**Ce qui est important 39 > PlusJApprends**

Ralph Waldo Emerson, *La confiance en soi*, traduit de l’américain par monique Bégot

La confiance en soi [...]

Ce que je dois faire est tout ce qui me concerne, non pas ce que pensent les gens. Cette règle également ardue dans la vie pratique et la vie intellectuelle peut servir à mesurer toute la différence entre la grandeur et la bassesse. Elle est d’autant plus ardue que vous trouverez toujours des gens pour penser qu’ils savent ce qu’est votre devoir, mieux que vous ne le savez vous-même. Il est facile, étant dans le monde, de vivre selon l’opinion du monde ; il est facile, dans la solitude, de vivre selon la nôtre, mais il a de la grandeur, celui qui au milieu de la foule garde avec une suavité parfaite l’indépendance de la solitude. [...]

La solitude est-elle sans valeur ?

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

II y a autre chose qui nous fait nous détourner avec terreur de la confiance que nous avons en nous-mêmes : c’est notre attitude de cohérence ; un respect pour nos paroles ou nos actes passés, car le regard des autres n’a comme repères que nos actes passés pour juger de notre propre orbite et nous répugnons à les recevoir.

Mais pourquoi faudrait-il que vous gardiez la têtes sur les épaules ? Pourquoi traîner ce cadavre de la mémoire de peur de contredire ce que vous avez affirmé dans tel ou tel lieu public ? Supposez que vous soyez amené à vous contredire ? Et alors ? Il semble que ce soit une règle de la sagesse de ne jamais compter sur la seule mémoire, encore moins lorsqu’il s’agit d’actes de mémoire pure, mais de soumettre le passé au jugement du présent aux mille regards, et de vivre à chaque fois un jour nouveau. [...]

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

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

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Et donc la confiance en la Propriété, qui inclut confiance dans les gouvernements qui la protègent, équivaut au manque de confiance en soi. Les hommes ont depuis si longtemps regardé les choses en s’éloignant d’eux-mêmes qu’ils en sont venus à estimer les institutions du domaine civil, religieux ou savant comme des gardiens de la propriété, et ils s’indignent des attaques contre ces gardiens car ils sentent que ce sont des attaques contre la propriété. Ils mesurent leur estime réciproque en fonction de ce que chacun a, et non en fonction de ce qu’il est. Mais l’homme cultivé qui éprouve un respect tout neuf pour sa nature a bientôt honte de sa propriété. Il éprouve tout particulièrement de la haine pour ce qu’il possède, s’il l’a obtenu par accident — à la suite d’un héritage, d’un présent ou d’un délit; alors il sent que ce n’est pas posséder; cela ne lui appartient pas, n’a aucune racine en lui et se trouve simplement là parce que aucun révolutionnaire ou aucun voleur ne s’en est emparé. Mais ce qu’est l’homme, il l’acquiert toujours par nécessité ; et ce que l’homme acquiert est propriété vivante qui n’attend pas le signal des gouvernants, des foules, des révolutions, de l’incendie, de l’orage ou des banqueroutes, mais se renouvelle perpétuellement partout où l’homme respire. « C’est le lot qui t’est échu, dit le calife Ali, qui te cherche ; sois donc en paix, au lieu de le rechercher. » Notre attitude de dépendance à l’égard de ces biens étrangers nous conduit à un respect servile pour les nombres. Les partis politiques se réunissent au cours de conventions où il y a foule ; plus on se presse — et au fur et à mesure du brouhaha qui suit l’annonce de l’arrivée de chaque nouvelle délégation : Essex, démocrates du New Hampshire, Whigs du Maine — et plus le jeune patriote se sent fort, enrichi de milliers de bras et d’yeux tout neufs. De la même manière, les réformateurs convoquent des assemblées et, en foule, votent et adoptent des résolutions. Ce n’est pas ainsi, ô mes amis ! que le Dieu daignera entrer en vous et vous habiter, mais par une méthode précisément inverse. C’est seulement dans la mesure où l’homme rejette tout soutien étranger et demeure seul que je le vois fort et capable de l’emporter. Chaque nouvelle recrue se ralliant à sa bannière ne peut que l’affaiblir. Un homme ne vaut-il pas mieux qu’une ville? Ne demande rien aux hommes et dans la mutation infinie, c’est toi, seul pilier solide, qui apparaîtras bientôt comme le soutient de tout ce qui t’entoure. Celui qui sait que le pouvoir est inné, qu’il est faible parce qu’il a cherché le bien en dehors de lui-même et partout ailleurs et, percevant cela, se jette sans hésiter sur sa propre pensée, celui-là se redresse immédiatement, se tient en position debout, commande à ses membres et accomplit des miracles ; de même qu’un homme qui se tient sur ses pieds est plus fort que celui qui se tient sur sa tête.

Sache donc user de ce que l’on appelle la Fortune. Avec elle, la plupart des hommes se livrent aux jeux de hasard, et à mesure que tourne sa roue, ils gagnent tout ou perdent tout. Mais toi, laisse ces gains comme contraires à la loi, et ne te préoccupe que de la Cause et de l’Effet, chanceliers de Dieu. Dans la Volonté, travaille et acquiers, et alors tu auras enchaîné la roue de la fortune et par la suite tu ne craindras plus ses variations. Une victoire politique, une hausse des loyers, la guérison d’un proche, le retour d’un ami, ou quelque autre événement favorable te redonne courage et tu penses que des jours heureux se préparent pour toi. N’en crois rien. Rien, en dehors de toi-même, ne peut t’apporter la paix. Rien ne peut t’apporter la paix, hormis le triomphe des principes.

La solitude est-elle sans valeur ?

La chance existe t-elle ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

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

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

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

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Ralph Waldo Emerson, *Dons et présents*, traduit de l’américain par monique Bégot

Dons et présents [...]

Je vois que je ne compte guère à vos yeux ; vous n’avez pas besoin de moi ; vous n’éprouvez rien pour moi ; alors, je suis rejeté, bien que vous m’offriez maison et territoire. Mes dons n’ont aucune valeur. Ils n’en ont que l’apparence. Lorsque j’ai essayé de me joindre aux autres en leur accordant mes dons, ce ne fut rien de plus qu’un tour de passe-passe intellectuel. Ils mangent vos dons comme les pommes et vous laissent à l’écart. Mais aimez-les et alors, à tout moment, ils se sentiront proches de vous et se réjouiront de votre présence.

Une action désintéressée est-elle possible ?

Ralph Waldo Emerson, *Montaigne, ou le sceptique*, traduit de l’américain par monique Bégot

Montaigne, ou le sceptique [...]

La philosophie que nous voulons est une philosophie de mobilité et de fluidité. Les systèmes spartiate et stoïcien sont trop rigides, trop inflexibles pour notre propos. Une théorie de saint Jean, théorie de non-résistance, semble, d’autre part, trop mince et trop éthérée. Nous voulons un manteau tissé d’acier élastique: solide et souple à la fois. Nous voulons un vaisseau sur les flots où nous vivons. Une demeure anguleuse et dogmatique se briserait en fragments et en éclats dans la tempête causée par de nombreux éléments. Non, il faut qu’elle soit étanche et qu’elle convienne à la forme de l’homme pour qu’il puisse y vivre ; comme un coquillage doit dicter l’architecture d’une maison fondée sur la mer.

L’âme humaine doit être le type même de notre système, tout comme le corps humain est le modèle d’après lequel se construit une maison. L’adaptabilité est la particularité de la nature humaine. Nous sommes des êtres de compromis, d’une stabilité virevoltante, des êtres d’erreurs périodiques ou compensées, maisons bâties sur le sable. Dans sa sagesse, le sceptique souhaite avoir vue sur le meilleur jeu et les principaux joueurs ; sur ce qu’il y a de mieux sur la planète, que cela concerne l’art, la nature, les lieux, les événements ; mais surtout les hommes. Tout ce qui excelle dans l’humanité — une silhouette gracieuse, un bras d’acier, des lèvres persuasives, un cerveau ingénieux, tout être habile à jouer et à gagner —, il veut le voir et le juger.

Les termes de l’admission à ce spectacle sont les suivants : il doit avoir une solide manière de vivre, intelligible et bien à lui; une certaine méthode pour répondre aux besoins inévitables de la vie ; la preuve qu’il a su mener le jeu de la vie avec adresse et succès ; qu’il a su montrer le caractère, la robustesse et toute la gamme de qualités qui, parmi ses contemporains et ses concitoyens, lui donnent droit à leur camaraderie et à leur confiance. Car on ne révèle les secrets de sa vie qu’à celui qui compatit et nous ressemble. Les hommes ne se confient pas à des jeunes gens, ni à des freluquets, ni à des pédants, mais à leurs pairs. Une limite sage, selon l’expression moderne ; une condition à mi-chemin entre les extrêmes, possédant une qualité faite de points positifs ; un homme entier, d’esprit indépendant, qui ne soit ni sel ni sucre, mais ayant suffisamment de rapports avec le monde pour faire justice à Paris comme à Londres et, en même temps, un penseur vigoureux et original, à qui les cités ne sauraient en imposer, mais dont il sait se servir — voilà l’homme capable d’occuper ce terrain de spéculation.

Ces qualités se rencontrent dans le caractère de Montaigne. [...]

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

La sincérité et la substantifique moelle de homme qu’il est transparaissent dans ses phrases. Je ne vois nulle part livre qui ait moins l’air d’être écrit. C’est le langage de la conversation transposé dans un livre. Si on tranchait ses mots, ils se mettraient à saigner ; ils sont riches de vaisseaux sanguins et de vie. En le lisant, on éprouve le même plaisir qu’aux propos utiles de ceux qui parlent de leur travail lorsque des circonstances inhabituelles donnent à leur dialogue une importance passagère. Car les forgerons et les charretiers n’hésitent point dans leur discours c’est une averse de balles. Ce sont les gens de Cambridge qui se corrigent, et recommencent au milieu d’une phrase, et de surcroît, font des jeux de mots, cherchent trop de subtilités et finalement dévient du fond à la forme. [...]

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Par nature, nous sommes croyants. Seule nous intéresse la Vérité ou la relation entre la cause et l’effet. Nous sommes persuadés qu’un fil court à travers toutes choses : tous les mondes sont enfilés sur ce fil, comme des perles ; et les gens, les événements, la vie ne nous parviennent que parce que existe ce fil; ils ne passent et repassent qu’afin que nous puissions connaître la direction et la continuité de cette ligne. Un livre ou un propos qui montre que cette ligne n’existe pas, qu’il n’y a que hasard et chaos, une calamité surgie du néant, une prospérité sans explication, un héros né d’un sot et un sot d’un héros, tout cela nous décourage. Visible ou non, nous croyons que le lien existe. Le talent peut contrefaire ces liens ; le génie trouve les liens véritables. Nous prêtons I’oreille à l’homme de science, car nous anticipons la suite de phénomènes naturels qu’il découvre. Nous aimons tout ce qui affirme, relie, conserve ; et nous détestons ce qui éparpille ou détruit. Qu’apparaisse un homme dont la nature est aux yeux de tous constructive et conservatrice, sa présence suppose une société bien organisée, l’agriculture, le commerce, de grandes institutions, un empire. Si ces derniers n’existaient pas, ils auraient, par ses efforts, un commencement d’existence. Par conséquent, il réjouit le cœur des hommes et les réconforte, car ils sentent très vite tout cela en lui. Le non-conformiste et le rebelle disent toutes sortes de choses irréfutables à l’égard de la république existante, mais ils n’offrent à nos yeux aucun plan de maison ou de projet d’État qui leur soit propre. Par conséquent, l’Etat et la manière de vivre prônés par notre conseiller puissent être d’une prospérité très modeste ou quelque peu désuète, les citoyens adhèrent à ses idées et rejettent le réformateur tant qu’il ne se présente qu’avec hache et levier.

Bien que nous soyons, par nature, conservateurs et adeptes de la notion de causalité, et que nous rejections l’incroyance aigre et maussade, la catégorie des sceptiques représentée par Montaigne a raison et, à une époque ou à une autre, chacun en fait partie. Tout esprit supérieur passera par ce domaine de mise en équilibre — je devrais plutôt dire : saura comment se servir des freins et des balances de la nature, comme d’une arme naturelle contre l’exagération et le formalisme des imbéciles et des fanatiques.

Qu'est-ce qui a du sens ?

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

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

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Le scepticisme est l’attitude prise par celui qui étudie, attitude relative aux points particuliers que Ia société adore, mais que lui considère comme ne devant être révérés que dans leur tendance et dans leur esprit. Le terrain occupé par le sceptique est le vestibule du temple. La société n’aime pas qu’un air de remise en question souffle sur l’ordre établi. Mais se poser des questions sur les us et coutumes est une phase inévitable dans la croissance de tout être supérieur et c’est la preuve qu’il perçoit ce pouvoir qui coule et demeure immuable à travers tous les changements.

L’esprit supérieur se trouvera également en conflit avec les maux de la société et avec les projets qui sont avancés pour les soulager. Le sceptique sage est un mauvais citoyen ; non conservateur, il voit l’égoïsme de la propriété et la somnolence des institutions. Mais il n’est pas non plus à même de travailler avec aucun parti démocratique qui fut jamais constitué ; car les partis souhaitent que chacun s’engage et il voit clair dans le patriotisme populaire. Sa politique est celle du «Message de l’âme» de Sir Walter Raleigh ; ou celle de Krishna dans la Bhagavadgitâ: «Nul n’est digne de mon amour ni de ma haine », alors qu’il condamne le droit, la physique, la théologie, le commerce et les coutumes. Il est pour les réformes ; cependant il n’est pas pour autant membre d’une association philanthropique. II se trouve qu’il n’est pas le champion du travailleur manuel, de l’indigent, du prisonnier, de l’esclave. Il a, présente à l’esprit, l’idée que notre vie en ce bas monde n’est pas d’une interprétation aussi aisée que le prétendent les Églises et les livres d’école. Il ne souhaite point prendre parti contre ces attitudes bienveillantes, ou se faire l’avocat du diable, et afficher chaque doute ou chaque ricanement qui, pour lui, obscurcit le soleil. Mais il dit : il y a des doutes.

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

Hannah Arendt, *Qu'est ce que la politique?*, 1958 > Xmind

Introduction à la politique I

Fragment 2a

Chapitre I : Les préjugés [...]

[Derrière les préjugés contre la politique, on trouve aujourd’hui - c’est-à-dire depuis l’invention de la bombe atomique - la peur que l’humanité elle-même puisse être balayée du monde à cause de la politique et des moyens violents dont elle dispose et, étroitement lié cette peur, l’espoir que l’humanité se rendra à la raison et qu’elle se débarrassera plutôt de la politique que d’elle-même ] et que, grâce à un gouvernement mondial qui résorbe l’Etat en une machine administrative, les conflits politiques se régleront de façon bureaucratique, les armées étant remplacées par des forces de police. Mais cet espoir est complètement utopique si l’on entend par politique, comme c’est souvent le cas, une relation entre dominants et dominés. De ce point de vue, plutôt qu’à une disparition du politique, nous aboutirions à une forme de gouvernement despotique encore plus monstrueuse, au sein de laquelle l’abîme entre dominants et dominés se creuserait de façon si énorme qu’aucune forme de rébellion et encore moins de contrôle des dominants par les dominés ne serait plus possible. Ce caractère despotique ne serait nullement modifié du fait qu’on ne pourrait plus dénoncer personne, plus aucun despote, derrière ce gouvernement du monde ; car la domination bureaucratique, la domination à travers l’anonymat de la bureaucratie, nl’est pas moins despotique du fait que « personne » ne l’exerce; au contraire, elle est encore plus effroyable car on ne peut ni parler ni adresser de réclamation à ce « Personne ». Par contre, si l’on entend par politique un domaine du monde dans lequel les hommes pénètrent tout d’abord en tant qu’acteurs et octroient aux aires humaines une durabilité à venir qu’elles ne pourraient pas obtenir autrement, l’espoir n’a plus rien d’utopique. Il est souvent arrivé au cours de l’histoire qu’on se débarrasse des hommes en tant qu’acteurs, non seulement à l’échelle mondiale - que ce soit sous la forme, qui nous paraît aujourd’hui démodée, de la tyrannie, dans laquelle la volonté d’un homme exigeait que la voie soit libre, ou que ce soit sous la forme moderne de la domination totalitaire, dans laquelle on voudrait libérer les « forces historiques » et les processus prétendument supérieurs et les plus impersonnels en rendant les hommes esclaves d’elles. [...]

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

L'homme est-il un animal politique ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

dans les démocraties de masse, en l’absence de toute terreur, et pour ainsi dire de manière spontanée, se manifeste une impuissance similaire des hommes, tandis que prend également place un retournement tout aussi durable du processus de consommation et d’oubli quand bien même ces phénomènes, dans le monde libre et non terrorisé, demeurent-ils limités à la politique et à l’économie au sens étroit des termes.

Mais les préjugés contre la politique - l’idée que la politique en son fond est un tissu de mensonges et d’impostures au service d’intérêts sordides et d’une idéologie encore plus sordide, tandis que la politique étrangère oscille entre la pure propagande et la violence brutale - sont des faits beaucoup plus anciens que la découverte d’instruments au moyen desquels on peut détruire toute vie organique sur terre. En ce qui concerne la politique intérieure, ces préjugés sont au moins aussi anciens que la démocratie parlementaire - c’est-à-dire qu’ils ont plus de cent ans -, laquelle a prétendu représenter le peuple pour la première fois dans l’histoire moderne, même si celui-ci n’a jamais été dupe. En ce qui concerne la politique étrangère, son émergence s’est produite au cours de ces premières décennies d’expansion impérialiste, au tournant du siècle dernier, au moment où l’État Nation a commencé à vouloir asseoir la domination européenne sur la terre tout entière, et ce non à la demande de la nation, mais bien en vertu d’intérêts économiques nationaux. Mais le point culminant du préjugé le plus courant aujourd’hui à l’encontre de la politique consiste dans la fuite, dans l’impuissance, dans le vœu désespéré d’être avant tout débarrassé de la capacité d’agir, alors qu’autrefois ce préjugé et ce privilège ne concernaient qu’une petite clique qui pensait, avec lord Acton, que le pouvoir corrompt et qu’*a fortiori* posséder le pouvoir absolu est synonyme de corruption absolue. Personne n’a vu aussi clairement que Nietzsche, dans sa tentative de réhabiliter la puissance, que cette condamnation de la puissance correspondait nécessairement aux vœux inexprimés des masses. C’est également lui qui, conformément à l’esprit de l’époque, a substitué, et en un sens identifié, la puissance - qu’aucun individu isolé ne peut détenir, car elle ne trouve son origine que dans l’action commune de plusieurs - à la violence, dont un individu peut en revanche s’emparer.

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

Exister, est-ce agir ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Fragment 2b

Chapitre I : Les préjugés [...]

Les préjugés ne sont pas des idiosyncrasies personnelles qui, quand bien même serait-ce toujours de façon indémontrable, renvoient cependant à une expérience personnelle qui leur confère l’évidence de perceptions sensibles. Les préjugés n’ont jamais une telle évidence. pas même pour ceux qui y sont soumis, parce qu’ils ne sont fondés sur aucune expérience. C’est la raison pour laquelle ils peuvent, n’ayant pas de lien avec la personne, très facilement rencontrer l’adhésion d’autres personnes sans même devoir se plier aux exigences de la persuasion. Tel est ce qui distingue le préjugé du jugement avec lequel il a par ailleurs en commun que les hommes se reconnaissent en lui et éprouvent leur commune appartenance, de telle sorte que l’homme qui est esclave des préjugés est au fond toujours assuré d’une influence, tandis que ce qui relève de la pure idiosyncrasie ne s’affirme que très difficilement dans l’espace publico-politique et ne vaut que dans la sphère intime du privé. Le préjugé joue par conséquent un grand rôle dans le domaine purement social ; il n’existe pratiquement pas de formation sociale qui ne s’appuie plus ou moins sur les préjugés, en fonction desquels certaines catégories d’hommes sont acceptées et d’autres rejetées. Plus un homme est libre de tout préjugé, moins il sera adapté à la vie purement sociale. Mais c’est qu’à l’intérieur de la société, nous ne prétendons pas non plus juger, et ce renoncement au jugement, cette substitution des préjugés aux jugements ne devient véritablement dangereuse que lorsqu’elle s’étend au domaine politique dans lequel, d’une manière générale, nous ne pouvons pas nous mouvoir sans jugement, puisque, comme nous le verrons par la suite, la pensée politique est essentiellement fondée sur la faculté de juger.

L’une des raisons de l’efficacité et du danger des préjugés consiste en ce qu’une partie du passé se cache toujours en eux. Si on y regarde de plus près, on peut en outre reconnaître un véritable préjugé du fait qu’en lui se dissimule également un jugement qui a été formulé dans le passé, qui possédait originellement en lui un fondement d’expérience légitime et adéquat, et qui n’est devenu un préjugé que parce qu’il a réussi à se faufiler au cours du temps sans qu’on s’en aperçoive ni qu’on y prenne garde. [...]

Si l’on veut détruire les préjugés, il faut toujours en premier lieu retrouver les jugements passés qu’ils recèlent en eux, c’est-à-dire en fait mettre en évidence leur teneur de vérité. [...]

Les principes de la raison sont-ils issus de l'expérience ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

L'homme est-il un animal politique ?

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

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

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

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

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

Dans l’usage courant, le mot jugement a deux significations qu’il convient de distinguer l’une de l’autre, même si elles l’interpénètrent toujours quand nous parlons. Il désigne tout d’abord le fait de subsumer en l’ordonnant l’individuel et le particulier sous quelque chose de général et d’universel ; le fait de suivre une règle et d’appliquer des critères en fonction desquels le concret doit se légitimer, et en fonction desquels il sera possible d’en décider. Dans tous les jugements de ce genre se cache un préjugé; seul l’individuel sera jugé, mais ni le critère ni encore moins sa pertinence par rapport à ce qui est à mesurer. Certes, il a bien fallu qu’on décide une fois du critère en portant un jugement, mais à présent ce jugement a pour ainsi dire été adopté et il est même devenu un moyen permettant de formuler d’autres jugements. Mais juger peut aussi signifier tout autre chose et c’est nous estimons que tel ou tel a bien ou mal jugé de la situation. [...]

On ne peut démontrer le caractère contraignant que de la subordination, du fait d’appliquer à l’individuel et au concret une règle préalablement établie, laquelle présuppose la validité du critère par rapport à la nature de la chose en question. Or cette subordination et cette réglementation, où l’on ne décide de rien d’autre si ce n’est de la vérité ou de la fausseté de la manière dont on procède, comme on peut toujours le démontrer, sont beaucoup plus proches d’une pensée déductive que d’une pensée judicative. Par conséquent, la perte des critères, qui détermine effectivement le monde moderne dans sa facticité, et qui ne peut être révoquée par aucun retour au bon vieux temps ni par l’établissement de nouvelles valeurs et de nouveaux critères, n’est catastrophique pour le monde moral que si l’on admet l’idée que les hommes ne seraient pas du tout en mesure de juger les choses par eux-mêmes, que leur faculté de juger serait insuffisante pour poser un jugement originel et qu’on ne pourrait attendre d’elle rien de plus que l’application correcte de règles connues et la mise en œuvre adéquate de critères préétablis.

Si telle était la vérité, c’est-à-dire s’il était vrai que l’essence de la pensée humaine est telle que les hommes ne sont capables de jugement qu’à condition d’avoir à leur disposition des critères solides et tout prêts, il serait alors effectivement exact - comme on le prétend de nos jours - que ce n’est pas tant le monde que l’homme lui-même qui est déboussolé dans la crise contemporaine. Cette hypothèse a fait son chemin et a pris de nos jours une ampleur croissante dans l’activité académique, comme on peut fort bien s’en rendre compte du fait que les disciplines historiques ayant trait à l’histoire du monde et aux événements qui s’y déroulent se sont tout d’abord dissoutes dans les sciences sociales puis dans la psychologie. Cela équivaut tout simplement à renoncer à l’étude du monde et de son devenir historique selon ses couches chronologiques préétablies au profit de l’étude, en premier lieu, des comportements sociaux puis des comportements humains, lesquels, de leur côté, ne peuvent faire l’objet d’une recherche systématique que si l’on exclut l’homme qui agit en tant qu’il est l’auteur d’événements qui peuvent être démontrés dans le monde, pour le rabaisser au statut d’un être réduit à des comportements susceptibles d’être soumis à expérimentation, et dont on peut même espérer qu’il sera définitivement sous contrôle. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Avons nous le choix d'être libre ?

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

Quelle que soit la position que l’on adopte par rapport à la question de savoir si c’est l’homme ou le monde qui est en jeu dans la crise actuelle, une chose est sûre : la réponse qui place l’homme au centre du souci contemporain et qui prétend devoir le changer et lui porter secours est profondément non politique. Car, au centre de la politique, on trouve toujours le souci pour le monde et non pour l’homme, et en vérité le souci d’un monde organisé de telle ou telle façon, sans lequel ceux qui se soucient et qui sont des politiques estimeraient que la vie ne vaut pas la peine d’être vécue. Or, on ne change pas le monde en changeant les hommes - indépendamment de l’impossibilité pratique d’une telle entreprise -, pas plus qu’on ne change une organisation ou une association parce que l’on commence à influencer de telle ou telle façon ses associés. Si l’on veut modifier une institution, une organisation, n’importe quelle association existante dans le monde, on ne peut que renouveler sa constitution, ses lois, ses statuts, en espérant que tout le reste suivra de lui-même. [...]

Partout où des hommes se rassemblent, un monde s’intercale entre eux, et c’est dans cet espace intermédiaire que se jouent toutes les affaires humaines. L’espace entre les hommes qui constitue le monde ne peut assurément pas exister sans eux et un monde sans hommes, contrairement à un univers sans hommes ou à une nature sans hommes, serait contradictoire en lui-même. [...]

Introduction à la politique II

Fragment 3a

Introduction : La politique a-t-elle finalement encore un sens ?

Il existe une réponse si simple et si concluante en elle-même en ce qui concerne la question du sens de la politique que toutes les autres réponses semblent complètement superflues. Cette réponse est la suivante : le sens de la politique est la liberté. Sa simplicité et son caractère concluant tiennent au fait qu’elle est presque aussi ancienne sinon que la question elle-même, qui présuppose naturellement une mise en question et est inspirée d’une défiance, du moins que l’existence du politique. Mais aujourd’hui, précisément, cette réponse n’est plus ni évidente ni immédiatement claire. On s’en aperçoit du fait que notre question aujourd’hui s’enquiert non plus simplement du sens de la politique, comme on le faisait autrefois pour l’essentiel à partir d’expériences qui étaient de nature soit non politique soit même antipolitique : la question que nous posons actuellement résulte d’expériences très réelles que nous avons faites avec la politique. Elle surgit du désastre que la politique a déjà suscité en notre siècle et du désastre encore plus grand qui menace de jaillir d’elle. Notre question s’énonce alors de façon beaucoup plus radicale, plus agressive et également plus désespérée : la politique a-t-elle finalement encore un sens ?

Dans la question ainsi posée - et c’est ainsi qu’elle doit se poser à chacun de nous - on entend deux choses différentes : tout d’abord l’expérience des formes de régimes totalitaires dans lesquelles c’est l’existence tout entière des hommes qui a été complètement politisée, ne laissant en conséquence subsister absolument plus aucune liberté. De ce point de vue, c’est-à-dire entre autres à partir de conditions spécifiquement modernes, émerge le doute concernant la compatibilité de la politique et de la liberté, la question de savoir si la liberté en général ne commence pas précisément là où cesse la politique, en sorte qu’il n’y a précisément plus de liberté là où le politique ne trouve nulle part sa fin et ses limites. Peut-être les choses se sont-elles tellement modifiées depuis l’Antiquité, où politique et liberté étaient identiques, que dans les circonstances modernes elles doivent désormais être complètement séparées l’une de l’autre. [...]

depuis l’Antiquité, plus personne n’a pensé que le sens de la politique était la liberté, de même qu’à l’époque moderne le politique a été considéré, tant sur le plan théorique que sur le plan pratique, comme un moyen d’assurer la satisfaction des besoins vitaux de la société et la productivité du libre développement social. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

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

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

Afin de nous libérer du préjugé selon lequel le miracle serait un phénomène purement et exclusivement religieux qui interrompt le cours terrestre des événements humains ou naturels par un phénomène surnaturel et surhumain, il n’est peut-être pas hors de propos de rappeler brièvement que le cadre tout entier de notre existence réelle - l’existence de la terre, de la vie organique sur terre, l’existence de l’espèce humaine - repose sur une sorte de miracle. Car, du point de vue des événements universels et des probabilités qu’ils renferment et qui peuvent être appréhendées statistiquement, l’émergence de la terre est déjà quelque chose d’« infiniment improbable ». Et il n’en va pas autrement en ce qui concerne l’émergence la vie organique à partir des processus de la nature inorganique ou de l’émergence de l’espèce « homme » à partir des développements de la vie organique. Ces exemples démontrent que chaque fois que quelque chose de nouveau se produit, c’est de façon inattendue, incalculable et en définitive causalement inexplicable, à la manière dont un miracle se produit dans le cadre d’événements calculables. En d’autres termes, chaque nouveau commencement est par sa nature même un miracle, tout du moins lorsqu’on le considère et qu’on l’éprouve du point de vue des processus qu’il interrompt nécessairement. En ce sens, à la transcendance religieuse de la croyance aux miracles correspond la transcendance réellement démontrable de chaque commencement, en relation avec le processus d’ensemble dans lequel il fait irruption. [...]

Le miracle de la liberté consiste dans ce pouvoir-commencer, lequel à son tour consiste dans le fait que chaque homme, dans la mesure où par sa naissance il est arrivé dans un monde qui lui préexistait et qui perdurera après lui, est en lui-même un nouveau commencement.

Cette idée que la liberté est identique au commencement ou, pour le dire à nouveau de façon kantienne, que la liberté est identique à la spontanéité nous est très étrangère, dans la mesure où il est caractéristique de notre tradition de pensée conceptuelle et de ses catégories d’identifier la liberté au libre arbitre et d’entendre par libre arbitre la liberté de choisir entre ce qui est déjà donné, pour le dire grossièrement, entre le bien et le mal, mais non comme la simple liberté de vouloir que ceci ou cela soit autrement. Cette tradition a naturellement ses bonnes raisons dans lesquelles nous ne pouvons pas entrer ici, et elle a été extraordinairement renforcée par la conviction, répandue depuis la fin de l’Antiquité, que la liberté non seulement ne consiste pas dans l’agir et dans la politique, mais au contraire n’est possible que si l’homme renonce à l’agir, que s’il se retire du monde pour se replier sur lui-même et évite le politique. A cette tradition conceptuelle et catégoriale s’oppose non seulement l’expérience de chaque homme, qu’elle soit d’ordre privé ou public, mais avant tout également le témoignage jamais complètement oublié des langues anciennes, dans lesquelles le mot grec *archein* veut dire commencer et commander, donc être libre, et le latin *agere*, mettre quelque chose en mouvement, c’est-à-dire déclencher un processus. [...]

La chance existe t-elle ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Avons nous le choix d'être libre ?

Exister, est-ce agir ?

Fragment 3b

Chapitre I : Le sens de la politique [...]

La politique, entendons-nous dire, est une nécessité impérieuse pour la vie humaine, qu’il s’agisse de l’existence de l’individu ou de celle de la société. L’homme ne vivant pas en autarcie, mais dépendant des autres pour son existence même, il doit y avoir un souci de l’existence qui concerne tout le monde, sans lequel précisément la vie commune ne serait pas possible. La tâche et la fin de la politique consistent à garantir la vie au sens le plus large. Elle permet à l’individu de poursuivre ses objectifs en toute tranquillité et en paix, c’est-à-dire sans être importuné par la politique peu importe la question de savoir dans quelle sphère de vie se situent ces objectifs que la politique est censée garantir : il peut s’agir, au sens de l’Antiquité, de permettre à un petit nombre de s’occuper de philosophie ou bien encore, au sens moderne, de garantir à la multitude la vie, un gagne-pain et un minimum de bonheur. En outre, étant donné, comme l’a remarqué un jour Madison, que dans cette communauté on a affaire à des hommes et non pas à des anges 1, le souci de l’existence ne peut s’effectuer que par l’intermédiaire d’un État qui possède le monopole de la violence et qui empêche la guerre de tous contre tous.

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

Ce que toutes ces réponses ont en commun, c’est qu’elles tiennent pour évident que la politique existe et a toujours et partout existé là où des hommes se sont assemblés au sens historico-culturel. Cette évidence s’autorise de la définition aristotélicienne de l’homme comme être vivant politique, et cette référence n’est pas indifférente puisque la *polis* a déterminé de façon décisive, quant au lexique et au contenu, la représentation européenne de ce qu’est proprement la politique et de son sens. II n’est pas non plus indifférent que la référence à Aristote soit fondée sur un malentendu très ancien, même s’il est post-classique. Aristote, pour lequel le mot *politikon* était essentiellement un adjectif qualifiant l’organisation de la *polis*, et non pas une désignation quelconque de la communauté de vie humaine, n’a en fait nullement voulu dire que tous les hommes étaient politiques ni qu’il y avait du politique, c’est-à-dire une *polis*, partout où vivaient des hommes. De sa définition se trouvaient exclus non seulement les esclaves, mais également les barbares des empires asiatiques régis par un despote, de l’humanité desquels il ne doutait nullement. Il voulait simplement dire qu’il a une particularité en l’homme qui consiste en ce qu’il peut vivre dans une *polis* et que l’organisation de cette *polis* représente la forme la plus haute de la communauté humaine : elle est donc humaine en un sens spécifique, tout aussi éloignée du divin, lequel peut exister en toute liberté et autonomie, que de la communauté animale qui, lorsqu’elle existe, est fondée sur la nécessité. Ainsi, la politique au sens d’Aristote - et Aristote restitue ici, comme sur beaucoup d’autres points dans ses écrits politiques, non pas tant son propre point de vue que celui que partageaient tous les Grecs de l’époque, même s’il ne s’agissait pas la plupart du temps d’une opinion clairement explicitée n’est donc nullement une évidence et ne se trouve pas partout où des hommes vivent ensemble. D’après les Grecs, elle n’a existé qu’en Grèce et, même là, seulement dans un laps de temps relativement limité.

L'homme est-il un animal politique ?

Ce qui distinguait la communauté humaine dans la *polis* de toutes les autres formes de communauté humaine, et que les Grecs connaissaient bien, c’était la liberté. Mais cela ne veut pas dire pour autant que le politique, voire la politique, était compris comme un moyen en vue de la liberté humaine, pour permettre une vie libre. Etre-libre et vivre-dans-une-*polis* étaient en un certain sens une seule et même chose. A vrai dire uniquement dans un certain sens, car, pour pouvoir vivre dans la *polis*, il fallait que l’homme soit déjà libre à un autre point de vue : il ne pouvait être ni un esclave subissant la contrainte d’un autre homme, ni un travailleur manuel soumis à la nécessité de gagner son pain quotidien. Pour être libre, l’homme devait d’abord être affranchi ou s’affranchir lui-même, et cet affranchissement par rapport à la contrainte imposée par les nécessités de la vie constituait le sens particulier de la *schole* grecque ou de l’*otium* romain, le loisir comme nous disons aujourd’hui. Cette libération, à la différence de la liberté, était une fin qui pouvait et qui devait être obtenue par des moyens déterminés. Le moyen décisif reposait sur l’économie de l’esclavage, sur la violence par laquelle on contraignait les autres à nous décharger des soucis de la vie quotidienne. A la différence de toutes les formes d’exploitation capitalistes qui poursuivent prioritairement des buts économiques et qui en tirent un enrichissement, l’exploitation du travail des esclaves dans l’Antiquité visait à libérer complètement les maîtres du travail pour qu’ils puissent se consacrer à la liberté du politique. Cette libération découlait de la contrainte et de la violence, et elle reposait sur la domination absolue qu’exerçait chaque maître de maison dans son foyer. Mais cette domination, même si elle représentait une condition indispensable pour tout ce qui est politique, n’était pas elle-même politique. Par conséquent, si l’on veut comprendre le politique en termes de catégories de fin et de moyens, il s’agissait d’abord, au sens grec comme au sens aristotélicien, d’une fin et non pas d’un moyen. Et la fin ne consistait pas seulement dans la liberté, telle qu’elle se réalisait dans la *polis*, mais dans la libération prépolitique en vue de la liberté dans la *polis*. Le sens du politique, et non sa fin, consiste ici en ce que les hommes libres, par-delà la violence, la contrainte et la domination, ont entre eux des relations d’égaux et ne sont appelés à commander ou à obéir que sous la pression de la contrainte, c’est-à-dire en temps de guerre, toutes les affaires devant sinon être régies par la discussion et la persuasion mutuelle.

L'exigence de justice et l'exigence de liberté sont-elles séparables ?

La démocratie est-elle la garantie de lois justes ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

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

Au sens grec, le politique doit donc être compris comme centré sur la liberté, la liberté étant elle-même entendue de façon négative comme le fait de ne-pas-gouverner-ni-être-gouverné, et, positivement, comme un espace qui doit être construit par la pluralité et dans lequel chacun se meut parmi ses pairs. Sans une pluralité d’autres hommes qui sont mes pairs, il n’y aurait pas de liberté, et c’est la raison pour laquelle celui qui domine d’autres hommes et qui, de ce fait même, est essentiellement différent d’eux, quand bien même est-il plus heureux et plus enviable que ceux qu’il gouverne, n’en est pas pour autant plus libre. Lui aussi se meut dans un espace où la liberté n’existe finalement pas. Cela est difficile à comprendre pour nous, car nous associons à l’égalité le concept de justice et non pas celui de liberté, et c’est la raison pour laquelle nous mésinterprétons l’expression grecque pour désigner une constitution libre, l’*isonomia* (isonomie), en la confondant avec le sens qu’a pour nous l’égalité devant la loi. Mais l’*isonomia* ne signifie ni que nous sommes tous égaux devant la loi, ni que la loi est la même pour nous, mais simplement que tous ont les mêmes titres à l’activité politique, cette activité consistant de préférence dans la *polis* en une discussion. L*’isonomia* désigne donc prioritairement la liberté de parole, donc la même chose que l’*isegoria*, ces deux termes que Polybe réunit par la suite simplement sous le terme d’*isologia.* Mais la parole sous la forme du commandement et l’écoute sous la forme de l’obéissance n’étaient pas considérées comme une parole et une écoute authentiques ; si ce n’était pas une parole libre, c’est parce qu’on était lié à un processus déterminé non pas par la parole, mais par l’action ou le travail. Les mots ne constituaient alors pour ainsi dire qu’un substitut de l’action, et, qui plus est, d’une action qui présupposait la contrainte et l’être-contraint. Lorsque les Grecs disaient que les esclaves et les barbares étaient *aneu logou*, privés de la « parole », ils voulaient dire qu’ils se trouvaient dans une situation où toute parole libre leur était impossible. Le despote, qui ne sait que donner des ordres, se trouve dans la même situation ; pour pouvoir parler, il fallait qu’il ait en face de lui d’autres égaux. La liberté ne requérait donc pas une démocratie égalitaire au sens moderne, mais bien une sphère étroitement limitée par une oligarchie ou une aristocratie, au sein de laquelle un petit nombre au moins, ou les meilleurs d’entre les pairs, pût aller de concert. Cette égalité n’a naturellement rien à voir avec la justice.

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

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

Avons nous le choix d'être libre ?

L'exigence de justice et l'exigence de liberté sont-elles séparables ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

Ce qui est décisif pour cette liberté politique, c’est qu’elle est liée à un espace. Celui qui abandonne sa *polis*, ou qui en est banni, perd non seulement sa patrie ou la terre de ses ancêtres, mais il perd aussi le seul espace où il pouvait être libre ; il perd la société de ses pairs. Mais cet espace de liberté n’était pas tant nécessaire et indispensable à la vie et au souci de l’existence qu’il constituait bien plutôt un obstacle pour eux. Les Grecs savaient, pour en avoir personnellement fait l’expérience, qu’un tyran doté de raison (ce que nous nommons un despote éclairé) présentait de grands avantages en ce qui concerne la simple prospérité de l’État et l’épanouissement des arts, aussi bien matériels qu’intellectuels. Seule la liberté avait disparu. Les citoyens étaient renvoyés dans leurs foyers, et l’espace où pouvait avoir lieu une libre rencontre entre égaux, l’*agora*, était déserté. La liberté n’avait plus de place, ce qui signifie qu’il n’y avait plus de liberté politique.

Nous ne pouvons pas aborder ici ce qui a été perdu en particulier avec cette privation de politique, ce qui s’est effondré avec la privation de la liberté au sens de l’Antiquité. Il ne s’agit ici, à l’occasion de ce bref rappel de ce qui était originellement lié au concept de politique, que de nous prémunir contre le préjugé moderne en vertu duquel la politique serait une nécessité irréfutable et qu’elle a toujours et partout existé. Le politique n’est précisément nullement nécessaire, ni au sens impérieux d’un besoin de la nature humaine, tels la faim ou l’amour, ni au sens d’une institution indispensable pour la communauté humaine. [...]

L'homme est-il un animal politique ?

tout se passe comme si l’armée d’Homère n’avait pas levé le camp, mais, de retour dans sa patrie, se rassemblait à nouveau et fondait la *polis*, ayant désormais trouvé un espace où demeurer constamment unie avec les autres. Quelque importants que soient les changements qui puissent ensuite se produire dans l’avenir grâce à cette installation, le contenu de l’espace de la *polis* n’en demeure pas moins lié d’une certaine manière au monde homérique dont il a tiré son origine.

II n’est pourtant que trop naturel que ce que l’on entendait par liberté dans cet espace proprement politique se soit maintenant modifié ; le sens de l’entreprise et de l’aventure ne cessa de passer au second plan et ce qui n’était pour ainsi dire qu’un accessoire indispensable dans ces aventures - la présence constante des autres, le commerce avec ses pairs dans l’espace public de l’*agora*, l’*isegoria* comme dit Hérodote - devint le contenu spécifique de l’être-libre. Simultanément, l’activité la plus importante pour l’être-libre se déplaça de l’agir à la parole, de l’action libre à la parole libre.

Ce déplacement est très important et, plus encore que dans l’histoire de la Grèce elle-même, il s’accomplit dans la tradition de notre concept de liberté où prévaut l’idée que l’agir et la parole sont originellement séparés l’un de l’autre, qu’ils correspondent dans une certaine mesure à deux facultés tout à fait séparées de l’homme. Car l’une des choses les plus merveilleuses et les plus surprenantes de la pensée grecque consiste précisément en ce qu’une telle séparation de principe entre la parole et l’action n’a jamais existé chez elle, et ce dès le début, c’est-à-dire dès Homère : celui qui accomplit de grandes actions doit simultanément être aussi quelqu’un qui profère de grandes paroles, et ce non pas seulement parce que les grandes paroles doivent accompagner de manière pareillement éclairante les grandes actions, qui sinon retomberaient muettes dans l’oubli, mais parce que la parole elle-même était conçue *a priori* comme une sorte d’action. Contre les coups du destin, contre les mauvais tours des dieux, l’homme ne peut certes pas se protéger, mais il peut les affronter et leur répliquer par la parole. Et quand bien même cette réplique ne servirait-elle à rien, ni à conjurer le malheur, ni à attirer le bonheur, de telles paroles appartiennent néanmoins à ce qui advient en tant que tel. Si les paroles ont la même valeur que ce qui advient, si (comme il est dit à la fin d’*Antigone*) « les grands mots [sont] payés par les grands coups du sort », alors ce qui arrive est quelque chose de grand et digne d’une mémoire glorieuse. Que la parole en ce sens soit une sorte d’action, que le naufrage puisse devenir une action, lorsqu’on s’y oppose en y répliquant à l’aide de mots, alors même qu’on sombre, c’est sur cette interprétation fondamentale que reposent la tragédie grecque et son drame, son action. [...]

Exister, est-ce agir ?  
Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?

La liberté d’exprimer ses opinions, qui constituait la norme de l’organisation de la *polis*, se distingue de la liberté d’action propre à celui qui agit de poser un nouveau commencement, dans la mesure où elle dépend beaucoup plus de la présence des autres et de la confrontation à leurs opinions. L’action, en effet, ne peut jamais se produire dans l’isolement, dans la mesure où celui qui commence quelque chose ne peut en venir à bout que s’il en rallie d’autres qui vont lui venir en aide. En ce sens, toute action est une action de concert comme avait coutume de le souligner Burke ; « il est impossible d’administrer correctement les affaires de la cité sans amis, sans partisans fidèles » (Platon, 7*e* *Lettre*, 325d), impossible [d’agir] au sens du grec *prattein*, c’est-à-dire de l’aboutissement, de l’accomplissement. Mais il ne s’agit là que d’une étape de l’action elle-même, même si politiquement parlant elle est la plus importante, celle qui détermine finalement ce qu’il en est des affaires humaines et la manière dont elles apparaissent. Elle est précédée du commencement, de l’*archein*, et c’est de l’individu et de son courage à s’engager dans une entreprise que relève cette initiative qui décide qui sera le chef ou l’*archon*, le *primus inter pares*. En définitive, quelqu’un peut très bien accomplir, même s’il est seul, de grandes actions à condition d’être aidé des dieux - témoin autrefois Héraklès - et n’avoir besoin des hommes que pour en conserver le souvenir. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

personne ne peut saisir par lui-même et sans ses semblables de façon adéquate et dans toute sa réalité ce qui est objectivement, parce que cela ne se montre et ne se manifeste à lui que selon une perspective qui est relative à la position qu’il occupe dans le monde et qui lui est inhérente. S’il veut voir le monde, l’expérimenter tel qu’il est « réellement », il ne le peu que s’il le comprend comme quelque chose qui est commun à plusieurs, qui se tient entre eux, qui les sépare et les lie, qui se montre différemment à chacun et qui ne peut être compris que dans la mesure où plusieurs *en* parlent et échangent mutuellement leurs opinions et leurs perspectives. Ce n’est que dans la liberté de la discussion que le monde apparaît en général comme ce dont on parle, dans son objectivité, visible de toutes parts. Vivre-dans-un-monde-réel et discuter-de-lui-avec-d’autres, c’est au fond une seule et même chose, et si la vie privée paraissait « idiotique » aux Grecs, c’est précisément parce que cette multiplicité de la discussion à propos de quelque chose lui était refusée, et du même coup l’expérience de ce dont il s’agissait en vérité dans le monde. [...]

La perception peut-elle s'éduquer ?

Que sait-on du réel ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Ainsi les Grecs n’ont-ils pas considéré en général les moyens pour former et maintenir l’espace politique comme des activités politiques légitimes, c’est-à-dire qu’ils ne les ont pas reconnus comme une sorte d’action qui serait comprise dans l’essence de la polis. Ils étaient d’avis que pour fonder une *polis* un acte légiférant était tout d’abord nécessaire, mais le législateur n’était pas un citoyen de la *polis*, et ce qu’il faisait n’était nullement « politique ». Ils étaient bien plutôt d’avis que, partout où la *polis* a affaire à d’autres Etats, elle n’avait plus besoin de procéder à proprement parler politiquement, mais devait utiliser la force, soit qu’elle fût menacée dans son existence par la puissance d’autres communautés, soit qu’elle souhaitât en subordonner d’autres. En d’autres termes, ce que nous appelons aujourd’hui la politique étrangère n’était pas pour les Grecs de la politique au sens strict. [...]

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

Platon, le père de la philosophie politique en Occident, a essayé à plusieurs reprises de s’opposer à la *polis* et à sa conception de la liberté. Il s’y est efforcé grâce à une théorie politique dans laquelle les critères du politique ne sont pas créés à partir de celui-ci mais à partir de la philosophie, à travers l’élaboration détaillée l’une constitution dont les lois correspondent aux idées exclusivement accessibles aux philosophes et en définitive même grâce à une influence sur un prince dont on espérait qu’il appliquerait effectivement une telle législation, tentative qui a failli lui coûter la vie et la liberté. La fondation de l’Académie relève également le telles tentatives, qui, en se séparant de la sphère politique proprement dite, s’est réalisée aussi bien contre la *polis* que conformément au sens de cet espace politique spécifiquement grec et athénien, dans la mesure où en effet la discussion constituait son essence véritable. De cette manière était créé, à côté du libre domaine du politique, un nouvel espace de liberté beaucoup plus réel, qui fonctionne aujourd’hui encore sous la forme de la liberté des universités et de la liberté académique. Mais cette liberté, quand bien même fut-elle façonnée à l’image d’une expérience de liberté politique originelle, et bien que Platon lui-même la comprît comme un centre possible ou un point de départ pour déterminer aussi la communauté de la multitude dans le futur, introduisit *de facto* un nouveau concept de liberté dans le monde. A la différence d’une liberté purement philosophique qui ne vaut que pour l’individu, et qui est si éloignée de tout politique que seul le corps du philosophe habite encore la *polis*, cette liberté du petit nombre est de part en part politique. L’espace de liberté de l’Académie devait remplir le rôle de substitut parfaitement valable la place publique, de l’*agora*, l’espace central de liberté de la *polis*. Pour pouvoir exister en tant que tel, pour pouvoir s’adonner à son activité, le parler ensemble, le petit nombre devait exiger d’être délié des activités de la *polis* et de l’*agora*, de la même manière que les citoyens d’Athènes étaient déliés de toutes les activités qui assuraient leur gagne-pain. Ils devaient être libérés de la politique au sens grec afin d’être libres pour l’espace de liberté académique, de même que le citoyens devaient être libérés des nécessités de la vie pour la politique. Et ils devaient abandonner l’espace proprement politique pour pouvoir pénétrer l’espace académique », de même que les citoyens devaient abandonner la sphère privée de leur foyer domestique pour pouvoir se rendre sur la place publique. Tout comme la libération du travail et des soucis de la vie était le présupposé indispensable à la liberté du politique, la libération de la politique devint le présupposé nécessaire à la liberté de l’académique. [...]

Le philosophe doit-il gouverner ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

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

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

Platon a effectivement proposé sous la figure du philosophe-roi une telle libération par la domination, la libération du petit nombre en vue de la liberté de philospher grâce à la domination sur la multitude, mais une telle proposition n’a été reprise par aucun philosophe après lui et n’a exercé aucune influence politique. En revanche, c’est précisément parce que le but de l’Académie n’était pas prioritairement d’éduquer à la politique, comme les écoles des sophistes et des orateurs, que sa fondation a eu une signification aussi extraordinaire pour l’idée que nous nous faisons encore de l’idée de la liberté. Il se peut que Platon lui-même ait cru que l’Académie pourrait un jour s’emparer de la *polis* et la gouverner. Pour sa postérité, pour les philosophes qui lui ont succédé, la seule chose marquante qui ait subsisté c’est que l’Académie ne garantissait institutionnellement un espace de liberté qu’à un petit nombre, et que cette liberté était dès le début comprise en opposition à la liberté politique de la place publique; au monde des opinions mensongères et des discours trompeurs devait s’opposer un contre-monde de vérité et du discours correspondant à la vérité, à l’art de la rhétorique devait s’opposer la science de la dialectique. Ce qui s’est établi et qui détermine jusqu’à présent notre représentation de la liberté académique, ce n’est pas l’espoir de Platon de déterminer la *polis* d’en haut au moyen de l’Académie, ni celui de déterminer la politique d’en haut au moyen de la philosophie, mais bien plutôt l’abandon de la *polis*, l’*apolitia*, l’indifférence à l’égard de la politique. [...]

La liberté en tant qu’elle est la fin de la politique assigne des limites au politique ; toutefois le critère de l’action à l’intérieur de la sphère politique elle-même n’est plus la liberté mais la compétence et la capacité d’assurer la vie.

Cette dégradation de la politique à partir de la philosophie, telle que nous la connaissons depuis Platon et Aristote, dépend entièrement de la distinction entre le petit nombre et la multitude. Elle a eu une influence extraordinaire, que l’on peut suivre jusqu’à nos jours, sur toutes les réponses théoriques à la question du sens de la politique. Mais, sur le plan politique, elle n’a pas eu d’autre conséquence que l’*apolitia* des écoles philosophiques de l’Antiquité ou la liberté d’enseignement académique des Universités. En d’autres termes, son efficacité politique s’est toujours limitée au petit nombre pour lequel l’expérience philosophique était déterminante - une expérience qui, par son insistance et contrairement à son sens propre, conduit au-delà de la sphère politique de la vie commune et de la discussion. [...]

L'homme est-il un animal politique ?

Le philosophe doit-il gouverner ?

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

La culture est-elle libératrice ?

Exister, est-ce agir ?

Pour les chrétiens, il ne s’agit pas d’établir un espace pour le petit nombre à côté de celui de la multitude, ni de fonder un espace pour tous en opposition à l’espace officiel : il s’agit bien plutôt du fait qu’un espace public, qu’il soit pour le petit nombre ou pour la multitude, est inacceptable en raison de son caractère public. Lorsque Tertullien dit « rien ne nous est plus étranger, à nous chrétiens, que les affaires publiques », il met l’accent sur le caractère public. On a l’habitude de considérer, et ce à juste titre, le rejet de la participation aux affaires publiques par le christianisme primitif soit à partir d’une perspective romaine d’une divinité en rivalité avec les dieux de Rome, soit à partir du point de vue du christianisme des origines d’une attente eschatologique, déchargée de tous les soucis mondains. Ce faisant, on omet les tendances proprement antipolitiques du message chrétien lui-même et l’expérience qui lui est sous-jacente de ce qui est essentiel à la communauté humaine. Il ne fait aucun doute que dans l’enseignement de Jésus l’idéal de bonté joue le même rôle que l’idéal de sagesse dans la doctrine de Socrate Jésus refuse d’être qualifié de bon par ses disciples, tout comme Socrate refuse que ses disciples le tiennent pour sage. Mais il est de l’essence de la bonté de devoir se cacher, de ne pas être autorisée à apparaître pour ce qu’elle est. Une communauté d’hommes qui estime qu’il faut vraiment régler toutes les affaires humaines en termes de bonté, et qui par conséquent n’est pas effrayée à l’idée d’aimer ses ennemis - fût-ce à titre d’expérience - et de récompenser le mal par le bien, une communauté qui, en d’autres termes, considère que l’idéal de la sainteté est un critère - non seulement pour le salut de l’âme individuelle dans l’éloignement des hommes, mais pour la direction des affaires humaines elles-mêmes - ne peut que se tenir à l’écart de la sphère publique et de sa lumière. Elle doit œuvrer dans l’ombre puisque le fait d’être vu et entendu produit inévitablement cet éclat et cette apparence dans laquelle toute sainteté - de quelque façon qu’elle s’y prenne - se transforme d’emblée en pseudo-sainteté et hypocrisie. [...]

L'homme est-il un animal politique ?  
Les hommes vivent-ils en société par intérêt ?

Nous n’avons pas besoin d’entrer plus avant dans ce contexte tel qu’il s’est accompli au cours de l’histoire et qui a transformé le caractère du christianisme de manière si consciente et si radicalement antipolitique qu’une sorte de politique chrétienne a pu s’imposer : ce fut l’œuvre - abstraction faite de la nécessité historique telle qu’elle s’est accomplie par l’intermédiaire de la chute de l’Empire romain - d’un seul homme, Augustin, et cela fut possible grâce à la tradition de la pensée romaine si extraordinairement vivante en lui encore. Cette réinterprétation qui prend ici naissance a été d’une importance décisive pour toute la tradition occidentale, et pas seulement pour la tradition des théories et des pensées, mais pour le contexte dans lequel prenait place l’histoire politique réelle. Le corps politique accepta également pour la première fois l’idée que la politique serait un moyen en vue d’une fin plus haute et qu’il ne pouvait s’agir de la liberté en politique que dans la mesure où le politique a libéré des territoires déterminés. A ceci près que, désormais, la liberté par rapport au politique ne concernait plus exclusivement le petit nombre mais devint au contraire l’affaire de la multitude qui ne devait ni n’avait à se soucier des affaires du gouvernement, tandis que le petit nombre se voyait assigner le fardeau de se soucier de l’ordre politique nécessaire dans les affaires humaines. Toutefois ce fardeau et cette tâche ne découlent pas, comme chez Platon et comme chez les philosophes, de la condition humaine fondamentale, de la pluralité en tant que condition humaine fondamentale qui lie le petit nombre à la multitude et l’individu à la communauté. Cette pluralité est bien plutôt affirmée et le mobile qui détermine le petit nombre à prendre en charge le fardeau du gouvernement n’est pas la peur d’être gouverné par les plus mauvais. Augustin exige expressément que la vie des saints se déroule elle aussi dans une « société » et il reconnaît par l’institution d’une *Civitas Dei*, d’un d’*Etat* divin, que la vie des hommes est également déterminée par des conditions politiques même dans un autre monde, en sorte qu’il laisse ouverte la question de savoir si même dans l’au-delà le politique est encore ou non un fardeau. En tout cas, le motif pour se charger du fardeau de la politique terrestre n’est pas la peur, mais l’amour du prochain.

C’est cette transformation du christianisme telle qu’elle s’est accomplie dans la pensée et dans l’action d’Augustin qui a finalement permis de séculariser la fuite chrétienne dans l’ombre, au point que les croyants ont construit au sein du monde un espace public tout à fait nouveau, religieusement déterminé, qui, tout en étant public, n’était pas politique. Le caractère public de cet espace des croyants - le seul dans lequel à travers tout le Moyen Âge les besoins politiques spécifiques des hommes pouvaient trouver droit - a toujours été ambigu : c’était tout d’abord un espace de rassemblement, ce qui ne veut pas dire tout simplement un bâtiment dans lequel les hommes se rassemblent, mais un espace qui avait été construit intentionnellement pour rassembler les hommes. En tant que tel, il ne devait pas se transformer en un espace d’apparence, si tant est que le contenu spécifique du message chrétien devait être conservé. Mais il était impossible d’empêcher cela puisqu’il est dans la nature de l’espace public, qui se constitue par le rassemblement du plus grand nombre, de s’établir comme un espace d’apparition. La politique chrétienne a toujours été confrontée à cette double tâche : d’un côté, s’assurer l’influence sur la politique séculière, en sorte que le lieu de rassemblement des croyants, qui n’est pas en lui-même politique, soit protégé de l’extérieur; et, d’un autre côté, empêcher qu’un lieu de rassemblement ne devienne un espace d’apparition, et par conséquent que l’Église ne devienne une puissance séculière-mondaine parmi d’autres. [...]

L'homme est-il un animal politique ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

Les hommes vivent-ils en société par intérêt ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

depuis la fin de l’Antiquité et la naissance d’un espace public ecclésial, la politique séculière est restée liée aux nécessités de la vie qui découlent de la communauté humaine et sous la protection d’une sphère plus haute qui, jusqu’à la fin du Moyen Âge, était spatialement tangible dans l’existence des Églises. L’Église avait besoin de la politique, aussi bien à vrai dire de la politique mondiale des puissances séculières que de la politique religieuse à l’intérieur du domaine ecclésial, pour pouvoir se maintenir et s’affirmer sur terre et dans le monde terrestre en tant qu’Église visible, à la différence de l’Église invisible dont l’existence pour la foi n’a jamais été contestée par la politique. Et la politique à son tour a besoin de l’Église, non seulement de la religion mais de l’existence tangible dans l’espace des institutions religieuses pour démontrer sa justification supérieure en vue de sa légitimation. Ce qui a changé avec l’émergence de l’époque moderne, ce n’est pas tant la fonction du politique : ce n’est pas comme si on avait accordé une dignité nouvelle et exclusive au politique en tant que tel. Ce qui a changé, ce sont bien plutôt les domaines en vue desquels la politique est apparue comme nécessaire. La sphère religieuse retomba dans l’espace privé tandis que la sphère de la vie et de ses nécessités - que l’Antiquité tout comme le Moyen Âge avaient considérée comme la sphère privée par excellence - recevait une nouvelle dignité et pénétrait dans l’espace public sous la forme de la société. C’est pourquoi nous devons distinguer au plan politique entre les démocraties égalitaires du XIXe siècle, pour lesquelles la participation de tous au gouvernement, quelle que soit sa forme, est toujours le signe inconditionnel de la liberté du peuple du despotisme éclairé du début de l’époque moderne, qui estimait que : la liberté du peuple consiste à détenir le gouvernement de ces lois grâce auxquelles sa vie et ses biens lui reviennent en propre, et non pas dans le fait de partager le gouvernement qui ne lui revient pas2 » ». Dans les deux cas, le gouvernement est un espace d’action dont relève maintenant le politique : il sert à protéger la libre productivité de la société et à garantir la sécurité de l’individu dans sa sphère privée. Quelle que soit la relation entre le citoyen et l’État, la liberté et la politique demeurent décidément séparées l’une de l’autre, et le fait d’être libre - au sens d’une activité positive se déployant librement - se trouve localisé dans un domaine où il est question de choses qui, compte tenu de leur nature, ne peuvent être communes à tous : la vie et la propriété, et par conséquent ce qui est propre à chacun. Le fait que la sphère de ce qui nous est propre, de l’*idion*, où le fait de s’attarder apparaissait dans l’Antiquité comme une limitation « idiotique », se soit considérablement élargie grâce au phénomène nouveau d’un espace social et de forces productives sociales et non plus individuelles ne change rien au fait que les activités indispensables au maintien de la vie et de la propriété ou encore à l’amélioration de la vie et à l’accroissement de la propriété sont subordonnées à la nécessité et non à la liberté. Ce que l’époque moderne attendait de son État et ce que cet État a effectivement continué à accomplir dans une large mesure, c’était une libération de l’individu en vue du développement des forces productives sociales, de la production commune de biens nécessaires à une vie « heureuse ».

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

L'homme est-il un animal politique ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

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

Cette conception moderne de la politique, en vertu de laquelle l’État a une fonction de société ou est un mal nécessaire en vue de la liberté sociale, s’est établie sur le plan pratique et théorique en opposition à toutes les représentations, d’un genre complètement différent et inspirées par l’Antiquité, d’une souveraineté du peuple ou de la nation, qui réapparaissent toujours à nouveau dans toutes les révolutions modernes. Ce n’est qu’au cours de ces révolutions, qu’il s’agisse de la révolution américaine, de la révolution française au XVIIIe siècle et jusqu’à la révolution hongroise dans un passé plus récent, que le fait de prendre-part-au-gouvernement et le fait d’être libre coïncident. Toutefois ces révolutions et les expériences directes de possibilités d’action politique qui leur sont liées ne se sont jusqu’à présent en tout cas pas concrétisées en une forme de gouvernement. Depuis l’avènement de l’État-Nation, l’opinion commune est qu’il est du devoir du gouvernement de garantir la liberté de la société de l’intérieur comme de l’extérieur, et si besoin au moyen de la violence. La participation des citoyens au gouvernement, quelle que soit sa forme, ne passe pour nécessaire à la liberté que parce qu’il faut que l’État, dans la mesure où il doit nécessairement disposer des moyens de la violence, soit contrôlé par les gouvernés dans l’exercice d’une telle violence. C’est de là que provient cette idée selon laquelle, en établissant une sphère si limitée soit-elle d’action politique, on crée un pouvoir face auquel on ne peut protéger la liberté que si l’exercice de sa puissance est constamment surveillé. Ce que nous entendons aujourd’hui par gouvernement constitutionnel, qu’il soit de nature monarchique ou républicaine, c’est un gouvernement essentiellement limité dans son autorité et dans l’usage de sa force, un gouvernement sous contrôle des gouvernés. Il va sans dire que cette limitation et ce contrôle s’exercent au nom de la liberté de la société comme de l’individu ; il s’agit de limiter, autant qu’il est possible et autant qu’il est nécessaire, l’espace étatique du gouvernement pour permettre une liberté extérieure à la sienne. Il ne s’agit donc pas, en tout cas pas prioritairement, de permettre la liberté d’agir et d’exercer une activité politique ; toutes deux demeurent une prérogative du gouvernement et des professionnels de la politique qui proposent au peuple d’être leurs représentants au moyen du système parlementaire pour représenter ses intérêts à l’intérieur de l’État et, le cas échéant, contre l’État. En d’autres termes, la relation entre politique et liberté est comprise à l’époque moderne également de telle sorte que la politique est un moyen et la liberté sa fin suprême. La relation elle-même n’a donc pas été modifiée, même si le contenu et le degré de liberté se sont modifiés de façon tout à fait extraordinaire. On peut donc en gros répondre aujourd’hui à la question du sens de la politique à l’aide de catégories et de concepts qui sont étonnamment anciens et par là aussi étonnamment respectables, et ce bien que l’époque moderne se distingue de façon décisive des époques précédentes, non pas tant par ses aspects politiques que par ses aspects spirituels ou matériels. [...]

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

L'homme est-il un animal politique ?

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

L’époque moderne, qui a considéré avec une détermination plus grande que jamais auparavant la politique comme un simple moyen de conserver et d’encourager la vie de la société et qui s’est par conséquent efforcée de limiter les compétences du politique au strict nécessaire, a imaginé non sans raison qu’elle serait mieux préparée que tous les siècles précédents au problème de la violence. Elle a effectivement réussi à exclure en pratique l’élément de la violence et à faire complètement disparaître la domination directe de l’homme sur l’homme de la sphère sans cesse élargie de la vie sociale. L’émancipation des classes laborieuses et des femmes, c’est-à-dire des deux catégories humaines qui étaient soumises à la violence au cours de toute l’histoire prémoderne, montre très clairement le point culminant de cette évolution.

Nous laisserons dans un premier temps en suspens la question de savoir si cette diminution de la violence dans la vie sociale doit être mise sur le même plan qu’un gain de liberté. Au sens de la tradition politique, le fait de ne pas être libre reçoit en tout cas une double détermination. Il consiste tout d’abord à être subordonné à la violence d’un autre, mais également, et tout aussi originellement, à être soumis à la nécessité brute de la vie. L’activité qui répond à la contrainte à laquelle la vie elle-même nous oblige à nous procurer le nécessaire est le travail. Dans toutes les sociétés prémodernes, on pouvait se libérer de ce travail en contraignant d’autres hommes à travailler pour soi, c’est-à-dire en recourant à la violence et à la domination. Dans la société moderne, le travailleur n’est plus assujetti à aucune violence ni à aucune domination, il est contraint par la nécessité directe inhérente à la vie elle-même. La nécessité a donc ici pris la place de la violence, et la question subsiste de savoir s’il est plus facile de s’opposer à la contrainte de la violence ou à la contrainte de la nécessité. En outre, le développement tout entier de la société passe dans un premier temps, c’est-à-dire jusqu’au moment où l’automation élimine effectivement le travail, par la transformation uniforme de tous ses membres en « travailleurs », c’est-à-dire en hommes dont l’activité, quelle qu’elle soit, sert tout d’abord à produire ce qui est nécessaire à la vie. Même en ce sens, le fait d’éloigner la violence de la vie en société n’a pour l’instant pas d’autre conséquence que l’octroyer à la nécessité, à laquelle la vie contraint tout le monde, un espace incomparablement plus grand qu’auparavant. La vie de la société est effectivement dominée par la nécessité et non par la liberté, et ce n’est pas un hasard si le concept de nécessité est devenu si prédominant dans toutes les philosophies modernes de l’histoire au sein desquelles précisément la pensée moderne s’est orientée de façon philosophique en cherchant à parvenir à la conscience de soi.

Le besoin est-il l'origine du travail ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Serions-nous plus libres sans machines ?

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

Avons nous le choix d'être libre ?

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

Le refoulement de la violence hors du domaine privé du foyer domestique et hors de la sphère semi-privée du social s’est effectué de façon tout à fait consciente ; c’est précisément pour pouvoir réussir à vivre quotidiennement sans violence que l’on a renforcé la violence des pouvoirs publics, de l’Etat - dont on croyait qu’il pouvait en demeurer maître puisqu’on l’avait expressément défini comme un simple moyen en vue de cette fin que constitue la vie en société, le libre développement des forces productives. Que les moyens de la violence pussent par eux-mêmes devenir productifs, c’est-à-dire en quelque sorte s’accroître (et même se renforcer) comme les forces productives sociales d’autrefois, voilà qui n’est pas venu à l’esprit de l’époque moderne parce qu’à ses yeux la sphère particulière de la productivité allait de pair avec la société et non avec l’État. L’État apparaissait déjà comme spécifiquement non productif et, dans les cas extrêmes, comme un phénomène parasite. C’est précisément que l’on avait limité la violence à la sphère de l’État, laquelle était en outre subordonnée dans les gouvernements constitutionnels au contrôle de la société par le système des partis, que l’on croyait avoir limité la violence elle-même à un minimum qui, en tant que tel, devait demeurer constant.

Nous savons que c’est exactement l’inverse qui s’est produit. L’époque qui, considérée historiquement, est la plus pacifique, la moins violente, a immédiatement engendré le plus grand et le plus effrayant déploiement des moyens de la violence, et cela n’est un paradoxe qu’en apparence. Ce sur quoi l’on n’avait pas compté, c’est sur la combinaison spécifique de la violence et de la puissance, qui ne pouvait avoir lieu que dans la Sphère publico-étatique, car c’est seulement en elle que les hommes agissent ensemble et manifestent leur puissance. Peu importent la manière étroite dont on délimite les compétences de cette sphère ou la manière précise dont on trace ses frontières par la constitution et d’autres contrôles : le simple fait qu’elle doive demeurer un domaine politico-public produit de la puissance ; et cette puissance risque, à vrai dire de tourner au malheur si, comme c’est le cas à l’époque moderne, elle se concentre presque exclusivement sur la violence, puisque cette violence s’est déplacée de la sphère privée de l’individu à la sphère publique de la pluralité. Quelque absolue qu’ait pu être également la violence du chef sur sa famille, au sens large, à l’époque prémoderne - et elle a assurément été suffisamment importante pour qu’on puisse qualifier de despotisme, au sens plein du terme, le gouvernement du foyer domestique cette violence se limitait toutefois à l’individu qui l’exerçait : il s’agissait d’une violence complètement impuissante qui demeurait stérile sur le plan économique comme sur le plan politique. Et quelque funeste qu’ait pu être également l’exercice de la violence du maître de maison sur ceux qui y étaient soumis, les moyens de la violence en eux-mêmes ne pouvaient pas se développer dans ces conditions : ils ne pouvaient pas constituer un danger pour tous puisqu’il n’y avait pas le monopole de la violence. [...]

Toute violence est-elle sans raison?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

La crise consiste en ce que la sphère politique menace cela en vue de quoi elle tirait pourtant sa légitimation. Dans de telles circonstances, la question du sens de la politique se modifie. La question aujourd’hui ne s’énonce plus tellement dans ces termes : quel est le sens de la politique ? Au sentiment des peuples qui, un peu partout, se sentent menacés par la politique et parmi lesquels les meilleurs ont consciemment pris leurs distances par rapport à la politique, on comprend que corresponde mieux la question qu’ils se posent et que d’autres se posent : la politique a-t-elle finalement encore un sens ? [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Fragment 3c

Chapitre II : La question de la guerre [...]

Lorsque l’homme parvient, en utilisant la nature, à doubler ou à centupler sa propre force, l’on peut y voir une violence faite à la nature, à supposer que l’on soit d’accord avec la parole biblique selon laquelle l’homme a été créé pour protéger la terre, pour la servir, et non pas au contraire pour la soumettre à son service. Mais, indépendamment de la question de savoir qui, en vertu d’un décret divin, doit servir ou être au service de qui, il n’en demeure pas moins incontestable que la force de l’homme, qu’il agisse de sa force de production ou de sa force de travail, est un phénomène naturel, que la possibilité de la violence lui est inhérente, qu’elle est donc encore elle-même naturelle et qu’en définitive l’homme, aussi longtemps qu’il n’a affaire qu’à des forces naturelles, reste dans un domaine terrestre, naturel, dont lui-même ses propres forces font partie dans la mesure où il est un être vivant organique. Cet état de choses ne se trouve en rien modifié du fait qu’il utilise sa propre force conjointement à celle qu’il emprunte à la nature pour fabriquer quelque chose d’absolument non naturel, à savoir un monde, c’est-à-dire quelque chose, qui, sans lui, « naturellement », n’aurait pas pu exister. Pour le dire autrement : aussi longtemps que la faculté de production et de destruction s’équilibrent tout va bien pour ainsi dire, et ce que les idéologies totalitaires de l’asservissement de l’homme affirment quant aux processus qu’il a déchaînés n’est en définitive qu’un vain bavardage, contredit par le fait que les hommes conservent la domination du monde qu’ils ont édifié et la maîtrise du potentiel destructeur qu’ils ont créé.

Tout cela s’est trouvé modifié pour la première fois du fait de la découverte de l’énergie atomique, c’est-à-dire de la découverte d’une technique qui dérive des processus énergétiques nucléaires. Car, ici, ce ne sont pas des processus naturels qui sont déclenchés, mais des processus qui n’entrent pas en ligne de compte dans la nature terrestre qui sont orientés sur la terre pour fabriquer le monde ou pour le détruire. Ces processus eux-mêmes dérivent de l’univers qui entoure la terre, et l’homme qui les soumet à son pouvoir ne se conduit plus ici comme un être vivant naturel, mais comme un être qui, même s’il ne peut vivre que dans les conditions de la terre et de sa nature, est pourtant en mesure de s’orienter également dans l’univers. Ces forces universelles ne peuvent plus se mesurer en chevaux-vapeur ou en fonction d’autres paramètres naturels, et, dans la mesure où elles ne sont plus de nature terrestre, elles peuvent détruire la terre de la même façon que les processus naturels manipulés par l’homme pouvaient détruire le monde qu’il avait construit.3 [...]

Parler d'actes inhumains a-t-il un sens ?

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

Respecter la nature, est-ce renoncer à la transformer ?

Dans l’Antiquité, tout au moins en ce qui concerne le politique pur, l’archétype de ces images exaltantes était la guerre de Troie, dont les vainqueurs et les vaincus étaient respectivement considérés comme les ancêtres des Grecs et des Romains. Ainsi ces peuples devinrent-ils, comme Mommsen avait coutume de le dire, « les jumeaux » de l’Antiquité, parce que c’était la même entreprise qui était au commencement de leur existence historique. Et cette guerre des Grecs contre Troie, qui s’acheva par une destruction si complète de la ville que l’on a pu croire jusqu’à une époque très récente qu’elle n’avait jamais existé, peut être considérée aujourd’hui encore comme l’archétype de la guerre d’anéantissement.

Pour réfléchir sur la signification politique de cette guerre d’anéantissement qui nous menace à nouveau, qu’il nous soit permis de méditer une fois encore sur ces précédents antiques et sur leur stylisation ; essentiellement parce que, en glorifiant cette guerre, aussi bien les Grecs que les Romains ont défini avec beaucoup de ressemblances et beaucoup de différences, pour eux-mêmes, et donc dans une certaine mesure également pour nous, la signification véritable de la politique et la place qu’elle devait occuper dans l’histoire. Ce qui est de première importance c’est que l’épopée d’Homère n’omet pas de mentionner l’homme vaincu, qu’elle témoigne en faveur non moins d’Hector que d’Achille et que, dans la mesure où la victoire des Grecs et la défaite troyenne ont été décidées et établies à l’avance par les dieux, cette victoire n’élève pas plus Achille qu’elle ne diminue Hector, ne rend pas la cause des Grecs plus juste, pas plus qu’elle ne rend plus injuste la défaite des Troyens. Homère chante donc la guerre d’anéantissement vieille de plusieurs siècles en sorte que dans un certain sens, c’est-à-dire au sens de la mémoire poétique et historique, il efface l’anéantissement. Cette grande impartialité d’Homère, qui n’est pas l’objectivité au sens de la liberté moderne des valeurs mais bien plutôt au sens d’une liberté absolue d’intérêts et d’une indépendance complète du jugement de l’histoire, laquelle s’oppose au jugement de l’homme qui agit et au concept de grandeur, est à la base de toute l’historiographie, et pas seulement occidentale : en fait, ce que nous entendons par histoire n’a jamais ni nulle part existé auparavant sans une influence au moins indirecte du modèle homérique. C’est la même idée que nous retrouvons dans l’introduction d’Hérodote lorsqu’il dit vouloir empêcher que « les grands et merveilleux exploits qui ont été accomplis tant par les Grecs que par les barbares, ne cessent d’être renommés », idée qui, comme l’a justement dit Burckhardt, « n’aurait pas pu venir à l’esprit d’un Egyptien ou d’un Juif ».

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

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

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

On sait que l’effort des Grecs pour transformer la guerre d’anéantissement en une guerre politique n’a jamais été au-delà de ce sauvetage posthume poétique et historico-commémoratif des vaincus et des vainqueurs inauguré par Homère, et cette incapacité a finalement causé la perte des cités-États grecques. En ce qui concerne la guerre, la *polis* grecque a suivi un autre chemin dans la détermination du politique. Elle a fait le l’*agora* homérique le centre de la *polis*, en tant qu’elle est le lieu de rencontre et de dialogue des hommes libres, et elle a centré le facteur proprement politique » - à savoir ce qui relève uniquement de la *polis* et que les Grecs refusaient en conséquence à tous les barbares et aux hommes qui n’étaient pas libres autour de la communauté, de l’être-l’un-avec-l’autre et du parler-ensemble-de-quelque-chose, en interprétant toute cette sphère sous le signe d’un *peitho* divin, d’une force de conviction et de persuasion qui règne sans violence et sans contrainte entre égaux et qui décide de tout. En revanche, la guerre et la violence qui lui est liée, a été complètement exclue de ce qui est proprement politique, de ce qui avait surgi entre les membres d’une *polis* et qui était valable entre eux. La *polis* en tant que totalité utilisait la violence à l’égard d’autres États ou d’autres cités-Etats mais, ce faisant, elle se comportait, d’après sa propre opinion, de façon « non politique ». Au cours de ces actions guerrières, l’égalité de principe entre les citoyens, entre lesquels il ne pouvait y avoir ceux qui commandaient et ceux qui obéissaient, était supprimée. C’est précisément parce que l’action guerrière ne peut pas exister sans commandement et sans obéissance et ne peut s’en remettre à la persuasion lorsqu’il s’agit de prendre des décisions qu’elle relevait, pour la pensée grecque, d’une sphère non politique. Elle appartenait au fond à ce que nous appelons la politique étrangère; ici la guerre n’est pas la poursuite de la politique à l’aide d’autres moyens, mais au contraire le fait de négocier et de conclure des traités était compris comme une poursuite de la guerre à l’aide d’autres moyens, les moyens de la ruse et du mensonge.

Toute violence est-elle sans raison ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Toutefois l’influence de l'épopée homérique sur le développement de la *polis* grecque ne s’est pas limitée à cette élimination purement négative de la violence hors du domaine politique, ce qui a eu pour seule conséquence que les guerres, après comme avant, ont été menées en vertu du principe selon lequel le plus fort fait ce qu’il peut, tandis que le plus faible endure ce qu’il doit. Ce qu’il y a de proprement homérique dans la représentation de la guerre de Troie s’est pleinement exprimé dans la manière dont la *polis* a associé à son organisation le concept de combat en tant que forme non seulement légitime, mais, en un certain sens, en tant que forme suprême de l’être-ensemble humain. Ce que l’on appelle communément l’esprit agonal des Grecs, et qui contribue sans aucun doute à expliquer (dans la mesure où il est possible d’expliquer ce genre de choses) que nous trouvions dans les quelques siècles de sa floraison une concentration de génie beaucoup plus considérable et plus significative dans presque tous les domaines qu’en tout autre lieu, ne consiste pas simplement dans l’aspiration à se montrer partout et toujours le meilleur, ce dont Homère parlait déjà et qui avait effectivement une signification telle pour les Grecs qu’ils possédaient dans leur langue le verbe *aristeuein* (être le meilleur) pour l’exprimer, lequel pouvait être compris non seulement comme une aspiration mais comme une activité absorbant toute la vie. Cette compétition trouvait son modèle originaire dans le combat entre Hector et Achille qui, indépendamment de la victoire et de la défaite, offre à chacun l’occasion de se montrer tel qu’il est véritablement, c’est-à-dire d'accéder effectivement à l’apparaître, et par là de devenir pleinement réel. Il en va tout à fait de même en ce qui concerne la guerre entre les Grecs et les Troyens qui fournit à chacun l’occasion d’accéder pleinement à la phénoménalité, et à laquelle correspond une querelle divine qui non seulement confère sa pleine signification à la bataille qui fait rage sur terre, mais qui atteste clairement de la présence d’un élément divin de chaque côté, quand bien même l’une des deux parties est-elle destinée à périr. La guerre contre Troie a deux aspects, et Homère la voit avec les yeux des Troyens non moins qu’avec les yeux des Grecs. Cette manière homérique de démontrer que toutes les choses ont deux aspects qui ne se révèlent que dans le combat est également au fondement de la parole d’Heraclite selon laquelle le combat est « le père de toutes choses ». Ici, la violence de la guerre dans toute son horreur dérive encore directement de la puissance et de la force de l’homme qui ne peut démontrer cette énergie tranquille qu’il possède qu’en se confrontant à quelque chose ou à quelqu'un sur lequel il la met à l’épreuve.

Ce qui chez Homère apparaît encore presque indistinct, la puissance violente des grandes actions et la force enthousiasmante des grandes paroles qui les accompagnent, et qui précisément exercent un effet de persuasion sur la communauté des hommes qui voient et entendent, s’est ensuite séparé de manière nettement distincte, que ce soit dans les compétitions - les seules occasions où la Grèce tout entière se rassemblait pour admirer le déploiement de la force sans violence - ou dans les joutes d’orateurs et dans l’incessant parlerisemble à l’intérieur de la *polis*. [...]

Toute violence est-elle sans raison ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

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

Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

La faculté de considérer la même chose à partir des points de vue les plus différents persiste dans le monde des hommes, mais elle se borne à échanger la position propre naturellement donnée contre celle des autres avec lesquels on peut partager le même monde, et elle accomplit ainsi une véritable liberté de mouvement dans le monde spirituel, tout à fait comparable à la liberté de mouvement dans le domaine physique. La persuasion et la conviction mutuelles, qui constituaient la véritable relation politique entre les citoyens libres la polis, présupposaient une sorte de liberté qui était liée de manière immuable ni physiquement ni spirituellement à la position ou au point de vue propre.

Son idéal particulier, et par conséquent le critère de l’aptitude spécifiquement politique, réside essentiellement dans la *phronesis*, dans ce discernement de l’homme politique (du *politikos*, et non de l’homme d’État, car il n’y en avait pratiquement pas en ce monde), laquelle a si peu à voir avec la sagesse qu’Aristote l’a précisément définie par opposition à la sagesse des philosophes. Faire preuve de discernement en matière politique ne signifie rien d’autre qu’acquérir et avoir bien présente à l’esprit la perspective dominante par rapport aux points de vue et aux positions possibles, à partir desquels on peut considérer la situation et la juger. On n’entendit pratiquement plus parler pendant des siècles de cette *phronesis* qui, chez Aristote, constitue la vertu cardinale proprement politique. Nous la retrouvons chez Kant dans la discussion de l’entendement humain sain comme faculté du jugement. Il l’appelle le « mode de penser élargi » et la définit explicitement comme la faculté de « penser en se mettant à Ia place de tout autre être humain » [...]

Mais il est important de se rendre compte qu’une telle liberté du politique dépendait complètement de la présence et de l’égalité du plus grand nombre. Une chose ne peut se montrer sous plusieurs aspects que lorsqu’il y a plusieurs personnes auxquelles elle apparaît à chaque fois sous différentes perspectives. Là où ces autres qui sont égaux, et leurs opinions particulières, sont abolis, comme c’est le cas dans la tyrannie, où tous et tout est sacrifié au point de vue du tyran, personne n’est libre et personne n’est capable de discernement, pas même le tyran. [...]

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

La figure d’Achille, qui s’efforce constamment de se distinguer, d’être le meilleur de tous et de parvenir à la gloire immortelle, est déterminante pour la formation de la typologie de l’homme grec dans la *polis*. La présence indispensable des autres en général et de beaucoup d’égaux en particulier, le lieu de rencontre, l’*agora* homérique, qui dans le cas de l’expédition contre Troie n’avait pu se manifester que parce que de nombreux rois, c’est-à-dire de nombreux hommes libres, qui habitaient chacun dans leur foyer, s’étaient rassemblés en vue d’une grande entreprise qui réclamait l’engagement de tous – et si chacun au fond l’avait fait c’était parce qu’il n’était possible d’acquérir la gloire que dans cette communauté, loin de la patrie et de l’étroitesse de la sphère domestique -, cette communauté homérique des héros fut ainsi également dépouillée de son caractère purement provisoire d’aventure. La *polis* est encore complètement liée à l’*agora* homérique, mais ce lieu de rencontre est désormais permanent, il n’est pas le lieu de campement d’une armée qui, une fois sa tâche achevée, lève le camp et doit attendre pendant des siècles pour trouver le poète qui lui accordera ce qu’elle était en droit d’attendre des dieux et des hommes sur la seule base de la grandeur de ses actions et de ses paroles, à savoir la gloire immortelle. Désormais, la *polis* espérait, à l’époque de sa floraison (comme nous l’apprend le discours de Périclès), se charger d’entreprendre le combat sans violence et se porter garante de la gloire, sans l’intermédiaire des poètes et des chanteurs, seule manière pour les mortels d’accéder à l’immortalité. […]

Peut-on être soi-même devant les autres ?

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

Qui fait l'histoire ?

La politique au sens strict du terme n’a pas tant affaire aux hommes qu’au monde qui est entre eux et qui leur survivra ; dans la mesure où elle est devenue destructrice, et où elle provoque la ruine du monde, elle se détruit et s’anéantit elle-même. Autrement dit : plus il y a de peuples dans le monde qui entretiennent les uns avec les autres telle ou telle relation, plus il se créera de monde entre eux et plus ce monde sera grand et riche. Plus il y a de points de vue dans un peuple, à partir desquels il est possible de considérer le même monde que tous habitent également, plus la nation sera grande et ouverte. S’il devait inversement se produire que, suite à une énorme catastrophe, un seul peuple survive dans le monde, et s’il devait arriver que tous ses membres perçoivent et comprennent le monde à partir d’une seule perspective, vivant en plein consensus, le monde au sens historico-politique irait à sa perte, et ces hommes privés de monde qui subsisteraient sur la terre n’auraient guère plus d’affinité avec nous que ces tribus privées de monde et de relations que l’humanité européenne a trouvées lorsqu’elle a découvert de nouveaux continents et qui ont été reconquises par le monde des hommes ou exterminées sans que l’on se rende compte qu’elles appartenaient également à l’humanité. En d’autres termes, il ne peut y avoir d’hommes au sens propre que là où il y a un monde, et il ne peut y avoir de monde au sens propre que là où la pluralité du genre humain ne se réduit pas à la simple multiplication des exemplaires d’une espèce.

Toutes les cultures se valent-elles ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

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

Que gagne-t-on à échanger ?

C’est pourquoi il est hautement significatif que la guerre de Troie qui s’est répétée sur le sol italien, et à laquelle le peuple romain attribuait son existence politique et historique, ne se soit pas à son tour terminée par l’anéantissement des vaincus mais par une alliance et un pacte. Il s’agissait en fait non seulement de rallumer le feu afin d’inverser simplement l’issue, mais d’imaginer une nouvelle issue à un incendie d’une telle importance. Le pacte et l’alliance, en fonction de leur origine et de leur conception si fortement caractérisées chez les Romains, sont étroitement liés à la guerre entre les peuples et représentent, d’après les Romains, le prolongement pour ainsi dire naturel de toute guerre. On retrouve ici également un élément homérique ou peut-être quelque chose qu’Homère lui-même a rencontré lorsqu’il s’est efforcé de donner sa forme poétique définitive au cycle des légendes troyennes. On y trouve la conscience que même la rencontre la plus inamicale entre les hommes laisse subsister quelque chose qui leur est désormais commun, car, comme l’a dit un jour Platon, « l’action de l’agent qui agit et l’effet produit sur le patient qui subit portent les mêmes caractères » (Gorgias, 476), en sorte que, lorsque l’agir et le pâtir sont terminés, ils peuvent devenir après coup les deux aspects d’un même événement. Ainsi l’événement lui-même n’est-il plus un combat mais il se transforme en autre chose qui le rend accessible au regard commémoratif et élogieux du poète ou à celui tourné vers le passé de l’historien. Toutefois, sur le plan politique, la rencontre qui survient dans le combat ne peut demeurer une rencontre que si le combat s’interrompt avant la destruction du vaincu et si une nouvelle forme d’accord en surgit. Chaque traité de paix, même s’il ne s’agit pas véritablement d’un traité mais d’un diktat, a précisément en vue une nouvelle réglementation non seulement par rapport à celle qui existait avant le déclenchement des hostilités, mais également par rapport à celle qui s’est à nouveau manifestée au cours des hostilités comme l’élément commun à celui qui agissait et à celui qui pâtissait. Une telle transformation [du simple anéantissement en quelque chose d’autre qui subsiste] est déjà implicite dans l’impartialité homérique qui ne laisse pas le moins du monde échapper la gloire et l’honneur des vaincus, et grâce à laquelle le nom d’Achille est lié pour toujours à celui d’Hector. Mais, chez les Grecs, une telle transformation des relations d’inimitié se limitait exclusivement à la sphère de la poésie et de la commémoration et ne pouvait pas avoir d’influence politique directe.

En effet, le pacte et l’alliance en tant que conceptions centrales du politique ont non seulement une origine historique romaine, mais tous deux sont également profondément étrangers à l’essence grecque et à sa conception du domaine politique, c’est-à-dire de la *Polis*. Ce qui s’est produit lorsque les descendants de Troie sont arrivés sur le sol italien, ce fut ni plus ni moins que la création de la politique là où précisément pour les Grecs elle touchait à ses limites et prenait fin : à savoir dans les relations non pas entre les citoyens égaux d’une même ville, mais entre des peuples étrangers et dissemblables que seul le combat avait réunis. Certes, chez les Grecs également, comme nous l’avons vu, le combat, et par conséquent la guerre, était aussi le commencement de leur existence politique, mais uniquement dans la mesure où ils acquéraient leur propre identité dans ce combat et où ils s’unissaient pour confirmer de façon définitive et permanente leur propre nature. Chez les Romains, le même combat devint l’élément leur permettant ainsi qu’à leurs partenaires de se reconnaître ; lorsque le combat était terminé, ils ne se repliaient pas sur eux-mêmes et sur leur gloire, entre les murs de leur ville, mais ils avaient conquis quelque chose de nouveau, un nouveau domaine politique, qui était garanti par le pacte et grâce auquel les ennemis d’hier devenaient les alliés de demain. Politiquement parlant, le pacte qui lie deux peuples crée un nouveau monde entre eux ou, plus précisément, garantit la continuité d’un nouveau monde qui leur est désormais commun et qui a pris naissance lorsqu’ils se sont rencontrés au combat et qu’ils ont produit quelque chose d’égal par leur agir et leur pâtir.

Cette manière de résoudre la question de la guerre qu’elle soit propre aux Romains depuis les origines, ou qu’elle soit apparue seulement par la suite, dans la réflexion et la stylisation de la guerre d’anéantissement de Troie – est à l’origine du concept de loi et de l’importance exceptionnelle que la loi et la formulation des lois ont prise dans la pensée politique romaine. Car la *lex* romaine, à la différence et même au contraire de ce que les Grecs entendaient par *nomos*, signifie proprement « un lien durable » et tout de suite après le pacte, aussi bien dans le droit public que dans le droit privé. Une loi est donc quelque chose qui unit les hommes, et elle s’applique non par une action violente ou un diktat mais grâce à un accord et une convention. L’établissement de la loi, ce lien durable qui succède à la violence de la guerre, est donc lui-même lié à la parole et à la réplique, et par conséquent à quelque chose qui, d’après la conception grecque et la conception romaine, se trouvait au centre de toute dimension politique.

Mais ce qui est décisif, c’est que l’activité législatrice et par conséquent les lois elles-mêmes ne relevaient de la sphère propre au politique que pour les Romains ; tandis que, d’après la conception grecque, l’activité législatrice était si séparée des activités proprement politiques et des occupations des citoyens à l’intérieur de la *polis* que le législateur n’avait nullement besoin d’être citoyen de la ville et que, venu du dehors, il pouvait se voir confier sa tâche tout comme on pouvait commander ce dont on avait besoin pour la ville à un sculpteur ou à un architecte. […]

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

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

Le droit n'est-il que l'expression de rapports de force ?

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

Pour estimer à sa juste valeur la fécondité politique extraordinaire du concept romain de loi, par-delà toute considération morale, laquelle doit rester pour nous secondaire, il nous faut rapidement rappeler la conception grecque très différente de la nature de la loi. La loi, au sens grec, n’est ni une convention ni un contrat, elle ne naît ni des discussions ni des actions opposées les hommes, et elle n’est donc pas quelque chose qui relève de la sphère politique, mais elle est essentiellement conçue par un législateur et doit exister avant de pouvoir recevoir une dimension proprement politique. En tant que telle, elle est prépolitique, mais au sens où elle est constitutive de toute action politique ultérieure et de toute relation politique. […]

Ce qui est décisif, c’est que la loi, bien qu’elle délimite un espace où les hommes ont renoncé à la violence entre eux, recèle en elle, du fait de sa formation comme par sa nature même, quelque chose de violent. Elle résulte de la fabrication et non de l’action ; le législateur ressemble à l’urbaniste et à l’architecte, et non à l’homme d’Etat ou au citoyen. La loi, en produisant l’espace du politique, contient cet élément de violation et de violence caractéristique de toute production. […]

Mais étant donné que cette obéissance à la loi n’a pas de terme naturel comme c’est le cas vis-à-vis du père, elle peut être également comparée au comportement du maître et de l’esclave : le citoyen libre de la *polis* était face à la loi, c’est-à-dire dans les limites entre lesquelles il était libre et où un espace de liberté existait, toute sa vie durant un « fils et un esclave ». […]

II est évident que, dans de telles conditions, la formation d’un empire était tout simplement exclue, même si, à l’occasion de la guerre avec les Perses, une sorte de conscience nationale hellène s’était éveillée, la conscience de posséder une langue commune et une constitution politique commune à toute la Grèce. L’union de toute la Grèce aurait pu préserver le peuple grec de la ruine, mais l’essence grecque aurait en ce cas disparu. […]

X

Pour exprimer cela à l’aide de catégories modernes, on doit dire que chez les Romains la politique a commencé sous la forme de la politique étrangère, c’est-à-dire précisément par ce qui dans la pensée grecque était extérieur à toute politique. Pour les Romains également, la sphère politique ne pouvait apparaître et subsister qu’à l’intérieur des lois ; mais cette sphère ne se constituait et ne s’accroissait que lorsque des peuples différents se rencontraient. […]

La destruction de Carthage ne constitue pas non plus une objection à ce principe, également appliqué dans la politique réelle, qui exclut l’anéantissement au profit de l’expansion et de la ratification de nouveaux traités. Ce qui a été anéanti à Carthage, ce n’est pas la puissance militaire – à laquelle Scipion a proposé des conditions si favorables et si uniques après la victoire romaine que l’historien moderne se demande s’il n’a pas davantage agi dans son intérêt propre que dans celui de Rome (Mommsen) -, ce n’est pas non plus la puissance mercantile concurrente en Méditerranée, mais surtout « un gouvernement qui ne tient jamais parole et qui ne pardonne jamais », qui incarnait ainsi effectivement le principe politique proprement anti-romain contre lequel la diplomatie romaine était impuissante, et qui aurait pu détruire Rome si Rome ne l’avait pas détruit. C’est ainsi en tout cas que Caton a dû penser et les historiens modernes à sa suite, qui ont justifié la destruction de la ville. L’unique rivale de Rome subsistant encore compte tenu de ce qu’était le monde à cette époque.

Quelle que soit la valeur de cette justification, ce qui est déterminant dans notre contexte, c’est précisément qu’elle ne correspondait pas à la pensée romaine et qu’elle n’a pas pu s’affirmer au travers des historiens romains. Ce qui aurait été romain, c’eût été de laisser subsister comme rivale la ville ennemie comme s’y était efforcé Scipion l’Ancien, le vainqueur d’Hannibal. Il était romain de rappeler le destin des aïeux ; à l’instar du destructeur de la ville, Scipion Émilien, de fondre en larmes sur les ruines de la ville ; et, au pressentiment de son propre malheur, de citer Homère : « Un jour viendra où elle périra la sainte Ilion, et Priam, et le peuple de Priam à la bonne pique » ; enfin il était romain d’assigner à la victoire qui s’était conclue par une destruction le commencement du déclin, comme l’ont fait jusqu’à Tacite presque tous les historiens romains. En d’autres termes, il était romain de savoir que l’autre face de sa propre existence, précisément parce qu’elle s’était révélée en tant que telle dans la guerre, devait être préservée et maintenue en vie – non par miséricorde envers autrui, mais dans l’espoir d’agrandir la ville qui, à partir de ce moment-là, aurait également pu inclure au sein d’une nouvelle alliance cet élément complètement étranger. […]

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

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

Le droit n'est-il que l'expression de rapports de force ?

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

Toutes les cultures se valent-elles ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

Cette capacité inouïe à conclure des alliances et des liens durables sans cesse élargis ne valut pas seulement aux Romains une expansion de l’empire, s’étendant finalement à l’infini, qui entraîna la perte de la ville et de l’Italie qu’elle dominait : elle leur coûta la conséquence politiquement moins catastrophique, mais spirituellement non moins décisive, de la perte de l'impartialité gréco-homérique, le sens de la grandeur et de la supériorité sous toutes leurs formes et partout où elles se trouvaient, ainsi que la volonté de les immortaliser en en faisant l’éloge. L’historiographie et la poésie des domains sont exclusivement romaines, tandis que la poésie et l’historiographie grecques n’ont jamais été grecques, pas même à l’époque de la décadence. Ici il s’agit toujours exclusivement d’enregistrer l’histoire de la ville et de tout ce qui la concerne de près, donc essentiellement son accroissement et son expansion depuis sa fondation, *ab urbe condita*, ou, comme le dit Virgile, de raconter ce qui a conduit à la fondation de la ville, les actions et les voyages d’Énée, *dum conderet urbem*, en attendant qu’il eût fondé sa ville. On pourrait dire, en un certain sens, que les Grecs qui anéantissaient leurs ennemis étaient, au plan de l’historiographie, plus équitables et qu’ils nous ont transmis sensiblement plus sur ces ennemis que les Romains qui en faisaient leurs alliés. Mais ce jugement est lui aussi erroné si on I’entend d’un point de vue moral. Car précisément la dimension morale de la défaite a été parfaitement comprise par les vainqueurs romains : ils se demandaient à eux-mêmes par la bouche des ennemis vaincus s’ils n’étaient pas « des conquérants du monde pratiquant la rapine, et dont l’instinct de destruction ne trouverait plus aucune terre », si leur désir de créer partout des relations et d’apporter aux autres la liaison éternelle de la loi ne pourrait pas aussi signifier qu’ils étaient « le seul de tous les peuples qui désirât avec passion égale le plein comme le vide », de telle sorte que, et en tout cas du point de vue des vaincus, il pourrait sembler que ce qu’ils nommaient « domination » ne signifiait rien d’autre que vol, massacre et rapine, et de telle sorte que la *pax romana* quant à elle, la célèbre paix romaine, n’était que le nom du désert qu’ils laissaient derrière eux (Tacite, *Agricola*, 30). Mais si impressionnantes que puissent être de telles réflexions si on les confronte à l’historiographie moderne patriotique et nationaliste, cet autre aspect qu’elles révèlent n’est que le revers universellement humain de toute victoire : le côté des vaincus en tant que vaincus. L’idée qu’il puisse y avoir quelque chose de radicalement autre, et pourtant semblable à la grandeur de Rome et par conséquent également digne du souvenir de l’histoire, cette idée avec laquelle Hérodote introduit son récit des guerres persiques, était tout à fait étrangère aux Romains. […]

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

Nous sommes tellement habitués à interpréter la loi et le droit au sens des dix commandements, en tant que commandements et interdits dont la signification exclusive consiste dans un devoir d’obéissance, que nous avons laissé tomber dans l’oubli le caractère originellement spatial de la loi. Chaque loi crée tout d’abord un espace où elle est valable, et cet espace est le monde dans lequel nous pouvons nous mouvoir en toute liberté. Ce qui est à l’extérieur de cet espace est privé de loi et, à strictement parler, dépourvu de monde : au sens de la communauté de vie humaine, c’est un désert. Il est dans la nature des menaces de la politique intérieure et étrangère, auxquelles nous sommes confrontés depuis l’arrivée des régimes totalitaires, de faire disparaître l’élément spécifiquement politique de la politique intérieure comme de la politique étrangère. Si les guerres devaient redevenir des guerres d’anéantissement, l’élément constitutif de la politique étrangère depuis les Romains disparaîtrait, et les relations entre les peuples retomberaient dans cet espace privé de loi et de politique qui détruit le monde et qui engendre le désert. En effet, ce qui est détruit dans une guerre d’anéantissement c’est beaucoup plus que le monde de l’ennemi vaincu : c’est avant tout l’espace intermédiaire entre les adversaires et entre les peuples dont la totalité constitue le monde sur la terre. […]

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

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

Le droit n'est-il que l'expression de rapports de force ?

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

Toutes les cultures se valent-elles ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

Notes:

1 *The Federalist*, n° .51 (Madison) : « Mais qu’est-ce que le gouvernement lui-même si ce n’est la plus haute réflexion concernant la nature humaine? Si les hommes étaient des anges, il n’y aurait besoin d’aucun gouvernement. Si les anges devaient gouverner les hommes, il n’y aurait besoin d’aucun contrôle externe ou interne sur le gouvernement. La grande difficulté, s’agissant d’élaborer un gouvernement qui doit être administré par des hommes sur des hommes, est la suivante : il faut d’abord habiliter le gouvernement à contrôler les gouvernés et ensuite l’obliger à se contrôler lui-même. » Cité d’après Alexander Hamilton et al., *The Federalist Papers*, avec une introduction de Clinton Rossiter, New York, A Mentor Book (ME 2541), 1961, p. 322.

2 Charles Ier avant sa décapitation le 3 janvier 1649 : « En ce qui concerne le peuple, je désire vraiment sa liberté tout autant qu’un autre. Mais je dois vous dire que sa liberté consiste à avoir un gouvernement - ces lois grâce auxquelles sa vie et ses biens lui appartiennent en propre. Il ne s’agit pas de participer au gouvernement. Ce n’est pas son affaire. » Cité d’après Hugh Ross, *The Day They Killed The King*, New York, MacMillan, 1957, p. 139-144. Williamson remarque qu’il existe plusieurs versions de ce discours.

3 Je ne suis pas d’accord