Ce qui est important 11 > PlusJApprends

A Indústria Cultural

O Iluminismo como mistificação das massas

[...]

Só a obrigação de inserir-se continuamente, sob as mais graves ameaças, como *expert* estético na vida industrial, sujeitou definitivamente o artista. Há algum tempo eles assinavam suas cartas, como Kant e Hume, com a expressão “seu mais humilde servo”, no entanto, minavam as bases do trono e do altar. Hoje chamam pelo nome os chefes de governo, e são submetidos, em todo impulso artístico, ao juízo dos seus governantes iletrados. A análise feita por Tocqueville há cem anos foi plenamente confirmada. Sob o monopólio privado da cultura sucede de fato que “a tirania deixa livre o corpo e investe diretamente sobre a alma”. Aí, o patrão não diz mais: ou pensas como eu ou morres. Mas diz: és livre para não pensares como eu, a tua vida, os teus bens, tudo te será deixado, mas, a partir deste instante, és um intruso entre nós. Quem não se adapta é massacrado pela impotência económica que se prolonga na impotência / lo de sua insuficiência. Enquanto agora, na produção material, o mecanismo da demanda e da oferta está em vias de dissolução, na super-estrutura ele opera como controle em proveito dos patrões. Os consumidores são os operários e os empregados, fazendeiros e pequenos burgueses. A totalidade das instituições existentes os aprisiona de corpo e alma a ponto de sem resistência sucumbirem diante de tudo o que lhes é oferecido. E assim como a moral dos senhores era levada mais a sério pelos dominados do que pelos próprios senhores, assim também as massas enganadas de hoje são mais submissas ao mito do sucesso do que os próprios afortunados. Estes têm o que querem e exigem obstinadamente a ideologia com que se lhes serve. O funesto apego do povo ao mal que lhe é feito chega mesmo a antecipar a sabedoria das instâncias superiores e supera o rigorismo dos *Hays-Office*. [...]

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Senso crítico e competência são banidos como presunções de quem se crê superior aos outros, enquanto a cultura, democrática, reparte seus privilégios entre todos. Diante da trégua ideológica, o conformismo dos consumidores, assim como a imprudência da produção que estes mantêm em vida, adquire uma boa consciência. Ele se satisfaz com a reprodução do sempre igual.

A mesmice também regula a relação com o passado. A novidade do estágio da cultura de massa em face do liberalismo tardio está na exclusão do novo. A máquina gira em torno do seu próprio eixo. Chegando ao ponto de determinar o consumo, afasta como risco inútil aquilo que ainda não foi experimentado. Os cineastas consideram com suspeita todo manuscrito atrás do qual não encontrem um tranquilizante *best-seller*. Mesmo por isso sempre se fala de ideia, novidade e surpresa, de alguma coisa que ao mesmo tempo seja plenamente familiar sem nunca ter existido. Para isso servem o ritmo e o dinamismo. Nada deve permanecer como era, tudo deve continuamente fluir, estar em movimento. Pois só o triunfo universal do ritmo de produção e de reprodução mecânica garante que nada mude, que nada surja que não possa ser enquadrado. Acréscimos ao inventário cultural já comprovado são perigosos e arriscados. [...]

La culture est-elle libératrice?

A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada pelos que querem se subtrair aos processos de trabalho mecanizado, para que estejam de novo em condições de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a meçanização adquiriu tanto poder sobre o homem em seu tempo de lazer e sobre sua felicidade, determinada integralmente pela fabricação dos produtos de divertimento, que ele apenas pode captar as cópias e as reproduções do próprio processo de trabalho. O pretenso conteúdo é só uma pálida fachada; aquilo que se imprime é a sucessão automática de operações reguladas. Do processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode fugir adequando-se a ele mesmo no ócio. Disso sofre incuravelmente toda diversão. O prazer congela-se no enfado, pois que, para permanecer prazer, não deve exigir esforço algum, daí que deva caminhar estreitamente no âmbito das associações habituais. O espectador não deve trabalhar com a própria cabeça; o produto prescreve toda e qualquer reação não pelo seu contexto objetivo — que desaparece tão logo se dirige à faculdade pensante — mas por meio de sinais. Toda conexão lógica que exija alento intelectual é escrupulosamente evitada. Os desenvolvimentos devem irromper em qualquer parte possível da situação precedente, e não da ideia do todo. Não há enredo que resista ao zelo dos colaboradores em retirar de cada cena tudo aquilo que ela pode dar. Em suma, até o esquema pode parecer perigoso, à medida que tenha constituído mesmo um pobre contexto significativo, pois só é aceita a ausência de significado. Com frequência, chega a ser refutada a própria continuação dos personagens e da narrativa prevista pelo esquema original. Em seu lugar, como passo imediatamente posterior, é adotada a ideia aparentemente mais eficaz que os roteiristas encontram para cada situação. Uma surpresa estupidamente imaginada irrompe no acontecimento cinematográfico. A tendência do produto de voltar, malignamente, ao puro absurdo, de que participavam com legitimidade a arte popular, a farsa e a comédia até Chaplin e os irmãos Marx, aparece de modo mais evidente nos gêneros menos elaborados. Enquanto os filmes de Greer Carson e Bette Davis desenvolvem a partir da unidade do caso psico-social algo pretensamente coerente, aquela tendência se impôs plenamente no texto do *novelty song*, nos filmes de mistério e nos desenhos animados. A própria ideia é, como os objetos do cômico e do horrível, dilacerada e feita em pedaços. Os *novelty songs* sempre viveram do desprezo pelo significado que — precursores e sucessores da psicanálise — confinam à esfera indistinta do simbolismo sexual. Nos filmes policiais e de aventura atuais não mais se concede ao espectador assistir à progressiva descoberta. Deve contentar-se, mesmo nas produções sérias o gênero, com o *frisson* de situações quase sem nexo interno.

Os desenhos animados eram outrora expoentes da fantasia contra o racionalismo. Faziam justiça aos animais e às coisas eletrizadas pela sua técnica, pois, embora os mutilando, Ihes conferiam uma segunda vida. Agora não fazem mais que confirmar a vitória da razão tecnológica sobre a verdade. Há aIguns anos apresentavam ações coerentes que só se resolviam nos últimos instantes no ritmo desenfreado das sequências finais, o seu desenvolvimento muito se assemelhava ao velho esquema da *slapstick comedy* (comédia pastelão). Mas agora as relações de tempo foram deslocadas.

X

Desde a primeira sequência do desenho animado é anunciado o motivo da ação, com base no qual, durante o seu curso, possa exercitar-se a destruição: no meio dos aplausos do público, o protagonista é atirado por todas as partes como um trapo. Assim a quantidade de divertimento converte-se na qualidade da crueldade organizada. Os auto-designados censores da indústria cinematográfica, ligados a esta por uma afinidade eletiva, zelam para que a duração do delito prolongado seja um espectáculo divertido. A hilaridade trunca o prazer que poderia resultar, em aparência, da visão do abraço, e transfere a satisfação para o dia do *progrom*. Se os desenhos animados têm outro efeito além de habituar os sentidos a um novo ritmo, é o de martelar em todos os cérebros a antiga verdade de que o mau trato contínuo, o esfacelamento de toda resistência individual, é a condição da vida nesta sociedade. Pato Donald mostra nos desenhos animados como os infelizes são espancados na realidade, para que os espectadores se habituem com o procedimento. [...]

Hoje, decisivo não é mais o puritanismo, embora ele continue a se fazer valer por intermédio das associações femininas, mas a necessidade intrínseca ao sistema de não largar o consumidor, de não lhe dar a sensação de que é possível opor resistência. O princípio básico consiste em lhe apresentar tanto as necessidades como tais, que podem ser satisfeitas pela indústria cultural, quanto por outro lado organizar antecipadamente essas necessidades de modo que o consumidor a elas se prenda, sempre e apenas como eterno consumidor, como objeto da indústria cultural. Esta não apenas lhe inculca que no engano se encontra a sua realização, como ainda lhe faz compreender que, de qualquer modo, se deve contentar com o que é oferecido. A fuga da vida cotidiana, prometida por todos os ramos da indústria cultural, é como o rapto da filha na revista norte-americana de humorismo: o próprio pai se encarrega de deixar a escada no escuro. A indústria cultural fornece como paraíso a mesma vida cotidiana. Tanto o *escape* quanto o *delopement* são determinados, *a priori*, como os meios de recondução ao ponto de partida. O divertimento promove a resignação que nele procura se esquecer. [...]

La culture est-elle libératrice?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Divertir-se significa que não devemos pensar, que devemos esquecer a dor, mesmo onde ela se mostra. Na base do divertimento planta-se a impotência. É, de fato, fuga, mas não, como pretende, fuga da realidade perversa, mas sim do Último grão de resistência que a realidade ainda pode haver deixado. A libertação prometida pelo entretenimento é a do pensamento como negação. A impudência da pergunta retórica: “Que é que a gente quer?” consiste em se dirigir às pessoas fingindo tratá-las como sujeitos pensantes, quando seu feito, na verdade, é o de desabituá-las ao contato com a subjetividade. Se algumas vezes o público recalcitra contra a indústria do divertimento, trata-se apenas da passividade — que se tomou coerente — para a qual ela o educou. Isso não obstante o entretenimento se tornar cada vez mais difícil. A estupidez progressiva deve manter o passo com o progresso da inteligência. [...]

X

Quanto menos a indústria cultural tem a prometer, quanto menos está em grau de mostrar que a vida é cheia de sentido, tanto mais pobre se toma, por força das coisas, a ideologia por ela difundida. Mesmo os ideais abstratos de harmonia e bondade da sociedade são, na época da publicidade universal, concretos demais. Mesmo os ideais abstratos apressam-se em ser identificados como publicidade. O discurso que apenas busca a verdade logo suscita a impaciência de que chegue com rapidez ao fim comercial que se supõe perseguir na ação prática. A palavra que não é meio aparece privada de sentido, a outra como ficção e mentira. Escutamos os juízos de valor como propaganda ou tagarelice inútil. Mas a ideologia assim constrangida a manter-se como um discurso vago não se torna por isso mais transparente, nem tampouco mais débil. Mesmo sua generalidade, a recusa quase científica de empenhar-se sobre qualquer coisa de inverificável, funciona como instrumento de domínio. Pois ela se torna a decidida e sistemática proclamação do que é.

X

A indústria cultural tem a tendência de se converter em um conjunto de protocolos, e, por essa mesma razão, de se tornar o irrefutável profeta do existente. Entre a alternativa representada pela falsa notícia individualizada e pela verdade manifesta, ela sai pela tangente, habilmente repetindo este e aquele fenómeno, opondo sua capacidade ao conhecimento e erigindo a ideal o próprio fenômeno em sua continuidade onipresente. A ideologia cinde-se entre a fotografia da realidade bruta e a pura mentira do seu significado, que não é formulada explicitamente, mas sugerida e inculcada. Pela demonstração de sua divinidade o real é sempre e apenas cinicamente repetido. Essa prova fotológica não é precisa, mas é esmagadora.

Quem ainda duvida do poder da monotonia é um imbecil. A indústria cultural, por outro lado, tem boas saídas para repelir as objeções feitas contra ela como as contra o mundo que ela duplica sem teses preconcebidas. A única escolha é colaborar ou se marginalizar: os provincianos que, contra o cinema e o rádio, recorrem à eterna beleza ou ao teatro amador, já estão politicamente no posto para o qual a cultura de massa ainda empurra os seus. Ela está suficientemente acondicionada para parodiar ou para desfrutar como ideologia, segundo o caso, mesmo os velhos sonhos de outrora, tanto os do pai quanto os do sentimento espontâneo. A nova ideologia tem por objeto o mundo como tal. Ela usa o culto do *fato*, limitando-se a suspender a má realidade, mediante a representação mais exata possível, no reino dos fatos. Nesta transposição, a própria realidade se torna um sucedâneo do sentido e do direito. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

A insistência sobre a boa vontade é o modo pelo qual a sociedade confessa a dor que produz: todos sabem que, no sistema, não podem mais se ajudar sozinhos, e isso a ideologia ni de levar em conta. Em vez de se limitar a cobrir a dor com o véu de uma solidariedade improvisada, a indústria cultural põe toda sua honra comercial em encará-la virilmente e em admiti-la mantendo com dificuldade a sua compostura. O *pathos* da compostura justifica o mundo que a torna necessária. Esta é a vida, assim dura, mas por isso assim também maravilhosa e sadia. A mentira não recua diante do trágico, a sociedade total não abole, mas registra e planifica a dor de seus membros; assim também procede a cultura de massa com o trágico. Daí os tenazes empréstimos da arte. Ela busca a substância trágica, que o puro divertimento não pode fornecer por si mesmo, mas que lhe ocorre se quer manter-se de alguma forma fiel ao postulado de reproduzir exatamente o fenómeno. O trágico, convertido em momento calculado e aprovado do mundo, torna-se a bênção do mundo. Ele depende da acusação de não se levar muito a sério a verdade, quando, ao invés, ela é praticada com cínico pesar. O trágico torna interessante o tédio da felicidade consagrada e torna o interessante acessível a todos. Oferece ao consumidor que viu culturalmente dias melhores o sucedâneo da profundidade há muito tempo liquidada, e, ao espectador comum, a escória cultural de que deve dispor por motivos de prestígio. A todos concede a consolação de que mesmo o forte e autêntico destino humano ainda é possível, e necessária a sua representação sem preconceitos. [...]

X

O cinema trágico se torna definitivamente um instituto de aperfeiçoamento moral. As massas desmoralizadas pela vida sob a pressão do sistema e que se mostram civilizadas somente pelos comportamentos automáticos e forçados, das quais gotejam relutância e furor, devem ser disciplinadas pelo espetáculo da vida inexorável e pela contenção exemplar das vítimas. A cultura sempre contribuiu para domar os instintos revolucionários bem como os costumes bárbaros. A cultura industrializada dá algo mais. Ela ensina e infunde a condição em que a vida desumana pode ser tolerada. O indivíduo deve utilizar o seu desgosto geral como impulso para abandonar-se ao poder coletivo do qual está cansado. As situações cronicamente desesperadas que afligem o espectador na vida cotidiana transformam-se na reprodução, não se sabe como, na garantia de que se pode continuar a viver. Basta dar-se conta da própria inutilidade, subscrever a própria desconfiança, eis que já entramos no jogo. A sociedade é uma sociedade de desesperados e, portanto, a presa dos líderes. Em alguns dos mais significativos romances alemães do período pré-fascista, como *Berlin Alexanderplatz e Kleiner Mann, was nun?* (E agora, meu amigo?), essa tendência se exprimia com o mesmo vigor que na média dos filmes e na técnica do *jazz*. No fundo trata-se sempre do auto-escarnecimento do “homenzinho”. A possibilidade de se tornar um sujeito económico, empreendedor e proprietário, é definitivamente afastada. Até a última drogaria, a empresa independente, sob cuja direção e herança fundavam-se a família burguesa e a posição do seu chefe, caiu numa dependência para a qual não há salvação. Todos se tornam empregados, e na civilização dos empregados cessa a dignidade já duvidosa ao *racket* — firma, profissão ou partido —, antes ou depois da admissão, como o do líder diante da massa, do amante diante la mulher cortejada, assume traços tipicamente masoquistas. j o comportamento a que cada um é constrangido para, em cada oportunidade, provar que pertence moralmente a essa sociedade, faz pensar nos rapazes que, no rito de admissão à tribo, se movem em círculo, com um sorriso idiota, sob as pancadas do sacerdote.

A vida no capitalismo tardio é um rito permanente de iniciação. Todos devem mostrar que se identificam sem a mínima resistência com os poderes aos quais estão submetidos. Isso se encontra na base da síncope do *jazz* que escarnece dos tropeços e, ao mesmo tempo, os eleva à condição de norma. A voz de eunuco do *crooner* da rádio, o alante cortejador da herdeira, que cai de *smoking* na piscina, são exemplos para os homens, que de *per se* devem se ajustar ao que impõe o sistema. Todos podem ser como a sociedade onipotente, todos podem se tornar felizes, conquanto se entreguem sem reservas, e renunciem à sua pretensão de felicidade. A sociedade reconhece sua própria força na debilidade deles e lhes cede uma parte. A passividade do indivíduo o qualifica como elemento seguro. Assim o trágico é liquidado. [...]

X

A pseudo-individualidade é a premissa do controle e da neutralização do trágico: só pelo fato de os indivíduos não serem efetivamente assim, mas simples encruzilhadas das tendências do universal, é possível recapturá-los integralmente na universalidade. A cultura de massa assim desvela o caráter fictício que a forma do indivíduo Sempre teve na época burguesa e o seu erro está apenas em vangloriar-se desta turva harmonia do universal com o particular. O princípio da individualidade sempre foi contraditório. Antes de tudo, nunca se chegou a uma verdadeira : I 1 individualização. A autoconservação nas classes mantém a todos na condição de meros seres genéticos. Todo caráter burguês alemão exprimia, não obstante seus desvios e mesmo nestes, uma só e mesma coisa: a dureza da sociedade competitiva. O indivíduo, sobre o qual a sociedade se regia, portava o seu estigma; ele, em sua liberdade aparente, era o produto do aparato económico e social. O poder apelava para as relações de força dominantes ao solicitar a resposta dos que lhe eram sujeitos. Por outro lado, a sociedade burguesa, em seu curso, também desenvolveu o indivíduo. Con- [ tra a vontade dos seus controladores, a técnica educou o homem desde criança. Mas todo o processo de individualização nesse sentido se cumpriu em prejuízo da individual!dade, em cujo nome se dava, e desta só manteve a decisão de perseguir tão-só e sempre a sua própria meta. O burguês, para quem a vida se divide em negócios e vida privada, a vida privada em representações e intimidade, a intimidade na repugnante comunidade do matrimónio e na amarga consolação de estar completamente só, separado de si e de todos, virtualmente já é o nazista, ao mesmo tempo entuiasta e injuriante, ou o moderno habitante das metrópoles, que só pode conceber a amizade como *social contact*, como a aproximação social de indivíduos intimamente distantes. A indústria cultural pode fazer o que quer da individualidade somente porque nela, e sempre, se reproduziu a íntima fratura da sociedade. [...]

X

Adequando-se por completo a necessidade, a obra de arte priva por antecipação os homens daquilo que ela deveria procurar: liberá-los do princípio da utilidade. Aquilo que se poderia chamar o valor de uso na recepção dos bens culturais é substituído pelo valor de troca, em lugar do prazer estético penetra a idéia de tomar parte e estar em dia; em lugar da compreensão, ganha-se prestígio. O consumidor orna-se o álibi da indústria de divertimento, a cujas instituições ele não se pode subtrair. Precisa ter visto *Mrs. Minniver*, como precisa ter em casa as revistas *Life* e *Time*. Tudo é percebido apenas sob o aspecto que pode servir a qualquer outra coisa, por mais vaga que possa ser a idéia dessa outra. Tudo tem valor somente enquanto pode ser trocado, não enquanto é alguma coisa de *per se*. O valor de uso da arte, o seu ser, é para os consumidores um fetiche, a sua valoração social, que -i \^ eles tomam pela escala objetiva das obras, torna-se o seu único valor de uso, a única qualidade de que usufruem. Assim o caráter de mercadoria da arte se dissolve no próprio ato de se realizar integralmente. Ela é um tipo de mercadoria, preparado, inserido, assimilado à produção industrial, adquirível e fungível, mas o género de mercadoria arte, que vivia do fato de ser vendida, e de, entretanto, ser invendável, torna-se — hipocritamente — o absolutamente invendável quando o lucro não é mais só a sua intenção, mas o seu princípio exclusivo. A execução de Toscanini no rádio é, de certo modo, invendável. Escuta-se-lhe de graça, e a cada passagem da sinfonia se junta, por assim dizer, a sublime *réclame* resultante da sinfonia não ser interrompida pela propaganda — ‘’*This concert is brought to you as a public service*’. A fraude se cumpre indietamente pelo ganho de os fabricantes de automóveis e de sabão que financiam as estações, e, naturalmente, pelo aumento de negócios da indústria eléctrica, produtora dos aparelhos receptores. Em toda parte, o rádio, fruto tardio e mais avançado da cultura de massa, traz consequências provisóriamente recusadas ao filme por seu pseudomercado. A estrutura técnica do sistema comercial radiofónico o imuniza dos desvios liberais, como os que os industriais do cinema ainda ; podem permitir no seu campo. É uma empresa privada que, em antecipação aos outros monopólios, já se mostra de todo soberana. Chesterfield é apenas o cigarro da nação, mas rádio é o seu porta-voz. Incorporando completamente os produtos culturais na esfera das mercadorias, o rádio renuncia colocar como mercadorias os seus produtos culturais. Ele não cobra do público na América taxa alguma e, assim. assume o aspecto enganador de autoridade desinteressada e imparcial, que parece feita sob medida para o fascismo. Daí o radio se tornar a boca universal do Führer; e a sua voz, nos alto-falantes das estradas, vai além do ulular das sirenes anunciadoras de pânico, do qual a propaganda moderna difícilmente pode-se distinguir. Mesmo os nazistas sabiam que o adio dava forma a sua causa, como a imprensa dera à causa da Reforma. O carisma metafísico do líder inventado pela sociologia da religião se revelou, enfim, como a simples onipresença dos seus discursos no rádio, diabólica paródia da onipresença do espírito divino, O fato desmedido de o discurso penetrar em toda parte substitui o seu conteúdo, do mesmo modo como a oferta daquela transmissão de Toscanini tomava o lugar do seu conteúdo, a própria sinfonia. Nenhum dos ouvintes está mais em condições de conceber o seu verdadeiro contexto, enquanto o discurso do Fuhrer já por si mesmo é a mentira. Pôr a palavra humana como absoluta, o falso mandamento, é a tendência imanente do rádio. A recomendação torna-se ordem. A apologia das mercadorias sempre iguais sob etiquetas diferentes, o elogio cientificamente fundado do laxativo na voz melosa do anunciante entre a *ouverture* da *Traviata* e a de *Rienzi* se tornou insustentável por sua própria grosseria. Por fim, o *diktat* da produção disfarçado pela aparência de uma possibilidade de escolha, a propaganda específica, pode ir além do aberto comando do chefe. Em uma sociedade de grandes *rackets* fascistas, que se pusessem de acordo sobre a parte do produto destinado a assegurar as necessidades do povo, mostrar-se-ia no fim anacrónica a exortação em favor do uso de um detergente particular. O Fuhrer mais moderno ordena, sem maiores cerimónias, o sacrifício, assim como a aquisição da mercadoria encalhada. [...]

X

A publicidade torna-se a arte por excelência, como Goebbels, com seu faro, já soubera identificá-la. “*L’art pour l’art*”, propaganda de si mesma, pura exposição do poder social. Já nas grandes revistas semanais americanas *Life e Fortune* uma rápida olhadela mal consegue distinguir figuras e textos publicitários da parte redacional. Saída da redação é a reportagem ilustrada, entusiástica e não paga, sobre os hábitos de vida e sobre a higiene pessoal do astro, coisa que lhe traz novas fãs, enquanto as páginas publicitárias se baseiam em fotografias e em dados tão objetivos e realistas a ponto de representarem o próprio ideal da informação, a que a parte redacional só faz aspirar. Cada filme é a apresentação do filme seguinte, que promete reunir outra vez mais a mesma dupla )la sob o mesmo céu exótico: quem chega atrasado fica sem saber se assiste ao “em breve neste cinema” ou ao filme propriamente dito. O caráter de montagem da indústria cultural, a fabricação sintética e guiada dos seus produtos, industrializada não só no estúdio cinematográfico, mas virtualmente, ainda na compilação das biografias baratas, nas pesquisas romanceadas e nas canções, adapta-se *a priori* à propaganda. Já que o momento irticular tornou-se separável e fungível, descartado mesmo tecnicamente de qualquer nexo significativo, ele se pode prestar a finalidades externas à obra. O efeito, o achado, o *exploit* isolado e repetível, ligou-se para sempre com a exposição de produtos para fins publicitários, e hoje cada primeiro plano de uma atriz é uma “propaganda” do seu nome, cada motivo de sucesso o *plug* da sua melodia. Técnica e economicamente., propaganda e indústria cultural mostram-se fundidas. Numa e noutra a mesma coisa aparece em lugares inumeráveis, e a repetição mecânica do mesmo produto cultural já é a repetição do mesmo *slogan* da propaganda. Numa e noutra, sob o imperativo da eficiência, a técnica se toma psicotécnica, técnica do manejo dos homens. Numa e noutra valem as formas do surprtendente e todavia familiar, do leve e contudo incisivo, do especializado e entretanto simples; trata-se sempre de subjugar o chente, representado como distraído ou relutante. [...]

Soa como antiquado, lo invés, o nome burguês, o nome de família, que, em lugar de ser uma etiqueta, individualizava o seu portador em relação à sua própria origem. Isso suscita em muitos norte-americanos um estranho embaraço. Para mascarar a incómoda distância entre indivíduos particulares, chamam-se entre si Bob e Harrv. como membros substituíveis de times. Esse hábito reduz as relações entre os homens à fraternidade do público desportivo, que protege da verdadeira fraternidade. [...]

A liberdade na escolha das ideologias, contudo, que sempre reflete a pressão económica, revela-se em todos os setores como liberdade do sempre igual. O modo como uma moça aceita e executa o seu *date* obrigatório, o tom da voz ao telefone e na situação mais familiar, a escolha das palavras na conversação, e toda a vida intima ordenada segundo os conceitos da psicanálise vulgarizada, documenta a tentativa de fazer de si um aparelho adaptado ao sucesso, correspondendo, até nos movimentos instintivos, ao modelo oferecido pela indústria cultural. As reações mais secretas dos homens são assim tão perfeitamente reificadas diante de seus próprios olhos que a idéia do que lhes é específico e peculiar apenas sobrevive sob a forma mais abstrata: *personality* não significa praticamente — para eles — outra coisa senão dentes brancos e liberdade de suor e de emoções. Isso é o triunfo da propaganda na indústria cultural, a mimese compulsória dos consumidores às mercadorias culturais cujo sentido eles ao mesmo tempo decifram.

X

Theodor Adorno, *A Indústria Cultural - O Iluminismo como mistificação das massas,* 1947.

Tradução de Júlia Elisabeth Levy, revisão de Luis Costa Lima e Otto Maria Carpeaux. Revisão para essa edição: Jorge de Almeida. Publicado rinalmente em *Teoria da Cultura de Massa*, (org. de Luiz Costa Lima) Lio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

TEMPO LIVRE

[...]

A questão do tempo livre: o que as pessoas fazem com ele, que chances eventualmente oferece o seu desenvolvimento, pode ser formulada em generalidade abstrata. A expressão, de origem recente, aliás — antes se dizia ócio, e este era privilégio de uma vida folgada e, portanto, algo qualitativamente distinto e muito mais grato, mesmo desde o ponto vista do conteúdo —, aponta a uma diferença específica que o distingue do tempo não livre, aquele que é preenchido pelo trabalho e, poderíamos acrescentar, na verdade, determinado desde fora. O tempo livre é acorrentado ao seu oposto. Esta oposição, a relação em que ela se apresenta, imprime-lhe traços essenciais. Além do mais, muito mais fundamentalmente, o tempo livre dependerá da situação geral da sociedade. Mas esta, agora como antes, mantém as pessoas sob um fascínio. Nem em seu trabalho, nem em sua consciência dispõem si mesmas com real liberdade. Até mesmo aquelas sociologias conciliadoras que utilizam o conceito de papéis como chave reconhecem isso, enquanto, como sugere esse conceito de papéis tomado do teatro, a existência que a sociedade impõe às pessoas não se identifica com o que as pessoas são ou poderiam ser em si mesmas. Decerto, não se pode traçar uma divisão tão simples entre as pessoas em si e seus assim chama dos papéis sociais. Estes penetram profundamente nas próprias características das pessoas, em sua constituição íntima. Numa época de integração social sem precedentes, fica difícil estabelecer, de forma geral, o que resta nas pessoas, além do determinado pelas funções. Isto pesa muito sobre a questão de tempo livre. Não significa menos do que, mesmo onde o encantamento se atenua e as pessoas estão ao menos subjetivamente convictas de que agem por vontade própria, essa vontade é modelada por aquilo de que desejam estar livres fora do horário de trabalho. A indagação adequada ao fenómeno do tempo livre seria, hoje, porventura, esta: “Que ocorre com ele m O aumento da produtividade no trabalho, mas persistindo as condições de não-liberdade, isto é, sob relações de produção em que as pessoas nascem inseridas e que, hoje como antes, lhes prescrevem as regras de sua existência?”. Já agora, o tempo livre aumentou sobremaneira; graças às invenções, ainda não totalmente utilizadas — em termos económicos — nos campos da energia atómica e da automação, poderá aumentar cada vez mais. Se se quisesse responder à questão sem asserções ideológicas, tornar-se-ia imperiosa a suspeita de que o tempo livre tende em direção contrária à de seu próprio conceito, tornando-se paródia; deste. Nele se prolonga a não-liberdade, ao desconhecida da maioria das pessoas não-livres como a sua não-liberdade, em si mesma.

La culture est-elle libératrice ?

Avons nous le choix d´être libre?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient?

Le temps libre est-il le temps de ma liberté?

Para esclarecer o problema, eu gostaria de fazer uso de uma pequena experiência pessoal. Em entrevistas e levantamentos de dados, sempre se é questionado sobre o seu *hobby*. Quando as revistas ilustradas informam a respeito de algum figurão da indústria cultural, falar dos quais é, por sua vez, a ocupação principal da indústria cultural, poucas vezes perdem o ensejo de relatar algo mais ou menos íntimo sobre os *hobbies* dos mesmos. Quando me toca essa questão, fico apavorado: Eu não tenho qualquer *hobby*. Não que eu seja uma besta de trabalho que não sabe fazer consigo nada além de esforçar-se fazer aquilo que deve fazer. Mas aquilo com o que me ocupo fora da minha profissão oficial é, para mim, sem exceção, tão serio que me sentiria chocado com a ideia de que se tratasse de *hobbies*, portanto ocupações nas quais me jogaria absurdamente só para matar o tempo, se minha experiência contra todo tipo de manifestações de barbárie — que se tomaram como que coisas naturais — não me tivesse endurecido. Compor música, escutar música, ler concentradamente, são momentos integrais da minha existência, a palavra *hobby* seria escárnio em relação a elas. Inversamente, meu trabalho, a produção filosófica e sociológica e o ensino na universidade, têm-me sido tão gratos até o momento que não conseguiria considerá-los como opostos ao tempo livre, como a habitualmente cortante divisão requer das pessoas. Sem dúvida, estou consciente de que estou falando como privilegiado, com a cota de casualidade e de culpa que isto comporta; como alguém que teve a rara chance de escolher e organizar seu trabalho essencialmente segundo as próprias intenções. Esse aspecto conta, não em último lugar, para o fato de que aquilo que faço fora do horário de trabalho não se encontre em estrita oposição em relação a este. Caso um dia o tempo livre se transformasse efetivamente naquela situação em que aquilo que antes fora privilégio agora se tornasse benefício de todos — e algo disso alcançou a sociedade burguesa, em comparação com a feudal —, eu imaginaria este tempo livre segundo o modelo que observei em mim mesmo, embora esse modelo, em circunstânicias diferentes, ficasse, por sua vez, modificado.

Le temps libre est-il le temps de ma liberté?

Prendre son temps est-ce le perdre?

Quando se aceita como verdadeiro o pensamento de Marx, de que na sociedade burguesa a força\_de trabalho tornou-se mercadoria-e, por isso, o trabalho foi coisificado, então a palavra *hobby* conduz ao paradoxo de que aquele estado, que se entende como o contrário de coisificação, como reserva de vida imediata em um sistema total completamente mediado, é, por sua vez, coisificado da mesma maneira que a rígida delimitação entre trabalho e tempo livre. Neste prolongam-se as foris de vida social organizada segundo o regime do lucro.

A própria ironia da expressão *negócios do tempo livre* [*Freizeitgeschäft*] está tão profundamente esquecida quanto se leva a sério o *show business*. É bem conhecido, e nem por isso menos verdadeiro, que os fenómenos específicos do tempo livre como o turismo e o camping são acionados e organizados em função do lucro. Simultaneamente, a distinção entre trabalho e tempo livre foi incutida como norma a consciência e inconsciência das pessoas.

X

Como, segundo a moral do trabalho vigente, o tempo em que se está livre do trabalho tem por função restaurar a força de trabalho, o tempo livre do trabalho — precisamente porque é um mero apêndice do trabalho vem a ser separado deste com zelo puritano. Aqui nos deparamos com um esquema de conduta do caráter burguês. Por um lado, deve-se estar concentrado no trabalho, não se distrair, não cometer disparates; sobre essa base, repousou outrora o trabalho assalariado, e suas normas foram interiorizadas. Por outro lado, deve o tempo livre, provavelmente para que depois se possa trabalhar melhor, não lembrar em nada o trabalho. Esta é a razão da imbecilidade de muitas ocupações do tempo livre. Por baixo do pano, porém, são introduzidas, de contrabando, formas de comportamento próprias do trabalho, o qual não dá folga às pessoas. Nos boletins escolares, havia outrora notas para a atenção. Isso correspondia ao cuidado, talvez subjetivamente bem intencionado, dos pais de que as crianças não se esforçassem demais no tempo livre: ao ler demais, não deixar a luz acesa por muito tempo à noite. Secretamente, os pais farejavam por trás disso uma rebeldia do espírito ou, também, uma insistência no prazer, a qual é incompatível com a divisão racional da existência, Toda mescla, aliás, toda falta de distinção nítida, inequívoca, torna-se suspeita ao espírito dominante. Essa rígida divisão da a em duas metades enaltece a coisificação que entrementes subjugou quase completamente o tempo livre.

Podemos esclarecer isto de maneira simples através da ideologia do *hobby*. Na naturalidade da pergunta sobre qual *hobby* se tem está subentendido que se deve ter um, porventura, também já escolhido de acordo com a oferta do negócio do tempo livre. Liberdade organizada é coercitiva. Ai de ti se não tens um *hobby*, se não tens ocupação para o tempo livre então tu és um pretensioso ou antiquado, um bicho raro, e cais em ridículo perante a sociedade, a qual te impinge o que deve ser teu tempo livre. Tal coação não é, de nenhum modo, somente exterior. Ela se liga às necessidades das pessoas sob um sistema funcional. No *camping* — no antigo movimento juvenil, gostava-se de acampar — havia protesto contra o tédio e o convencionalismo burgueses. O que os jovens queriam era sair, no duplo sentido da palavra. Passar-a-noite-a-céu-aberto equivalia a escapar da casa, da família. Essa necessidade, depois da morte do movimento juvenil, foi aproveitada e institucionalizada pela indústria do *camping*. Ela não poderia obrigar as pessoas a comprar barracas e *motor-homes*, além de inúmeros utensílios auxiliares, se algo nas pessoas não ansiasse por isso; mas, a própria necessidade de liberdade é funcionalizada e reproduzida pelo comércio; o que elas querem lhes é mais uma vez imposto. Por isso, a integração do tempo livre é alcançada sem maiores dificuldades; as pessoas não percebem o quanto não são livres lá onde mais livres se sentem, porque a regra de tal ausência de liberdade foi abstraída delas.

Le temps libre est-il le temps de ma liberté?

Se o conceito de tempo livre, em oposição ao de trabalho, : colocado de maneira tão estrita, como, ao menos, corresponde a uma velha ideologia, hoje talvez ultrapassada, então ele se torna algo nulo — Hegel teria dito: abstrato. Exemplar é o comportamento daqueles que se deixam queimar ao sol? só por amor ao bronzeado e, embora o estado de letargia a pleno sol não seja prazeroso de maneira nenhuma, e talvez desagradável fisicamente, o certo é que torna as pessoas espiritualmente inativas. O caráter fetichista da mercadoria se apodera, através do bronzeado da pele — que, de resto, pode ficar muito bem — das pessoas em si; elas se transformam em fetiches para si mesmas. A ideia de que uma garota, graças à sua pele bronzeada, tenha um atrativo erótico especial, é provavelmente apenas uma racionalização. O bronzeado tornou-se um fim em si, mais importante que o flerte para o qual talvez devesse servir em princípio. Quando um funcionário retorna das férias sem ter obtido a cor obrigatória, pode estar certo de que os colegas perguntarão mordazes: “Mas não estavas de férias?” O fetichismo que medra no tempo livre está sujeito a controles sociais suplementares. Que a indústria dos cosméticos, com sua propaganda avassaladora e inevitável, contribua para isso é tão natural e evidente quanto o é que as pessoas condescendentes o reprimam.

No estado de letargia culmina um momento decisivo do tempo livre nas condições atuais: o tédio. Insaciáveis são também as sátiras sobre as maravilhas que as pessoas esperam das viagens de férias ou de qualquer situação excepcional do tempo livre, enquanto tampouco aqui conseguem escapar do sempre-igual; que não se dissipa mais, como o *ennui* (enfado) de Baudelaire, com a distância. Gracejos em relação à vítima são o acompanhamento dos mecanismos que a tomam tal. Shopenhauer formulou cedo uma teoria sobre o tédio. De acordo com o seu pessimismo metafísico, ele ensinava que, m as pessoas sofrem pelo apetite insatisfeito de sua cega vontade, ou se entediam tão pronto aquele esteja satisfeito. A teoria descreve muito bem o que ocorre com o tempo livre das pessoas sob aquelas condições, que Kant teria denominado *situação de heteronomia* e que, hoje, em alemão moderno, se costuma chamar de heterodeterminação; também o arrogante dito de Schopenhauer de que as pessoas são produtos fabris da natureza atinge, através de seu cinismo, algo daquilo que détermina nas pessoas a totalidade do caráter de mercadoria. Seu irado cinismo sempre as dignifica mais do que as solenes afirmações de que elas possuem um núcleo imperdível. Apesar disso, a teoria schopenhaueriana não deve ser hipostasiada, nem ser considerada pura e simplesmente válida ou, porventura, ser encarada como condição original da espécie humana.

X

O tédio existe em função da vida sob a coação do trabalho e sob a rigorosa divisão do trabalho. Não teria que existir. Sempre que a conduta no tempo livre é verdadeiramente autônoma, determinada pelas próprias pessoas enquanto seres livres, é difícil que se instale o tédio; tampouco ali onde elas perseguem seu anseio de felicidade, ou onde sua atividade no tempo livre é racional em si mesma, como algo em si pleno de sentido. O próprio bobear [*Blödeln*] não precisa ser obtuso, podendo ser beatificamente desfrutado como dispensa dos autocontrôlés. Se as pessoas pudessem decidir sobre si mesmas e sobre suas vidas, se não estivessem encerradas no sempre-igual, então não se entediariam. Tédio é o reflexo do cinza objetivo. Ocorre com ele algo semelhante ao que se dá com a apatia política. A razão mais importante para esta última é o sentimento, de nenhum modo injustificado das massas de que, com a margem de participação na política que lhes é reservada pela sociedade, pouco podem mudar em sua existência, bem como, talvez, em todos os sistemas da terra atualmente. O nexo entre a política e os seus próprios interesses lhes é opaco, por isso recuam diante da atividade política. Em íntima relação com o tédio está o sentimento, justificado ou neurótico, de impotência: tédio é o desespero objetivo. Mas, ao mesmo tempo, também a expressão de deformações que a constituição global da sociedade produz nas pessoas. A mais importante, sem dúvida, é a detração da fantasia e seu atrofiamento. A fantasia fica tão suspeita quanto a curiosidade sexual e o anseio pelo proibido, assim como dela suspeita o espírito de uma ciência que já não é mais espírito. Quem quiser adaptar-se, deve renunciar cada vez mais à fantasia. Em geral, mutilada por alguma experiência da primeira infância, nem consegue desenvolvê-la. A falta de fantasia, implantada e insistentemente recomendada pela sociedade, deixa as pessoas desamparadas em seu tempo livre. A pergunta descarada sobre o que o povo fará com todo o tempo livre de que hoje dispõe — como se este fosse uma esmola e não um direito humano — baseia-se nisso. Que efetivamente as pessoas só consigam fazer tão pouco de seu tempo livre se deve a que, de antemão, já lhes foi amputado o que poderia tornar prazeroso o tempo livre. Tanto ele lhes foi recusado e difamado que já nem o querem mais. A diversão, por cuja superficialidade o conservadorismo cultural as esnoba ou injuria, lhes é necessária para forjar no horário de trabalho aquela tensão que o ordenamento da sociedade, elogiado por este mesmo conservadorismo cultural, exige delas. Esta não é a última das razões por que as pessoas seguem acorrentadas ao trabalho e ao sistema que as adestra para o trabalho depois que, em grande medida, ele já nem necessitaria desse trabalho.

Sob as condições vigentes, seria inoportuno e insensato esperar ou exigir das pessoas que realizem algo produtivo em seu tempo livre, uma vez que se destruiu nelas justamente a produtividade, a capacidade criativa. Aquilo que produzem no tempo livre, na melhor das hipóteses, nem é muito melhor que o ominoso *hobby*: imitações de poesias ou pinturas, as quais, sob a divisão do trabalho, dificilmente revogável, outros fazem bem melhor que os artistas das horas vagas [Freizeitler]. O que produzem tem algo de supérfluo. Essa superfluidade comunica-se à qualidade inferior da produção, ficando, com isso, estragada a alegria do trabalho.

Também a atividade supérflua e sem sentido do tempo livre é socialmente integrada. Novamente entra em jogo uma necessidade social. Certas formas de serviços, em especial os comésticos, extinguem-se; a demanda é desproporcional em relação à oferta. Nos Estados Unidos, somente pessoas realmente abastadas podem manter criadas; a Europa segue rapidamente pelo mesmo caminho. Isto obriga muitas pessoas a realizar atividades subalternas que antes eram delegadas. A isso se vincula o lema “*Do it yourself* “, “Faça você mesmo”, como conselho prático; sem dúvida, também no fastio que as pessoas experimentam ante a mecanização que as alivia de uma carga sem que elas — e esse fato não é contestável, somente sua interpretação habitual — saibam fazer uso do tempo ganho. Daí que, novamente no interesse de indústrias especializadas, sejam encorajadas a fazer elas mesmas o que outros poderiam fazer por elas melhor e mais facilmente e que, no fundo, por isso mesmo, elas têm que desdenhar. De resto, pertence a uma camada muito antiga da consciência burguesa que o dinheiro gasto com serviçais, na sociedade de divisão do trabalho, poderia ser economizado, por obstinado interesse pessoal, cego ao fato de que o mecanismo todo só se mantém vivo através das trocas de práticas especializadas. Wilhelm Tell, o abominável protótipo de uma personalidade rude, preconiza que o machado em casa economiza o carpinteiro; assim também, das máximas de Schiller, poder-se-ia compilar toda uma ontologia da consciência burguesa.

o “*Do it yourself*”, um tipo de comportamento recomendado atualmente para o tempo livre, inscreve-se, não obstante, em um contexto mais amplo. Eu já o designei, há mais de trinta anos atrás, como *pseudo-atividade*. Desde então, a pseudo-atividade ampliou-se assustadoramente, também e precisamente entre aqueles que se sentem como questionadores da sociedade. De uma forma geral, pode-se presumir, na pseudoatividade, uma necessidade represada de mudanças nas relações fossilizadas. Pseudo-atividade é espontaneidade mal-orientada. Mal-orientada, mas não por acaso, e sim porque as pessoas pressentem surdamente quão difícil seria para elas mudar o que pesa sobre seus ombros. Preferem deixar-se desviar para atividades aparentes, ilusórias, para satisfações compensatórias institucionalizadas, a tomar consciência de quão obstruída está hoje tal possibilidade. Pseudo-atividades são ficções e paródias daquela produtividade que a sociedade, por um lado, reclama incessantemente e, por outro lado, refreia e não quer muito nos indivíduos. Tempo livre produtivo só seria possível para pessoas emancipadas, não para aquelas que, sob a heteronomia, tornaram-se heteronomas também para si próprias.

Tempo livre, entretanto, não está em oposição somente com trabalho. Em um sistema, no qual o pleno emprego tornou-se um ideal em si mesmo, o tempo livre segue diretamente o trabalho como sua sombra. Ainda faz falta uma penetrante sociologia do esporte, sobretudo do espectador esportivo. Todavia, parece evidente a hipótese, entre outras, de que, mediante os esforços requeridos pelo esporte, mediante a funcionalização do corpo no *team*, que se realiza precisamente nos esportes prediletos, as pessoas adestram-se sem sabê-lo para as formas de comportamento mais ou menos sublimadas que delas se espera no processo do trabalho. A velha argumentação de que se pratica esporte para permanecer *fit* é falsa só pelo fato de colocar a *fitness* como fim em si; *fitness* para o trabalho é contudo uma das finalidades secretas do esporte. De muitas maneiras, no esporte, nós nos obrigaremos a fazer certas coisas — e então gozaremos como sendo triunfo da própria liberdade — que, sob a pressão social, nós temos que obrigar-nos a fazer e ainda temos que achar palatável.

Le temps libre est-il le temps de ma liberté?

Permitam-me ainda uma palavra sobre a relação entre o tempo livre e a indústria cultural. Sobre esta, enquanto meio de domínio e de integração, foi escrito tanto desde que Horkheimer e eu introduzimos o seu conceito há mais de vinte anos, que me limitarei a destacar um problema específico de que não conseguimos dar-nos conta na ocasião. O crítico da ideologia que se ocupa da indústria cultural haverá de inclinar-se para a opinião de que — uma vez que os *standards* da indústria cultural são os mesmos dos velhos passatempos e da arte menor, congelados — ela domina e controla, de fato e totalmente, a consciência e inconsciência daqueles aos quais se dirige e de cujo gosto ela procede, desde a era liberal. Além disso, há motivos para admitir que a produção regula o sumo tanto na vida material quanto na espiritual, sobretudo ali onde se aproximou tanto do material como na indústria cultural. Deveríamos, portanto, pensar que a indústria cultural e seus consumidores são adequados um ao outro. Como, porém, a indústria cultural, entretanto, tornou-se totalmente do fenómeno do sempre-igual, do qual promete afastar temporariamente as pessoas, é de se duvidar se a equação entre a indústria cultural e a consciência dos consumidores é precedente. Há alguns anos, no *Instituto de Pesquisas Sociais* de Frankfurt, realizamos um estudo consagrado a esse problema. Infelizmente, a valoração do material teve que ceder lugar a tarefas mais urgentes. Mesmo assim, uma ligeira vista-d’olhos desse material pode ser relevante em alguns pontos para o assim chamado problema do tempo livre. O estudo era relativo ao casamento da princesa Beatriz, da Holanda, com o jovem diplomata alemão Claus von Amsberg. Deveríamos verificar como o povo alemão reagia a este casamento, o qual, difundido por todos os meios de comunicação de massas e minuciosamente descrito pelas revistas ilustradas, era consumido durante o tempo livre. Dado o modo de apresentação e a quantidade de artigos que foram escritos sobre o acontecimento, atribuindo-lhe importância extraordinária, esperávamos que também os telespectadores e os leitores o considerariam igualmente importante. Acreditávamos, em especial, que operaria a hoje típica ideologia da personalização. que consiste em atribuir-se importância desmedida a pessoas individuais e a relações privadas contra o efetivamente determinante, desde o ponto de vista social, evidentemente como compensação da funcionalização da realidade. Com toda prudência, gostaria de dizer que tais expectativas eram demasiado simples. O estudo oferece diretamente um paradigma de como uma reflexão teórico-crítica pode aprender da investigação social empírica e retificar-se sobre a base desta. Esboçam-se sintomas de uma consciência duplicada. Por um lado, o acontecimento foi degustado como um *aqui e agora*, como algo que a vida geralmente nega às pessoas; devia ser único [*einmalig*], segundo o clichê da moda na linguagem alemã de hoje. Até aqui, a reação dos espectadores encaixou-se no conhecido esquema que transforma em bem de consumo inclusive as notícias atuais e, quiçá, as políticas. Mas, em nosso questionário, complementamos, para efeito de controle, as perguntas tendentes a conhecer as reações imediatas, com outras orientadas a averiguar que *significação* política atribuíam )s interrogados ao tão alardeado acontecimento. Verificamos que muitos — a proporção não vem ao caso agora — inesperadamente se portavam de modo bem realista e avaliavam com sentido crítico a importância política e social de um acontecimento cuja singularidade bem propagada os havia mantido com suspenso ante a tela do televisor. Em consequência, se minha conclusão não é muito apressada, as pessoas aceitam e consomem o que a indústria cultural lhes oferece para o tempo livre, mas com um ripo de reserva, de forma semelhante à maneira como mesmo os mais ingênuos não consideram reais os episódios oferecidos pelo teatro e pelo cinema. Talvez mais ainda: não se acredita inteiramente neles. É evidente que ainda não se alcançou inteiramente a integração da consciência e do tempo livre. Os interesses reais do indivíduo ainda são suficientemente fortes para, dentro de certos limites, resistir à apreensão [*Erfassung*] total. Isto coincidiria com o prognóstico social, segundo o qual, uma sociedade, cujas contradições fundamentais permanecem inalteradas, também não poderia ser totalmente integrada pela consciência. A coisa não funciona assim tão sem dificuldades, e menos no tempo livre, que, sem dúvida, envolve as pessoas, mas, segundo seu próprio conceito, não pode envolvê-las completamente sem que isso fosse demasiado para elas. Renuncio a esboçar as consequências disso; penso, porém, que se vislumbra aí uma chance de emancipação que poderia, enfim, contribuir algum dia com a sua parte para que o tempo livre [*Freizeit*] se transforme em liberdade [*Freizeit*].

X

(1969)

Teodor Adorno

Tradução de Maria Helena Ruschel.

Publicado originalmente em *Palavras e sinais*, Petrópolis, Vozes, 1995.

Hannah Arendt, *La crise de la culture*, 1954 - Gallimard, Folio Essais > Xmind

LA TRADITION ET L’ÂGE MODERNE

[...]

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). «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). 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» [...]

«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.

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Travailler est-ce perdre son temps ?

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. [...]

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 [...] 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 anti traditionnelle de son auteur à la parole et sur la glorification concomitante de la violence. [...]

Toute violence est-elle sans raison ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Faire usage du langage est-ce renoncer á la violence ?

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 I’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’Etat, 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 Ie bien. [...]

Doit-on faire du travail une valeur ?

Toute violence est-elle sans raison ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

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. [...]

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. [...]

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» de 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.

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Comment définir le bien ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

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. 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, [...], 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 — et, par conséquent, sont immortelles. Puisque les choses de la nature sont à jamais présentes, elles ne risquent pas d’être ignorées ou 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 [...] correspond [...] à la procréation. 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», 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, [...] avec sa biographie reconnaissable de la naissance à la mort, naît de la vie biologique, [...].

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 [...] 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. [...]

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 Uberprächtigt;

aber auch in ihnen flimmert Zeit.

Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt

obdachlos die Unvergänglichkeit. 1

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 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. [...]

Le temps détruit tout ?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

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, 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. 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. [...]

X

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. [...]

Le temps est-il la limite de l’homme ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

En d’autres termes, l’expérience « étant une question posée à la nature» (Galilée) 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. [...]

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

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. [...]

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 l’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. [...]

Le temps est-il la limite de l’homme ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

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». 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. [...]

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

La perception peut-elle s’éduquer ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

A 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 pré-moderne, 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. [...]

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 certaine 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.

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 technique 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. [...]

Y a-t-il plus à espérer qu'à craindre de la technique ?

L'homme est-il chez lui dans 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 I’histoire est que I’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 ».

X

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 I’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 [...] 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, 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.

Exister, est-ce agir ?

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.

X

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» […] parce que le dire et l’écrire stabilisent le fugitif et le périssable, lui «fabriquer une mémoire», dans la locution grecque : [...] ; 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 ([...]«découvrir par les paroles »), pour « exhiber les grandes actions », [...]. 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 aération 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. [...]

As-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?

Avons nous le choix d’être libre ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

L’attitude de saint Augustin envers l’histoire séculière ne diffère pas pour l’essentiel de celle des Romains, quoique l’accent soit renversé : I’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 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 [...], 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. [...]

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 — [...] — 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. [...]

As-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?

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. [...]

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 immanente 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 re-disposition des idées chrétiennes qu’elle cherchait à remplacer». 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 fut 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 ce 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 vie, 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. En d’autres termes, la sécularisation de l’époque moderne porta une fois encore au premier plan cette activité qu’Aristote avait appelée [...], 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, I’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.

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. 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 derrière eux des «monuments impérissables» ? Ce d’un Homère ou d’autres de son métier», mais que, grâce à la polis, les Athéniens laisseraient partout derrière eux des «monuments impérissables» ? Ce qu’Homère avait fait avait pour but d’immortaliser des actions humaines, 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 [...] 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 anti-politique 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’Evangile 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.

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Les hommes vivent-ils en société par intérêt ?

L'homme est-il un animal politique ?

Le philosophe doit-il gouverner?

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 miner 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.

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Le temps détruit tout ?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

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’[...], 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([...], 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.»

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Le temps détruit tout ?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

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 appelé à donner leur signification et leur nécessité nouvelle aux actions et aux souffrances des hommes sur terre. [...]

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» 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. [...]

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

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.

Qu'est-ce qui a du sens ?

Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?

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 : « A quoi sert... ? », 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 ouvert 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 tentatives, ce qu’on considère comme un sens n’est ait 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 se 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. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

L'action politique doit-elle être guidée par la connaissance de l'histoire ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

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 I’habit romain, se retourna en plus d’un sens. [...]

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps ?

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).»

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 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 á surmonter, la hiérarchie à l’intérieur de la *vita activa* elle-même, où l’action de l’homme d’Etat 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 inverser 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 I’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 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.

Doit-on faire du travail une valeur ?

Exister, est-ce agir ?

L'homme est-il un animal politique ?

Le besoin est-il l’origine du travail ?

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 » 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 bas ses conséquences : — par conséquent, est-ce que l’action possède aucune valeur? » 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 politique 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 — devient 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.

Qu'est-ce qui a du sens ?

Le temps détruit tout ?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

N’est-on responsable que de ses propres actes ?

As-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?

L'action politique doit-elle être guidée par la connaissance de l'histoire ?

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.

En ce qui concerne la science de la nature, cela nous ramène à l’affirmation d’Heisenberg précédemment citée 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. 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 possible non seulement dans le domaine des idées mais dans le champ de la réalité elle-même.

Qu'est-ce qui a du sens ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Dans mes travaux sur le totalitarisme, j’ai tenté de montrer que le phénomène totalitaire, avec ses traits anti-utilitaires 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 â 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 I’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 les rapports entre eux mais ont perdu le monde autre-fois commun à tous.

Qu'est-ce qui a du sens ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Parler d´actes inhumains a-t´il un sens ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Ill QU’EST-CE QUE L'AUTORITÉ

[...]

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 [...], qu’à la manière courante de régler les affaires étrangères, qui était la force et la violence [...].

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.

S’opposer à l’autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

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. [...]

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

As-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?

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. [...]

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

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 autoritaires est lié par des lois. Ses actes sont contrôlés par un code dont l’auteur ne fut pas un homme, comme dans je 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 firent leur « autorité », c’est-á-dire leur légitimité, et celle-ci peut borner leur pouvoir.

Comment peut-il y avoir un contre-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 Ia liberté, qui n’est que temporairement interrompu par d’obscures forces du passé, le conservateur voit un processus de ruine qui a commencé avec I’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, tyrannie 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. 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, [...], ou tyrannie, et les diverses formes de royauté [...].

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, si 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. [...]

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Notes:

1 «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. »

Hannah Arendt, *La crise de la culture*, 1954 - Gallimard, Folio Essais > Xmind