Ce qui est important 12 > Xmind

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

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

Manifestement, on peut tirer de telles identifications des conclusions tout à fait différentes. Ainsi il serait caractéristique du conservatisme d’insister sur le fait qu’après tout un talon n’est pas un marteau, mais que l’utilisation du talon comme substitut d’un marteau prouve que les marteaux sont indispensables. En d’autres termes, il trouvera dans le fait que l’athéisme peut remplir la même fonction que la religion la meilleure preuve que la religion est nécessaire, et recommandera le retour à la vraie religion comme la seule manière de résister à une «hérésie». L’argument est faible, bien sûr; si c’est seulement un problème de fonction, si la question est seulement de savoir comment marche une chose, les fidèles d’une « fausse religion » ne sont pas moins fondés à utiliser la leur que je ne le suis à utiliser mon talon, qui ne marche pas si mal que cela non plus. Les libéraux, au contraire, considèrent les mêmes phénomènes comme une trahison grave de la laïcité et croient que seule la « vraie laïcité » peut nous guérir de l’influence pernicieuse de la religion, vraie ou fausse, sur la politique. Mais ces exhortations antagonistes, adressées à la société libre, à revenir à la vraie religion et à devenir plus religieuse, ou à nous débarrasser nous-mêmes de la religion instituée (en particulier du catholicisme romain, et de son défi constant à la laïcité) cachent mal l’accord des adversaires sur un point : que tout ce qui remplit la fonction d’une religion est une religion.

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

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

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

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

Toute violence est-elle sans raison ?

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

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

Ce fut après la mort de Socrate que Platon commença à négliger la persuasion parce qu’elle était insuffisante pour diriger les hommes et à chercher quelque chose susceptible de les contraindre sans user de moyens externes de violence. Très tôt dans sa recherche, il a dû découvrir que la vérité, en tout cas les vérités que l’on nomme évidentes, contraignent l’esprit, et que cette contrainte, bien qu’elle n’ait pas besoin de violence pour être effective, est plus forte que la persuasion et l’argumentation. L’ennuyeux dans la coercition par la raison, cependant, c’est que seulement un petit nombre y est soumis, si bien que surgit le problème de savoir comment s’assurer que le grand nombre, les gens qui dans leur multitude même constituent le corps politique peuvent être soumis à la même vérité. Ici, assurément, il faut trouver d’autres moyens de coercition, et ici encore il faut éviter la contrainte par la violence si l’on ne veut pas détruire la vie politique telle que les Grecs la comprenaient. C’est la difficulté centrale de la philosophie politique de Platon, et c’est resté une aporie de toutes les tentatives pour établir une tyrannie de la raison. Dans *La République*, le problème est résolu par le mythe final des récompenses et des châtiments dans l’au-delà, mythe auquel Platon lui-même manifestement ne croyait pas et qu’il ne voulait pas non plus faire croire aux philosophes. Ce que l’allégorie de la caverne, au milieu de *La République* est pour le petit nombre ou pour le philosophe, le mythe de l’enfer à la fin l’est pour la multitude qui n’est pas capable d’accéder à la vérité philosophique. Dans *Les Lois*, Platon se débat avec le même problème, mais de la manière contraire ; cette fois, il propose un substitut à la persuasion : une introduction aux lois, dans laquelle leur intention et leur but doivent être expliqués aux citoyens. [...]

Le philosophe doit-il gouverner ?

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

La politique échappe-t-elle à l'exigence de vérité ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

II est important d’avoir ces exemples présents à l’esprit pour comprendre quelle sorte de contrainte la raison, selon Platon, devait exercer dans les mains du roi-philosophe. Ici, il est vrai, le pouvoir contraignant ne réside pas dans la personne ou dans l’inégalité une telle, mais dans les idées qui sont perçues par le philosophe. Ces idées peuvent être utilisées comme des mesures de la conduite humaine parce qu’elles transcendent la sphère des affaires humaines de la même manière qu’un mètre, étant à l’extérieur et au-delà de toutes les choses dont il peut mesurer la longueur, les transcende. Dans la parabole de la caverne de *La République*, le ciel des idées s’étend au-dessus de la caverne de l’existence humaine et peut donc devenir sa norme. Pourtant le philosophe qui abandonne la caverne pour Ie pur ciel des idées ne le fait pas à l’origine pour acquérir ces normes et apprendre l’« art de mesurer » mais pour contempler la vraie essence de l’être — [...]. L’élément fondamentalement autoritaire des idées, c’est-à-dire la qualité qui leur permet de régir et de contraindre n’est par conséquent pas du tout quelque chose qui aille de soi. Les idées deviennent des mesures seulement après que le philosophe a quitté le ciel lumineux des idées et est retourné à la caverne obscure de l’existence humaine. Dans cette partie de l’histoire, Platon touche à la raison la plus profonde du conflit entre le philosophe et la polis. Il dit la désorientation du philosophe dans les affaires humaines, ses feux frappés d’aveuglement, l’embarras où le met son incapacité à communiquer ce qu’il a vu, et le danger réel que cela fait courir à sa vie. C’est dans cette difficulté que le philosophe a recours à ce qu’il a vu, aux idées, comme à des normes et à des mesures et finalement, craignant pour sa vie, les utilise comme instruments de domination.

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

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

En même temps, l’analogie avec la fabrication, les arts et les métiers offre une occasion bienvenue de justifier le recours sans cela très douteux à des exemples et à des cas empruntés à des activités où sont requis une spécialisation et un savoir de spécialiste. Ici le concept de spécialiste fait son entrée pour la première fois dans le domaine de l’action politique, et la capacité de l’homme d’État à s’occuper des affaires humaines est comprise comme identique à la capacité du menuisier à fabriquer des meubles ou à celle du médecin à guérir la maladie. En rapport étroit avec ce choix des exemples et des analogies est l’élément de violence, qui est si manifeste dans la république utopique de Platon et, de fait, ruine constamment son grand souci d’assurer une obéissance volontaire, c’est-à-dire d’établir un fondement solide pour ce que, depuis les Romains, nous appelons l’autorité. Platon résolut ce dilemme en évoquant, dans des histoires plutôt longues, un au-delà avec récompenses et châtiments dont il espérait que la multitude le prendrait à la lettre et dont il recomanda par conséquent l’usage au petit nombre à la fin la plupart de ses dialogues politiques. Eu égard à l’énorme influence que ces mythes ont exercée sur les images de l’enfer dans la pensée religieuse, il n’est pas sans importance de remarquer qu’ils ont été forgés à origine dans des buts purement politiques. Chez Platon ils sont simplement un moyen ingénieux de forcer l’obéissance de ceux qui ne sont pas soumis au pouvoir le la raison, sans avoir effectivement recours à la violence physique.

Mais il est d’une importance plus grande dans notre contexte qu’un élément de violence soit inévitablement inhérent à toutes les activités du faire, du fabriquer, et du produire, c’est-à-dire à toutes les activités par lesquelles les hommes affrontent directement la nature, distinguées d’activités comme l’action et la parole qui sont essentiellement axées sur des êtres humains. L’édification de l’artifice humain implique toujours qu’on fasse violence à la nature — il faut tuer un arbre pour obtenir du bois de construction, et il faut faire violence à ce matériau pour fabriquer une table. [...]

Le philosophe doit-il gouverner ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Le juste et l’injuste ne sont-ils que des conventions ?

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

Toute violence est-elle sans raison ?

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

Comment définir le bien ?

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

Quel est la relation entre la beauté et la bonté ?

Au milieu de cette recherche, Platon raconte sa parabole, qui se révèle être l’histoire du philosophe dans ce monde, comme s’il avait eu l’intention d’écrire la biographie concentrée *du* philosophe. C’est pourquoi la recherche de la meilleure forme de gouvernement se révèle être la recherche du meilleur gouvernement pour les philosophes, qui se révèle à son tour être un gouvernement où les philosophes sont devenus les gouvernants de la cité — solution point trop surprenante pour des gens qui avaient été témoins de la vie et de la mort de Socrate.

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

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

Le philosophe doit-il gouverner ?

Comment définir le bien ?

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

C’est dans ce contexte que son originellement apparus le mot et le concept d’autorité. Le mot *auctoritas* dérive du verbe *augere*, «augmenter», et ce que l’autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment : c’est la fondation. Les hommes dotés d’autorité étaient les anciens, le Sénat ou les *patres*, qui l’avaient obtenue par héritage et par transmission de ceux qui avaient posé les fondations pour toutes les choses à venir, les ancêtres, que les Romains appelaient pour cette raison les *maiores*. L’autorité des vivants était toujours dérivée, dépendante des *auctores imperii Romani conditoresque*, selon la formule de Pline, de l’autorité des fondateurs, qui n’étaient plus parmi les vivants. L’autorité, au contraire du pouvoir (*potestas*), avait ses racines dans le passé, mais ce passé n’était pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants. *Moribus antiquis res stat Romana virisque*, selon les mots d’Ennius.

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

Pourtant la relation entre *auctor* et *artifex* n’est aucunement la relation (platonicienne) entre le maître qui donne des ordres et le serviteur qui les exécute. La caractéristique la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu’ils n’ont pas de pouvoir. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, « tandis que le pouvoir réside dans le peuple, l’autorité appartient au Sénat », parce que l’« autorité », l’augmentation que le Sénat doit ajouter aux décisions politiques, n’est pas le pouvoir, elle nous paraît curieusement insaisissable et intangible, ayant à cet égard une ressemblance frappante avec la branche judiciaire du gouvernement de Montesquieu, dont il disait la puissance « *en quelque façon nulle* », et qui constitue néanmoins la plus haute autorité dans les gouvernements constitutionnels. Mommsen l’appelait « plus qu’un conseil et moins qu’un ordre, un avis auquel on ne peut passer outre sans dommage » ; cela signifie que « la volonté et les actions du peuple sont, comme celles des enfants, exposées à l’erreur et aux fautes et demandent donc une “augmentation” et une confirmation de la part du conseil des anciens ». Le caractère autoritaire de l’« augmentation » des anciens se trouve dans le fait qu’elle est un simple avis, qui n’a besoin pour se faire entendre ni de prendre la forme d’un ordre, ni de recourir à la contrainte extérieure.

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

Aussi les précédents, les actions des ancêtres et la coutume qu’elles engendraient, étaient toujours liants. Tout ce qui arrivait était transformé en un exemple, et l’*auctoritas maiorum* s’identifia aux modèles autoritaires de la conduite présente des hommes, à la norme politique morale comme telle. C’est aussi pourquoi la vieillesse, distinguée par les Romains du pur et simple âge adulte, était vue comme le moment qui contient l’acmé de la vie humaine ; non pas tant à cause de la sagesse et de l’expérience accumulées qu’à cause de la plus grande proximité du vieillard aux ancêtres et au passé. Contrairement à notre concept d’une maturité orientée vers l’avenir, les Romains pensaient que la maturité était dirigée vers le passé. Si l’on veut rapporter cette attitude à l’ordre hiérarchique établi par l’autorité et se représenter cette hiérarchie dans l’image familière de la pyramide, c’est comme si la pyramide n’avait pas son sommet dans la hauteur d’un ciel situé au-dessus (ou, comme dans le christianisme, au-delà) de la terre, mais dans la profondeur d’un passé terrestre. [...]

Pouvons-nous penser l'origine ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

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

La vigueur et la résistance extraordinaires de cet esprit romain — c’est-à-dire la solidité extraordinaire du principe de la fondation pour la création de corps politiques — furent soumises à une épreuve décisive et firent leurs preuves d’éclatante manière après le déclin de l’Empire romain, quand l’héritage politique et spirituel de Rome passa à l’Église chrétienne. Confrontée à cette tâche réellement mondaine, l’Église devint si «romaine» et s’adapta si parfaitement à la pensée romaine dans les choses de la politique qu’elle fit de la mort et de la résurrection du Christ la pierre angulaire d’une nouvelle fondation, et érigea sur cette fondation une institution humaine nouvelle d’une stabilité fantastique. Ainsi, après que Constantin le Grand eut fait appel à l’Église pour assurer à l’Empire déclinant la protection du « Dieu le plus puissant», l’Eglise finit par être en mesure de venir à bout des tendances antipolitiques et anti-institutionnelles de la foi chrétienne qui avaient causé tant de difficultés dans les siècles antérieurs, et qui sont si manifestes, et apparemment si insurmontables dans le Nouveau-Testament et dans les premiers écrits chrétiens. La victoire de l’esprit romain est vraiment presque un miracle, en tout cas, elle seule permit à l’Église « d’offrir aux hommes, dans l’appartenance à l’Église, ce sens de la citoyenneté que ni Rome ni la municipalité ne pouvaient plus leur offrir ». [...]

Pouvons-nous penser l'origine ?

Grâce au fait que la fondation déjà cité de Rome fut répétée dans la fondation de l’Église catholique, quoique, bien sûr, avec un contenu radicalement différent, la trinité romaine de la religion, de l’autorité et de la tradition put être reprise par l’ère chrétienne. Le signe le plus visible de cette continuité est peut-être que l’Eglise, quand elle se lança au ve siècle dans sa grande carrière politique, adopta immédiatement la distinction romaine entre l’autorité et le pouvoir, revendiquant pour elle-même la vieille autorité du Sénat et abandonnant le pouvoir — qui dans l’Empire romain n’était plus aux mains du peuple mais avait été monopolisé par la maison impériale — aux princes du monde. Ainsi, à la fin du ve siècle, le pape Gélase Ier pouvait écrire à l’empereur Anastase Ier : « Deux sont les choses par lesquelles ce monde est principalement gouverné : l’autorité sacrée des papes et le pouvoir royal. » Le résultat de cette continuité de l’esprit romain dans l’histoire de l’Occident fut double. D’une part, le miracle de la permanence se répéta une fois de plus; car à l’intérieur du cadre de notre histoire la longévité et la continuité de l’Église comme institution publique peut être comparée seulement avec les mille ans de l’histoire romaine dans l’antiquité. La séparation de l’Église et de l’État, d’autre part, loin de signifier univoquement une sécularisation du domaine politique et, par là, son élévation à la dignité de la période classique, impliqua en fait que le domaine politique avait alors, pour la première fois depuis les Romains, perdu son autorité et, avec elle, cet élément qui, dans l’histoire occidentale, du moins, a doté les structures politiques de longévité, de continuité et de permanence.

Il est vrai que la pensée politique romaine commença très tôt à utiliser les concepts platoniciens pour comprendre et interpréter les expériences politiques spécifiquement romaines. Cependant tout se passe comme si c’était seulement à l’ère chrétienne que les invisibles instruments de mesure spirituels de Platon, par lesquels devaient être mesurées et jugées les affaires concrètes, visibles, des hommes, avaient déployé leur pleine efficacité politique. Ce furent précisément les parties de la doctrine chrétienne qui auraient eu beaucoup de difficulté à s’adapter et à s’assimiler à la structure politique romaine — à savoir les commandements révélés et les vérités d’une autorité absolument transcendante qui, à la différence de celle de Platon, n’avait pas son lieu au-dessus mais au-delà de la vie terrestre — qui purent être intégrées dans la légende de la Fondation romaine via Platon. La révélation de Dieu put alors être interprêtée politiquement comme si les normes de la conduite humaine et le principe des communautés politiques, intuitivement anticipés par Platon, avaient été finalement révélés directement, de sorte que, dans les mots d’un platonisant moderne, il apparut que la « première orientation de Platon vers la mesure invisible était maintenant confirmée par la révélation de la mesure elle-même ». Dans la mesure où l’Église catholique a incorporé la philosophie grecque dans l’échafaudage de ses doctrines et de ses dogmes, elle a amalgamé le concept politique romain d’autorité, qui reposait obligatoirement sur un commencement, un acte de fondation dans le passé, à la notion grecque de mesures et de règles transcendantes. Les normes générales et transcendantes sous lesquelles pouvaient être subsumés le particulier et l’immanent étaient maintenant requises pour tout ordre politique, les règles morales pour toutes les relations entre les hommes, et les normes rationnelles pour guider tout jugement individuel. Rien ne devait par la suite s’imposer avec une plus grande autorité et de plus vastes conséquences que cet amalgame lui-même.

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

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

il nous est assez difficile d’apprécier correctement l’origine politique, non religieuse, de la doctrine de l’enfer, l'Église en ayant incorporé très tôt la version platonicienne, dans le corpus des dogmes. Il est donc tout naturel que cette incorporation à son tour ait faussé l’interprétation de la doctrine même de Platon au point de faire identifier sa doctrine strictement philosophique de l’immortalité de l’âme, destinée au petit nombre, à sa doctrine politique d’un au-delà pourvu de châtiments et de récompenses, manifestement destinée à la multitude. Le philosophe se soucie de l’invisible perceptible par l’âme qui est elle-même quelque chose d’invisible (...) ; il s’en va donc dans le royaume d’Hadès, lieu de l’invisibilité (...), après que la mort a délivré de son corps, organe de la perception sensible, la partie invisible de I’homme. Telle est la raison pour laquelle les philosophes semblent toujours « être en quête de la mort » et pour laquelle la philosophie peut aussi être appelée l’« étude de la mort ». Ceux qui n’ont aucune expérience d’une vérité philosophique au-delà du niveau de la perception sensible, ne peuvent assurément pas être persuadés de l’immortalité d’une âme sans corps ; pour eux, Platon a inventé nombre d’histoires en conclusion de ses dialogues politiques, d’ordinaire après que le raisonnement avait échoué comme dans *La République* ou qu’il s’était révélé que l’adversaire de Socrate ne pouvait pas être persuadé, comme dans le *Gorgias*. De toutes ces histoires, le mythe d’Er de *La République* est la plus élaborée et a exercé la plus grande influence. Entre Platon et la victoire séculière du Christianisme au ve siècle, qui amena avec elle la consécration religieuse de la doctrine de l’enfer (de sorte que cela devint depuis lors un trait si général du monde chrétien que les traités politiques n’avaient pas besoin de le mentionner spécifiquement), il n’y eut pas une seule étude importante des problèmes politiques à l’exception de l’œuvre d’Aristote — qui ne se conclût pas sur une imitation du mythe platonicien. Et c’est encore Platon, plutôt que les ébreux et des premières spéculations chrétiennes sur une vie après la mort, qui est le vrai précurseur des minutieuses descriptions de Dante; car chez Platon nous trouvons pour la première fois non seulement le concept d’un jugement dernier décidant de la vie éternelle ou de la mort éternelle, des récompenses et des châtiments, mais la séparation géographie de l’enfer, du purgatoire, et du paradis, aussi bien que l’idée horriblement concrète des degrés dans les châtiments corporels.

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

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

Rien peut-être dans tout le développement du christianisme à travers les siècles n’est plus contraire ni plus étranger à la lettre et à l’esprit de la doctrine de Jésus de Nazarëth que ce catalogue détaillé des châtiments futurs et ce pouvoir énorme de contrainte par la peur qui ont perdu seulement dans les derniers stades de l’époque moderne leur importance politique et publique. En ce qui concerne la pensée religieuse, il est certainement d’une ironie terrible que la « bonne nouvelle » des Évangiles, « la vie est éternelle », ait pu par la suite aboutir non à un accroissement de la joie mais à un accroissement de la peur sur la terre, et n’ait pu rendre à l’homme sa mort plus facile mais plus pénible. [...]

Ainsi la foi en un état futur de récompenses et de châtiments, consciemment proposée comme moyen politique par Platon et peut-être non moins consciemment adoptée, sous sa forme augustinienne, par Grégoire le Grand, devait survivre à tous les autres éléments religieux et séculiers qui ensemble avaient assis l’autorité dans l’histoire occidentale. [...]

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

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture? … ou bien une affaire de politique ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Quel est la relation entre la beauté et la bonté ?

Comment définir le bien ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

C’est précisément à ce double point de vue, à cause de sa redécouverte de l’expérience de la fondation et de la réinterprétation qu’il en a faite comme justification des moyens (violents) pour une fin suprême, que Machiavel peut être considéré comme l’ancêtre des révolutions modernes, qui peuvent toutes être caractérisées par la remarque de Marx selon laquelle la Révolution française est apparue sur la scène de l’histoire en costume romain. À moins de reconnaître qu’elles ont été inspirées par le pathos romain de la fondation, il me semble qu’on ne peut comprendre proprement ni la grandeur ni la tragédie des révolutions occidentales à l’époque moderne. Car si j’ai raison de soupçonner que la crise du monde d’aujourd’hui est essentiellement politique, et que le fameux «déclin de l’Occident» consiste essentiellement dans le déclin de la trinité romaine de la religion, de la tradition et de l’autorité, et dans la dégradation concomitante des fondations spécifiquement romaines du domaine politique, alors les révolutions de l’époque moderne apparaissent comme des tentatives gigantesques pour réparer ces fondations, pour renouer le fil rompu de la tradition, et pour rétablir, en fondant de nouveaux corps politiques, ce qui pendant tant de siècles a donné aux affaires des hommes dignité et grandeur.

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

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

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

Toute violence est-elle sans raison ?

Nous n’avons pas à étudier ici les raisons de la surprenante stabilité d’une structure politique soumise aux assauts de l’instabilité sociale la plus violente et la plus écrasante. Il paraît certain que le caractère relativement non violent de la Révolution américaine, où la violence se restreignit plus ou moins à la guerre régulière, est un facteur important dans ce succès. Il peut aussi se faire que les pères fondateurs, parce qu’ils avaient échappé au développement européen de l’Etat-nation, soient demeurés plus proches de l’esprit romain originel. Plus important, peut-être, fut le fait que l’acte de fondation, à savoir la colonisation du continent américain, avait précédé la Déclaration d’Indépendance, de sorte que la charpente de la constitution, retombant sur des chartes et des accords existants, confirmait et légitimait un corps politique déjà existant plutôt qu’elle n’en refaisait un à neuf. Ainsi les acteurs de la Révolution américaine étaient dispensés de l’effort d’« instaurer un ordre des choses [complètement] nouveau »; c’est-à-dire qu’ils étaient dispensés de cette action unique dont Machiavel dit un jour qu’« il n’y a chose à traiter plus pénible, à réussir plus douteuse, ni à manier plus dangereuse ». Machiavel devait sûrement savoir ce qu’il disait, car lui, comme Robespierre et Lénine et tous les grands révolutionnaires dont il fut l’ancêtre, ne souhaita rien plus passionnément que d’instaurer un nouvel ordre de choses. [...]

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

IV

QU’EST-CE QUE LA LIBERTÉ?

Soulever la question, qu’est-ce que la liberté ? semble une entreprise désespérée. Tout se passe comme si des contradictions et des antinomies sans âge attendaient ici l’esprit pour le jeter dans des dilemmes logiquement insolubles, de sorte que, selon le parti adopté, il devient aussi impossible de concevoir la liberté ou son contraire, que de former la notion d’un cercle carré. Sous sa forme la plus simple, la difficulté peut être résumée comme la contradiction entre notre conscience qui nous dit que nous sommes libres et par conséquent responsables, et notre expérience quotidienne dans le monde extérieur où nous nous orientons d’après le principe de causalité. Dans toutes les choses pratiques et spécialement dans les choses politiques, nous tenons la liberté humaine pour une vérité qui va de soi, et c’est sur cet axiome que les lois reposent dans les communautés humaines, que les décisions sont prises, que les jugements sont rendus. Dans tous les champs de travail scientifique et théorique, au contraire, nous procédons d’après la non moins évidente vérité du *nihil ex nihilo*, du *nihil sine causa*, c’est-à-dire en supposant que « même nos propres vies sont, en dernière analyse, soumises à des causes» et que, s’il doit y avoir en nous-mêmes un moi ultimement libre, celui-ci, en tout cas, n’apparaît jamais sans équivoque dans le monde phénoménal, et ne peut donc jamais devenir l’objet d’une assertion théorique. D’où le fait que la liberté tourne au mirage au moment où la psychologie pénètre dans son domaine réputé le plus intime; car «le rôle que la force joue dans la nature, comme cause du mouvement, a pour contrepartie dans la sphère mentale le motif comme cause de la conduite». II est vrai que l’épreuve de causalité — la prévisibilité de l’effet, si toutes les causes sont connues — ne peut être appliquée au domaine des affaires humaines; mais cette imprévisibilité pratique n’est pas une preuve de la liberté, elle signifie simplement que nous ne sommes jamais en mesure de connaître toutes les causes qui entrent en jeu, cela, d’une part, simplement à cause du grand nombre des facteurs, mais aussi parce que les motifs humains, à la différence des forces naturelles, demeurent cachés à tous les regards, à l’observation des autres hommes comme à l’introspection. [...]

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

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

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Historiquement, il est intéressant de remarquer que l’apparition du problème de la liberté dans la philosophie de saint Augustin fut ainsi précédée par la tentative consciente de séparer de la politique la notion de liberté, pour parvenir à une formule grâce à laquelle on pourrait être un esclave dans le monde et demeurer libre. Conceptuellement, cependant, la liberté d’Épictète qui consiste à être libéré de ses propres désirs n’est qu’un renversement des notions politiques courantes de l’Antiquité, et l’arrière-fond politique contre lequel tout ce corps de philosophie populaire a été formulé, le déclin évident de la liberté dans l’Empire romain tardif, trouve encore une expression très claire dans le rôle que jouent en lui des notions telles que le pouvoir, la domination, et la propriété. D’après la pensée antique, l’homme ne pouvait se libérer de la nécessité qu’en exerçant un pouvoir sur d’autres hommes, et il ne pouvait être libre que s’il possédait un lieu, un foyer dans le monde. Épictète transposait ces relations mondaines en relations à l’intérieur de l’homme lui-même, et il découvrait qu’aucun pouvoir n’est aussi absolu que celui que l’homme exerce sur lui-même, et que l’espace intérieur où l’homme lutte contre lui-même et se maîtrise lui-même est plus entièrement sien, à savoir plus sûrement protégé de l’ingérence extérieure, que ne pourrait jamais l’être aucun foyer dans le monde.

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

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Avons nous le choix d'être libre ?

Quelle est la part de l'inné et de l'acquis dans le caractère ?

Cependant, c’est précisément cette coïncidence de la politique et de la liberté qui ne va plus de soi à la lumière de I’expérience politique qui est aujourd’hui la nôtre. La montée du totalitarisme, sa revendication d’avoir subordonné toutes les sphères de la vie aux exigences de la politique et sa non-reconnaissance logique des droits civils, surtout des droits de la vie privée et du droit à être libéré de la politique, nous font douter non seulement de la coïncidence de la politique et de la liberté, mais encore de leur compatibilité. Nous sommes enclins à croire que la liberté commence où la politique finit, parce que nous avons vu que la liberté avait disparu là où des considérations soi-disant politiques l’emportaient sur tout le reste. Le credo libéral : « Moins il y a de politique, plus il y a de liberté» n’était-il pas juste au fond? N’est-il pas vrai que l’espace laissé à la liberté est d’autant plus vaste qu’est restreint l’espace occupé par le politique? En fait, n’avons-nous pas raison de mesurer l’extension de la liberté dans une communauté politique donnée à l’ampleur du champ qu’elle laisse libre aux activités non politiques en apparence, libre entreprise économique ou liberté de l’enseignement, de la religion ou des activités culturelles et intellectuelles? N’est-il pas vrai que nous croyons tous d’une manière ou d’une autre que la politique n’est compatible avec la liberté que parce et pour autant qu’elle garantit une possibilité de se libérer *de* la politique ? [...]

Ainsi non seulement nous, qui avons nos raisons pour nous défier de la politique s’il s’agit d’assurer la liberté, mais l’époque moderne tout entière, avons séparé liberté et politique. [...]

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

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

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

L’important n’est pas ici de savoir si l’artiste créateur est libre dans le processus de la création, mais de savoir que le processus créateur ne se déploie pas en public et n’est pas destiné à faire son apparition dans le monde. Donc l’élément de liberté incontestablement présent dans les arts créateurs reste caché; ce n’est pas le libre processus créateur qui finalement fait son apparition et importe au monde, mais l’œuvre d’art elle-même, le produit final du processus. Les arts d’exécution, par contre, présentent une grande affinité avec la politique ; les artistes qui se produisent — les danseurs, les acteurs de théâtre, les musiciens et leurs semblables ont besoin d’une audience pour montrer leur virtuosité, exactement comme les hommes qui agissent ont besoin de la présence d’autres hommes devant lesquels ils puissent apparaître; les deux ont besoin d’un espace publiquement organisé pour leur «œuvre», et les deux dépendent d’autrui pour l’exécution elle-même. Une telle scène où se produire ne Va pas de soi partout où des hommes vivent ensemble au sein d’une communauté. La polis grecque était autrefois précisément cette «forme de gouvernement» qui procurait aux hommes une scène où ils pouvaient jouer et une sorte de théâtre où la liberté pouvait apparaître. [...]

Peut-on être soi-même devant les autres ?

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

Toute tentative pour dériver le concept de liberté d’expériences du domaine politique semble étrange et saisissante parce que toutes nos théories en ces matières sont dominées par l’idée que la liberté est un attribut de la volonté et de la pensée plutôt que de l’action. Et cette priorité ne dérive pas seulement l’idée que tout acte doit être psychologiquement précédé par un acte cognitif de l’entendement et un commandement de la volonté pour mettre à exécution sa décision, mais aussi, et peut-être même essentiellement, parce qu’on croit que « la liberté parfaite est incompatible avec l’existence de la société », qu’elle ne peut être tolérée dans sa perfection qu’en dehors du domaine des affaires humaines. [...]

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

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Pour l’histoire du problème de la liberté, la tradition chrétienne est vraiment devenue le facteur décisif. Presque automatiquement nous identifions la liberté au libre arbitre, c’est-à-dire à une faculté en fait inconnue à l’Antiquité classique. Car la volonté, telle que l’a découverte le Christianisme, avait si peu de rapport avec les capacités bien connues de désirer, d’avoir l’intention, et de poser un but, qu’elle n’a requis l’attention qu’après être entrée en conflit avec celles-ci. Si la liberté n’était effectivement rien d’autre qu’un phénomène de la volonté, il nous faudrait en conclure que les Anciens ne connaissaient pas la liberté. Cela, bien sûr, est absurde, mais si l’on souhaitait l’affirmer on pourrait tirer argument de ce que j’ai mentionné plus haut, à savoir que l’idée de liberté n’a joué aucun rôle dans la philosophie antérieurement à saint Augustin. La raison de ce fait frappant est que, dans l’Antiquité grecque aussi bien que romaine, la liberté fut un concept exclusivement politique, et même la quintessence de la cité et de la citoyenneté. Notre tradition philosophique de pensée politique, qui commence avec Parménide et Platon, fut fondée explicitement en opposition à cette polis et à sa citoyenneté. Le mode de vie choisi par le philosophe fut compris en opposition [...] au mode de vie politique. Donc la liberté, centre même de la politique telle que les Grecs la comprenaient, fut une idée qui presque par définition ne put entrer dans le cadre de la philosophie grecque. Ce fut seulement quand les premiers chrétiens, et spécialement saint Paul, découvrirent un genre de liberté qui n’avait aucun rapport avec la politique que le concept de liberté put entrer dans l’histoire de la philosophie. La liberté devint l’un des problèmes majeurs de la philosophie quand elle fut expérimentée comme quelque chose qui se produisait dans le rapport entre moi et moi-même, et hors du rapport entre les hommes. Le libre arbitre et la liberté devinrent des notions synonymes et la « demeure intérieure » de l’âme et l’obscure « chambre du cœur ».

L’Antiquité classique n’était aucunement inexperte quant au phénomène de la solitude; elle savait assez bien que l’homme solitaire n’est plus un mais deux-en-un, qu’un commerce entre moi et moi-même commence au moment où le commerce entre moi et mes congénères a été interrompu pour une raison ou une autre. Outre ce dualisme qui est la condition existentielle de la pensée, la philosophie classique depuis Platon a insisté sur un dualisme entre l’âme et le corps tel que la faculté humaine du mouvement a été assignée à l’âme, qui était censée mouvoir le corps et se mouvoir elle-même, et ce fut encore dans la lignée de la pensée platonicienne d’interpréter cette faculté comme une domination de l’âme sur le corps. Cependant la solitude augustinienne d’« ardente lutte » à l’intérieur de l’âme elle-même était entièrement inconnue, car le combat dans lequel il s’était trouvé engagé n’était pas un combat entre la raison et la passion, [...], c’est-à-dire entre deux facultés humaines différentes, mais c’était un conflit à l’intérieur de la volonté elle-même. Et cette dualité à l’intérieur d’une seule et même faculté avait été connue comme la caractéristique de la pensée, comme le dialogue que j’ai avec moi-même. En d’autres termes, le deux-en-un de la solitude qui met en mouvement le processus de pensée a l’effet exactement opposé sur la volonté : il la paralyse et l’enferme à l’intérieur d’elle-même ; le vouloir dans la solitude est toujours *velle* et *nolle*, vouloir et ne pas vouloir en même temps.

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

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

En d’autres termes, la volonté-pouvoir, et la volonté de pouvoir sont pour nous des notions presque identiques ; le siège du pouvoir est pour nous la faculté de la volonté en tant que connue et expérimentée par l’homme dans son rapport avec lui-même. Et pour cette volonté-pouvoir nous avons émasculé non seulement nos facultés de raisonnement et de connaissance, mais aussi bien d’autres facultés plus «pratiques». Mais n’est-il pas clair même pour nous que, suivant les mots de Pindare, « voici le plus grand malheur : se tenir avec ses pieds hors du bien et du beau que l’on connaît [contraint] par la nécessité »? La nécessité qui m’empêche de faire ce que je connais et veux peut surgir du monde ou de mon propre corps, ou d’une insuffisance en talents, dons et qualités qui sont impartis à l’homme par naissance et sur lesquels il n’a pas plus de pouvoir qu’il n’en a sur d’autres circonstances; tous ces facteurs, les facteurs psychologiques non exclus, conditionnent la personne de l’extérieur en ce qui concerne le je-veux et le je-sais, c’est-à-dire le moi lui-même ; le pouvoir qui fait face à ces circonstances, qui libère pour ainsi dire la volonté et le savoir de leur enchaînement à la nécessité est le je-peux. Ce n’est que là où le je-veux et le je-peux coïncident que la liberté a lieu. [...]

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

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

Avons nous le choix d'être libre?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

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

Au reste, pour les buts que nous proposons, cela n’est pas nécessaire, car tout ce que la littérature ancienne, grecque aussi bien que latine, peut nous dire en cette matière a en fin de compte sa racine dans l’étrange fait que la langue grecque et la langue latine possèdent chacune deux verbes pour désigner ce que nous appelons uniformément : «agir». Les deux mots grecs sont [...]: commencer, conduire, et finalement commander, et : [...]: mener quelque chose à bonne fin. Les verbes latins correspondants sont : *agere*, mettre quelque chose en mouvement, et *gerere*, qui est difficile à traire et signifie en quelque sorte la continuation endurante et le maintien d’actes passés dont les résultats sont les *res gestae*, les actes et les événements que nous appelons historiques. Dans ces deux cas, l’action apparaît à deux niveaux différents ; le premier est un commencement par lequel quelque chose de nouveau entre dans le monde. Le mot grec [...] qui indique le fait de commencer, de conduire, de commander, c’est-à-dire les qualités supérieures de l’homme libre, témoigne d’une expérience où le fait d’être libre et la capacité de commencer quelque chose de neuf coïncident. La liberté, comme nous dirions aujourd’hui, était expérimentée dans la spontanéité. [...] seuls pouvaient commencer quelque chose de nouveau ceux qui étaient déjà des dirigeants (c’est-à-dire les chefs de famille qui commandaient les esclaves et la famille) et qui s’étaient ainsi libérés eux-mêmes des nécessités de la vie pour des entreprises dans des pays lointains ou la citoyenneté au sein de la polis. Dans l’un et l’autre cas, ils ne dirigeaient plus, mais étaient des dirigeants parmi les dirigeants, côtoyant leurs pairs dont ils s’assuraient l’aide en tant que chefs dans le but de commencer quelque chose de nouveau, d’amorcer une nouvelle entreprise; car ce n’est qu’avec l’aide des autres que [...] le dirigeant, l’instigateur, le chef, pouvait agir effectivement, [...] mener à bien tout ce qu’il avait commencé de faire.

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

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

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

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Dans *La Cité de Dieu*, saint Augustin, comme il est naturel, parle davantage à partir de l’arrière-plan des expériences spécifiquement romaines que dans aucun de ses autres écrits, et la liberté est conçue là non comme une disposition humaine intérieure, mais comme un caractère de l’existence humaine dans le monde. L’homme ne possède pas vraiment la liberté ; bien plutôt, lui, ou, mieux, sa venue dans le monde s’identifient avec l’apparition de la liberté dans l’univers; l’homme est libre parce qu’il est un commencement et a été créé ainsi après que l’univers était déjà venu à être [*Initium] utesset, creatus est homo*, *ante quem nemo fuit*. Dans la naissance de chaque homme ce commencement originel est réaffirmé parce que dans chaque cas quelque chose de nouveau apparaît dans un monde déjà existant qui continuera d’exister après la mort de chaque individu. C’est parce qu’il *est* un commencement que l’homme peut commencer; être un homme et être libre sont une seule et même chose. Dieu a créé l’homme dans le but d’introduire dans le monde la faculté de commencer : la liberté. [...]

Nul doute que la vie humaine, placée sur la terre, soit entourée de processus automatiques — les processus naturels de la terre qui sont à leur tour entourés par les processus cosmiques ; et nous-mêmes nous sommes poussés par des forces semblables dans la mesure où nous aussi sommes une partie de la nature organique. Notre vie politique, en outre, même si elle est le domaine de l’action, prend également place au cœur de processus que nous appelons historiques et qui tendent à devenir aussi automatiques que des processus naturels ou cosmiques, bien qu’ils aient été déclenchés par des hommes. La vérité est que l’automatisme est inhérent à tous les processus quelle qu’en soit l’origine — ce qui explique qu’aucun acte unique et aucun événement unique ne peuvent jamais, une fois pour toutes, délivrer et sauver un homme, une nation ou l’humanité. Il est de la nature des processus automatiques auxquels l’homme est soumis, mais à l’intérieur desquels et contre lesquels il peut s’affirmer par l’action, de pouvoir seulement causer la ruine de la vie humaine. Jadis faits par l’homme, les processus historiques sont devenus automatiques ; ils ne sont pas moins ruineux que le processus vital naturel qui commande notre organisme et qui, dans ses propres termes, c’est-à-dire biologiquement, conduit de l’être au non-être, de la naissance à la mort. Les sciences historiques ne connaissent que trop bien de tels cas de civilisations pétrifiées déclinant sans espoir, dont la condamnation semble fixée d’avance, comme une nécessité biologique ; et comme de tels processus historiques de stagnation peuvent durer et cheminer des siècles durant, ils occupent même, de loin, l’espace le plus grand dans l’histoire écrite ; les périodes de liberté ont toujours été relativement courtes dans l’histoire du genre humain.

Ce qui d’ordinaire demeure intact dans les époques de pétrification et de fatale prédestination est la faculté de liberté elle-même, la pure capacité de commencer qui anime et inspire toute les activités humaines et qui est la source cachée de la production de toutes les grandes et belles choses. Mais aussi longtemps que cette source demeure cachée, la liberté n’est pas une réalité du monde, tangible; c’est-à-dire qu’elle n’est pas politique. Parce que la source de la liberté demeure présente, même quand la vie politique s’est pétrifiée et que l’action politique est impuissante à interrompre les processus automatiques, la liberté peut aussi facilement être prise pour un phénomène essentiellement non politique; dans de telles circonstances, la liberté n’est pas expérimentée comme un mode d’être avec son propre genre de « vertu » et de virtuosité, mais comme un don suprême que seul l’homme, parmi toutes les créatures terrestres, semble avoir reçu, dont nous pouvons trouver des traces et des signes dans presque toutes ses activités, et qui ne se développe pleinement néanmoins que lorsque l’action a créé son propre espace mondain où il peut, pour ainsi dire, sortir de faire son apparition.

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

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

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

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

Que nous apprend la mort ?

V

LA CRISE DE L’ÉDUCATION

[...]

Cependant, avec la conception et la naissance, les parents n’ont pas seulement donné la vie à leurs enfants ; ils les ont en même temps introduits dans un monde. En les éduquant, ils assument la responsabilité de la vie du développement de l’enfant, mais aussi celle de la continuité du monde. Ces deux responsabilités ne coïncident aucunement et peuvent même entrer en conflit. En un certain sens, cette responsabilité du développement de l’enfant va contre le monde : l’enfant a besoin d’être tout particulièrement protégé et soigné pour éviter que le monde puisse le détruire. Mais ce monde aussi a besoin d’une protection qui l’empêche d’être dévasté et détruit par la vague des nouveaux venus qui déferle sur lui à chaque nouvelle génération.

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

Toute vie, et non seulement la vie végétative, émerge de l’obscurité, et si forte que soit sa tendance naturelle à se mettre en lumière, a néanmoins besoin de la sécurité de l’obscurité pour parvenir à maturité. C’est peut-être ce qui explique que si souvent les enfants de parents célèbres tournent mal : la célébrité s’insinue entre les quatre murs, envahit le domaine privé, apportant avec elle, surtout dans les conditions actuelles, la lumière impitoyable du domaine public, qui vient inonder toute la vie privée de ceux-ci, si bien que les enfants ne disposent plus de l’abri sûr où ils peuvent grandir. Mais c’est exactement le même processus de destruction de l’espace vital qui advient partout où l’on tente de transformer les enfants eux-mêmes en une sorte de monde. Dans ces groupes homogènes une vie publique d’un certain genre apparaît, et indépendamment du fait que ce n’est pas une « vraie » vie publique et que toute cette tentative est une espèce de fraude, le fait désastreux reste que des enfants, c’est-à-dire des êtres humains en devenir et non encore accomplis, sont ainsi obligés de s’exposer à la lumière de l’existence publique. [...]

Peut-on être soi-même devant les autres ?

La solitude est-elle sans valeur ?

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

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

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

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Serions-nous plus libres sans machines ?

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

Dans la mesure où l’enfant ne connaît pas encore le monde, on doit l’y introduire petit à petit; dans la mesure où il est nouveau, on doit veiller à ce que cette chose nouvelle mûrisse en s’insérant dans le monde tel qu’il est. Cependant, de toute façon, vis-à-vis des jeunes, les éducateurs font ici figure de représentants d’un monde dont, bien qu’eux-mêmes ne l’aient pas construit, ils doivent assumer la responsabilité, même si, secrètement ou ouvertement, ils le souhaitent différent de ce qu’il est. Cette responsabilité n’est pas imposée arbitrairement aux éducateurs; elle est implicite du fait que les jeunes sont introduits par les adultes dans un monde en perpétuel changement. Qui refuse d’assumer cette responsabilité du monde ne devrait ni avoir d’enfant, ni avoir le droit de prendre part à leur éducation.

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

Quelle est la part de l'inné et de l'acquis dans le caractère ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

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

VI

LA CRISE DE LA CULTURE

*Sa portée sociale et politique [...]*

Cependant, qu’un pays donné ait ou non traversé toutes les étapes du développement de la société depuis l’aube

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

Mais nous ne nous soucions pas ici du conflit entre l’individu et la société, bien qu’il ne soit pas sans importance de remarquer que le dernier individu à demeurer dans une société de masse semble être l’artiste. Notre affaire est la culture, ou plutôt ce qui arrive à la culture soumise aux conditions différentes de la société et de la société de masse. Aussi, notre intérêt pour l’artiste n’est-il pas tant axé sur son individualisme subjectif, que sur ce fait qu’il est, après tout, le producteur authentique des objets que chaque civilisation laisse derrière elle comme la quintessence et le témoignage durable de l’esprit qui l’anime. Que précisément les producteurs des objets culturels les plus élevés, à savoir des œuvres d’art, aient dû se tourner contre la société, que tout le développement de l’art moderne — qui, avec le développement scientifique, restera probablement le plus grand accomplissement de notre époque — ait eu pour point de départ cette hostilité contre la société, et y reste livré, démontre l’existence d’un antagonisme entre la société et la culture antérieur à l’apparition de la société de masse. [...]

La culture concerne les objets et est un phénomène du monde ; le loisir concerne les gens et est un phénomène de la vie. Un objet est culturel selon la durée de sa permanence; son caractère durable est l’exact opposé du caractère fonctionnel, qualité qui le fait disparaître à nouveau du monde phénoménal par utilisation et par usure. Le grand utilisateur et consommateur des objets est la vie elle-même, la vie de l’individu et la vie de la société comme tout. La vie est indifférente à la choséité d’un objet; elle exige que chaque chose soit fonctionnelle, et satisfasse certains besoins. La culture se trouve menacée quand tous les objets et choses du monde, produits par le présent ou par le passé, sont traités comme de pures fonctions du processus vital de la société, comme s’ils n’étaient là que pour satisfaire quelque besoin. Et pour cet utilitarisme de la fonction, cela ne joue pratiquement pas que les besoins en question soient d’un ordre élevé ou inférieur. Que les arts soient fonctionnels, que les cathédrales satisfassent un besoin religieux de la société, qu’un tableau soit né du besoin de s’exprimer de l’individu peintre, que le spectateur le regarde par désir de se perfectionner, toutes ces questions ont si peu de rapport avec l’art et sont historiquement si neuves qu’on est tenté simplement de les évacuer comme préjugés modernes. Les cathédrales furent bâties *ad majorem gloriam Dei*; si, comme constructions, elles servaient certainement les besoins de la communauté, leur beauté élaborée ne pourra jamais être expliquée par ces besoins, qui auraient pu être satisfaits tout aussi bien par quelque indescriptible bâtisse. Leur beauté transcende tout besoin, et les fait durer à travers les siècles. Mais si la beauté, beauté d’une cathédrale comme beauté d’un bâtiment séculier, transcende besoins et fonctions, jamais elle ne transcende le monde, même s’il arrive que l’œuvre ait un contenu religieux. Au contraire, c’est la beauté même de l’art religieux qui transforme les contenus et les soucis religieux ou autres de ce monde en réalités mondaines tangibles. En ce sens, tout art est séculier, et la particularité le l’art religieux est seulement qu’il « sécularise », réifie et transforme en présence « objective », tangible, mondaine, ce qui n’existait auparavant qu’en dehors du monde — où il n’importe de suivre la religion traditionnelle et de localiser ce « dehors » dans l’au-delà d’un avenir, ou bien de suivre les explications modernes et de le localiser aux plus intimes replis du cœur humain.

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

La question ici n’est pas de savoir si la mondanité, le pouvoir de fabriquer et de créer un monde, fait partie intégrante de la « nature » de l’homme. Nous connaissons l’existence de peuples sans monde, (*worldless*), comme nous connaissons des hommes hors du monde (unworldly). La vie humaine comme telle requiert un monde dans l’exacte mesure où elle a besoin d’une maison sur la terre pour la durée de son séjour ici. Certes, tout aménagement que font les hommes pour se pourvoir d’un abri et mettre un toit sur leur tête — même les tentes des tribus nomades — peut servir de maison sur la terre pour ceux qui se trouvent en vie à ce moment-là. Mais cela n’implique en aucun cas que de tels aménagements engendrent un monde, isolent une culture. Cette maison terrestre ne devient un monde, au sens propre du terme, que lorsque la totalité des objets fabriqués est organisée au point de resister au procès de consommation nécessaire à la vie des gens qui y demeurent, et ainsi, de leur survivre. C’est seulement là où une telle subsistance est assurée que nous parlons de culture ; c’est seulement là où nous sommes confrontés à des choses qui existent indépendamment de toute référence utilitaire et fonctionnelle, et dont la qualité demeure toujours semblable à elle-même, que nous parlons d’œuvres d’art.

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

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

La culture est-elle un simple ajout à la nature ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

Les oeuvres d’art sont-elles des réalités comme les autres ?

En général quand une chose devient utile cesse-t-elle d’être belle ?

La sensibilité aux œuvres d'art demande-t-elle à être éduquée ?

La culture, mot et concept, est d’origine romaine. Le mot « culture » dérive de *colere* — cultiver, demeurer, prendre soin, entretenir, préserver — et renvoie primitivement au commerce de l’homme avec la nature, au sens de culture et d’entretien de la nature en vue de la rendre propre à l’habitation humaine. En tant que tel, il indique une attitude de tendre souci, et se tient en contraste marqué avec tous les efforts pour soumettre la nature à la domination de l’homme. C’est pourquoi il ne s’applique pas seulement à l’agriculture mais peut aussi désigner le « culte » des dieux, le soin donné à ce qui leur appartient en propre. Il semble que le premier à utiliser le mot pour les choses de l’esprit et de l’intelIigence soit Cicéron. Il parle de *excolere animum*, de cultiver l’esprit, et de *cultura animi* au sens où nous parlons aujourd’hui encore d’un esprit cultivé, avec cette différence que nous avons oublié le contenu complètement métaphorique de cet usage. Car, pour les Romains, le point essentiel fut toujours la connexion de la culture avec la nature ; culture signifiant originellement agriculture, laquelle était hautement considérée à Rome, au contraire des arts poétiques et de fabrication. Même la *cultura animi* de Cicéron, résultat de la formation philosophique et par conséquent peut-être inventée, comme on l’a suggéré, [...] désignait le contraire même de l’état de fabricateur ou de créateur d’œuvres d’art. Ce fut au milieu d’un peuple essentiellement agricole que le concept de culture fit son apparition, et les connotations artistiques qui peuvent avoir été attachées à cette culture concernaient la relation incomparablement étroite du peuple latin à la nature, la création du célèbre paysage italien. Selon les Romains, l’art devait naître aussi naturellement que la campagne ; il devait être de la nature cultivée; et la source de toute poésie était vue dans «le chant que les feuilles se chantent à elles-mêmes dans la verte solitude des bois». Mais, bien que cela puisse être une pensée éminemment poétique, il est improbable qu’elle soit jamais la source du grand art. Ce n’est pas la mentalité des jardiniers qui produit l’art.

Le grand art et la grande poésie romains sont nés sous l’impact de l’héritage grec que les Romains, mais jamais les Grecs, surent soigner et préserver. La raison pour laquelle il n’y a pas d’équivalent grec au concept romain de culture réside en la prédominance des arts de fabrication dans la civilisation grecque. Tandis que les Romains tendaient à considérer même l’art comme une espèce d’agriculture, de culture de la nature, les Grecs tendaient à considérer même l’agriculture comme un élément de la fabrication, comme appartenant aux artifices « techniques » ingénieux et adroits par lesquels I’homme, plus effrayant que tout ce qui est, domestique et domine la nature. Ce que nous considérons, sous l’emprise encore de l’héritage romain, comme la plus naturelle et la plus paisible des activités humaines, labourer la terre, les Grecs le comprenaient comme une entreprise audacieuse, violente dans laquelle, année après année, la terre, inépuisable et infatigable, est dérangée et violée. Les Grecs ne savaient pas ce qu’est la culture parce qu’ils ne cultivaient pas la nature mais plutôt arrachaient aux entrailles de la terre les fruits que les dieux avaient cachés aux hommes (Hésiode) ; et, étroitement lié à cela, le grand respect romain pour le témoignage du passé en tant que tel, auquel nous devons non seulement la conservation de l’héritage grec mais la continuité même de notre tradition, leur était tout à fait étranger. Toutes deux, culture au sens d’aménagement de la nature en un lieu habitable pour un peuple, et culture au sens de soin donné aux monuments du passé, déterminent aujourd’hui encore le contenu et le sens de ce que nous avons en tête quand nous parlons de culture.

Cependant le sens du mot « culture » n’est pas épuisé par ces éléments strictement romains. Même la *cultura animi* de Cicéron suggère quelque chose comme le goût et, généralement, la sensibilité à la beauté, non chez ceux qui fabriquent des belles choses, c’est-à-dire les artistes eux-mêmes, mais chez les spectateurs, chez ceux qui se meuvent parmi elles. Et cet amour de la beauté, les Grecs le possédaient, bien sûr, à un degré extraordinaire. En ce sens nous comprenons par culture l’attitude, ou mieux, le mode de relation prescrit par les civilisations avec les moins utiles, les plus mondaines (*worldly*) des choses : les œuvres des artistes, poètes, musiciens, philosophes, etc. [...]

La culture est-elle un simple ajout à la nature ?

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

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

Serait-ce que la philosophie au sens grec — qui commence avec l’« étonnement » [...] et s’achève (du moins chez Platon et Aristote) dans la contemplation muette d’une vérité dévoilée — doive plus probablement conduire à l’inaction que l’amour de la beauté? Serait-ce, en outre, que l’amour de la beauté demeure barbare s’il n’est accompagné [...] par la faculté de viser dans le jugement, le discernement et la discrimination, bref, par cette faculté curieuse et mal définie que nous appelons communément le goût ? Et finalement serait-ce que ce juste amour de la beauté, mode approprié de relation aux belles choses — la *cultura animi* qui rend l’homme apte à prendre soin des choses du monde et que Cicéron, contrairement aux Grecs, assignait à la philosophie —, a quelque chose à faire avec la politique ? Serait-ce que le goût compte parmi les facultés politiques ?

Pour comprendre les problèmes que ces questions soulèvent, il est important de garder à l’esprit que la culture et l’art ne sont pas la même chose. Un moyen pour ne pas oublier la différence entre eux est de rappeler que les mêmes hommes qui faisaient l’éloge de l’amour du beau et de la culture de l’esprit partageaient la profonde méfiance de l’Antiquité envers les choses ensuite montrées et admirées. Les Grecs, sinon les Romains, avaient un mot pour le philistinisme, et ce mot, assez curieusement, dérive d’un mot désignant les artistes et artisans, [...]; être un philistin, un homme d’esprit banausique, indiquait, alors comme aujourd’hui, une mentalité exclusivement utilitaire, une incapacité à penser et à juger une chose indépendamment de sa fonction ou de son utilité. Mais l’artiste lui-même [...] n’était aucunement à l’abri du reproche de philistinisme; au contraire, le philistinisme était considéré comme un vice menaçant particulièrement [...] les fabricateurs et les artistes. Pour l’entendement grec, il n’y avait pas contradiction entre [...] l’amour du beau, et le mépris pour ceux qui produisaient effectivement le beau. La méfiance et le mépris réel à l’égard des artistes venaient de considérations politiques : la fabrication des choses, y compris la production de l’art, ne fait pas partie des activités politiques ; elle se tient même en opposition avec elles. La principale méfiance envers la fabrication sous toutes ses formes est qu’elle est utilitaire par sa nature même. La fabrication, mais non l’action ou la parole, implique toujours des moyens et des fins ; en fait, la catégorie des moyens et des fins tire sa légitimité de la sphère du faire et du fabriquer, où une fin clairement reconnaissable, le produit final, détermine et organise tout ce qui joue un rôle dans le processus — le matériau, les outils, l’activité elle-même, jusqu’aux personnes qui y participent ; tous deviennent de simples moyens pour la fin et sont justifiés en tant que tels. Les fabricateurs ne peuvent s’empêcher de considérer toutes choses comme moyens pour leurs fins ou, selon le cas, de juger toutes choses d’après leur utilité spécifique. Dès que ce point de vue est généralisé et étendu à d’autres domaines que celui de la fabrication, il produit la mentalité banausique. Et les Grecs soupçonnaient à juste titre que ce philistinisme ne menace pas seulement le domaine politique, comme il le fait évidemment, puisqu’il juge l’action d’après les critères d’utilité qui sont valables pour la fabrication, et demande que l’action atteigne une fin prédéterminée, et qu’il lui soit permis de saisir tous les moyens apparemment propres à amener cette fin ; il menace aussi le domaine culturel lui-même, parce qu’il conduit à une dévaluation des choses comme choses qui, si l’on permet à la mentalité qui les a produites de prévaloir, seront de nouveau jugées d’après le critère d’utilité et perdront par là leur valeur intrinsèque, indépendante, pour dégénérer finalement en simples moyens. En d’autres termes, la plus grande menace contre l’existence de l’œuvre achevée naît précisément de la mentalité qui l’a produite. D’où suit que les critères et les règles qui doivent nécessairement prévaloir pour l’érection, la construction et la décoration du monde de choses dans lequel nous nous mouvons perdent leur validité et deviennent positivement dangereux quand ils sont appliqués au monde lui-même, une fois terminé. [...]

X

Pour voir la faculté de juger dans sa perspective propre, et pour comprendre qu’elle implique une activité politique, plutôt que purement théorique, nous devons rappeler brièvement ce qu’on croit communément être la philosophie politique de Kant : la *Critique de la raison pratique*, qui traite de la faculté législatrice de la raison. Le principe de la législation, tel qu’il est établi dans l’« impératif catégorique » — « agis toujours de telle sorte que le principe de ton action puisse être érigé en loi générale» — se fonde sur la nécessité pour la pensée rationnelle de s’accorder avec elle-même. Le voleur, par exemple, est en fait en contradiction avec lui-même, car il ne peut vouloir que le principe de son action, voler ce qui appartient à autrui, devienne une loi générale ; une telle loi le priverait instantanément de sa propre acquisition. Ce principe d’accord avec soi-même est très ancien. Il fut, en fait découvert par Socrate, dont la doctrine centrale, telle qu’elle fut formulée par Platon, est contenue dans la phrase : « Comme je suis un, il vaut mieux pour moi être en désaccord avec le monde entier qu’être en désaccord avec moi-même.» C’est cette phrase que la morale occidentale, qui met l’accent sur l’accord avec la conscience, et la logique occidentale, avec son insistance sur le principe de contradiction, ont toutes deux pour point de départ.

Comment définir le bien ?

Pourquoi un acte est moral ?

Dans la *Critique du jugement* pourtant, Kant a insisté sur une autre façon de penser, selon laquelle être en accord avec soi-même serait insuffisant: il s’agit d’être capable de « penser à la place de quelqu’un d’autre », et pour cette raison Kant l’appela une « mentalité élargie » (*eine erweiterte Denkungsart*). La faculté de juger repose sur un accord potentiel avec autrui, et le processus de pensée en acte dans le jugement n’est pas, comme dans le processus mental du pur raisonnement, un dialogue entre moi et moi-même; il se trouve toujours et primitivement, même si je suis tout à fait seul à faire mon choix, dans une communication anticipée avec autrui avec qui je sais finalement devoir trouver un accord. C’est de cet accord potentiel que le jugement tire sa validité spécifique. Ce qui signifie, d’une part, qu’un tel jugement doit se libérer lui-même des « conditions subjectives privées », c’est-à-dire des idiosyncrasies qui déterminent naturellement la perspective de chaque individu en privé, et sont légitimes tant qu’elles restent opinions soutenues en privé, mais qui ne sont pas faites pour la place du marché, et perdent toute validité dans le domaine public. Et cette pensée élargie, qui en tant que jugement, sait transcender ses propres limites individuelles, ne peut, d’autre part, fonctionner dans l’isolement strict ni dans la solitude; elle nécessite la présence des autres « à la place desquels » elle doit penser, dont elle doit prendre les vues en considération, et sans lesquels elle n’a jamais l’occasion d’opérer. Comme la logique, pour être saine, réclame la présence de soi-même, le jugement, pour être valide, réclame la présence d’autrui. Dès lors, le jugement est doué d’une certaine validité spécifique, mais il n’est jamais universellement valide. Ses droits à la validité ont toujours pour limites ces autres à la place desquels la personne qui juge s’est mise pour faire ses considérations. Le jugement, dit Kant, est valide « pour toute personne singulière qui juge », mais l’accent de la phrase est sur le « qui juge » : il n’est pas valide pour ceux qui ne jugent pas, ni pour ceux qui ne sont pas membres du domaine public où les objets du jugement apparaissent.

Que le pouvoir de juger soit une faculté spécifiquement politique, dans le sens justement où l’entend Kant, à savoir la faculté de voir les choses non seulement d’un point de vue personnel, mais dans la perspective de tous ceux qui se trouvent présents; mieux, que le jugement puisse être l’une des facultés fondamentales de l’homme comme être politique, dans la mesure où il le rend capable de s’orienter dans le domaine public, dans le monde commun — ce sont les vues virtuellement aussi anciennes que l’expérience politique articulée. Les Grecs nommaient cette faculté [...], ou perspicacité, et ils la considéraient comme la vertu principale ou l’excellence de l’homme d’État par opposition à la sagesse du philosophe. La différence entre cette perspicacité jugeante et la pensée spéculative réside en ce que la première prend racine dans ce qu’on appelle d’habitude le sens commun, tandis que l’autre le transcende constamment. Ce sens commun — que le Français nomme suggestivement le *bon sens* — nous révèle la nature du monde dans la mesure où il est un monde commun. Nous lui devons que nos cinq sens strictement privés et « subjectifs », avec leurs données sensorielles, puissent s’ajuster à un monde non subjectif et «objectif», que nous avons en commun et partageons avec autrui. Juger est une importante activité — sinon la plus importante, en laquelle ce partager-le-monde-avec-autrui se produit.

Le philosophe doit-il gouverner ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

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

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

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

Ranger le goût, principale activité culturelle, parmi les facultés politiques de l’homme, a quelque chose de si étrange que je dois ajouter un autre fait, beaucoup plus familier, mais peu envisagé théoriquement, à ces considérations. Nous savons tous très bien avec quelle rapidité les gens se reconnaissent, comment sans équivoque ils peuvent se sentir en communion lorsqu’ils découvrent une parenté en matière de goûts et de dégoûts. Du point de vue de cette expérience courante, tout se passe comme si le goût décidait non seulement comment voir le monde, mais aussi qui s’appartient en ce monde. Si nous pensons ce sens de l’appartenance en termes politiques, nous sommes tentés de regarder le goût comme un principe d’organisation essentiellement aristocratique. Mais sa signification politique va peut-être plus loin, et en même temps plus profond. Partout où l’on juge les choses du monde commun, il y a d’impliqué dans ces jugements plus que ces choses mêmes. Par cette façon de juger, la personne se dévoile aussi pour une part elle-même, quelle personne elle est, et ce dévoilement, qui est involontaire, gagne en validité dans la mesure où il s’est libéré des idiosyncrasies purement individuelles. En fait, c’est justement dans le domaine de l’acte et de la parole, c’est-à-dire dans l’espace politique en termes d’action, que cette qualité personnelle vient en avant publiquement, et que le « qui c’est » devient manifeste, bien plus que les qualités et talents individuels qu’on peut avoir. Sous cet aspect, le domaine politique est de nouveau opposé à l’espace dans lequel l’artiste et le fabricateur vivent et travaillent, et où en dernier lieu c’est toujours la qualité qui compte, le talent de celui qui fait et la qualité de la chose qu’il fait. Le goût, cependant, ne juge pas simplement de cette qualité. Au contraire, la qualité est au-delà de la discussion, son évidence n’est pas moins contraignante que celle de la vérité, elle se tient au-delà des décisions du jugement, au-delà du besoin de persuasion et de l’accord courtisé, même s’il y a des époques de décadence artistique et culturelle où il ne reste que peu de gens encore sensibles à l’auto-évidence de la qualité. Le goût en tant qu’activité d’un esprit vraiment cultivé — *cultura animi* — n’entre en jeu que lorsque la conscience de la qualité est largement répandue et le véritable beau aisément reconnu; car le goût discrimine et décide entre les qualités. Comme tel, le goût, avec son jugement toujours vigilant sur les choses du monde, fixe ses limites propres à un amour sans discrimination, immodéré pour le purement beau. Dans le domaine de la fabrication et de la qualité, il introduit le facteur personnel, c’est-à-dire lui donne un sens humaniste. Le goût débarbarise le monde du beau en ne se laissant pas submerger par lui ; il prend soin du beau à sa propre et « personnelle » façon, et ainsi produit une « culture ».

L’humanisme, comme la culture, est bien sûr d’origine romaine. Il n’y a pas non plus de mot en grec qui corresponde au latin *humanitas*. Il ne sera pas pourtant hors de propos, pour conclure ces remarques, de choisir un exemple romain pour illustrer la façon dont le goût est la faculté politique qui humanise réellement le beau et crée une culture. Il existe une étrange affirmation de Cicéron, qui sonne comme s’il l’avait délibérément forgée pour contredire le lieu commun de la Rome de l’époque : *Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas*. Ce vieil adage, qu’on l’accepte ou non, doit avoir blessé le sens romain de l’*humanitas*, de l’intégrité de la personne en tant que personne. Car la dignité humaine et la valeur personnelle y sont, avec l’amitié, sacrifiées à la primauté d’une vérité absolue. Rien, en aucun cas, ne pouvait être plus éloigné de l’idéal d’une vérité absolue et contraignante que ce que Cicéron dut dire : *Errare mehercule malo cum Plame... quam cum istis [sc. Pythagoraeis] vera sentire* - « Je préfère au nom du ciel m’égarer avec Platon plutôt que voir juste avec ses adversaires ». La traduction estompe une certaine ambiguïté du texte. La phrase peut vouloir dire : je préfère m’égarer avec la rationalité platonicienne que de « sentir » (feel, *sentire*) la vérité avec I’irrationalisme pythagoricien ; mais cette interprétation ne s’accorde pas avec la réponse donnée dans le dialogue : « Ce ne serait pas moi-même à contrecœur que je m’égarerais avec un tel homme » (*Ego enim ipse cum eodem isto non invitus erraverim*), où l’accent est à nouveau mis sur la personne avec laquelle on s’égare. Il semble donc sûr de suivre la traduction et la phrase dit alors clairement : c’est une affaire de goût que de préférer la compagnie de Platon et la compagnie de sa pensée, même s’il doit nous égarer loin de la vérité. À coup sûr, une affirmation très téméraire, outrageusement téméraire même, surtout parce qu’elle concerne la vérité. Manifestement on pourrait dire et décider la même chose à propos de la beauté, qui, pour ceux qui ont formé leurs sens comme la plupart d’entre nous ont formé leur esprit, n’est pas moins contraignante que la vérité. Ce que dit Cicéron en fait, c’est que pour le véritable humaniste ni les vérités du scientifique, ni la vérité du philosophe, ni la beauté de l’artiste ne peuvent être absolues. L’humaniste, parce qu’il n’est pas un spécialiste, exerce une faculté de jugement et de goût qui est au-delà de la contrainte que chaque spécialité fait peser sur nous. Cette *humanitas* romaine s’appliquait à des hommes qui étaient libres à tous points de vue, pour qui la question de la liberté — ne pas subir de contrainte — était la question décisive, même en philosophie, même en science, même en art. Cicéron dit : en ce qui concerne mes liens avec les hommes et les choses, je refuse d’être contraint même par la vérité, même par la beauté.

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

L'art est-il une affaire de goût personnel ?

Quel est la relation entre la beauté et la bonté ?

En général quand une chose devient utile cesse-t-elle d’être belle ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

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

La culture est-elle libératrice ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

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

VII

VÉRITÉ ET POLITIQUE

I

L’objet de ces réflexions est un lieu commun. Il n’a jamais fait de doute pour personne que la vérité et la politique sont en assez mauvais termes, et nul, autant que je sache, n’a jamais compté la bonne foi au nombre des vertus politiques. Les mensonges ont toujours été considérés comme des outils nécessaires et légitimes, non seulement du métier de politicien ou de démagogue, mais aussi de celui d’homme d’État. Pourquoi en est-il ainsi ? Et qu’est-ce que cela signifie quant à Ia nature et à la dignité du domaine politique d’une part, quant à la nature et à la dignité de la vérité et de la bonne foi d’autre part? Est-il de l’essence même de la vérité d’être impuissante et de l’essence même du pouvoir d’être trompeur? Et quelle espèce de réalité la vérité possède-t-elle si elle est sans pouvoir dans le domaine public, lequel, plus qu’aucune autre sphère de la vie humaine, garantit la réalité de l’existence aux hommes qui naissent et meurent — c’est-à-dire, à des êtres qui savent qu’ils ont surgi du non-être et qu’ils y retourneront après un court moment? Finalement la vérité impuissante n’est-elle pas aussi méprisable que le pouvoir insoucieux de la vérité ? Ce sont là des questions embarrassantes, mais que nos convictions courantes à cet égard soulèvent nécessairement. [...]

La politique échappe-t-elle à l'exigence de vérité ?

Quoi qu’il en soit, historiquement le conflit entre la vérité et la politique surgit de deux modes de vie diamétralement opposés — la vie du philosophe telle qu’elle fut d’abord interprétée par Parménide et ensuite par Platon, et le mode de vie du citoyen. Aux opinions toujours changeantes du citoyen sur les affaires humaines, qui sont elles-mêmes dans un état de flux constant, le philosophe opposa la vérité sur les choses qui sont dans leur nature même éternelles et d’où par conséquent l’on peut dériver des principes pour stabiliser les affaires humaines. De là vint que le contraire de la vérité fut la simple opinion, donnée comme l’équivalent de l’illusion, et c’est cette dégradation de l’opinion qui donna au conflit son acuité politique ; car l’opinion, et non la vérité, est une des bases indispensables de tout pouvoir. «Tous les gouvernements reposent sur l’opinion», dit James Madison, et même le plus autocratique des souverains ou des tyrans ne pourrait jamais accéder au pouvoir — la question de la conservation du pouvoir mise à part — sans l’appui de ceux qui sont du même avis. De plus, toute prétention dans le domaine des affaires humaines à une vérité absolue, dont la validité ne nécessite aucun appui du côté de l’opinion, ébranle les fondements de toute politique et de tout régime. L’antagonisme entre la vérité et l’opinion fut prolongé par Platon (spécialement dans le *Gorgias*) d’un antagonisme entre la communication sous forme de «dialogue», discours approprié à la vérité philosophique, et sous forme de «rhétorique» par laquelle le démagogue, comme nous dirions aujourd’hui, persuade la multitude. [...]

Ainsi Spinoza, qui croyait encore à l’infaillibilité de la raison humaine et qui est souvent prôné à tort comme un champion de la liberté de pensée et de parole, soutenait que « tout homme est, par droit naturel et imprescriptible, le maître de ses propres pensées », que « chacun abonde dans son propre sens et que la différence entre les têtes est aussi grande qu’entre les palais », d’où il concluait qu’« il vaut mieux accorder ce qui ne peut être aboli » et que les lois prohibant la libre pensée peuvent avoir pour seul résultat que « les hommes pensent une chose et en disent une autre », et en outre la « corruption de la bonne foi » et l’« encouragement à la perfidie ». Cependant Spinoza ne demande nulle part la liberté de parole ; l’argument selon lequel la raison humaine a besoin d’entrer en communication avec d’autres et par conséquent doit être rendue publique dans son propre intérêt brille par son absence. II compte même le besoin de communication de l’homme, son incapacité à cacher ses pensées et à rester silencieux, parmi les défauts communs que ne partage pas le philosophe. Kant, au contraire, affirmait que « le pouvoir extérieur qui prive l’homme de la liberté de communiquer ses pensées publiquement *le prive en même temps de sa liberté de penser* » (c’est nous qui soulignons), et que la seule garantie pour la « correction » de nos pensées tient à ce que « nous pensons, pour ainsi dire, en communauté avec les autres, à qui nous communiquons nos pensées comme ils nous communiquent les leurs ». La raison de l’homme étant faillible ne peut fonctionner que s’il peut en faire un « usage public », et c’est également vrai pour ceux qui, encore dans un état de « tutelle », sont incapables de se servir de leur pensée « sans la direction de quelqu’un d’autre », et aussi pour le « lettré » qui a besoin de « tous ceux qui lisent » afin d’examiner et de contrôler ses résultats. [...]

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

Que gagne-t-on à échanger ?

La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

La pensée politique est représentative. Je forme une opinion en considérant une question donnée à différents points de vue, en me rendant présentes à l’esprit les positions de ceux qui sont absents ; c’est-à-dire que je les représente. Ce processus de représentation n’adopte pas aveuglément les vues réelles de ceux qui se tiennent quelque part ailleurs d’où ils regardent le monde dans une perspective différente ; il ne s’agit pas de sympathie comme si j’essayais d’être ou de sentir comme quelqu’un d’autre, ni de faire le compte des voix d’une majorité et de m’y joindre, mais d’être et de penser dans ma propre identité où je ne suis pas réellement. Plus les positions des gens que j’ai présentes à l’esprit sont nombreuses pendant que je réfléchis sur une question donnée, et mieux je puis imaginer comment je sentirais et penserais si j’étais à leur place, plus forte sera ma capacité de pensée représentative et plus valides seront mes conclusions finales, mon opinion. (C’est cette aptitude à une « mentalité élargie » qui rend les hommes capables de juger; comme telle, elle fut découverte par Kant dans la première partie de sa *Critique du jugement*, encore qu’il ne reconnût pas les implications politiques et morales de sa découverte.) Le véritable processus de formation de l’opinion est déterminé par ceux à la place de qui quelqu’un pense et use de son propre esprit, et la seule condition à cet emploi de l’imagination est d’être désintéressé, libéré de ses intérêts privés. De ce fait, même si je fuis toute compagnie et si je suis complètement isolé pendant que je forme une opinion, je ne suis pas simplement tout seul avec moi-même dans la solitude de la pensée philosophique, je reste dans ce monde d’universelle inter-dépendance où je peux me faire le représentant de qui que ce soit d’autre. Je peux, bien entendu, m’y refuser et former une opinion qui ne tienne compte que de mes propres intérêts, ou des intérêts du groupe auquel j’appartiens; rien n’est évidemment plus commun, même chez des gens hautement sophistiqués, que l’obstination aveugle qui se manifeste dans le manque d’imagination et l’incapacité à juger. Mais la qualité même d’une opinion, aussi bien que d’un jugement, dépend de son degré d’impartialité. [...]

Qu'appelle-t-on manquer d'imaginantion ?

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

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

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

Le philosophe doit-il gouverner ?

La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

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

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

Une affirmation factuelle — l’Allemagne envahi la Belgique au mois d’août 1914 — acquiert des implications politiques seulement si elle est placée dans un contexte interprétatif. Mais la proposition contraire, que Clemenceau, encore ignorant dans l’art de récrire l’histoire, jugeait absurde, ne nécessite aucun contexte pour avoir une incidence politique. Elle est clairement une tentative de changer le récit de I’histoire, et, en tant que telle, elle est une forme d’*action.*

Il en va de même lorsqu’un menteur, ne disposant pas du devoir nécessaire pour imposer ses mensonges, ne s’appesantit pas sur le caractère évangélique de son affirmation, mais prétend qu’il s’agit de son « opinion » pour laquelle il invoque son droit constitutionnel. Cela est fréquemment pratiqué par des groupes subversifs, et dans un public politiquement immature la contusion qui en résulte peut être considérable. L’estompement de la ligne de démarcation qui sépare la vérité de fait et l’opinion appartient aux nombreuses formes que le mensonge peut prendre, et dont toutes sont des formes d’action.

La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

Alors que le menteur est un homme d’action, le diseur de vérité, qu’il dise la vérité rationnelle ou la vérité de fait, n’en est jamais un. Si le diseur de vérité de fait veut jouer un rôle politique, et donc être persuasif, il ira, presque toujours, à de considérables détours pour expliquer pourquoi sa vérité à lui sert au mieux les intérêts de quelque groupe. Et, de même que le philosophe remporte une victoire à la Pyrrhus quand sa vérité devient une opinion dominante chez les porteurs d’opinion, le diseur de vérité de fait, quand il pénètre dans le domaine politique et s’identifie à quelque intérêt particulier et à quelque groupe de pouvoir, compromet la seule qualité qui aurait rendu sa vérité plausible, à savoir sa bonne foi personnelle, dont la garantie est l’impartialité, l’intégrité et l’indépendance. Il n’y a guère de figure politique plus susceptible d’éveiller un soupçon justifié que le diseur professionnel de vérité qui a découvert quelque heureuse coïncidence entre la vérité et l’intérêt. Le menteur, au contraire, n’a pas besoin de ces accommodements douteux pour apparaître sur la scène politique ; il a le grand avantage d’être toujours, pour ainsi dire, déjà en plein milieu. Il est acteur par nature ; il dit ce qui n’est pas parce qu’il veut que les choses soient différentes de ce qu’elles sont — c’est-à-dire qu’il veut changer le monde. Il tire parti de l’indéniable affinité de notre capacité d’agir, de changer la réalité, avec cette mystérieuse faculté que nous avons, qui nous permet de *dire* « Le soleil brille» quand il pleut des hallebardes. Si notre comportement était aussi profondément conditionné que certaines philosophies ont désiré qu’il le fût, nous ne serions jamais en mesure d’accomplir ce petit miracle. En d’autres termes notre capacité à mentir — mais pas nécessairement notre capacité à dire la vérité — fait partie des quelques données manifestes et démontrables qui confirment l’existence de la liberté humaine. Que nous puissions changer les circonstances dans lesquelles nous vivons est dû au fait que nous sommes relativement libres par rapport à elles, et c’est cette liberté qui est mésutilisée et dénaturée par le mensonge. Si c’est la tentation presque irrésistible de l’historien professionnel que de tomber dans le piège de la nécessité et de nier implicitement la liberté d’action, c’est la tentation presque autant irrésistible du politicien professionnel que de surestimer les possibilités de cette liberté et de trouver implicitement des excuses à la dénégation mensongère ou au travestissement de faits. [...]

La politique échappe-t-elle à l'exigence de vérité ?

Avons nous le choix d'être libre ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

VIII

LA CONQUÊTE DE L’ESPACE ET LA DIMENSION DE L’HOMME

[...]

En d’autres termes, des notions comme la vie, l’homme, la science ou la connaissance sont par définition préscientifiques et la question est de savoir si, oui ou non, le développement effectif de la science qui a abouti à la conquête de l’espace terrestre et à l’invasion de l’espace de l’univers a changé ces notions à un point tel qu’elle n’auraient désormais plus aucun sens. Car, bien entendu, ce qui est essentiel ici, c’est que la science moderne — peu importent ses origines et ses buts initiaux — a changé et reconstruit si radicalement le monde dans lequel nous vivons qu’on pourrait objecter que le profane et l’humaniste, en continuant de faire confiance à leur sens commun et de communiquer dans le langage de tous les jours, ne sont plus au contact de la réalité ; qu’ils comprennent seulement ce qui apparaît, mais non ce qui est derrière les apparences (comme s’ils essayaient de comprendre un arbre sans tenir compte de ses racines) ; et que leurs questions et leurs inquiétudes, étant dues à l’ignorance, ne sont pas pertinentes. Comment peut-on douter qu’une science qui a rendu l’homme capable de conquérir l’espace et d’aller sur la lune n’ait pas accru sa dimension ?

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

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

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

Les machines peuvent-elles penser ?

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Peut-on percevoir sans juger ?

L’ennuyeux, c’est que ce qui défie la description à partir des « préjugés » de l’esprit humain défie la description en tous modes concevables du langage humain ; cela ne peut plus être décrit du tout : c’est exprimé — mais non décrit — dans des procédures mathématiques. Bohr espérait encore que, puisque « aucune expérience ne peut être définie sans un cadre logique», que ces nouvelles expériences trouveraient leurs places en temps voulu grâce à «un élargissement approprié du cadre conceptuel » qui dissiperait du même coup tous les paradoxes actuels et les «apparentes discordances». Mais cet espoir, j’en ai bien peur, sera déçu. Les catégories et les idées de la raison humaine ont leur source ultime dans l’expérience sensible des hommes et tous les termes qui décrivent nos capacités mentales, de même qu’une bonne partie de notre langage conceptuel, dérivent du monde des sens et sont utilisés métaphoriquement, En outre, le cerveau humain qui est censé élaborer notre pensée est tout aussi terrestre et lié à la planète que n’importe quelle autre partie du corps humain. Ce fut précisément en s’abstrayant de ces conditions terrestres, en faisant appel à une puissance d’imagination et d’abstraction qui élèverait, pour ainsi dire, l’esprit humain hors du champ de gravitation de la terre, en un point quelconque de l’univers d’où il la puisse considérer, que la science moderne a accompli ses plus glorieux exploits et, en même temps, les plus déconcertants. [...]

Notre capacité actuelle de «conquérir l’univers» est due à notre aptitude à manier la nature d’un point de l’univers extérieur à la terre. Car c’est bien ce que nous faisons quand nous libérons des processus énergétiques qui ne se rencontrent ordinairement que dans le soleil, ou tentons de déclencher dans une éprouvette les processus d’évolution cosmique, ou construisons des machines pour la production et le contrôle d’énergies inconnues dans la domesticité de la nature terrestre. Sans que pourtant soit occupé réellement le point où Archimède eût souhaité se tenir, nous avons trouvé une manière d’agir sur la terre comme si nous disposions de la nature terrestre en dehors d’elle, du point de l’observateur imaginé par Einstein qui «se tient librement en équilibre dans l’espace ». Si nous considérons d’un tel point ce qui se passe sur terre et les diverses activités des hommes, autrement dit, si nous appliquons à nous-mêmes le point d’Archimède, alors ces activités ne nous apparaîtront vraiment comme rien de plus que des «comportements objectifs», que nous pourrons étudier avec les mêmes méthodes que celles utilisées pour l’étude du comportement des rats. Vues à distance suivante, les voitures dans lesquelles nous voyageons et que nous savons être construites par nous auront l’air, ainsi qu’Heisenberg l’a dit une fois, d’« être une partie aussi inaliénable de nous-mêmes qu’une coquille d’escargot pour son occupant ». Tout l’orgueil mis à ce que nous savons faire disparaîtra dans quelque mutation de la race humaine; la technologie entière, vue à partir de ce point, aura en fait cessé d’apparaître « comme le résultat d’un effort conscient de l’homme pour étendre sa puissance matérielle, mais plutôt comme un processus biologique à grande échelle ». Dans ces conditions, la parole et le langage usuel auront vraiment cessé d’être une expression significative qui transcende le comportement alors même qu’ils ne font que l’exprimer et ils seront avantageusement remplacés par le formalisme extrême et en lui-même vide de sens des symboles mathématiques.

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

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

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

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

*Cela dit*

*c’est de persister qu’il s’agit*

*Ne pas oublier*

*le feuillage ayant cette vertu*

*les astres inexplorés*

*qui naviguent à vue*

*sur les flots de l’éternité*

*Protéger de ses poèmes nus*

*la flamme de la petite bougie*

*Supporter la brûlure*

*de ses larmes*

*et savoir à temps*

*la passer au suivant*

L’arbre est féminin

au grand dam

de la langue française

Elle arbore ses seins nus

au grand dam des barbus

musulmans de la dernière heure

Elle est la source antique

protégée par les cierges

le scorpion

et le damier du destin

Le ciel en est ébloui

et les oiseaux préfèrent ses branches

aux replis mièvres de l’azur

L’Eden à ses pieds

dispense son eau de jouvence

aux baigneurs en conciliabule

De quoi peuvent-ils débattre

sinon de la douce folie

de la Créatrice ?

Abdellatif Laâbi > Xmind

X

Leaving the Riviera after a third summer, we called on a writer friend at the Hôtel Continental at Cannes. He was proud of his independence in adopting a black mongrel dog. He had a nice house and a nice wife and we envied his comfortable installations that gave the effect of his having retired from the world when he had really taken such of it as he wanted and confined it.

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Scott Fitzgerald, *Autobiographical Pieces,* *“SHOW MR. AND MRS. F. TO NUMBER—”* , 1934 > Xmind