation nouvelle et sans égal[12]. Ainsi Max Planck pouvait appeler la théorie de la Relativité l'« achèvement et la culmination de la structure de la physique classique », le « couronnement de l'édifice ». Mais Planck lui-même, bien que pleinement conscient que la théorie des Quanta, à la différence de la théorie de la Relativité, signifiait une rupture complète avec la théorie physique classique, tenait pour « essentielle au sain développement de la physique classique qu'au nombre des postulats de cette science nous admettions non seulement l'existence de la loi en général, mais aussi le caractère strictement causal de cette loi[13] ».

Niels Bohr fit pourtant un pas de plus. Pour lui, la causalité, le déterminisme et la nécessité des lois appartenaient aux catégories de « notre cadre conceptuel avec ses préjugés nécessaires » et il ne s'effrayait plus de rencontrer « dans les phénomènes atomiques des régularités d'un type tout à fait nouveau défiant toute description déterministe[14] ». L'ennuyeux, c'est que ce qui défie la description à partir des « préjugés » de l'esprit humain défie la description en tous modes concevables du langage humain ; cela ne peut plus être décrit du tout : c'est exprimé — mais non décrit — dans des procédures mathématiques. Bohr espérait encore que, puisque « aucune expérience ne peut être définie sans un cadre logique », que ces nouvelles expériences trouveraient leurs places en temps voulu grâce à « un élargissement approprié du cadre conceptuel » qui dissiperait du même coup tous les paradoxes actuels et les « apparentes discordances[15] ». Mais cet espoir, j'en ai bien peur, sera déçu. Les catégories et les idées de la raison humaine ont leur source ultime dans l'expérience sensible des hommes et tous les termes qui décrivent nos capacités mentales, de même qu'une bonne partie de notre langage conceptuel, dérivent du monde des sens et sont utilisés métaphoriquement.

En outre, le cerveau humain qui est censé élaborer notre pensée est tout aussi terrestre et lié à la planète que n'importe quelle autre partie du corps humain. Ce fut précisément en s'abstrayant de ces conditions terrestres, en faisant appel à une puissance d'imagination et d'abstraction qui élèverait, pour ainsi dire, l'esprit humain hors du champ de gravitation de la terre, en un point quelconque de l'univers d'où il la puisse considérer, que la science moderne a accompli ses plus glorieux exploits et, en même temps, les plus déconcertants.

En 1929, peu avant la Révolution atomique, marquée par la fission de l'atome et l'espoir de conquête de l'espace universel, Planck demandait que les résultats obtenus par des procédures mathématiques «soient retraduits dans le langage de notre monde des sens, pour nous être de quelque utilité». Dans les trois décennies qui se sont écoulées depuis que ces mots furent écrits, une telle traduction est devenue encore moins possible à mesure que devenait plus manifeste la perte de contact entre la vision du monde de la physique et le monde des sens. Mais — et, dans notre contexte, voici encore plus alarmant — cela n'a, d'aucune façon, voulu dire que les résultats de cette nouvelle science n'ont pas d'usages pratiques ou que la nouvelle vision du monde, comme l'avait prédit Planck, au cas où échouerait la retraduction dans le langage ordinaire, «ne vaudrait pas mieux qu'une bulle prête à éclater au premier souffle de vent[16]». Au contraire, on est tenté de dire qu'il est beaucoup plus vraisemblable que c'est la planète que nous habitons qui partira en fumée du fait de théories entièrement déconnectées du monde des sens et qui défient toute description dans le langage humain, qu'il n'est vraisemblable que même un *ouragan* fasse éclater les théories comme des bulles.

Je crois que l'on peut dire sans crainte que rien ne fut plus étranger à l'esprit des savants qui amenèrent

le plus radical et le plus rapide processus révolutionnaire que le monde ait jamais vu, qu'une quelconque volonté de puissance ; rien ne fut plus loin de leur esprit qu'un désir quelconque de « conquérir l'espace » et d'aller sur la lune. Ils ne furent même pas animés par une curiosité incongrue au sens d'une *temptatio oculorum*. Ce fut même leur quête de la « vraie réalité » qui les conduisit à perdre confiance dans les apparences, dans les phénomènes tels qu'ils se révèlent spontanément à l'esprit et à la raison humaine. Ils furent inspirés par un extraordinaire amour de l'harmonie et de la légalité qui leur enseigna qu'ils auraient à s'écarter purement et simplement de toute succession ou série d'événements s'ils voulaient découvrir la beauté et l'ordre suprême du tout, c'est-à-dire de l'univers. Cela pourrait expliquer pourquoi ils ont été, semble-t-il, moins affligés par le fait que leurs découvertes ont servi à l'invention des engins les plus meurtriers qu'ils n'ont été troublés par l'effondrement de tous leurs plus chers idéaux de nécessité et de légalité. Ces idéaux furent perdus quand les hommes de science découvrirent qu'il n'y a rien d'indivisible dans la matière, pas d'*a-tomos*, que nous vivons dans un univers en expansion, sans limites, et que le hasard semble régner sans partage partout où cette « vraie réalité », le monde physique, s'est entièrement retirée du champ des sens humains et de celui de tous les instruments grâce auxquels était affinée leur grossièreté. De cela, il semble suivre que la causalité, la nécessité et la légalité sont des catégories inhérentes au cerveau humain et seulement applicables aux expériences de sens commun des créatures terrestres. Tout ce qu'exigent « raisonnablement » ces créatures semble leur échapper dès qu'elles s'écartent du champ de leur habitat terrestre.

L'entreprise scientifique moderne commença avec des pensées jamais pensées auparavant (Copernic imagina qu'il « se tenait sur le soleil... à surveiller les planètes[17] ») et avec des choses jamais vues auparavant

(le télescope de Galilée franchit la distance du ciel à la terre pour livrer le secret des étoiles à la connaissance humaine « avec toute la certitude des sens[18] »). Elle trouva son expression classique avec la loi de l'attraction universelle de Newton qui embrasse en une même équation les mouvements des corps célestes et le déplacement sur terre des objets terrestres. Einstein ne fit, en fait, que généraliser cette science de l'époque moderne quand il introduisit un « observateur se tenant librement en équilibre dans l'espace et non juste en un point déterminé tel que le soleil » et il prouva que non seulement Copernic, mais aussi Newton requerrait encore « que l'univers ait une sorte de centre », quoique ce centre ait bien entendu cessé d'être la terre[19]. Il est un fait absolument évident que la plus forte motivation intellectuelle des savants était l'« effort pour aboutir à une généralisation » prôné par Einstein et, si tant est qu'ils firent appel à une puissance, ce fut à la formidable conjugaison des puissances d'abstraction et d'imagination. Même aujourd'hui, quand des milliards de dollars sont dépensés chaque année pour des projets hautement « utiles » qui sont les résultats directs du développement de la science pure et théorique, et quand la puissance réelle des nations et des gouvernements repose sur le rendement de plusieurs milliers de chercheurs, le physicien est encore enclin à considérer tous ces savants de l'espace comme de simples « plombiers[20] ».

La désolante vérité est pourtant que ce n'est pas le pur savant, mais le « plombier » qui a rétabli le contact perdu entre le monde des sens, des apparences et la vision du monde de la physique. Les techniciens qui forment aujourd'hui l'écrasante majorité des « chercheurs » ont fait descendre sur terre les résultats des savants. Et, même si le savant est assailli de paradoxes et en proie aux plus déroutantes perplexités, le simple fait que toute une technologie puisse se développer à partir de ses résultats démontre la « solidité » de ses

théories et de ses hypothèses d'une manière plus convaincante que ne le pourront jamais faire aucune observation ou expérience purement scientifique. Il est tout à fait exact que le savant lui-même ne veut pas aller sur la lune ; il sait que, pour servir ses desseins, des vaisseaux spatiaux ne transportant pas d'hommes mais les meilleurs instruments inventés par l'ingéniosité humaine feront le travail d'exploration de la surface lunaire infiniment mieux que des douzaines d'astronautes. Et pourtant, un changement réel du monde humain, la conquête de l'espace (ou comme on voudra dire) ne sera achevé que lorsque des engins spatiaux transportant des êtres humains seront lancés dans l'univers afin que l'homme lui-même puisse aller où jusqu'à présent seuls l'imagination humaine et son pouvoir d'abstraction, ou l'ingéniosité humaine et son pouvoir de fabrication pouvaient aller. Certes, tout ce que nous projetons maintenant, c'est l'exploration de notre environnement immédiat dans l'univers, l'infiniment petite place que la race humaine pourrait atteindre même s'il lui était possible de voyager à la vitesse de la lumière. Eu égard à la durée de la vie humaine — la seule limitation absolue qui reste à l'heure actuelle —, il est tout à fait improbable qu'il ira jamais beaucoup plus loin. Mais, même pour cette œuvre limitée, nous devons quitter le monde de nos sens et de nos corps, pas seulement en imagination, mais en réalité.

C'est comme si l'« observateur en équilibre dans le libre espace » imaginé par Einstein — assurément une créature de l'esprit humain et de son pouvoir d'abstraction — était actuellement suivi par un observateur en chair et en os qui dût se comporter comme s'il n'était qu'un enfant de l'abstraction et de l'imagination. C'est là que tous les embarras théoriques de la nouvelle vision du monde physique font intrusion comme des réalités dans le monde quotidien de l'homme et mettent hors circuit son sens commun « naturel », autrement dit

terrestre. Il serait, par exemple, confronté dans la réalité au fameux « paradoxe des jumeaux » d'Einstein qui émet l'hypothèse qu'« un frère jumeau partant pour un voyage spatial dans lequel sa vitesse de parcours est une fraction importante de la vitesse de la lumière trouverait à son retour son jumeau resté sur terre, ou plus vieux que lui, ou à peine un vague souvenir dans la mémoire de sa descendance[21] ». Car, bien que beaucoup de physiciens aient trouvé ce paradoxe difficile à avaler, le « paradoxe de l'horloge » sur lequel il est fondé, semble avoir reçu une vérification expérimentale, si bien que la seule solution serait de supposer que la vie terrestre reste toujours liée à un concept de temps qui n'appartient pas de manière démontrable aux « vraies réalités », mais aux simples apparences. Nous avons atteint le stade où le doute radical cartésien à l'égard de la réalité en tant que telle, première réponse philosophique aux découvertes de la science à l'époque moderne, peut devenir l'objet d'expériences physiques qui sonneraient le glas de la fameuse consolation de Descartes : « Je doute, donc je suis » et de sa conviction que, quel que soit l'état de la réalité et de la vérité, vous ne pouvez pas « douter de votre doute, et rester incertain si vous doutez ou non[22] ».

La grandeur de l'entreprise spatiale me paraît indiscutable, et toutes les objections élevées contre elle sur un plan purement utilitaire — c'est trop cher, l'argent serait mieux employé à l'instruction et à l'amélioration du sort des citoyens, à la lutte contre la pauvreté et la maladie (ou toute autre bonne intention qui viendrait à l'esprit) — me semblent un tant soit peu absurdes, au regard de ce qui est en jeu et dont les conséquences sont encore aujourd'hui tout à fait imprévisibles. Il y a, en outre, une autre raison qui me donne à penser que ces arguments sont à côté de la question. Ils sont d'autant plus inadéquats que l'entreprise elle-

même n'a pu naître que grâce à un développement stupéfiant des capacités scientifiques de l'homme. Il y va de la parfaite intégrité de la science de mettre entre parenthèses, non seulement ces considérations d'ordre utilitaire, mais également la réflexion sur la dimension de l'homme. Chaque pas accompli par la science depuis l'époque de Copernic n'a-t-il pas entraîné presque automatiquement une diminution de sa dimension ? Et l'argument si souvent répété que c'est l'homme qui, dans sa recherche de la vérité, s'est fait l'artisan de son propre abaissement, prouvant ainsi à nouveau sa supériorité et augmentant même sa dimension, est-il plus qu'un sophisme ? Peut-être. Mais, en tout cas, l'homme, pour autant qu'il se comporte en savant, ne se soucie guère de sa propre dimension dans l'univers, ni de sa position dans l'évolution des espèces animales : ce « désintéressement » est son orgueil et sa gloire. Le simple fait que des physiciens aient désintégré l'atome sans la moindre hésitation au moment même où ils ont sur le faire, bien que pleinement conscients des énormes potentialités destructrices d'une telle opération, montre que le savant en tant que tel ne se soucie même pas de la survie de la race humaine sur terre, pas plus d'ailleurs que de la survie de la planète. Toutes les associations comme : « L'atome pour la paix », toutes les mises en garde contre une utilisation mauvaise de cette nouvelle puissance et même le déchirement éprouvé par beaucoup de savants lorsque les premières bombes tombèrent sur Hiroshima et Nagasaki ne sauraient éclipser ce fait simple et brutal. Car, dans toutes ces tentatives, les savants n'agissent pas en tant que savants, mais en tant que citoyens, et, si leurs voix ont plus d'autorité que celle des profanes, c'est uniquement parce qu'ils détiennent une information plus précise. Des objections valables et plausibles contre la « conquête de l'espace » ne pourraient être élevées que si elles devaient montrer que toute l'entreprise pourrait se détruire elle-même spontanément.

Quelques indices permettent de penser qu'il pourrait bien en être ainsi. Si nous ne faisons pas entrer en ligne de compte la durée de la vie humaine qui jamais (même si la biologie devait réussir à la prolonger sensiblement et si l'homme devait pouvoir voyager à la vitesse de la lumière) ne permettra à l'homme d'explorer plus que son environnement immédiat dans l'immensité de l'univers, l'indice le plus significatif de l'éventualité d'une autodestruction réside dans la découverte par Heisenberg du principe d'incertitude. Heisenberg a montré de façon concluante qu'il y a une limite bien déterminée au-delà de laquelle ne peut aller la précision de toutes mesures fournies par les instruments que l'homme a conçus pour ces « mystérieux messagers du monde réel ». Le principe d'incertitude « affirme qu'il y a certaines paires de quantités, comme la position et la vitesse d'une particule, qui sont entre elles dans un rapport tel que la détermination de l'une d'elles avec une précision accrue entraîne nécessairement la détermination moins précise de l'autre[23] ». Heisenberg en conclut que « nous décidons, par notre sélection du type d'observation employé, quels aspects de la nature seront déterminés et quels aspects seront laissés dans l'ombre[24] ». Il soutient que « le plus important des résultats récents de la physique nucléaire a consisté à reconnaître la possibilité d'appliquer, sans contradiction, à un seul et même événement physique des types entièrement différents de lois naturelles. Cela est dû au fait que dans un système de lois qui repose sur certaines idées fondamentales, seules certaines manières bien définies de poser des questions ont un sens et, par conséquent, un tel système est indépendant d'autres systèmes qui permettent de poser des questions différentes[25] ». Il en conclut que la recherche moderne de la « vraie réalité » au-delà des simples apparences qui a produit le monde dans lequel nous vivons et a eu pour résultat la Révolution atomique a conduit à une situation dans les sciences elles-mêmes

où l'homme a perdu jusqu'à l'objectivité du monde naturel, si bien que dans sa chasse à la « réalité objective », il a soudain découvert qu'il était toujours « confronté à lui-même et à lui seul »[26].

Les remarques d'Heisenberg me semblent déborder largement le champ d'expérience strictement scientifique et gagner en acuité si on les applique à la technologie issue de la science moderne. Chaque progrès dans la science au cours des dernières décennies, dès l'instant qu'il a été absorbé par la technologie et par elle introduit dans le monde factuel où nous vivons notre vie quotidienne, a apporté une véritable avalanche d'instruments fabuleux et de machines toujours plus ingénieuses. Tout cela rend chaque jour plus improbable que l'homme rencontre quelque chose dans le monde qui l'entoure qui n'ait pas été fabriqué par l'homme et ne soit, par conséquent, en dernière analyse, l'homme lui-même sous des masques différents. L'astronaute, lancé dans l'espace extra-terrestre et emprisonné dans une capsule remplie d'instruments où chaque rencontre physique réelle avec l'environnement signifierait une mort immédiate, peut fort bien être considéré comme la symbolique incarnation de l'homme d'Heisenberg — un homme pour lequel il sera d'autant moins possible de rencontrer jamais autre que lui-même et les choses faites par l'homme qu'il aura mis plus d'ardeur à éliminer toutes considérations anthropocentriques dans ses rencontres avec le monde non humain qui l'environne.

C'est alors, me semble-t-il, que l'intérêt que l'humaniste porte à l'homme et à la dimension de l'homme a gagné le savant. C'est comme si les sciences avaient fait ce que les humanités n'avaient jamais réussi à faire : la preuve et la démonstration que cette préoccupation est légitime. La situation, telle qu'elle se présente aujourd'hui, ressemble étrangement à une vérification détaillée de la remarque de Franz Kafka citée au début de ce texte : « L'homme, dit-il, a trouvé le point d'Ar-

chimède, mais il l'a utilisé contre lui-même et il semble bien qu'il ne lui était donné de le trouver qu'à ce prix.» Pour ce qui est de la conquête de l'espace, la recherche d'un point extérieur à la terre à partir duquel il serait possible de déplacer, de dégonder pour ainsi dire, la planète elle-même, n'est pas un résultat accidentel de la science moderne. Celle-ci ne fut pas, dès ses débuts, une science «naturelle», mais universelle; elle ne fut pas une physique, mais une astrophysique qui considérait la terre depuis un point de l'univers. Dans la logique de ce développement, l'effort pour conquérir l'espace signifie que l'homme espère qu'il pourra aller jusqu'au point d'Archimède qu'il a anticipé par sa seule force d'abstraction et d'imagination. Pourtant en faisant ce voyage il perdra nécessairement l'avantage qui est le sien. Tout ce qu'il peut trouver, c'est le point d'Archimède relatif à la terre, mais une fois atteint et acquis ce pouvoir absolu sur son habitat terrestre, il aura besoin d'un nouveau point d'Archimède et ainsi de suite *ad infinitum*. Autrement dit, l'homme ne peut que se perdre dans l'immensité de l'univers, le seul véritable point d'Archimède étant, par-delà l'univers, le vide absolu.

Cependant, même si l'homme reconnaît qu'il puisse y avoir là des limites à sa recherche de la connaissance et qu'il serait sage de soupçonner de telles limitations chaque fois que le savant peut faire beaucoup plus que ce qu'il est capable de comprendre, et même s'il se rend compte qu'il ne peut pas «conquérir l'espace», mais au mieux faire quelques découvertes dans notre système solaire, le voyage dans l'espace et au point d'Archimède relatif à la terre est loin d'être une entreprise exempte de dangers et d'équivoques. Elle pourrait ajouter à la dimension de l'homme, dans la mesure où l'homme, à la différence des autres créatures vivantes, désire être chez lui dans un «territoire» aussi vaste que possible. Auquel cas, il ne ferait que prendre possession de ce qui lui est propre, malgré le temps mis à

le découvrir. Ces nouvelles possessions, ainsi que toute propriété, devraient être limitées et une fois les limites atteintes, les limitations établies, la nouvelle vision du monde qui en pourrait surgir d'une manière concevable risquerait une fois de plus d'être géocentrique et anthropocentrique, mais non au sens ancien où la terre était le centre de l'univers et l'homme l'être le plus élevé qui soit. Elle serait géocentrique en ce sens que la terre, et non l'univers, serait le centre et la demeure des hommes mortels, et elle serait anthropocentrique en ce sens que l'homme mettrait sa mortalité de fait au rang des conditions élémentaires qui rendent possible chacune de ses tentatives scientifiques.

Aujourd'hui, les perspectives d'un développement et d'une solution entièrement salutaires de la difficile situation actuelle de la science moderne et de la technologie ne paraissent pas particulièrement bonnes. Notre capacité actuelle de «conquérir l'univers» est due à notre aptitude à manier la nature d'un point de l'univers extérieur à la terre. Car c'est bien ce que nous faisons quand nous libérons des processus énergétiques qui ne se rencontrent ordinairement que dans le soleil, ou tentons de déclencher dans une éprouvette les processus d'évolution cosmique, ou construisons des machines pour la production et le contrôle d'énergies inconnues dans la domesticité de la nature terrestre. Sans que pourtant soit occupé réellement le point où Archimède eût souhaité se tenir, nous avons trouvé une manière d'agir sur la terre comme si nous disposions de la nature terrestre en dehors d'elle, du point de l'observateur imaginé par Einstein qui «se tient librement en équilibre dans l'espace». Si nous considérons d'un tel point ce qui se passe sur terre et les diverses activités des hommes, autrement dit, si nous appliquons à nous-mêmes le point d'Archimède, alors ces activités ne nous apparaîtront vraiment comme rien de plus que des «comportements objectifs», que nous pourrons étudier avec les mêmes méthodes que celles utilisées pour

l'étude du comportement des rats. Vues à distance suffisante, les voitures dans lesquelles nous voyageons et que nous savons être construites par nous auront l'air, ainsi qu'Heisenberg l'a dit une fois, d'« être une partie aussi inaliénable de nous-mêmes qu'une coquille d'escargot pour son occupant ». Tout l'orgueil mis à ce que nous savons faire disparaîtra dans quelque mutation de la race humaine; la technologie entière, vue à partir de ce point, aura en fait cessé d'apparaître « comme le résultat d'un effort conscient de l'homme pour étendre sa puissance matérielle, mais plutôt comme un processus biologique à grande échelle[27] ». Dans ces conditions, la parole et le langage usuel auront vraiment cessé d'être une expression significative qui transcende le comportement alors même qu'ils ne font que l'exprimer et ils seront avantageusement remplacés par le formalisme extrême et en lui-même vide de sens des symboles mathématiques.

La conquête de l'espace et la science qui la rendit possible se sont périlleusement approchées de ce point. Si jamais elles devaient l'atteindre pour de bon, la dimension de l'homme ne serait pas simplement réduite selon tous les critères que nous connaissons, elle serait détruite.

NOTES

Préface

1. Pour cette citation et les suivantes, voir René Char, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, 1946. Écrits pendant la dernière année de la Résistance, 1943 à 1944, et publiés dans la *Collection Espoir*, éditée par Albert Camus, ces aphorismes, en même temps que des morceaux écrits plus tard, ont paru en anglais sous le titre *Hypnos Waking; Poems and Prose*, New York, 1956.

2. Cette citation est empruntée au dernier chapitre de la *Démocratie en Amérique*, Paris 1951, t. II, chap. VIII, p. 336. Citée intégralement : « Quoique la révolution qui s'opère dans l'état social, les lois, les idées, les sentiments des hommes, soit encore bien loin d'être terminée, déjà on ne saurait comparer ses œuvres avec rien de ce qui s'est vu précédemment dans le monde. Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'antiquité la plus reculée : je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres. » Ces lignes de Tocqueville n'anticipent pas seulement les aphorismes de René Char ; assez étrangement, si on les lit textuellement, elles anticipent également l'idée de Kafka (voir la note suivante) selon laquelle c'est l'avenir qui renvoie l'esprit de l'homme dans le passé « jusqu'à l'antiquité la plus reculée ».

3. Cette histoire est la dernière d'une série de « Notes des années 1920 », intitulée « HE ». Traduites de l'allemand par Willa et Edwin Muir, elles ont paru en Amérique dans *La Grande Muraille de Chine*, New York, 1946. J'ai suivi la traduction anglaise sauf en quelques endroits où j'ai eu besoin d'une traduction plus littérale. L'original allemand tiré dans le t. V des *Gesammelte Schriften*, New York, 1946, dit ceci :

Er hat zwei Gegner : Der Erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der Zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der Erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstützt ihn der Zweite im Kampf mit dem Ersten; denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten ? Immerhin ist es sein Traum, daß er einmal in einem unbewachten Augenblick — dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war — aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampfeserfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.

I. *La tradition et l'âge moderne*

1. *Lois*, VI, 775 *e*.

2. Pour Engels, voir son *Anti-Dühring*, Zurich, 1934, p. 275 [Éditions sociales, trad. E. Bottigelli, 1963, p. 298 et 320]. Pour Nietzsche, voir Morgenröte, *Werke*, Munich, 1954, vol. I, aph. 179 [*Aurore*, trad. J. Hervier, œuvres phil. comp., t. IV, p. 139, Gallimard, 1970].

3. L'énoncé se trouve dans l'essai d'Engels sur « Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme » dans Marx et Engels, *Selected Work*, Londres, 1950, vol. II, p. 74 [in *Dialectique de la nature*, trad. E. Bottigelli, Éditions sociales, 1968, p. 171]. Pour des formules semblables de Marx lui-même, voir surtout « Die heilige Familie » [La *Sainte Famille*, trad E. Cogniot, Éditions sociales, 1969] et « Nationalökonomie und Philosophie » dans *Jugendschriften*, Stuttgart, 1953.

4. Citée ici d'après *Le Capital*, Modern Library Edition, p. 824.

5. Voir *Götzendämmerung*, éd. K. Schlechta, Munich, vol. II, p. 963 [*Le Crépuscule des idoles*, trad. H. Albert, Mercure de France, 1952, p. 109].

6. Dans *Das Kapital*, Zurich, 1933, vol. III, p. 876 [*Le Capital*, III, sect. VII, trad. C. Cohen-Solal et G. Badia, Éditions sociales, 1960, t. III, p. 196].

7. Je me réfère à la découverte de Heidegger : le mot grec pour vérité veut dire littéralement « dévoilement », ἀ-λήθεια.

8. Op. cit., Zurich, p. 689 [trad. cit., t. III, p. 30].

9. *Ibid.*, p. 697-698 [*ibid.*, p. 38].

10. «La Caverne est comparable à l'Hadès», c'est ce que suggère également F. M. Cornford dans sa traduction commentée de *La République* (*The Republic*, New York, 1956, p. 230).

11. Voir *Jugendschriften*, p. 274.

II. *Le concept d'histoire*

1. Cicéron, *De legibus* 1, 5; *De oratore* II, 55. Hérodote, le premier historien, ne disposait pas encore d'un mot pour l'histoire. Il utilisa le mot ἱστορεῖν, mais non au sens de «narration historique». Comme εἰδέναι, savoir, le mot ἱστορία est dérivé de ἰδ-, voir, et ἵστωρ veut dire originellement «témoin oculaire», puis celui qui examine les témoignages et trouve la vérité grâce à une enquête. Par conséquent, ἱστορεῖν a une double signification : témoigner et s'enquérir. (Voir Max Pohlenz, *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig et Berlin, 1937, p. 44.) Pour une discussion récente sur Hérodote et notre concept d'histoire, voir particulièrement C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, New York, 1944, chap. XII, l'un des ouvrages les plus stimulants et les plus intéressants de la littérature sur ce sujet. Sa thèse principale, selon laquelle Hérodote doit être considéré comme un membre de l'école ionienne de philosophie et un successeur d'Héraclite, n'est pas convaincante. Contrairement aux sources antiques, Cochrane fait de la science de l'histoire une partie du développement grec de la philosophie. Voir note 6, et aussi Karl Reinhardt, «Herodots Persegeschichten» dans *Von Werken und Formen*, Godesberg, 1948.

2. «Les Dieux de la plupart des nations prétendent avoir créé le monde. Les Dieux olympiens n'ont pas une telle prétention. Le plus qu'ils firent jamais fut de le conquérir» (Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Anchor edition, p. 45). Contre cette affirmation, on invoque parfois l'argument que Platon dans le *Timée* a introduit un créateur du monde. Mais le dieu de Platon n'est pas vraiment un créateur; c'est un démiurge, un constructeur du monde qui ne crée pas à partir de rien. En outre, Platon raconte son histoire sous la forme d'un mythe inventé par lui-même, et celui-ci, comme d'autres mythes dans son œuvre, n'est pas donné comme vrai. Qu'aucun dieu ni aucun homme n'ont jamais créé le cosmos, Héraclite le dit magnifiquement dans le fragment 30 (Diels); en effet cet ordre cosmique de toutes choses «sans cesse a été, est et sera — le feu, le sans-cesse vivant, celui qui s'allume selon les mesures et s'éteint selon les

mesures» (trad. J. Beaufret, art «Héraclite» in *Les Philosophes célèbres*, Mazenod, 1956).

3. *Traité de l'âme*, 415 *b* 13. Voir aussi *Les Économiques*, 134 *b* 24 : La nature accomplit l'être à jamais pour l'espèce par le recommencement (περίοδος), mais elle ne peut faire cela pour l'individu. Dans notre contexte, il n'importe pas que ce traité ne soit pas d'Aristote mais d'un de ses élèves, car nous trouvons la même pensée dans le traité *Sur la génération et la corruption* dans le concept du Devenir, dont le mouvement est cyclique — γένεσις ἐξ ἀλλήλων κύκλῳ, 331 *a* 8. On trouve la même idée d'« une espèce humaine immortelle » dans Platon, *Lois*, 721. Voir note 9.

4. Nietzsche, *Wille zur Macht*, n° 617, Édition Kröner, 1930.

5. Rilke, *Aus dem Nachlass des Grafen C. W.*, première série, poème X. Bien que ce poème soit intraduisible, le contenu de ces vers peut être rendu de la manière suivante : « Les montagnes reposent sous une splendeur d'étoiles, mais en elles aussi scintille le temps. Ah, dans mon cœur sauvage et sombre, l'immortalité dort sans abri. »

6. *Poétique*, 1448 *b* 25 et 1450 *a* 16-22. Pour une distinction entre la poésie et l'histoire, voir *ibid.*, chap. IX.

7. Pour la tragédie comme une imitation de l'action, voir *ibid.*, chap. VI, 1.

8. *Griechische Kulturgeschichte*, Édition Kröner, II, p. 289.

9. Pour Platon, voir *Lois* 721, où il montre très clairement qu'il pense que l'espèce humaine n'est immortelle que d'une certaine manière — à savoir dans la mesure où ses générations successives envisagées comme un tout « croissent ensemble » avec la totalité du temps ; l'humanité comme succession de générations et le temps ont le même âge : γένος οὖν ἀνθρώπων ἐστί τι ξυμφυὲς τοῦ παντὸς χρόνου, ὃ δία τέλους αὐτῷ ξυνέπεται καί συνέψεται, τούτῳ τῷ τρόπῳ ἀθάνατον ὄν.

En d'autres termes, c'est simplement à l'immortalité — ἀθανασία — que les mortels participent, grâce à leur appartenance à une espèce immortelle ; ce n'est pas à l'être à jamais intemporel — le ἀεὶ εἶναι — dans le voisinage duquel le philosophe est admis bien qu'il ne soit qu'un mortel. Pour Aristote, voir *Éthique à Nicomaque*, 1117 *b* 30-35 et plus loin dans ce qui suit.

10. *Ibid.*, 1143 *a* 36.

11. *Lettre* VII.

12. W. Heisenberg, *Philosophic Problems of Nuclear Science*, New York, 1952, p. 24.

13. Cité d'après Alexandre Koyré, « An experiment in measurement », in *Proceedings of an American Philosophical Society*, vol. XCVII, n° 2, 1953. Traduction française, « Une expérience de mesure », in *Études d'histoire de la pensée scientifique*, P.U.F., 1967.

14. Ce point a été souligné il y a plus de vingt ans par Edgar Winde, dans son essai « Quelques points de contact entre l'histoire et les sciences de la nature », in *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford, 1939. Wind montrait déjà que les développements les plus récents de la science qui la rendent tellement moins « exacte » conduisent les savants à poser des questions « que les historiens aiment considérer comme les leurs ». Il paraît étrange qu'un argument si fondamental et si frappant n'ai joué aucun rôle par la suite dans les discussions méthodologiques ou autres sur la science historique.

15. Cité dans Friedrich Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, Stuttgart, 1951.

16. Erwin Schrœdinger, *Science and Humanism*, Cambridge, 1951, p. 25-26.

17. *De nostri temporis studiorum ratione*, IV. Cité d'après l'édition bilingue de W. F. Otto, *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*, Godesberg, 1947, p. 41.

18. Personne ne peut regarder les restes des villes antiques ou médiévales sans être frappé par la netteté avec laquelle leurs murs les séparaient de leur environnement naturel, paysages ou nature à l'état sauvage. L'urbanisme moderne vise à l'aménagement de la nature et à l'urbanisation dans des régions entières, ce qui efface de plus en plus la distinction entre la ville et la campagne. Il est possible que ce courant conduise à la disparition des villes mêmes telles que nous les connaissons aujourd'hui.

19. In *De doctrina Christiana*, II, XXVIII, 44.

20. *De Civitate Dei*, XII, 13.

21. Voir Theodor Mommsen, « Saint Augustin et l'idée chrétienne de progrès », in *Journal of the History of Ideas*, juin 1951. Une lecture attentive montre une contradiction frappante entre le contenu de cet excellent article et la thèse exprimée dans son titre. C'est dans C. N. Cochrane (*op. cit.*, p. 474) qu'on trouve la meilleure défense de l'origine chrétienne du concept d'histoire. Il soutient que l'historiographie antique a connu sa fin faute d'avoir établi un « principe d'intelligibilité historique » et que saint Augustin a résolu ce problème en substituant le « *logos* du Christ à celui du classicisme comme principe de compréhension ».

22. Oscar Cullman, *Christ and Time*, Londres, 1951, est particulièrement intéressant. De même qu'Erich Franck, «Le rôle de l'histoire dans la pensée chrétienne» in *Knowledge Will and Belief, Collected Essays*, Zurich, 1955.

23. In *Die Entstehung des Historismus*, Munich et Berlin, 1936, p. 394.

24. John Baillie, *The Belief in Progress*, Londres, 1950.

25. *De Re Publica*, I, 7.

26. Le mot semble avoir été rarement utilisé, même en grec. Il apparaît dans Hérodote (liv. IV, 93 et 94) au sens actif et s'applique aux rites accomplis par une tribu qui ne croit pas à la mort. L'important est que le mot ne veut pas dire «croire à l'immortalité», mais «agir d'une certaine manière pour échapper à coup sûr à la mort». Au sens passif (ἀθανατίζεσθαι, «être rendu immortel») le mot apparaît aussi chez Polybe (liv. VI, 54, 2); il est utilisé dans la description de rites funéraires romains et s'applique aux oraisons funèbres, qui rendent immortel en «renouvelant constamment la renommée des hommes bons» L'équivalent latin, *aeternare*, s'applique aussi à la renommée immor telle (Horace, *Carmina*, liv. IV, ode XIV, 5).

Il est clair qu'Aristote fut le premier et peut-être le dernier à utiliser ce mot pour l'«activité» spécifiquement philosophique de contemplation. Le texte dit: οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν, ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ'ἐφ'ὅσον ἐνδέχεται, ἀθανατίζειν... (*Éthique à Nicomaque*, 1177 *b* 31). «On ne devrait pas penser comme le font ceux qui conseillent des choses humaines à ceux qui sont des mortels, mais *immortaliser* autant que possible...» La traduction latine médiévale (*Eth.*, X, Lectio XI) n'utilise pas le vieux mot latin *aeternare*, mais traduit «immortaliser» par *immortalem facere* — rendre immortel, probablement soi-même. (*Oportet autem non secundum suadentes humana hominem entem, neque mortalia mortalem; sed inquantum contingit immortalem facere...*) Les traductions modernes courantes tombent dans la même erreur (voir, par exemple, la traduction de W. D. Ross, qui traduit: «Nous devons... nous rendre immortels»). Dans le texte grec, le mot ἀθανατίζειν, comme le mot φρονεῖν, est un verbe intransitif, il n'a pas d'objet direct. (Je dois les références grecque et latine à l'aide aimable des professeurs John Herman Randall, Jr., et Paul Kristeller de l'université de Columbia. Inutile de dire qu'ils ne sont pas responsables de la traduction et de l'interprétation.)

27. Il vaut la peine de remarquer que Nietzsche, qui utilisa une fois le terme «éterniser» — probablement parce qu'il se souvenait du passage d'Aristote — l'appliqua aux sphères de l'art et de la religion. Dans *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, il parle des «*aeternisierenden Mächten der Kunst und Religion*».

28. Thucydide, II, 41.

29. Comment le poète, et spécialement Homère, octroyait l'immortalité aux mortels et aux actions fugaces, nous pouvons le lire encore dans les *Odes* de Pindare, à présent rendues en anglais par Richmond Lattimore, Chicago, 1955. Voir, par exemple, «Isthmiques» IV, 60 *sqq.*; «Néméennes» IV, 10, et VI, 50-55.

30. *De Civitate Dei*, XIX, 5.

31. Johannes Gustav Droysen, *Historik* (1882), Munich et Berlin, 1937, paragr. 82 : «Was den Tieren, den Pflanzen ihr Gattungsbegriff-denn die Gattung ist, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν das ist den Menschen die Geschichte.» Droysen ne mentionne pas l'auteur ou la source de la citation. Elle sonne aristotélicien.

32. *Léviathan*, liv. I, chap. III.

33. *De la démocratie en Amérique*, II[e] partie, dernier chapitre, et I[re] partie, Introduction de l'auteur, respectivement.

34. Le premier à voir Kant comme le théoricien de la Révolution française fut Friedrich Gentz dans son «Nachtrag zu dem Räsonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhältnis Zwische Theorie und Praxis» in *Berliner Monatsschrift*, décembre 1793.

35. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, Introduction.

36. *Op. cit.*, troisième thèse (citation précédente : quatrième thèse).

37. Hegel dans *La Philosophie de l'histoire*, Londres, 1905, p. 21.

38. Nietzsche, *Wille zur Macht*, n° 291.

39. Martin Heidegger a une fois signalé ce fait singulier dans un débat public à Zurich (publié sous le titre «Aussprache mit Martin Heidegger am 6. November 1951», Photodruck Jurisverlag, Zurich, 1952) : «*... der Satz : man kann alles beweisen [ist] nicht ein Freibrief, sondern ein Hinweis auf die Möglichkeit, daß dort, wo man beweist in Sinne der Deduktion aus Axiomen, dies jederzeit in gewißem Sinne möglich ist. Das ist das unheimlich Rätselhafte, dessen Geheimnis bisher auch nicht an einem Zipfel aufzuheben vermochte, daß diese Verfahren in der modernen Naturwissenschaft stimmt.*»

40. Werner Heisenberg présente de nombreuses variantes de cette pensée dans des publications récentes. Voir par exemple *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hambourg, 1956 (trad. franç. *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Idées », 1962).

III. *Qu'est-ce que l'autorité ?*

1. Cette formulation est celle de Lord Acton dans sa « Leçon inaugurale sur l'"Étude de l'Histoire" », réimprimée in *Essays on Freedom and Power*, New York, 1955, p. 35.

2. Seules une description et une analyse détaillée de la structure très originale de l'organisation des mouvements totalitaires et des institutions du régime totalitaire pourraient justifier le recours à l'image de l'oignon. Je dois renvoyer au chapitre sur « L'Organisation totalitaire » de mon livre *Les Origines du totalitarisme*, 2e édition, New York, 1958 (trad. franç. partielle : *Le Système totalitaire*, traduit par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, éd. du Seuil, coll. Politique, Paris, 1972).

3. Cela fut déjà remarqué par l'historien grec Dion Cassius qui, écrivant une histoire de Rome, trouva impossible de traduire le mot *auctoritas* : ἑλληνίσαι αὐτὸ καθάπαξ ἀδύνατον ἔστι (cité d'après Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, 3e édition, 1888, t. III, p. 952, no 4). En outre, il n'est besoin que de comparer le Sénat romain, qui est l'institution spécifiquement autoritaire de la République, avec le conseil nocturne de Platon dans les *Lois* qui, étant composé des dix plus vieux gardiens en vue de la surveillance constante de l'État, lui ressemble superficiellement, pour se rendre compte de l'impossibilité de trouver vraiment une tierce possibilité entre la contrainte et la persuasion dans le cadre de l'expérience politique grecque.

4. Πόλις γὰρ οὐκ ἔσθ' ἥτις ἀνδρός ἐσθ'ἑνός, Sophocle, *Antigone*, 737.

5. *Lois*, 715.

6. Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, liv. I, chap. V.

7. Henri Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, Paris, 1847, t. III, où l'on trouve encore la meilleure description de la disparition progressive de la liberté romaine sous l'Empire du fait de l'accroissement constant du pouvoir de la maison impériale. Puisque c'était la maison impériale et non l'empereur qui gagnait en pouvoir,

le « despotisme » qui avait toujours été caractéristique du foyer privé et de la vie de famille commença à dominer le domaine public.

8. Un fragment du dialogue perdu *Sur la royauté* affirme que « non seulement il n'était pas nécessaire pour un roi de devenir philosophe, mais que c'était même un obstacle à l'exercice de son métier; qu'il était toutefois nécessaire [à un bon roi] d'écouter les vrais philosophes et de suivre leurs conseils. » Voir Kurt von Fritz, *La Constitution d'Athènes, et Textes s'y rapportant*, 1950. En termes aristotéliciens, le roi-philosophe de Platon comme le tyran grec gouvernent dans leur propre intérêt, et c'était pour Aristote, sinon pour Platon, une caractéristique éminente des tyrans. Platon ne voyait pas cette ressemblance parce que pour lui, comme pour l'opinion grecque courante, la principale caractéristique du tyran était de priver le citoyen de l'accès à un domaine public, à une « place du marché » où il pouvait se montrer, voir et être vu, entendre et être entendu, d'interdire l'ἀγορεύειν et le πολιτεύεσθαι, de confirmer les citoyens dans l'espace privé de leur foyer, et d'exiger d'être le seul à assumer les affaires publiques. Il n'aurait pas cessé d'être un tyran s'il avait usé de son pouvoir dans le seul intérêt de ses sujets, comme il arriva certainement de faire à certains tyrans. Selon les Grecs, être relégué dans l'espace privé de la vie de famille revenait à être privé des possibilités de vie spécifiquement humaines. En d'autres termes, les traits mêmes qui démontrent si fortement pour nous le caractère tyrannique de la république de Platon — l'élimination presque complète de la vie privée et l'omniprésence d'organes et d'institutions politiques — empêchèrent probablement Platon de reconnaître son caractère tyrannique. Pour lui, cela aurait été une contradiction dans les termes de stigmatiser comme une tyrannie une constitution qui non seulement ne reléguait pas le citoyen dans son foyer mais, au contraire, ne lui laissait pas la moindre parcelle de vie privée. En outre, en désignant comme « despotique » la domination de la loi, Platon met l'accent sur son caractère non tyrannique. Car le tyran était toujours censé gouverner des hommes qui avaient connu la liberté d'une polis et, s'en trouvant privés, étaient susceptibles de se rebeller, alors que le despote était censé gouverner des gens qui n'avaient jamais connu la liberté et étaient par nature incapables de liberté. C'est comme si Platon disait : Mes lois, vos nouveaux despotes, ne vous priveront de rien dont vous ayez légitimement joui auparavant; elles sont adéquates à la nature même des affaires humaines et vous n'avez pas plus le droit de vous rebeller contre leur domination que l'esclave n'a le droit de se rebeller contre son maître.

9. *Projet de paix perpétuelle*, 2e section, 2e supplément.

10. Von Fritz, *op. cit.*, p. 54, insiste justement sur l'aversion de Platon à l'égard de la violence, « révélée aussi par le fait que, partout où il a tenté d'amener un changement des institutions politiques dans le sens de ses idéaux politiques, il s'est adressé à des hommes déjà au pouvoir ».

11. L'affirmation de Werner Jaeger dans *Paideia*, New York, 1943, t. II, p. 416 : « L'idée qu'il existe un art suprême de mesurer et que la connaissance philosophique des valeurs (*phronesis*) est la capacité à mesurer, se trouve d'un bout à l'autre de l'œuvre de Platon » est vraie seulement pour la philosophie politique de Platon. Le mot même de φρόνησις caractérise chez Platon et Aristote le discernement de l'homme d'État plutôt que la « sagesse » du philosophe.

12. *La République*, liv. VII, 516-517.

13. Voir particulièrement le *Timée*, 31, où le démiurge divin crée l'univers conformément à un modèle, un παράδειγμα, et *La République*, 596 *sqq*.

14. Dans le *Protreptique*, cité par von Fritz, *op. cit.*

15. *Lois*, 710-711.

16. Pour cette présentation, je suis débitrice à la grande interprétation par Martin Heidegger de la parabole de la caverne dans *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berne, 1947 (trad. franç. : *La Doctrine de Platon sur la vérité*, in *Questions II*, Gallimard, 1968). Heidegger démontre comment Platon a transformé le concept de vérité (ἀλήθεια) jusqu'à le rendre identique à celui de jugement adéquat (ὀρθότης). C'est l'adéquation, et non la vérité qui est requise si le savoir du philosophe est la capacité à mesurer. Bien qu'il fasse explicitement allusion au risque encouru par le philosophe quand il se trouve contraint de redescendre dans la caverne, Heidegger ne tient pas compte du contexte politique où la parabole apparaît. Selon lui, la cause de la transformation est que l'acte subjectif de la vision (l'ἰδεῖν et l'ἰδέα dans l'esprit du philosophe) prend le pas sur la vérité objective (ἀλήθεια) qui, selon Heidegger, signifie *Unverborgenheit*.

17. *Le Banquet*, 211-212.

18. *Phèdre*, 248 : φιλόσοφος ἢ φιλόκαλος, et 250.

19. Dans *La République*, 518, le bien, aussi, est appelé φανότατον le

plus brillant. Manifestement c'est précisément cette qualité qui indique la préséance que le beau avait originellement sur le bien dans la pensée de Platon.

20. *La République*, 475-476. Dans la tradition philosophique, le résultat de cette répudiation platonicienne du beau a été qu'il n'a pas été compté au nombre des « transcendantaux » ou « universaux », c'est-à-dire de ces qualités que possède tout ce qui est, et qui furent énumérées dans la philosophie médiévale comme *unum*, *alter*, *ens* et *bonum*. Jacques Maritain, dans son merveilleux livre, *Creative Intuition in Art and Poetry*, Bollingen Series XXXV, I, 1953, reconnaît cette omission et insiste pour que la beauté soit incluse parmi les transcendantaux, car « La beauté est le rayonnement de tous les transcendantaux unis » (p. 162).

21. Dans le dialogue *Le Politique* : « car la mesure la plus exacte de toutes choses est le bien » (cité par von Fritz, *op. cit.*). Cela voulait sans doute dire que c'est seulement par le concept du bien que les choses deviennent comparables et par conséquent mesurables.

22. *Politique*, 1332 *b* 12 et 1332 *b* 36. La distinction entre les plus jeunes et les plus âgés remonte à Platon ; voir *La République*, 412, et *Lois*, 690 et 714. Le recours à la nature est aristotélicien.

23. *Politique*, 1328 *b* 35.

24. *Économiques*, 1343 *a* 1-4.

25. Jaeger, *op. cit.*, t. I, p. 111 (tr. fr., Gallimard 1964, p. 146).

26. *Économiques*, 1343 *b* 24.

27. La dérivation de *religio* à partir de *religare* apparaît chez Cicéron. Puisque nous ne nous intéressons ici qu'à l'auto-interprétation politique des Romains, la question de savoir si cette dérivation est étymologiquement correcte est sans importance.

28. Voir Cicéron, *De Re Publica*, III, 23. Pour la croyance les Romains à l'éternité de leur cité, voir Viktor Poeschl, *Römischer Staat und Griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, 1936.

29. *Annales*, liv. XLIII, chap. XIII.

30. *De Re Publica*, 1, 7.

31. Cicéron, *De Legibus*, 3, 12, 38.

32. *Esprit des Lois*, liv. XI, chap. VI.

33. Le professeur Carl J. Friedrich a attiré mon attention sur l'importante étude de l'autorité dans le *Römisches Staatsrecht* de Mommsen : voir p. 1034, 1038-1039.

34. Cette interprétation trouve d'ailleurs une confirmation dans l'usage de l'expression idiomatique latine : *alicui auctorem esse* pour « conseiller quelqu'un ».

35. Voir Mommsen, *op. cit.*, 2e édition, vol. I, p. 73 *sqq*. Le mot latin *numen*, qui est presque intraduisible parce qu'il signifie aussi bien « commandement divin » que les modes d'action divins, dérive de *nuere*, hocher la tête affirmativement. Ainsi les commandements des dieux et toutes leurs interventions dans les affaires humaines sont restreints à l'approbation ou à la désapprobation des actions humaines.

36. Mommsen, *ibid.*, p. 87.

37. Voir aussi les divers idiotismes latins comme *auctores habere* pour avoir des prédécesseurs ou des exemples ; *auctoritas maiorum*, qui signifie l'exemple « faisant autorité » des ancêtres ; *usus et auctoritas* utilisé dans la loi romaine pour des droits de propriété qui viennent de l'usage. On trouvera une excellente présentation de cet esprit romain ainsi qu'un rassemblement très utile des sources les plus importantes dans Viktor Poeschl, *op. cit.*, particulièrement p. 101 *sqq*.

38. R. H. Barrow, *The Romans*, 1949, p. 194.

39. Un amalgame semblable de sentiment politique impérial romain avec le Christianisme est traité par Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935, relativement à Orosius, qui établit un rapport entre l'empereur romain Auguste et le Christ. « *Dabei ist deutlich, daß Augustus auf diese Weise christianisiert und Christus zum civis romanus wird, romanisiert worden ist* » (p. 92).

40. *Duo quippe sunt... quibus principaliter mundus hic regitur auctoritas sacra pontificum et regalis potestas.* In Migne, PL, t. LIX, p. 42*a*.

41. Eric Voegelin, *A New Science of Politics*, Chicago, 1952, p. 78.

42. Voir *Phédon*, 80, pour l'affinité de l'âme invisible avec le lien traditionnel de l'invisibilité, à savoir Hadès, que Platon explicite étymologiquement comme l'« invisible ».

43. *Ibid.*, 64-66.

44. À l'expédition des *Lois*, il est caractéristique des dialogues politiques de Platon qu'une rupture s'y produise quelque part et que l'argumentation doive y être abandonnée comme démarche exclusive. Dans *La République*, Socrate élude plusieurs fois les questions qu'on lui pose ; la question embarrassante est de savoir si la justice reste possible si un forfait est caché aux hommes et aux dieux. La

discussion relative à l'essence de la justice s'interrompt en 372 *a* et reprend en 427 *d* où, pourtant, sont définies la sagesse et l'εὐβουλία, et non la justice. Socrate revient à la question principale en 403 *d*, mais débat de la σωφροσύνη au lieu de la justice. Il repart en 433 *b* et en vient presque immédiatement à traiter des formes du gouvernement, 445 *d sqq.*, jusqu'à ce que le septième Livre, avec l'histoire de la caverne, place toute la discussion à un niveau non politique entièrement différent. Ici devient clair pourquoi Glaucon n'a pu recevoir de réponse satisfaisante : la justice est une idée et doit être perçue ; il n'y a pas d'autre démonstration possible.

Le mythe d'Er, d'autre part, est introduit par un renversement de toute la discussion. La tâche avait été de trouver la justice comme telle, même si elle est cachée aux yeux des dieux et des hommes. Maintenant (612) Socrate souhaite revenir sur ce qu'il avait initialement accordé à Glaucon : que, si l'on veut pouvoir discuter, il faut admettre que « l'homme juste peut apparaître injuste et l'injuste juste », de sorte que personne, ni dieu ni homme, ne pourrait savoir exactement qui est vraiment juste. Au lieu de quoi il suppose que « la nature à la fois du juste et de l'injuste est véritablement connue des dieux ». De nouveau, tout le débat est placé à un niveau entièrement différent — cette fois au niveau de la multitude et hors de toute discussion possible.

Le cas du *Gorgias* est tout à fait semblable. Une fois de plus, Socrate est incapable de persuader son adversaire. La discussion tourne autour de la conviction de Socrate selon laquelle il vaut mieux subir le mal que le faire. Quand il est clair que Calliclès ne peut être persuadé par des arguments rationnels, Platon se met à raconter son mythe de l'au-delà comme une sorte d'*ultima ratio*, et, à la différence de *La République*, il le raconte avec très peu d'assurance, indiquant clairement que celui qui raconte l'histoire, Socrate, ne la prend pas au sérieux.

45. L'imitation de Platon semble hors de doute dans les cas fréquents où revient le motif de la mort apparente, par exemple chez Cicéron et Plutarque. Pour une excellente étude du *Somnium Scipionis* de Cicéron, mythe qui conclut son *De Re Publica*, voir Richard Harder, « Über Ciceros Sommium Scipionis » (*Kleine Schriften*, Munich, 1960), qui montre aussi d'une manière convaincante que ni Platon ni Cicéron n'ont suivi des doctrines pythagoriciennes.

46. Ce point est spécialement souligné par Marcus Dods, *Forerunners of Dante* (Précurseurs de Dante), Édimbourg, 1903.

47 Voir *Gorgias*, 524

48. Voir *Gorgias*, 522-523 et *Phédon*, 110. Dans *La République*, 614, Platon fait même allusion à une légende contée par Ulysse à Alcinoos.

49. *La République*, 379 *a*.

50. Comme Werner Jaeger appela une fois le dieu de Platon dans *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, p. 194n.

51. *La République*, 615 *a*.

52. Voir particulièrement la *Lettre* VII pour la conviction de Platon selon laquelle la vérité est au-delà de la parole et du raisonnement.

53. Ainsi John Adams dans *Discourses on Davila*, in *Works*, Boston, 1851, t. VI, p. 280.

54. Dans le projet de préambule à la Constitution du Massachusetts, *Works*, t. IV, p. 221.

55. John Stuart Mill, *On Liberty*, chap. II.

56. *Le Prince*, chap. XV.

57. *Le Prince*, chap. VIII.

58. Voir particulièrement les *Discours*, liv. III, chap. I.

59. Il est curieux de voir combien le nom de Cicéron apparaît rarement dans les écrits de Machiavel et quel soin il a mis à l'éviter dans ses interprétations de l'histoire romaine.

60. *De Re Publica*, VI, 12.

61. *Lois*, 711 *a*.

62. Ces hypothèses, bien sûr, ne pourraient être justifiées que par une analyse détaillée de la Révolution américaine. [Cf. H. Arendt, *Essai sur la Révolution*, Gallimard, 1967. *N.d.T.*]

63. *Le Prince*, chap. VI.

IV. *Qu'est-ce que la liberté ?*

1. Je suis Max Planck, «Causalité et Libre Arbitre», in *The New Science*, New York, 1959, parce que ces deux essais, écrits du point de vue du savant, ont une beauté classique dans leur clarté et dans leur simplicité non simplificatrice.

2. *Ibid*

3. John Stuart Mill, *On Liberty*.

4. Voir « Sur la Liberté » dans *Dissertationes* I-IV IV, I, § I.

5. 1310 *a* 25 *sqq.*

6. *Op. cit.*, § 75.

7 *Ibid.*, § 118.

8. §§ 81 et 83.

9. Voir *De l'esprit des Lois*, XII, II : « *La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté... La liberté politique consiste dans la sûreté.* »

10. « *Intellectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit; sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare.* » *Oxon.* IV, dist. 46, qu. I, n 10.

11. John Stuart Mill, *op. cit.*

12. Leibniz ne fait que résumer et expliciter la tradition chrétienne quand il écrit : « *Quaerere, utrum in nostra voluntate sit libertas, idem est ac quaerere utrum in nostra voluntate sit voluntas. Liberum et voluntarium idem significant.* » (Animadversiones in Cartesium, Ad art. 39.)

13. Saint Augustin, *Confessions*, liv. VIII, chap. VIII.

14. Nous trouvons fréquemment ce conflit chez Euripide. Ainsi, Médée, avant de tuer ses enfants, dit : « Et je sais quels crimes je suis sur le point de commettre, mais le θυμός est plus fort que mes raisons » (1078 *sqq.*) ; et Phèdre (*Hippolyte*, 376 *sqq.*) dit des choses analogues. L'important est toujours que la raison, le savoir, le discernement, etc., sont trop faibles pour résister à l'assaut du désir, et ce n'est peut-être pas un accident si le conflit éclate dans l'âme de femmes qui sont moins que les hommes soumises à la raison.

15. « Dans la mesure où l'esprit commande, l'esprit veut, et, dans la mesure où ce qu'il commande n'est pas fait, il ne veut pas », comme saint Augustin le dit dans le célèbre chap. IX du livre VIII des *Confessions*, qui traite de la volonté et de son pouvoir. Pour saint Augustin, il allait de soi que « vouloir » et « commander » sont la même chose.

16. Saint Augustin, *ibid.*

17. IV^e^ Pythique, 287-289 : Φαντι δἔμμεν τοῦτ'ἀνιαρότατον, καλὰ γινώσκοντ' ἀνάγκα ἐκτὸς ἔχειν πόδα.

18. *De l'esprit des lois*, XII, II et XI, III.

19. *Op. cit.*, VIII, IX.

20. *Ibid.*

21. Voir les quatre premiers chapitres du deuxième livre du *Contrat social*. Parmi les théoriciens modernes de la politique, Carl Schmitt est le défenseur le plus habile de la notion de souveraineté. Il reconnaît clairement que la racine de la souveraineté est la volonté : le Souverain est celui qui veut et commande. Voir particulièrement sa *Verfassungslehre*, Munich, 1928, p. 7 *sqq.*, 146.

22. Liv. XII, chap. xx.

VI. *La crise de la culture*

1. Harold Rosenberg, dans un brillant essai plein d'esprit, « Pop Culture : Kitsch Criticism », in *The Tradition of the New*, New York, 1959.

2. *Cf.* Edward Shies : « Mass Society and its Culture » in *Daedalus*, printemps 1960 ; toute la fin est consacrée à « Mass Culture and Mass Media ».

3. Je dois l'anecdote à G. M. Young, *Victorian England — Portrait of an Age*, New York, 1954.

4. Pour l'origine étymologique et l'usage du mo en latin, voir, outre le *Thesaurus linguae latinae*, A. Walde : *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, 1938, et A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine, Histoire des Mots*, Paris, 1932. Pour l'histoire du mot et du concept depuis l'Antiquité, voir Joseph Niedermann, *Kultur-Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, in *Biblioteca dell' Archivum Romanum*, Florence, 1941, vol. XXVIII.

5. Cicéron dans ses *Tusculanes*, 1, 13, dit explicitement que l'esprit est comme un champ qui ne peut produire sans être convenablement cultivé — et déclare alors : *Cultura autem animi philosophia est.*

6. Par Werner Jaeger in *Antike*, Berlin, 1928, vol. IV.

7. *Cf.* Mommsen, *Römische Geschichte*, liv. I, chap. XIV.

8. *Cf.* le célèbre chœur d'*Antigone*, 332, 599.

9. Thucydide, II, 40.

10. Cicéron, *op. cit.*, V, 9.

11. Platon, *Gorgias*, 482.

12. *Critique du jugement*, § 40.

13. *Ibid.*, Introduction, VII.

14. Aristote, qui (*Éthique à Nicomaque*, liv. VI) oppose fermement l'intuition de l'homme d'État à la sagesse du philosophe, suivait probablement, comme si souvent dans ses écrits politiques l'opinion publique dans la polis athénienne.

15. *Critique du jugement*, § 6, 7, 8.

16. *Ibid.*, § 19.

17. Pour l'histoire du mot et du concept, *cf.*, Niedermann, *op. cit.*, Rudolf Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana*, Studien der Bibliothek Warburg, n° 22, 1931, et «Nachträgliches zu Humanitas» in Richard Harder's *Kleine Schriften*, Munich, 1960. Ce mot servait à traduire le grec φιλανθρωπία, qui s'appliquait à l'origine aux dieux et aux dirigeants, et donc avec des connotations tout à fait différentes. L'*humanitas*, comme Cicéron le comprit, était en rapport étroit avec la vieille vertu romaine de *clementia*, et, comme tel, s'opposait d'une certaine façon à la *gravitas* romaine. Elle était sûrement la marque de l'homme cultivé, mais, et c'est important dans notre contexte, c'était l'étude de l'art et de la littérature plutôt que celle de la philosophie qui devait aboutir à l'«humanité».

18. Cicéron, *op. cit.*, I, 39-40. Je suis la traduction de J. E. King, de la Loeb's Classical Library.

19. Cicéron écrit dans le même esprit en *De Legibus*, 3, 1 : il loue Atticus *cuius et vita et oratio consecuta mihi videtur difficillimam illam societatem gravitatis cum humanitate* — «dont la vie et le discours me semblent avoir accompli la plus difficile des associations, celle de la gravité et de l'humanité» — où, comme Harder (*op. cit.*) le montre, la gravité d'Atticus consiste à adhérer avec dignité à la philosophie d'Épicure, tandis que son humanité se manifeste par son grand respect pour Platon, qui prouve sa liberté intérieure.

VII. *Vérité et politique*

1. *Projet de paix perpétuelle*, Appendice 1.

2. Je cite le *Traité politique* de Spinoza parce qu'il est remarquable que même Spinoza, pour lequel la *libertas philosophandi* était la véritable fin du gouvernement, ait dû prendre une position si radicale.

3. Dans le *Léviathan* (chap. XLVI) Hobbes explique que « la désobéissance peut légitimement être punie chez ceux qui contre les lois enseignent la vraie philosophie ». Car le « loisir » n'est-il pas la « mère de la philosophie ; et la République (*Commonwealth*) la mère de la paix et du loisir » ? Et ne s'ensuit-il pas que la République agit dans l'intérêt de la philosophie quand elle supprime une vérité qui sape la paix ? Par conséquent le diseur de vérité, pour coopérer avec une entreprise qui est si nécessaire à la paix de son propre corps et de sa propre âme, décide d'écrire ce qu'il sait « être de la fausse philosophie ». De cela Hobbes soupçonnait Aristote et tous ceux qui, comme lui, « écrivaient [une philosophie] qui soit en consonance avec la religion [des Grecs], et vienne la corroborer — craignant le sort de Socrate ». Il n'est jamais apparu à Hobbes que toute recherche de la vérité se détruirait elle-même si ses conditions pouvaient être garanties seulement par des mensonges délibérés. Alors, certes, tout le monde pourrait se révéler un menteur, comme l'Aristote de Hobbes. À la différence de ce produit de la fantaisie logique de Hobbes, le vrai Aristote était bien sûr assez raisonnable pour quitter Athènes quand il en vint à craindre le sort de Socrate ; il n'était pas assez pervers pour écrire ce qu'il savait être faux, ni assez stupide pour résoudre son problème de survie en détruisant tout ce qui comptait pour lui.

4. *Ibid.*, chap. XI.

5. J'espère que personne ne viendra plus me dire que Platon fut l'inventeur du « mensonge noble ». Cette croyance repose sur une interprétation erronée d'un passage crucial (414 *c*) de *La République*, où Platon parle de l'un de ses mythes — une « légende phénicienne » — comme d'un ψεῦδος. Comme le même mot grec signifie « fiction », « erreur » et « mensonge » selon le contexte — quand Platon veut distinguer entre l'erreur et le mensonge, la langue grecque le contraint à parler de ψεῦδος « involontaire » et « volontaire » — le texte peut vouloir dire, comme traduit Cornford, « Déploiement hardi d'imagination », où l'on peut, avec Eric Voegelin (*Order and History : Plato and Aristotle*), Louisiana State University, 1957, t. III, p. 106) lui attribuer une intention satirique ; en aucun cas il ne peut être compris comme une invitation à mentir, au sens où nous comprenons ce mot. Platon, bien entendu, tolérait des mensonges de circonstance destinés à tromper l'ennemi ou bien des fous — *La République*, 382 ; ils sont « utiles... à la manière d'un remède... que seul un médecin doit manier », et le médecin de la polis est celui qui gouverne (388). Mais, contrairement à l'allégorie de la caverne, ces passages ne mettent en jeu aucune principe.

6. *Léviathan*, Conclusion.

7. *The Federalist*, nº 49.

8. *Traité théologico-politique*, chap. xx.

9. Voir « Qu'est-ce que les Lumières ? » et « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? »

10. *The Federalist*, nº 49.

11. *Timée*, 51d-52.

12. Voir *La République* 367. *Cf.* aussi *Criton* 49 *d* : « Car je sais que seul un petit nombre d'hommes sont et seront jamais de cette opinion. Entre ceux qui sont de cette opinion et ceux qui ne le sont pas, il ne peut y avoir de commune délibération ; ils se considéreront nécessairement les uns les autres avec mépris eu égard à leurs buts différents. »

13. Voir *Gorgias*, 482, où Socrate dit à son adversaire Calliclès qu'il « ne s'accordera jamais avec lui-même mais se contredira lui-même durant toute sa vie ». Il ajoute alors : « Je préférerais de beaucoup que le monde entier soit en désaccord avec moi et parle contre moi plutôt que de me trouver, moi, *qui suis un*, en désaccord avec moi-même et de me contredire. »

14. Pour une définition de la pensée comme dialogue silencieux entre moi et moi-même, voir surtout *Théétète*, 189-190, et *Le Sophiste*, 263-264. C'est dans le droit fil de cette tradition qu'Aristote appelle l'ami avec lequel on parle sous la forme d'un dialogue un αὐτὸς ἄλλος, un autre moi.

15. *Éthique à Nicomaque*, liv. VI, surtout 1140 *b* 9 et 1141 *b* 4.

16. Voir le « Projet de préambule pour la loi de Virginie établissant la liberté religieuse ».

17. C'est la raison de la remarque de Nietzsche dans « Schopenhauer als Erzieher » : « Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel, als er imstande ist, ein Beispiel zu geben. »

18. Dans une lettre à W. Smith, 13 novembre 1787.

19. *Critique du jugement*, § 32.

20. *Ibid.*, § 59.

21. En ce qui concerne la France, voir l'excellent article « De Gaulle : pose et politique », in *Foreign Affairs*, juillet 1965. La citation d'Adenauer est tirée de ses *Mémoires 1945-1953*, Chicago, 1966, p. 89, où, cependant, il mit cette idée dans l'esprit des autorités d'occupation. Mais il en a répété souvent l'essentiel alors qu'il était chancelier.

22. Une partie des archives a été publiée dans Merle Fainsod, *Smolensk under Soviet Rule*, Cambridge, Mass., 1958. Voir p. 374.

VIII. *La conquête de l'espace et la dimension de l'homme*

1. Cette question a été posée en vue d'un « Symposium sur l'espace » par les éditeurs de *Great Ideas Today* (1963) ; l'accent était spécialement mis sur ce que « l'exploration de l'espace est en train d'accomplir quant à la vision que l'homme a de lui-même et de sa condition. La question ne concerne pas l'homme en tant que savant, ni l'homme en tant que producteur ou consommateur, mais plutôt l'homme en tant qu'*humain* ».

2. *Éthique à Nicomaque*, liv. VI, chap. VII, 1141 *a* 20 *sqq*.

3. Max Planck, *The Universe in the Light of Modern Physics*, 1929. Cité dans *Great Ideas Today*, 1962, p. 494.

4. Cité d'après J. W. N. Sullivan, *Limitations of Science*, Mentor Books, 1949, p. 141.

5. Voir *Atomic Physics and Human Knowledge* de Sullivan, New York, 1958, p. 88.

6. *Ibid.*, p. 76.

7. Planck, *op. cit.*, p. 503.

8. Voir *Science and Humanism* de Planck, Londres, 1951, p. 25-26.

9. Quand cet article parut pour la première fois en 1963, John Gilmore, dans une lettre très critique, posa très joliment le problème : « Durant ces dernières années, nous avons effectivement réussi à écrire des programmes pour ordinateurs qui rendent ces machines capables de faire montre d'un comportement que quiconque n'est pas familier de l'assemblage des programmes décrirait sans hésiter comme intelligent, et même hautement intelligent. Alex Bernstein, par exemple, a conçu un programme qui met une machine en état de jouer spectaculairement bien aux échecs. En particulier, elle peut jouer aux échecs mieux que Bernstein. Voici une réalisation impressionnante ; mais elle est à mettre au compte de Bernstein, et non au compte de la machine. J'avais été induite en erreur par une remarque de George Gamow — voir note 10 — et j'ai changé mon texte.

10. George Gamow, « Sciences physiques et Technologie », in *Great Ideas Today*, 1962, p. 207. C'est moi qui souligne

11. Sergio de Benedetti, cité d'après Walter Sullivan, « Sciences physique et Technologie », in *Great Ideas Today*, 1961, p. 198.

12. Bohr, *op. cit.*, p. 70 et 61 respectivement.

13. Planck, *op. cit.*, p. 493, 517, et 514 respectivement.

14. Bohr, *op. cit.*, p. 31 et 71 respectivement.

15. *Ibid.*, p. 82.

16. Planck, *op. cit.*, p. 509 et 505 respectivement.

17. Voir J. Bronowski, *Science and Human Values*, New York, 1956, p. 22.

18. Voir Sidereus Nurcius, traduction citée dans *Discoveries and Opinions of Galileo*, New York, 1957, p. 28.

19. Voir Einstein, *La Relativité, Théorie restreinte et généralisée* (1905 et 1916), cité in *Great Ideas Today*, 1961, p. 452 et 465 respectivement.

20. Walter Sullivan, *op. cit.*, p. 189.

21. *Ibid.*, p. 202.

22. Je cite *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (*Œuvres*, éd. Alquié, t. II, p. 1122, Garnier, 1967) où la position centrale de Descartes relativement au doute est plus manifeste que dans les *Principes*.

23. Je dois cette définition à la lettre de John Gilmore mentionnée dans la note 9. M. Gilmore, toutefois, ne croit pas que cela impose des limitations au savoir du physicien professionnel. Je pense que les affirmations vulgarisatrices de Heisenberg me confirment sur ce point Mais cela ne met aucunement un point final à la controverse. M. Gilmore, de même que M. Denver Lindley, croit que les grands savants peuvent très bien se tromper quand ils en viennent à évaluer la portée philosophique de leurs propres travaux. M. Gilmore et M. Lindley m'accusent de faire un usage non critique des affirmations des savants, comme s'ils pouvaient parler des implications de leurs travaux avec l'autorité qui est la leur quand ils parlent des sujets qui sont proprement les leurs. (« Votre confiance dans les grandes figures de la communauté scientifique est touchante », dit M. Gilmore.) Je pense que l'argument est valable ; aucun savant, si éminent qu'il soit, ne peut jamais prétendre à la même certitude quand il s'agit des « implications philosophiques » que lui ou quelqu'un d'autre découvre dans son œuvre ou dans les commentaires qu'il en fait, qu'il pouvait en revendiquer pour les découvertes elles-mêmes. La vérité philosophique, quelle qu'elle soit, n'est certainement pas la vérité scientifique. Il reste qu'il est difficile de croire que Planck et Einstein, Niels Bohr, Schrœdinger

et Heisenberg, qui étaient tous déconcertés et grandement troublés par les conséquences et les implications générales de leurs travaux de physiciens professionnels, aient tous dû être victimes d'illusions sur eux-mêmes.

24. In *Philosophic Problems of Nuclear Sciences*, New York, 1952, p. 73.

25. *Ibid.*, p. 24.

26. In *La Nature dans la physique contemporaine*, éd. Gallimard, 1962. (The Physicist's Conception of Nature, New York, 1958, p. 24).

27. *Ibid.*, p. 18-19.

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

ESSAI SUR LA RÉVOLUTION, 1967, coll. «Les Essais»; coll. «Tel», 1985.

LA CRISE DE LA CULTURE, HUIT EXERCICES DE PENSÉE POLITIQUE, 1972, coll. «Idées»; coll. «Folio essais», 1989.

VIES POLITIQUES, 1974, coll. «Les Essais» ; coll. «Tel» 1986.

EICHMANN À JÉRUSALEM, 1966, coll. «Témoins»; nouvelle édition, coll. «Folio Histoire», 2002.

Hannah Arendt, Martin Heidegger, LETTRES ET AUTRES DOCUMENTS (1925-1975), Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie», 2001.

LE SYSTÈME TOTALITAIRE, EICHMANN À JÉRUSALEM, Gallimard, Quarto.

Chez d'autres éditeurs

CONDITION DE L'HOMME MODERNE, Calmann-Lévy, 1961, coll. «Liberté de l'esprit»; n^le éd. préf. P. Ricœur, 1983.

DU MENSONGE À LA VIOLENCE. ESSAIS DE POLITIQUE CONTEMPORAINE, Calmann-Lévy, coll. «Liberté de l'esprit», 1972.

LE SYSTÈME TOTALITAIRE, Le Seuil, 1972, coll. «Points Politique».

SUR L'ANTISÉMITISME, Calmann-Lévy, 1973, coll. «Diaspora»; Le Seuil, coll. «Points Essais», 1998.

L'IMPÉRIALISME, Fayard, 1982, coll. «Liberté du politique»; Le Seuil, coll. «Points Politique», 1984.

LA VIE DE L'ESPRIT, PUF, 2 vol., tome 1 : la Pensée, 1981 ; tome 2 : le Vouloir, 1983

RAHEL VARNHAGEN. LA VIE D'UNE JUIVE ALLEMANDE À L'ÉPOQUE ROMANTIQUE, Tierce, 1986 ; Presses Pocket, coll. « Agora », 1994.

LA TRADITION CACHÉE, S. Courtine-Denamy (*éd.*), C. Bourgois, 1987, coll. « Détroits » ; coll. « Choix Essais », 1993 ; U.G.E. 10-18, 1997.

PENSER L'ÉVÉNEMENT, Belin, 1989, coll. « Littérature et politique ».

LA NATURE DU TOTALITARISME, M-I. B. de Launay (*éd.*), Payot, 1990, coll. « Bibliothèque philosophique ».

AUSCHWITZ ET JÉRUSALEM, S. Courtine-Denamy (*éd.*), Deux-temps / Tierce, 1991 ; Presses Pocket, coll. « Agora », 1993.

LE CONCEPT D'AMOUR CHEZ SAINT AUGUSTIN, Tierce, 1991 ; Rivages, 1996.

JUGER. SUR LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE KANT, R. Beiner (*éd.*), Le Seuil, 1991, coll. « Libre examen ».

QU'EST-CE QUE LA POLITIQUE ? U. Ludz (*éd.*), Le Seuil, 1995 ; Points essais n° 445.

CONSIDÉRATIONS MORALES, Rivages, 1996, coll. « Petite bibliothèque ».

LA PHILOSOPHIE DE L'EXISTENCE, Payot 2000.

Hannah Arendt, Mary McCarthy, CORRESPONDANCE 1949-1975, C. Brightman (*éd.*), Stock, 1996.

Hannah Arendt, Karl Jaspers, CORRESPONDANCE 1926-1969, L. Kohler et H. Saner (*éd.*), Payot, 1996.

Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld, CORRESPONDANCE 1933-1963, Desclée de Brouwer, 1998, coll. « Midrash ».

Hannah Arendt, Heinrich Blücher, CORRESPONDANCE 1936-1968, Calmann-Lévy, 1999.

JOURNAL DE PENSÉE, LE SEUIL, 2005.

PRÉFACE : *La brèche entre le passé et le futur.* 11

I. *La tradition et l'âge moderne.* 28
II. *Le concept d'histoire : antique et moderne.* 58
III. *Qu'est-ce que l'autorité ?* 121
IV. *Qu'est-ce que la liberté ?* 186
V. *La crise de l'éducation.* 223
VI. *La crise de la culture : sa portée sociale et politique.* 253
VII. *Vérité et politique.* 289
VIII. *La conquête de l'espace et la dimension de l'homme.* 337

NOTES 357

Composition Interligne.
Impression Bussière
à Saint-Amand (Cher), le 7 août 2008.
Dépôt légal : août 2008.
1er dépôt légal dans la collection : mars 1989.
Numéro d'imprimeur : 082430/1.
ISBN 978-2-07-032503-0./Imprimé en France.

162522