**Ce qui est important 42 > PlusJApprends**

Hannanh Arendt, *Qu’est ce que la politique ?*, texte établi par Ursula Ludz, 1993

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 à 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, n’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 affaires humaines une durabilité à venir qu’elles ne pourraient pas obtenir autrement, l’espoir n’a plus rien d’utopique. II 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. [...]

Peut-on concevoir une société sans conflict ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

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’Etat 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 ?

L'homme est-il un animal politique ?

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. [...]

L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?

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

Toutes les croyances se valent-elles ?

Peut-on croire sans savoir ?

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

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

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

Dans l’usage courant, le mot jugement a deux significations qu’il convient de distinguer l’une de l’autre, même si elles s’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 toujours le cas lorsque nous sommes confrontés à quelque chose que nous n’avions encore jamais vu et pour lequel nous ne disposons d’aucun critère. Ce jugement, qui est sans critère, ne peut s’appuyer sur rien d’autre que sur l’évidence de l’objet même du jugement et il n’a pas d’autre présupposé que l’aptitude à cette faculté humaine de juger qui est beaucoup plus proche de la capacité de décider que de la capacité d’ordonner et de subsumer. Ce jugement sans critère nous est familier grâce au jugement esthétique ou jugement de goût, à propos duquel, comme l’a dit un jour Kant, on ne peut pas « disputer » mais à propos duquel en revanche on peut entrer en conflit ou, inversement, s’accorder nous en faisons l’expérience dans la vie quotidienne chaque fois que, confrontés à une situation inconnue, nous estimons que tel ou tel a bien ou mal jugé de la situation. [...]

Peut-on percevoir sans juger ?

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

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

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

Comment définir le bien ?

On ne peut démontrer le caractère contraignant que 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. [...]

L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?

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

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

La vérité dépend-elle de nous?

Comment définir le bien?

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

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

L'histoire est-elle une science?

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. [...]

L'homme est-il un animal politique ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

Comment peut-il y avoir du nouveau?

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 modeme 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 de 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. [...]

La chance existe t-elle?

Comment peut-il y avoir du nouveau?

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 libre, et le latin *agere*, mettre quelque chose en mouvement, c’est-à-dire déclencher un processus. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau?

Avons nous le choix d'être libre?

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

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Exister, est-ce agir ?

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

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

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. 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 le 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 y 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.

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.

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 tous, 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 logon*, privés de la « parole », ils voulaient dire qu’ils se trouvaient dans une situation où toute parole libre leur était impossible. Le despo 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 modeme. mais bien une sphère étroitemeí 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.

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 )ù pouvait avoir lieu une libre rencontre entre égaux, l’*agora*, était déserté. La liberté n’avait plus de place, 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. [...]

Toute violence est-elle sans raison?

L'homme est-il un animal politique ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

Dans les deux cas, 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.

Il 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 ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

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

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Avons nous le choix d'être libre?

Toute prise de conscience est-elle libératrice?

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, 7e 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*, *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. [...]

Exister, est-ce agir ?

L'homme est-il un animal politique ?

Comment peut-il y avoir du nouveau?

Les hommes vivent-ils en société par intérêt ?

Il s’agissait bien plutôt de l’expérience en vertu de laquelle 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 peut 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. [...]

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

La perception peut-elle s'éduquer?

Que sait-on du réel?

Que gagne-t-on à échanger ?

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 États, 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. [...]

Toute violence est-elle sans raison?

Toutes les cultures se valent-elles ?

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 d’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 Ia liberté. La fondation de l’Académie relève également de 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 fût-elle façonnée à l’image d’une expérience de liberté politique originelle, 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 de 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 les 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. [...]

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 philosopher 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 I’Academie 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. [...]

Le philosophe doit-il gouverner?

L'homme est-il un animal politique ?

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

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

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

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

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 I’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. [...]

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 *État* 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. nais 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’Eglise ne devienne une puissance séculière-mondaine parmi d’autres. [...]

L'homme est-il un animal politique ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

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 mondaine 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 pas 2 ». 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 ».

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’Etat 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 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. [...]

L'homme est-il un animal politique ?

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

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

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

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Toute violence est-elle sans raison?

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 d’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 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 puissent 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 parce 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 de monopole de la violence. [...]

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

Le besoin est-il l´origine du travail?

Doit-on faire du travail une valeur?

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

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 ?

Fagment 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 s’agisse de sa force de production ou de sa force de travail, est un phénomène naturel, que la possibilité de violence lui est inhérente, qu’elle est donc encore eIle-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 et 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. [...]

X

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 distinction 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 le 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 Égyptien ou d’un Juif ».

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 de 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 Etats ou d’autres cités-États 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.

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

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

Qui fait l'histoire?

Toute violence est-elle sans raison?

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 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 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 parler-ensemble à l’intérieur de la *polis*. [...]

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 de la *polis*, présupposaient une sorte de liberté qui n’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 la 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. [...]

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 Péricles ), 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. [...]

Exister, est-ce agir ?

La chance existe t-elle?

Qu'est-ce qui a du sens ?

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

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 histórico-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.

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 variant, 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. [...]

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

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, e ne naît ni des discussions ni des actions opposées, des 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 ». [...]

La démocratie est-elle la garantie de lois justes ?

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

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

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. [...]

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 antiromain 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 Emilien, 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. [...]

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

Toute violence est-elle sans raison?

L'homme est-il un animal politique ?

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 le 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 faisant l’éloge. L’historiographie et la poésie des Romains 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, *ad 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 l’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 une 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, Agrícola, 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 gaiement digne du souvenir de l’histoire, cette idée avec laquelle Hérodote introduit son récit des guerres persiques, était tout à fait étrangère aux Romains. [...]

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 disparaîtra 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. [...]

Toutes les cultures se valent-elles ?

*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 ai 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 Federali. Papers, avec une introduction de Clinton Rossiter, New York, A Mentor Book (ME 2541), 1961, p. 322.*

*2 Charles 1er 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. amson remarque qu’il existe plusieurs versions de ce discours.*

Hannanh Arendt, *Qu’est ce que la politique ?*, texte établi par Ursula Ludz, 1993

Antonin Artaud, *Le théâtre et son double*, 1932-38

PRÉFACE

LE THÉÂTRE ET LA CULTURE [...]

Je ne dirai pas que les systèmes philosophiques soient choses à appliquer directement et tout de suite; mais de deux choses l’une :

Ou ces systèmes sont en nous et nous en sommes imprégnés au point d’en vivre, et alors qu’importent les livres? ou nous n’en sommes pas imprégnés et alors ils ne méritaient pas de nous faire vivre; et de toute façon qu’importe leur disparition?

II faut insister sur cette idée de la culture en action et qui devient en nous comme un nouvel organe, une sorte de souffle second : et la civilisation c’est de la culture qu’on applique et qui régit jusqu’à nos actions les plus subtiles, l’esprit présent dans les choses; et c’est artificiellement qu’on sépare la civilisation de la culture et qu’il y a deux mots pour signifier une seule et identique action.

On juge un civilisé à la façon dont il se comporte et il pense comme il se comporte; mais déjà sur le mot de civilisé il y a confusion; pour tout le monde un civilisé cultivé est un homme renseigné sur des systèmes, et qui pense en systèmes, en formes, en signes, en représentations.

C’est un monstre chez qui s’est développée jusqu’à l’absurde cette faculté que nous avons de tirer des pensées de nos actes, au lieu d’identifier nos actes à nos pensées. [...]

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

Etre cultivé rend-il meilleur ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

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

Qu'est-ce qu'une idée ?

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

LE THÉÂTRE ET LA PESTE [...]

On peut dire maintenant que toute vraie liberté est noire et se confond immanquablement avec la liberté du sexe qui est noire elle aussi sans que l’on sache très bien pourquoi. Car il y a longtemps que l’Éros platonicien, le sens génésique? Ia liberté de vie, a disparu sous le revêtement sombre de la *Libido* que l’on identifie avec tout ce qu’il y a de sale, d’abject, d’infamant dans le fait de vivre, de se précipiter avec une vigueur naturelle et impure, avec une force toujours renouvelée vers la vie. [...]

La culture est-elle libératrice ?

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

Le théâtre comme la peste est une crise qui se dénoue par la mort ou par la guérison. Et la peste est un mal supérieur parce qu’elle est une crise complète après laquelle il ne reste rien que la mort ou qu’une extrême purification. De même le théâtre est un mal parce qu’il est l’équilibre suprême qui ne s’acquiert pas sans destruction. Il invite l’esprit à un délire qui exalte ses énergies; et l’on peut voir pour finir que du point de vue humain, l’action du théâtre comme celle de la peste, est bienfaisante, car poussant les hommes à se voir tels qu’ils sont, elle fait tomber le masque, elle découvre le mensonge, la veulerie, la bassesse, la tartuferie; elle secoue l’inertie asphyxiante de la matière qui gagne jusqu’aux données les plus claires des sens; et révélant à des collectivités leur puissance sombre, leur force cachée, elle les invite à prendre en face du destin une attitude héroïque et supérieure qu’elles n’auraient jamais eue sans cela. [...]

La culture est-elle libératrice ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

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

Quelle différence peut-on faire entre l'esprit et le corps ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

LA MISE EN SCÈNE ET LA MÉTAPHYSIQUE [...]

On me demandera quelles sont ces pensées que la parole ne peut exprimer et qui pourraient beaucoup mieux que par la parole trouver leur expression idéale dans le langage concret et physique du plateau?

Je répondrai à cette question un peu plus tard. Le plus urgent me paraît être de déterminer en quoi consiste ce langage physique, ce langage matériel et solide par lequel le théâtre peut se différencier de la parole.

II consiste dans tout ce qui occupe la scène, dans tout ce qui peut se manifester et s’exprimer matériellement sur une scène, et qui s’adresse d’abord aux sens au lieu de s’adresser d’abord à l’esprit comme le langage de la parole. [...]

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Est-il nécessaire de parler pour être compris ?

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

L'art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire?

Quoi qu’il en soit de ce langage et de sa poésie, je remarque que dans notre théâtre qui vit sous la dictature exclusive de la parole, ce langage de signes et de mimique, cette pantomime silencieuse, ces attitudes, ces gestes dans l’air, ces intonations objectives, bref tout ce que je considère comme spécifiquement théâtral dans le théâtre, tous ces éléments quand ils existent en dehors du texte, sont pour tout le monde la partie basse du théâtre, on les appelle négligemment « de l’art », et ils se confondent avec ce que l’on entend par mise en scène ou « réalisation », bien heureux quand on n’attribue pas au mot de mise en scène l’idée de cette somptuosité artistique et extérieure, qui appartient exclusivement aux costumes, aux éclairages, et au décor. [...]

X

Le théâtre contemporain est en décadence parce qu’il a perdu le sentiment d’un côté du sérieux et de l’autre du rire. Parce qu’il a rompu avec la gravité, avec l’efficacité immédiate et pernicieuse, — et pour tout dire avec le Danger.

Parce qu’il a perdu d’autre part le sens de l’humour vrai et du pouvoir de dissociation physique et anarchique du rire.

Parce qu’il a rompu avec l’esprit d’anarchie profonde qui est à la base de toute poésie.

II faut bien admettre que tout dans la destination d’un objet, dans le sens ou dans l’utilisation d’une forme naturelle, tout est affaire de convention.

La nature quand elle a donné à un arbre la forme d’un arbre aurait tout aussi bien pu lui donner la forme d’un animal ou d’une colline, nous aurions pensé *arbre* devant l’animal ou la colline, et le tour aurait été joué.

Il est entendu qu’une jolie femme a une voix harmonieuse; si nous avions entendu depuis que le monde est monde toutes les jolies femmes nous appeler à coups de trompe et nous saluer de barissements, nous aurions pour l’éternité associé l’idée de barrissement á l’idée de jolie femme, et une partie de notre vision interne du monde en aurait été radicalement transformée.

On comprend par là que la poésie est anarchique dans la mesure où elle remet en cause toutes les relations d’objet à objet et des formes avec leurs significations. Elle est anarchique aussi dans la mesure où son apparition est la conséquence d’un désordre qui nous rapproche du chaos.

Je n’en donnerai pas de nouveaux exemples. On pourrait les multiplier à l’infini et pas seulement avec des exemples humoristiques comme ceux dont je viens de me servir.

Théâtralement ces inversions de formes, ces déplacements de significations pourraient devenir l’élément essentiel de cette poésie humoristique et dans l’espace qui est le fait de la mise en scène exclusivement. [...]

C’est que la vraie poésie, qu’on le veuille ou non, est métaphysique et c’est même, dirai-je, sa portée métaphysique, son degré d’efficacité métaphysique qui en fait tout le véritable prix. [...]

— Dans le théâtre oriental à tendances métaphysiques opposé au théâtre occidental à tendances psychologiques, tout cet amas compact de gestes, de signes, d’attitudes, de sonorités, qui constitue le langage de la réalisation et de la scène, ce langage qui développe toutes ses conséquences physiques et poétiques sur tous les plans de la conscience et dans tous les sens, entraîne nécessairement la pensée à prendre des attitudes profondes qui sont ce que l’on pourrait appeler de la *métaphysique en activité*. [...]

Peut-on aimer une oeuvre d'art sans la comprendre ?

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

L'art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire ?

En quoi la beauté artistique est-elle supérieure á la beauté naturelle ?

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

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

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

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

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

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

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

Que sait-on du réel ?

Peut-on percevoir sans juger ?

THÉÂTRE ALCHIMIQUE [...]

C’est que l’alchimie comme le théâtre sont des *arts* pour ainsi dire virtuels, et qui ne portent pas plus leur fin que leur réalité en eux-mêmes.

Là où l’alchimie, par ses symboles, est comme le Double spirituel d’une opération qui n’a d’efficacité que sur le plan de la matière réelle, le théâtre aussi doit être considéré comme le Double non pas de cette réalité quotidienne et directe dont il s’est peu à peu réduit à n’être que l’inerte copie, aussi vaine qu’édulcorée, mais d’une autre réalité dangereuse et typique, où les Principes, comme les dauphins, quand ils ont montré leur tête s’empressent de rentrer dans l’obscurité des eaux.

Or cette réalité n’est pas humaine mais inhumaine, et l’homme avec ses mœurs ou avec son caractère y compte, il faut le dire, pour fort peu. Et c’est à peine si de l’homme il pourrait encore rester la tête, et une sorte de tête absolument dénudée, malléable et organique, où il demeurerait juste assez de matière formelle pour que les principes y puissent déployer leurs conséquences d’une manière sensible et achevée. [...]

Si l’on pose en effet la question des origines et de la raison d’être (ou de la nécessité primordiale) du théâtre, on trouve, d’un côté et métaphysiquement, la matérialisation ou plutôt l’extériorisation d’une sorte de drame essentiel qui contiendrait d’une manière à la fois multiple et unique les principes essentiels de tout drame, déjà *orientés* eux-mêmes et *divisés*, pas assez pour perdre leur caractère de principes, assez pour contenir de façon substantielle et active, c’est-à-dire pleine de décharges, des perspectives infinies de conflits. Analyser philosophiquement un tel drame est impossible, et ce n’est que poétiquement et en arrachant ce qu’ils peuvent avoir de communicatif et de magnétique aux principes de tous les arts, que l’on peut par formes, par sons, musiques et volumes, évoquer, en passant à travers toutes les similitudes naturelles des images et des ressemblances, non pas des directions primordiales de l’esprit, que notre intellectualisme logique et abusif réduirait à n’être que d’inutiles schémas, mais des sortes d’états d’une acuité si intense, d’un tranchant si absolu que l’on sent à travers les tremblements de la musique et de la forme les menaces souterraines d’un chaos aussi décisif que dangereux.

Et ce drame essentiel, on le sent parfaitement, existe, et il est à l’image de quelque chose de plus subtil que la Création elle-même, qu’il faut bien se représenter comme le résultat d’une Volonté une et *sans conflit*.

Il faut croire que le drame essentiel, celui qui était à la base de tous les Grands Mystères, épouse le second temps de la Création, celui de la difficulté et du Double, celui de la matière et de l’épaississement de l’idée.

Il semble bien que là où régnent la simplicité et l’ordre, il ne puisse y avoir de théâtre ni de drame, et le vrai théâtre naît, comme la poésie d’ailleurs, mais par d’autres voies, d’une anarchie qui s’organise, après des luttes philosophiques qui sont le côté passionnant de ces primitives unifications.

Or ces conflits que le Cosmos en ébullition nous offre d’une manière philosophiquement altérée et impure, I’alchimie nous les propose dans toute leur intellectualité rigoureuse, puisqu’elle nous permet de réatteindre au sublime, *mais avec drame*, après un pilonnage minutieux et exacerbé de toute forme insuffisamment affinée, insuffisamment mûre, puisqu’il est dans le principe même de I’alchimie de ne permettre à l’esprit de prendre son élan qu’après être passé par toutes les canalisations, tous les soubassements de la matière existante, et avoir refait ce travail en double dans les limbes incandescents de l’avenir. Car on dirait que pour mériter I’or matériel, l’esprit ait dû d’abord se prouver qu’il était capable de l’autre, et qu’il n’ait gagné celui-ci, qu’il ne l’ait atteint, qu’en y condescendant, en le considérant comme un symbole second de la chute qu’il a dû faire pour retrouver d’une manière solide et opaque, l’expression de la lumière même, de la rareté et de l’irréductibilité.

L’opération théâtrale de faire de l’or, par l’immensité des conflits qu’elle provoque, par le nombre prodigieux de forces qu’elle jette l’une contre l’autre et qu’elle émeut, par cet appel à une sorte de rebrassement essentiel débordant de conséquences et surchargé de spiritualité, évoque finalement à l’esprit une pureté absolue et abstraite après laquelle il n’y a plus rien, et que l’on pourrait concevoir comme une note unique, une sorte de note limite, happée au vol et qui serait comme la partie organique d’une indescriptible vibration. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Que sait-on du réel ?

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

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

SUR LE THÉÂTRE BALINAIS [...]

En somme les Balinais réalisent, avec la plus extrême rigueur, l’idée du théâtre pur, où tout, conception comme réalisation, ne vaut, n’a d’existence que par son degré d’objectivation *sur la scène*. Ils démontrent victorieusement la prépondérance absolue du metteur en scène dont le pouvoir de création *élimine les mots*. Les thèmes sont vagues, abstraits, extrêmement généraux. Seul, leur donne vie, le foisonnement compliqué de tous les artifices scéniques qui imposent à notre esprit comme l’idée d’une métaphysique tirée d’une utilisation nouvelle du geste et de la voix. [...]

La prodigieuse mathématique de ce spectacle mise à part, ce qui semble fait pour nous surprendre et pour nous étonner le plus, est ce *côté révélateur de la matière* qui semble tout à coup s’éparpiller en signes pour nous apprendre l’identité métaphysique du concret et de l’abstrait et nous l’apprendre *en des gestes faits pour durer*. Car le côté réaliste nous le retrouvons chez nous, mais porté ici à la *nième* puissance, et définitivement stylisé.

………………………………………………………………………………………………………….

Dans ce théâtre toute création vient de la scène, trouve sa traduction et ses origines même dans une impulsion psychique secrète qui est la Parole d’avant les mots.

………………………………………………………………………………………………………….

C’est un théâtre qui élimine l’auteur au profit de ce que dans notre jargon occidental du théâtre, nous appellerions le metteur en scène; mais celui-ci devient une sorte d’ordonnateur magique, un maître de cérémonies sacrées. Et la matière sur laquelle il travaille, les thèmes qu’il fait palpiter ne sont pas de lui mais des dieux. Ils viennent, semble-t-il, des jonctions primitives de la Nature qu’un Esprit double a favorisées.

Ce qu’il remue c’est le MANIFESTÉ.

C’est une sorte de Physique première, d’où l’esprit ne s’est jamais détaché.

………………………………………………………………………………………………………….

Il y a dans un spectacle comme celui du Théâtre Balinais quelque chose qui supprime l’amusement, ce côté de jeu artificiel inutile, de jeu d’un soir qui est la caractéristique de notre théâtre à nous. Ses réalisations sont taillées en pleine matière, en pleine vie, en pleine réalité. Il y a en elles quelque chose du cérémonial d’un rite religieux, en ce sens toute idée de simulation, d’imitation dérisoire de la réalité. Cette gesticulation touffue à laquelle nous assistons, a un but, un but immédiat auquel elle tend par des moyens efficaces et dont nous sommes à même d’éprouver immédiatement l’efficacité. Les pensées auxquelles elle vise, les états d’esprit qu’elle cherche à créer, les solutions mystiques qu’elle propose sont émus, soulevés, atteints sans retard ni ambages. Tout cela semble un exorcisme pour faire AFFLUER nos démons. [...]

Cette idée de théâtre pur qui est chez nous uniquement théorique, et à qui personne n’a jamais tenté de donner la moindre réalité, le Théâtre Balinais nous en propose une réalisation stupéfiante en ce sens qu’elle supprime toute possibilité de recours aux mots pour l’élucidation des thèmes des plus abstraits; — et qu’elle invente un langage de gestes faits pour évoluer dans l’espace et qui ne peuvent avoir de sens en dehors de lui.

L’espace de la scène est utilisé dans toutes ses dimensions et on pourrait dire sur tous les plans possibles. Car à côté d’un sens aigu de la beauté plastique ces gestes ont toujours pour but final l’élucidation d’un état ou d’un problème de l’esprit.

C’est du moins ainsi qu’ils nous apparaissent.

Aucun point de l’espace et en même temps aucune suggestion possible n’est perdue. Et il y a un sens comme philosophique du pouvoir que détient la nature de se précipiter tout à coup en chaos.

………………………………………………………………………………………………………….

On sent dans le Théâtre Balinais un état d’avant langage et qui peut choisir son langage : musique, gestes, mouvements, mots. [...]

Dans les réalisations du Théâtre Balinais l’esprit a bien le sentiment que la conception s’est d’abord heurtée à des gestes, a pris pied au milieu de toute une fermentation d’images visuelles ou sonores. pensées comme à l’état pur. En bref et pour être plus clair, quelque chose d’assez semblable à l’état musical a dû exister pour cette mise en scène où tout ce qui est conception de l’esprit n’est qu’un prétexte, une virtualité dont le double a produit cette intense poésie scénique, ce langage spatial et coloré. [...]

Et il faut noter que cette abstraction qui part d’un merveilleux édifice scénique pour retourner dans la pensée, quand elle rencontre au vol des impressions du monde de la nature les prend toujours à ce point où elles entament leur rassemblement moléculaire; c’est-à-dire qu’un geste à peine nous sépare encore du chaos. [...]

Nous assistons à une alchimie mentale qui d’un état d’esprit fait un geste, et le geste sec, dépouillé, linéaire que tous nos actes pourraient avoir s’ils tendaient vers l’absolu. [...]

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

L'art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Que sait-on du réel ?

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

THÉÂTRE ORIENTAL ET THÉÂTRE OCCIDENTAL [...]

Si nous en sommes venus à n’attribuer à l’art qu’une valeur d’agrément et de repos et à le faire tenir dans une utilisation purement formelle des formes, dans l’harmonie de certains rapports extérieurs, cela n’entache en rien sa valeur expressive profonde; mais l’infirmité spirituelle de l’Occident qui est le lieu par excellence où l’on a pu confondre l’art avec l’esthétisme, est de penser qu’il pourrait y avoir une peinture qui ne servirait qu’à peindre, une danse qui ne serait que plastique, comme si l’on avait voulu couper les formes de l’art, trancher leurs liens d’avec toutes les attitudes mystiques qu’elles peuvent prendre en se confrontant avec l’absolu.

On comprend donc que le théâtre, dans la mesure même où il demeure enfermé dans son langage, où il reste en corrélation avec lui, doit rompre avec l’actualité, que son objet n’est pas de résoudre des conflits sociaux ou psychologiques, de servir de champ de bataille à des passions morales, mais d’exprimer objectivement des vérités secrètes, de faire venir au jour par des gestes actifs cette part de vérité enfouie sous les formes dans leurs rencontres avec le Devenir.

Faire cela, lier le théâtre aux possibilités de l’expression par les formes, et par tout ce qui est gestes, bruits, couleurs, plastiques, etc., c’est le rendre à sa destination primitive, c’est le replacer dans son aspect religieux et métaphysique, c’est le réconcilier avec l’univers.

Mais les mots, dira-t-on, ont des facultés métaphysiques, il n’est pas interdit de concevoir la parole comme le geste sur le plan universel, et c’est sur ce plan d’ailleurs qu’elle acquiert son efficacité majeure, comme une force de dissociation des apparences matérielles, de tous les états dans lesquels s’est stabilisé et aurait tendance à se reposer l’esprit. Il est facile de répondre que cette façon métaphysique de considérer la parole n’est pas celle dans laquelle l’emploie le théâtre occidental, qu’il l’emploie non comme une force active et qui part de la destruction des apparences pour remonter jusqu’à l’esprit, mais au contraire comme un degré achevé de la pensée qui se perd en s’extériorisant.

La parole dans le théâtre occidental ne sert jamais qu’à exprimer des conflits psychologiques particuliers à l’homme et à sa situation dans l’actualité quotidienne de la vie. Ses conflits sont nettement justiciables de la parole articulée, et qu’ils restent dans le domaine psychologique ou qu’ils en sortent pour rentrer dans le domaine social, le drame demeurera toujours d’intérêt moral par la façon dont ses conflits attaqueront et désagrégeront les caractères. Et il s’agira toujours bien d’un domaine où les résolutions verbales de la parole conserveront leur meilleure part. Mais ces conflits moraux par leur nature même n’ont pas absolument besoin de la scène pour se résoudre. Faire dominer à la scène le langage articulé ou l’expression par les mots sur l’expression objective des gestes et de tout ce qui atteint l’esprit par le moyen des sens dans l’espace, c’est tourner le dos aux nécessités physiques de la scène et s’insurger contre ses possibilités.

Le domaine du théâtre n’est pas psychologique mais plastique et physique, il faut le dire. Et il ne s’agit pas de savoir si le langage physique du théâtre est capable d’arriver aux mêmes résolutions psychologiques que le langage des mots, s’il peut exprimer des sentiments et des passions aussi bien que les mots, mais s’il n’y a pas dans le domaine de la pensée et de l’intelligence des attitudes que les mots sont incapables de prendre et que les gestes et tout ce qui participe du langage dans l’espace atteignent avec plus de précision qu’eux.

Avant de donner un exemple des relations du monde physique avec des états profonds de la pensée, on nous permettra de nous citer nous-même :

« Tout vrai sentiment est en réalité intraduisible. L’exprimer c’est le trahir. Mais le traduire c’est le *dissimuler*. L’expression vraie cache ce qu’elle manifeste. Elle oppose l’esprit au vide réel de la nature, en créant par réaction une sorte de plein dans la pensée. Ou, si l’on préfère, par rapport à la manifestation-illusion de la nature elle crée un vide dans la pensée. Tout sentiment puissant provoque en nous l’idée du vide. Et le langage clair qui empêche ce vide, empêche aussi la poésie d’apparaître dans la pensée. C’est pourquoi une image, une allégorie, une figure qui masque ce qu’elle voudrait révéler ont plus de signification pour l’esprit que les clartés apportées par les analyses de la parole.

« C’est ainsi que Ia vraie beauté ne nous frappe jamais directement. Et qu’un soleil couchant est beau à cause de tout ce qu’il nous fait perdre. » [...]

Il ne s’agit pas de supprimer la parole au théâtre mais de lui faire changer sa destination, et surtout de réduire sa place, de la considérer comme autre chose qu’un moyen de conduire des caractères humains à leurs fins extérieures, puisqu’il ne s’agit jamais au théâtre que de la façon dont les sentiments et les passions s’opposent les uns aux autres et d’homme à homme dans la vie. [...]

Dans le théâtre oriental à tendances métaphysiques opposé au théâtre occidental à tendances psychologiques, il y a une prise de possession par les formes de leur sens et de leurs significations sur tous les plans possibles; ou si l’on veut leurs conséquences vibratoires ne sont pas tirées sur un seul plan mais sur tous les plans de l’esprit en même temps.

Et c’est par cette multiplicité d’aspects sous lesquels on peut les considérer qu’elles prennent leur puissance d’ébranlement et de charmes et qu’elles sont une excitation continue pour l’esprit. C’est parce que le théâtre oriental ne prend pas les aspects extérieurs des choses sur un seul plan, qu’il ne s’en tient pas au simple obstacle et à la rencontre solide de ces aspects avec les sens, mais qu’il ne cesse de considérer le degré de possibilité mentale dont ils sont issus qu’il participe à la poésie intense de la nature et qu’il conserve ses relations magiques avec tous les degrés objectifs du magnétisme universel. [...]

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

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

L'art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire ?

En quoi la beauté artistique est-elle supérieure á la beauté naturelle ?

Y-a-til une beauté naturelle ?

Peut-on percevoir sans juger ?

Le langage trahit-il la pensée ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

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

EN FINIR AVEC LES CHEFS-D’ŒUVRE

Une des raisons de l’atmosphère asphyxiante, dans laquelle nous vivons sans échappée possible et sans recours, — et à laquelle nous avons tous notre part, même les plus révolutionnaires d’entre nous, — est dans ce respect de ce qui est écrit, formulé ou peint, et qui a pris forme, comme si toute expression n’était pas enfin à bout, et n’était pas arrivée au point où il faut que les choses crèvent pour repartir et recommencer. [...]

Les chefs-d’œuvre du passé sont bons pour le passé : ils ne sont pas bons pour nous. Nous avons droit de dire ce qui a été dit et même ce qui n’a pas été dit d’une façon qui nous appartienne, qui soit immédiate, directe, réponde aux façons de sentir actuelles, et que tout le monde comprendra.

Il est idiot de reprocher à la foule de n’avoir pas le sens du sublime, quand on confond le sublime avec l’une de ses manifestations formelles qui sont d’ailleurs toujours des manifestations trépassées. Et si, par exemple, la foule actuelle ne comprend plus *Œdipe-Roi*, j’oserai dire que c’est la faute à *ŒdipeRoi* et non à la foule.

Dans *Œdipe-Roi* il y a le thème de l’Inceste et cette idée que la nature se moque de la morale; et qu’il y a quelque part des forces errantes auxquelles nous ferions bien de prendre garde; qu’on les appelle *destin* ces forces, ou autrement.

II y a en outre la présence d’une épidémie de peste qui est une incarnation physique de ces forces. Mais tout cela sous des habits et dans un langage qui ont perdu tout contact avec le rythme épileptique et grossier de ce temps. Sophocle parle haut peut-être mais avec des manières qui ne sont plus d’époque. Il parle trop fin pour cette époque et on peut croire qu’il parle à côté.

Cependant une foule que les catastrophes de chemins de fer font trembler, qui connaît les tremblements de terre, la peste, la révolution, la guerre; qui est sensible aux affres désordonnées de l’amour, peut atteindre à toutes ces hautes notions et ne demande qu’à en prendre conscience, mais à condition qu’on sache lui parler son propre langage, et que la notion de ces choses ne lui arrive pas à travers des habits et une parole frelatée, qui appartiennent à des époques mortes et qu’on ne recommencera jamais plus.

La foule aujourd’hui comme autrefois est avide de mystère : elle ne demande qu’à prendre conscience des lois suivant lesquelles le destin se manifeste et de deviner peut-être le secret de ses apparitions.

Laissons aux pions les critiques de textes, aux esthètes les critiques de formes, et reconnaissons que ce qui a été dit n’est plus à dire; qu’une expression ne vaut pas deux fois, ne vit pas deux fois; que toute parole prononcée est morte et n’agit qu’au moment où elle est prononcée, qu’une forme employée ne sert plus et n’invite qu’à en rechercher une autre, et que le théâtre est le seul endroit au monde où un geste fait ne se recommence pas deux fois.

Si la foule ne vient pas aux chefs-d’œuvre littéraires c’est que ces chefs-d’œuvre sont littéraires, c’est-à-dire fixés; et fixés en des formes qui ne répondent plus aux besoins du temps.

Loin d’accuser la foule et le public nous devons accuser l’écran formel que nous interposons entre nous et la foule, et cette forme d’idolâtrie nouvelle, cette idolâtrie des chefs-d’œuvre fixés qui est un des aspects du conformisme bourgeois.

Ce conformisme qui nous fait confondre le sublime, les idées, les choses avec les formes qu’elles ont prises à travers le temps et en nous-mêmes, — dans nos mentalités de snobs, de précieux et d’esthètes que le public ne comprend plus. [...]

Peut-on aimer une oeuvre d'art sans la comprendre ?

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

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

Pourquoi les productions qui surgissent de l'esprit humain ont-elles plus de valeur que les oeuvres imitées ?

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

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

C’est qu’on nous a habitués depuis quatre cents ans, c’est-à-dire depuis la Renaissance, à un théâtre purement descriptif et qui raconte, qui raconte de la psychologie.

C’est qu’on s’est ingénié à faire vivre sur la scène des êtres plausibles mais détachés, avec le spectacle d’un côté, le public de l’autre, — et qu’on n’a plus montré à la foule que le miroir de ce qu’elle est.

Shakespeare lui-même est responsable de cette aberration et de cette déchéance, de cette idée désintéressée du théâtre qui veut qu’une représentation théâtrale laisse le public intact, sans qu’une image lancée provoque son ébranlement dans l’organisme, pose sur lui une empreinte qui ne effacera plus.

Si dans Shakespeare l’homme a parfois la préoccupation de ce qui le dépasse, il s’agit toujours en définitive des conséquences de cette préoccupation dans l’homme, c’est-à-dire de la psychologie.

La psychologie qui s’acharne à réduire l’inconnu au connu, c’est-à-dire au quotidien et à l’ordinaire, est la cause de cet abaissement et de cette effrayante déperdition d’énergie, qui me paraît bien arrivée à dernier terme. Et il me semble que le théâtre et mêmes devons en finir avec la psychologie. [...]

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

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

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

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

Si Shakespeare et ses imitateurs nous ont insinué à la longue une idée de l’art pour l’art, avec l’art d’un côté et la vie de l’autre, on pouvait se reposer sur cette idée inefficace et paresseuse tant que la vie au dehors tenait. Mais on voit tout de même à trop de signes que tout ce qui nous faisait vivre ne tient plus, que nous sommes tous fous, désespérés et malades. Et je *nous* invite à réagir.

Cette idée d’art détaché, de poésie-charme et qui n’existe que pour charmer les loisirs, est une idée de décadence, et elle démontre hautement notre puissance de castration. [...]

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

On doit en finir avec cette superstition des textes et de la poésie *écrite*. La poésie écrite vaut une fois et ensuite qu’on la détruise. Que les poètes morts laissent la place aux autres. Et nous pourrions tout de même voir que c’est notre vénération devant ce qui a été déjà fait, si beau et si valable que ce soit, qui nous pétrifie, qui nous stabilise et nous empêche de prendre contact avec la force qui est dessous, qu’on l’appelle l’énergie pensante, la force vitale, le déterminisme des échanges, les menstrues de la lune ou tout ce qu’on voudra. Sous la poésie des textes, il y a la poésie tout court, sans forme et sans texte. Et comme l’efficacité des masques, qui servent aux opérations de magie de certaines peuplades, s’épuise, — et ces masques ne sont plus bons qu’à rejeter dans les musées, — de même s’épuise l’efficacité poétique d’un texte, et la poésie et l’efficacité du théâtre est celle qui s’épuise le moins vite, puisqu’elle admet l’action de ce qui se gesticule et se prononce, et qui ne se reproduit jamais deux fois.

II s’agit de savoir ce que nous voulons. Si nous sommes tous prêts pour la guerre, la peste, la famine et le massacre nous n’avons même pas besoin de le dire, nous n’avons qu’à continuer. Continuer à nous comporter en snobs, et à nous porter en masse devant tel ou tel chanteur, tel ou tel spectacle admirable et qui ne dépasse pas le domaine de l’art (et les ballets russes même au moment de leur splendeur n’ont jamais dépassé le domaine de l’art), telle ou telle exposition de peinture de chevalet où éclatent de-ci de-là des formes impressionnantes mais au hasard et sans une conscience véridique des forces qu’elles pourraient remuer.

Il faut que cessent cet empirisme, ce hasard, cet individualisme et cette anarchie.

Assez de poèmes individuels et qui profitent à ceux qui les font beaucoup plus qu’à ceux qui les lisent.

Assez une fois pour toutes de ces manifestations d’art fermé, égoïste et personnel.

Notre anarchie et notre désordre d’esprit est fonction de l’anarchie du reste, — ou plutôt c’est le reste qui est fonction de cette anarchie.

Je ne suis pas de ceux qui croient que la civilisation doit changer pour que le théâtre change; mais je crois que le théâtre utilisé dans un sens supérieur et le plus difficile possible a la force d’influer sur I’aspect et sur la formation des choses : et le rapprochement sur la scène de deux manifestations passionnelles, de deux foyers vivants, de deux magnétismes nerveux est quelque chose d’aussi entier, d’aussi vrai, d’aussi déterminant même, que, dans la vie, le rapprochement de deux épidermes dans un stupre sans lendemain.

C’est pourquoi je propose un théâtre de la cruauté. — Avec cette manie de tout rabaisser qui nous appartient aujourd’hui à tous, « cruauté » quand j’ai prononcé ce mot, a tout de suite voulu lire « sang » pour tout le monde. Mais « *théâtre de la cruauté* » veut dire théâtre difficile et cruel d’abord pour moi-même. Et, sur le plan de la représentation, il ne s’agit pas de cette cruauté que nous pouvons exercer les uns contre les autres en nous dépeçant mutuellement les corps, en sciant nos anatomies personnelles, ou, tels des empereurs assyriens, en nous adressant par la poste des sacs l’oreilles humaines, de nez ou de narines bien découpés, mais de celle beaucoup plus terrible et nécessaire que les choses peuvent exercer contre nous. Nous ne sommes pas libres. Et le ciel peut encore nous tomber sur la tête. Et le théâtre est fait pour nous apprendre d’abord cela.

Ou nous serons capables d’en revenir par des moyens modernes et actuels à cette idée supérieure de la poésie et de la poésie par le théâtre qui est derrière les Mythes racontés par les grands tragiques anciens, et capables encore une fois de supporter une idée religieuse du théâtre, c’est-à-dire, sans méditation, sans contemplation inutile, sans rêve épars, d’arriver à une prise de conscience et aussi de possession de certaines forces dominantes, de certaines notions qui dirigent tout; et comme les notions quand elles sont effectives portent avec elles leur énergie, de retrouver en nous ces énergies qui en fin de compte créent l’ordre et font remonter le taux de la vie, ou nous n’avons plus qu’à nous abandonner sans réactions et tout de suite, et à reconnaître que nous ne sommes plus bons que pour le désordre, la famine, le sang, la guerre et les épidémies.

Ou nous ramènerons tous les arts à une attitude et à une nécessité centrales, trouvant une analogie entre un geste fait dans la peinture ou au théâtre, et un geste fait par la lave dans le désastre d’un volcan, ou nous devons cesser de peindre, de clabauder, d’écrire et de faire quoi que ce soit.

Je propose d’en revenir au théâtre à cette idée élémentaire magique, reprise par la psychanalyse moderne, qui consiste pour obtenir la guérison d’un malade à lui faire prendre l’attitude extérieure de l’état auquel on voudrait le ramener.

Je propose de renoncer à cet empirisme des images que l’inconscient apporte au hasard et que l’on lance aussi au hasard en les appelant des images poétiques, donc hermétiques, comme si cette espèce de transe que la poésie apporte n’avait pas son retentissement dans la sensibilité entière, dans tous les nerfs, et comme si la poésie était une force vague et qui ne varie pas ses mouvements.

Je propose d’en revenir par le théâtre à une idée de la connaissance physique des images et des moyens de provoquer des transes, comme la médecine chinoise connaît sur toute l’étendue de l’anatomie humaine les points qu’on pique et qui régissent jusqu’aux plus subtiles fonctions.

Pour qui a oublié le pouvoir communicatif et le mimétisme magique d’un geste, le théâtre peut le lui réapprendre, parce qu’un geste porte avec lui sa force, et qu’il y a tout de même des êtres humains au théâtre pour manifester la force du geste que l’on fait.

Faire de l’art c’est priver un geste de son retentissement dans l’organisme, et ce retentissement, si le geste est fait dans les conditions et avec la force requises, invite l’organisme et, par lui, l’individualité entière, à prendre des attitudes conformes au geste qui est fait.

Le théâtre est le seul endroit au monde et le dernier moyen d’ensemble qui nous reste d’atteindre directement l’organisme, et, dans les périodes de névrose et de sensualité basse comme celle où nous plongeons, d’attaquer cette sensualité basse par des moyens physiques auxquels elle ne résistera pas.

Si la musique agit sur les serpents ce n’est pas par les notions spirituelles qu’elle leur apporte mais parce que les serpents sont longs, qu’ils s’enroulent longuement sur la terre, que leur corps touche à la terre par sa presque totalité; et les vibrations musicales qui se communiquent à la terre l’atteignent comme un massage très subtil et très long; eh bien, je propose d’en agir avec les spectateurs comme avec les serpents qu’on charme et de les faire revenir par l’organisme jusqu’aux plus subtiles notions.

D’abord par des moyens grossiers et qui à la longue se subtilisent. Ces moyens grossiers immédiats retiennent au début son attention.

C’est pourquoi dans le « théâtre de la cruauté » le spectateur est au milieu tandis que le spectacle l’entoure.

Dans ce spectacle la sonorisation est constante les sons, les bruits, les cris sont cherchés d’abord pour leur qualité vibratoire, ensuite pour ce qu’ils représentent.

Dans ces moyens qui se subtilisent la lumière intervient à son tour. La lumière qui n’est pas faite seulement pour colorer, ou pour éclairer, et qui porte avec elle sa force, son influence, ses suggestions. Et la lumière d’une caverne verte ne met pas l’organisme dans les mêmes dispositions sensuelles que la lumière d’un jour de grand vent.

Après le son et la lumière il y a l’action, et le dynamisme de l’action : c’est ici que le théâtre loin de copier la vie se met en communication s’il le peut avec des forces pures. Et qu’on les accepte ou qu’on les nie, il y a tout de même une façon de parler qui appelle forces ce qui fait naître dans l’inconscient des images énergiques, et à l’extérieur le crime gratuit.

Une action violente et ramassée est une similitude de lyrisme : elle appelle des images surnaturelles, un sang d’images, et un jet sanglant d’images aussi bien dans la tête du poète que dans celle du spectateur.

Quels que soient les conflits qui hantent la tête d’une époque, je défie bien un spectateur à qui des scènes violentes auront passé leur sang, qui aura senti en lui le passage d’une action supérieure, qui aura vu en éclair dans des faits extraordinaires les mouvements extraordinaires et essentiels de sa pensée, — la violence et le sang ayant été mis au service de la violence de la pensée, — je le défie de se livrer au-dehors à des idées de guerre, d’émeute et d’assassinat hasardeux.

Dite de cette façon cette idée a l’air avancée et puérile. Et l’on prétendra que l’exemple appelle l’exemple, que l’attitude de la guérison invite à la guérison, et celle de l’assassinat à l’assassinat. Tout dépend de la façon et de la pureté avec laquelle les choses sont faites. Il y a un risque. Mais qu’on n’oublie pas qu’un geste de théâtre est violent, mais qu’il est désintéressé; et que le théâtre enseigne justement l’inutilité de l’action qui une fois faite n’est plus à faire, et l’utilité supérieure de l’état inutilisé par l’action mais qui, *retourné*, produit la sublimation.

Je propose donc un théâtre où des images physiques violentes broient et hypnotisent la sensibilité du spectateur pris dans le théâtre comme dans un tourbillon de forces supérieures.

Un théâtre qui abandonnant la psychologie raconte l’extraordinaire, mette en scène des conflits naturels, des forces naturelles et subtiles, et qui se présente d’abord comme une force exceptionnelle de dérivation. Un théâtre qui produise des transes, comme les danses de Derviches et d’Aïssaouas produisent des transes, et qui s’adresse à l’organisme avec des moyens précis, et avec les mêmes moyens que les musiques de guérison de certaines peuplades que nous admirons dans les disques mais que nous sommes incapables de faire naître parmi nous.

Il y a là un risque, mais j’estime que dans les circonstances actuelles il vaut la peine d’être couru. Je ne crois pas que nous arrivions à raviver l’état de choses où nous vivons et je ne crois pas qu’il vaille même la peine de s’y raccrocher; mais je propose quelque chose pour sortir du marasme, au lieu de continuer à gémir sur ce marasme et sur l’ennui, l’inertie et la sottise de tout. [...]

LETTRES SUR LA CRUAUTÉ [...]

TROISIÈME LETTRE

Parisy 16 novembre 1932. [...]

Je vous avouerai ne pas comprendre ni admettre les objections qui ont été faites contre mon titre. Car il me semble que la création et la vie elle-même ne se définissent que par une sorte de rigueur, donc de cruauté foncière qui mène les choses à leur fin inéluctable quel qu’en soit le prix.

L’effort est une cruauté, l’existence par l’effort est une cruauté. [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

Toute violence est-elle sans raison ?

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

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

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Quelle différence peut-on faire entre l'esprit et le corps ?

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

La chance existe t-elle ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Antonin Artaud, *Le théâtre et son double*, 1932-38

Stefan Zweig, *Nietzsche*, 1930 - Traduit de l’allemand par Alzir Hella et Olivier Bournac

[...] 4

Le don Juan la connaissance [...]

Et pourtant, même dans la détresse la plus amère il ne voudrait pas changer sa vie, sa « périlleuse vie », avec la leur, qui est un modèle d’ordre, car justement ce que les autres cherchent dans la connaissance, une *aequitas animae*, un repos stable de l’âme, un rempart contre le débordement des sentiments, Nietzsche le hait, parce que cela diminue la vitalité. Pour lui, le tragique, l’homme héroïque, il ne s’agit pas, dans la « misérable lutte pour l’existence », d’une sécurité accrue, d’une protection contre les mouvements émotionnels. Non, pas de sécurité, jamais de rassasiement ni de contentement de ce que l’on a ! « Comment peut-on être placé dans toute cette merveilleuse incertitude et multiplicité de l’existence sans interroger, sans trembler de curiosité et de la volupté que donne l’interrogation ! » dit-il en raillant orgueilleusement les esprits pot-au-feu, qui sont vite satisfaits. Qu’ils s’engourdissent dans leurs froides certitudes, qu’ils s’encapsulent dans les coquilles de noix de leurs systèmes ; ce qui l’attire, lui, c’est uniquement le flot dangereux, l’aventure, la multiplicité séduisante, la tentation scintillante, l’éternel ravissement et l’éternelle désillusion. Qu’ils continuent de pratiquer leur philosophie dans la maison chaude de leurs systèmes, comme on pratique un commerce, en accroissant honnêtement et par l’épargne leurs biens ; lui n’est attiré que par Ie jeu, par l’enjeu de la richesse suprême, de sa propre existence. Car, aventurier qu’il est, il n’a même pas l’envie de posséder sa propre vie : ici aussi, il veut encore un héroïque surplus : « C’est l’éternelle vitalité qui importe, et non pas la vie éternelle. »

Avec Nietzsche apparaît pour la première fois sur les mers de la philosophie allemande le pavillon noir du corsaire et du pirate : un homme d’une autre espèce, d’une autre race, une nouvelle sorte d’héroïsme, une philosophie qui ne se présente plus sous la robe des professeurs et des savants, mais cuirassée et armée pour la lutte. Les autres avant lui, également hardis et héroïque navigateurs de l’esprit, avaient découvert des continents et des empires ; mais c’était en quelque sorte dans une intention civilisatrice et utilitaire, afin de les conquérir pour l’humanité, afin de compléter la carte philosophique en pénétrant plus avant dans la *terra incognita* de la pensée. Ils plantent le drapeau de Dieu ou de l’esprit sur les terres nouvelles qu’ils ont conquises, ils construisent des villes, des temples et de nouvelles rues dans la nouveauté de l’inconnu et derrière eux viennent les gouverneurs et administrateurs, pour labourer le terrain acquis et pour en tirer une moisson — les commentateurs et les professeurs, les hommes de la culture. Mais le sens dernier de leurs fatigues était toujours le repos, la paix et la stabilité : ils veulent augmenter les possessions du monde, propager des normes et des lois, c’est-à-dire un ordre supérieur. Nietzsche, au contraire, fait irruption dans la philosophie allemande comme les flibustiers à la fin du XVIe siècle faisaient leur apparition dans l’empire espagnol - un essaim de *desperados* sauvages, téméraires, sans frein, sans nation, sans souverain, sans roi, sans drapeau, sans foyer ni domicile. Comme eux, il ne conquiert rien pour lui ni pour personne après lui, ni pour un Dieu, ni pour un roi, ni pour une foi, mais uniquement pour la joie de la conquête, car il ne veut rien posséder, rien acquérir, rien conquérir. Il ne conclut pas de traité et ne bâtit pas de maison ; il dédaigne les lois de la guerre établies par les philosophes et il ne cherche pas de disciple ; lui, le passionné trouble-fête de tout « repos brun », de tout établissement confortable, désire uniquement piller, détruire l’ordre de la propriété, la paix assurée et jouisseuse des hommes ; il désire uniquement propager par le fer et le feu cette vivacité de l’esprit toujours en éveil qui lui est aussi précieuse que le sommeil morne et terne l’est aux amis de la paix. Il surgit audacieusement, renverse les forteresses de la morale, les palissades de la loi ; il ne fait jamais quartier à personne ; aucune excommunication venue de l’Eglise ou de la Couronne ne l’arrête. Derrière lui, comme après l’incursion des flibustiers, on trouve des églises violées, des sanctuaires millénaires profanés, des autels écroulés, des sentiments insultés, des convictions assassinées, des bercails moraux mis à sac, un horizon d’incendie, un monstrueux fanal de hardiesse et de force. Mais il ne se retourne jamais, ni pour jouir de ce qu’il a acquis, ni pour en faire sa propriété : l’inconnu, ce qui n’a jamais été encore ni conquis ni exploré, est sa zone infinie ; son unique plaisir, c’est d’exercer sa force, de « troubler les endormis ». N’appartenant à aucune croyance, n’ayant prêté serment à aucun pays, ayant à son mât renversé le drapeau noir de l’immoraliste et devant lui l’inconnu sacré, l’éternelle incertitude dont il se sent démoniaquement le frère, il appareille continuellement pour de nouvelles et périlleuses traversées. Le glaive au poing, le tonneau de poudre à ses pieds, il éloigne son navire du rivage et, solitaire dans tous les dangers, il se chante à lui-même, pour se glorifier, son magnifique chant de pirate, son chant de la flamme, son chant du destin :

Oui, je sais d’où je proviens

Toujours à jeun comme la flamme

Je m’embrase et je me consume,

Ce que j’attrape devient lumière,

Et charbon ce que je délaisse.

Oui je suis flamme assurément.

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Le philosophe doit-il gouverner ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

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. » ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

La culture est-elle libératrice ?

5

Passion de la sincérité [...]

Sincérité, droiture, pureté, on est un peu surpris de ne rencontrer précisément chez l’« amoraliste » Nietzsche aucun instinct primitif et bizarre, en dehors de ce que les bourgeois, les épiciers, les marchands et les avocats appellent, eux aussi, fièrement, leur vertu : l’honnêteté, la sincérité jusqu’au froid tombeau, par conséquent, une véritable et authentique vertu intellectuelle des pauvres gens, un sentiment tout à fait moyen et conventionnel. Mais dans les sentiments, c’est l’intensité qui fait tout et non pas le contenu ; et il est donné aux natures possédées du démon de reprendre la notion depuis longtemps banalisée et tempérée pour la transporter dans un chaos créateur, dans une sphère de tension infinie. [...]

Il ne connaît à la fin plus rien d’autre que sa passion. C’est pourquoi il faut que l’on renonce enfin, une fois pour toutes, à ces questions de maître d’école : « Que voulait Nietzsche ? Que pensait Nietzsche ? Vers quel système, quelle philosophie tendait-il ? » Nietzsche ne voulait rien : il y a simplement en lui une passion excessive de la vérité - passion qui jouit d’elle-même. Elle ne connaît aucune finalité ; Nietzsche ne pense pas pour améliorer ou instruire l’univers, ni pour l’apaiser ou pour s’apaiser lui-même : son extatique ivresse de pensée est une fin en soi, une jouissance qui se suffit à elle-même, une volupté tout à fait personnelle et individuelle, complètement égoïste et élémentaire, comme toute passion démoniaque. Jamais, dans cette énorme dépense de forces, il ne s’agit d’une « doctrine » (il y a longtemps qu’il a dépassé « le noble enfantillage et les débuts du dogmatisme ») et encore moins d’une religion (« En moi il n’y a rien d’un fondateur de religion. Les religions sont des affaires pour le peuple »). Nietzsche pratique la philosophie comme un art et, par conséquent, en tant que véritable artiste il ne cherche pas de résultats, de choses froidement définitives, mais simplement un style, le « grand style de la morale », et il éprouve tout à fait en artiste tous les frissons des inspirations soudaines (et il en jouit). C’est pourquoi peut-être, et même probablement, l’on commet une erreur en donnant à Nietzsche le nom de philosophe, c’est-à-dire d’ami de la Sophia, la sagesse. Car l’homme passionné manque toujours de sagesse et rien n’était plus étranger à Nietzsche que de parvenir au but accoutumé des philosophes, à un équilibre du sentiment, à un repos et à une *tranquillitas*, à une sagesse « brune », repue de satisfaction, au point rigide d’une conviction persistant une fois pour toutes. Il « dépense et consomme » des convictions successives ; il rejette ce qu’il a acquis et, pour cette raison, il vaudrait mieux l'appeler un « Philalèthe », un fervent passionné de l’Aletheia, la vérité, de cette virginale et cruelle déesse séductrice, qui sans cesse, comme Artemis, entraîne ses amants dans une chasse éternelle, pour rester, malgré tout, toujours inaccessible, derrière ses voiles déchirés. C’est que la vérité telle que Nietzsche la comprend n’est pas une forme rigide et cristalline de la vérité, mais bien la volonté ardente et brûlante d’être vrai et de rester vrai, non pas le terme final d’une équation, mais bien une incessante et démoniaque élévation à une puissance plus haute et une tension de son propre sentiment vital, une exaltation de la vie au sens de la plus entière plénitude : Nietzsche ne veut jamais et en aucun cas être heureux, mais bien être vrai. Il ne cherche pas le repos (comme les neuf dixièmes des philosophes), mais bien, en qualité d’esclave et de serviteur du démon, le superlatif de toutes les excitations et de tous les mouvements. Or, toute lutte pour l’inaccessible acquiert un caractère d’héroïsme et tout héroïsme aboutit nécessairement, à son tour, à ce qui en est la conséquence la plus sacrée, c’est-à-dire la chute. [...]

Seul celui qui joue sublimement le tout pour le tout peut gagner l’infini ; seul celui qui risque sa propre vie peut donner à son étroite forme terrestre la valeur de l’infini. « *Fiat Veritas, pereat vita* » ; qu’importe s’il en coûte la vie, pourvu qu’advienne la vérité. [...]

« Quelle dose de vérité l’homme peut-il supporter ? » Telle fut la question que se posa ce courageux penseur pendant toute son existence ; mais, pour approfondir complètement la mesure de cette capacité de connaissance, il est obligé de franchir la zone de sécurité et d’atteindre l’échelon où l’homme ne la supporte plus, où la dernière connaissance devient mortelle, où la lumière est trop proche et vous aveugle. Et, précisément, ces derniers pas en avant sont les plus inoubliables et les plus puissants dans la tragédie de son destin : jamais son esprit ne fut plus lucide, son âme plus passionnée, et sa parole ne contient plus d’allégresse et de musique que lorsqu’il se jette, en pleine connaissance et de sa pleine volonté, des hauteurs de la vie dans l’abîme du néant.

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

6

Marche progressive vers soi-même [...]

Il a prononcé, littéralement, un jour, la plus hardie de toutes les paroles : « Il est désavantageux pour le penseur d’être lié à une seule personne. Lorsqu’on s’est trouvé soi-même, il faut essayer, de temps en temps, de se perdre — et puis de se retrouver. » Son essence est une continuelle transformation, la connaissance de soi-même par la perte de soi-même, c’est-à-dire un éternel devenir et jamais un être rigide et un repos : c’est pourquoi le seul impératif de vie qui se rencontre dans tous ses écrits est « deviens qui tu es ». [...]

Nietzsche, pour atteindre une vue plus libre et plus haute, doit toujours passer par la douleur et le déchirement : « La rupture de tout lien individuel est dure, mais une aile me pousse à la place de chaque lien. » Etant une nature essentiellement démoniaque, il ne connaît que la plus brutale des transformations, [...]

Nietzsche, lui, fait le contraire de Goethe ; alors que celui-ci aspire à une liaison toujours complète de son être, Nietzsche désire ardemment une désagrégation toujours plus passionnée : comme tous les caractères démoniaques, il devient toujours plus échauffé, plus impatient, plus véhément, plus révolutionnaire, plus chaotique à mesure qu’il avance en âge. Déjà son attitude extérieure est en complète opposition avec l’évolution habituelle. Nietzsche commence par la vieillesse. [...]

A environ trente ans, à l’âge où l’homme normal ne fait qu’inaugurer sa carrière bourgeoise, au moment où Goethe est devenu conseiller d’État, où Kant, de même que Schiller, est professeur, Nietzsche a déjà rejeté derrière lui ses fonctions officielles et il a abandonné, en soupirant d’aise, la chaire de philologie. C’est là son premier pas vers son véritable moi, son premier mouvement pour pénétrer dans son propre univers, sa première transformation interne, et cette rupture constitue les véritables débuts de l’artiste. Le vrai Nietzsche commence au moment où il fait irruption dans le présent [...]

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Avons nous le choix d'être libre ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

Choisit-on d’être artiste ?

8

Le refuge de la musique [...]

La légèreté, c’est le dernier amour de Nietzsche, sa plus haute mesure de toutes les choses. Ce qui rend léger et qui donne la santé est bon : dans la nourriture, dans l’esprit, dans l’air, dans le soleil, dans le paysage, dans la musique. Ce qui permet de s’élever, ce qui aide à oublier la lourdeur et l’obscurité de la vie, la laideur de la vérité, cela seul est une source de grâce. [...]

« L’art et rien que l’art : nous avons l’art, pour ne point mourir de la vérité. » [...]

L'art peut-il manifester la vérité ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

10

La danse au-dessus de l’abîme [...]

« Est-il en cette fin du XIXe siècle, quelqu’un qui ait une idée nette de ce que les poètes des époques fortes appelaient inspiration ? Si ce n’est pas le cas, je m’en vais le décrire. — Pour peu que l’on conserve un grain de superstition, on ne saurait qu’à grand-peine repousser la conviction de n’être qu’une incarnation, un porte-voix, le médium de forces supérieures. La notion de révélation, si l’on entend par là que tout à coup, avec une sûreté et une finesse indicibles, quelque chose devient visible, audible, quelque chose qui vous ébranle au plus intime de vous-même, vous bouleverse, cette notion décrit tout simplement un état de fait. On entend, on ne cherche pas ; on prend sans demander qui donne ; une pensée vous illumine comme un éclair, avec une force contraignante, sans hésitation dans la forme - je n’ai jamais eu à choisir. Un ravissement dont l’énorme tension se résorbe parfois par un torrent de larmes, où les pas, inconsciemment, tantôt se précipitent, tantôt ralentissent ; un emportement “hors-de-soi” ; où l’on garde la conscience la plus nette d’une multitude de frissons ténus irriguant jusqu’aux orteils : une profondeur de bonheur où le comble de la douleur et de l’obscurité ne fait pas contraste, mais semble voulu, provoqué, mais semble être couleur nécessaire au sein de ce débordement de lumière : un instinct des rapports rythmiques, qui recouvre d’immenses étendues de formes - la durée, le besoin d’un rythme ample, voilà presque le critère de la puissance de l’inspiration, et qui compense en quelque sorte la pression et la tension qu’elle inflige… Tout se passe en l’absence de toute volonté délibérée, mais comme dans un tourbillon de sentiments de liberté, d’indétermination, de puissance, de divinité… Le plus remarquable est le caractère involontaire de l’image, de la métaphore : l’on n’a plus aucune idée de ce qu’est une image, une métaphore, tout se présente comme l’expression la plus immédiate, la plus juste, la plus simple. Il semble vraiment, pour rappeler un mot de Zarathoustra, que les choses viennent s’offrir d’elles-mêmes pour servir d’images (“...voici qu’à ton discours toutes les choses accourent. caressantes, et te flattent : car elles veulent s’envoler sur ton aile. Avec chaque image, tu voles vers une vérité. Le verbe, les trésors du verbe s’ouvrent à toi pour dire l’‘être’ : tout ‘devenir’ veut se faire verbe pour que tu lui apprennes à parler…”) Telle est mon expérience de I’inspiration : je ne doute pas qu’il faille remonter à des milliers d’années pour trouver quelqu’un qui soit en droit de me dire : ‘’C’est aussi la mienne.’’ » [...]

C’est pourquoi il ne signe plus ses derniers messages que par des noms symboliques : « Le Monstre », « Le Crucifié », « L’Antéchrist », « Dionysos », depuis qu’il sent qu’il ne fait qu’un avec les puissances supérieures à ce monde et qu’il se considère lui-même non plus comme un homme, mais comme une puissance et une mission. « Je ne suis pas un homme, je suis une dynamite. » «Je suis un événement de l’histoire universelle, qui coupe en deux l’histoire de l’humanité », s’écrie-t-il dans un accès de suprême *hybris*, au milieu de l’atroce silence. [...]

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Peut-on se fier à l'intuition ?

Peut-on percevoir sans juger ?

Choisit-on d’être artiste ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

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

11

L’éducateur de la liberté [...]

C’est pourquoi la grandiose indépendance de Nietzsche ne nous apporte pas en don une doctrine (comme le pensent les pédagogues), mais une atmosphère, l’atmosphère infiniment claire, d’une limpidité supérieure et pénétrée de passion, d’une nature démoniaque, qui se décharge en orages et en destructions. Lorsqu’on prend contact avec ses livres, on sent de l’ozone, un air élémentaire, débarrassé de toute lourdeur, de toute nébulosité et de toute pesanteur ; on voit librement dans ce paysage héroïque jusqu’au plus haut des cieux et l’on respire un air unique, transparent et vif, un air pour les cœurs robustes et les libres esprits. Toujours la liberté est le sens final de Nietzsche — le sens de sa vie et celui de sa chute [...]

Si les uns montrent la plénitude de Ia vie, les autres indiquent son inconcevable envergure ; car seules les natures tragiques sont capables de nous faire percevoir la profondeur du sentiment et seule la démesure permet à l’humanité de reconnaître sa mesure.

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Stefan Zweig, *Nietzsche*, 1930 - Traduit de l’allemand par Alzir Hella et Olivier Bournac

Stefan Zweig, *Montaigne*, 1942 - traduit de l’allemand par Jean-Jacques Lafaye et François Brugier et révisé par Jean-Louis Bandet

I [...]

D’autres époques, plus sereines, ont jeté un autre regard sur l’héritage littéraire, moral et psychologique de Montaigne, elles ont savamment débattu afin de savoir s’il était un sceptique ou un chrétien, un épicurien ou un stoïcien, un philosophe ou un amuseur, un écrivain ou seulement un dilettante de génie. Ses conceptions de l’éducation et de la religion ont été minutieusement disséquées dans des thèses de doctorat et des traités. Mais dans Montaigne ne m’émeut et ne m’occupe aujourd’hui que ceci : comment, dans une époque semblable à la nôtre, il s’est lui-même libéré intérieurement et comment, en le lisant, nous pouvons nous-mêmes nous fortifier à son exemple. Je vois en lui l’ancêtre, le protecteur et l’ami de chaque « homme libre »\* sur terre, le meilleur maître de cette science nouvelle et pourtant éternelle qui consiste à se préserver soi-même de tous et de tout. Peu d’hommes sur terre se sont battus avec plus de loyauté et d’acharnement pour préserver leur moi le plus intime, leur « essence »\* de tout mélange, de toute atteinte venue de l’écume trouble et malsaine des agitations du temps, et peu ont réussi à sauver du temps qu’ils ont vécu, pour toute la durée des temps, ce moi le plus profond.

Ce combat qu’a mené Montaigne pour sauvegarder sa liberté intérieure, et qui fut peut-être le plus conscient et le plus acharné qu’ait jamais livré un esprit humain, n’a en soi rien de pathétique ni d’héroïque. Ce serait faire violence à Montaigne que de le faire entrer dans la troupe des poètes et des penseurs qui ont combattu par la parole pour la « liberté de l’homme ». Il n’a rien des amples tirades et des beaux élans d’un Schiller ou d’un Lord Byron, rien de l’agressivité d’un Voltaire. II aurait souri à la pensée de vouloir transposer sur d’autres hommes, et plus encore sur les masses, quelque chose d’aussi personnel que la liberté intérieure, et il a détesté, du plus profond de son âme, les réformateurs professionnels du monde, les théoriciens, les marchands d’idéologie. Il ne savait que trop bien l’immense tâche que représente cette simple chose : préserver en soi-même son indépendance intérieure. Son combat se limite à la défensive, à la défense de ce bastion le plus intime, que Goethe appelle la « citadelle » et dont tout homme interdit l’accès aux autres. Sa tactique était d’être aussi peu visible que possible, d’attirer aussi peu que possible l’attention par son aspect extérieur, de traverser le monde en portant une sorte de masque, pour trouver le chemin qui le mènerait à lui-même.

Ainsi Montaigne n’a pas, à vrai dire, ce que l’on appelle une biographie. II n’a jamais choqué quiconque, parce qu’il ne se mettait pas en avant, qu’il n’était pas en quête d’audience ni d’approbation. Vu du dehors, il semblait être un citoyen, un fonctionnaire, un époux, un catholique, un homme qui payait discrètement son tribut au monde. Il prenait, pour son entourage, le masque de l’effacement, pour laisser s’épanouir en lui-même, dans toutes ses nuances, le jeu des couleurs de son âme, et le contempler. Il était, à tout instant, disposé à se prêter, à se donner, jamais. Toujours, et quelle que fût sa manière de vivre, il gardait pour lui son être le plus authentique et le meilleur. Il laissait les autres parler, s’attrouper, s’emporter, prêcher et parader; il laissait le monde courir ses chemins désordonnés et fous, et ne se préoccupait que d’une chose : être raisonnable pour lui-même, humain dans une époque inhumaine, libre au milieu de la folie des masses. Il laissait dire ceux qui, moqueusement, l’accusaient d’indifférence, d’indécision et de lâcheté; il laissait les autres s’étonner de le voir si détaché des fonctions et des dignités. Ses proches intimes eux-mêmes, qui le connaissaient, ne se doutaient pas de la persévérance, de la clairvoyance et de la souplesse avec lesquelles, à l’ombre des affaires publiques, il s’attachait au seul but qu’il s’était fixé : vivre sa propre vie, et non simplement vivre.

Ainsi, en semblant inactif, il a accompli une tâche incomparable. En se conservant et en se décrivant lui-même, il a conservé en lui l’être humain *in nuce*, l’être humain pur et intemporel. Et, alors que tout le reste, les traités théologiques et les digressions philosophiques de son siècle nous semblent maintenant étranges et anachroniques, il demeure notre contemporain, l’homme d’aujourd’hui et de toujours, et son combat est resté le plus actuel de tous. Cent fois, en ouvrant Montaigne, on a, d’une page à l’autre, l’impression : *nostra res agitur*, l’impression qu’ici est pensé, mieux que je n’aurais pu le dire moi-même, tout ce qui en ce moment occupe le plus profond de mon âme. Ici est un Toi, dans lequel mon Moi se reflète, ici est abolie la distance qui sépare une époque de l’autre. Ce n’est pas un livre que je tiens dans ma main, ce n’est pas de la littérature, de la philosophie, mais c’est un homme dont je suis le frère, un homme qui me conseille, qui me console, un homme que je comprends et qui me comprend. Lorsque je prends en main les *Essais*, le papier imprimé disparaît dans la pénombre de la pièce. Quelqu’un respire, quelqu’un vit en moi, un étranger est venu à moi, et ce n’est plus un étranger, mais quelqu’un que je sens aussi proche qu’un ami. [...]

Que pouvons-nous savoir des autres ?

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

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

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

Parfois, sa voix laisse percer une inexprimable tristesse devant la fragilité de notre condition humaine, l’insuffisance de notre raison, l’étroitesse de vues de nos dirigeants, l’absurdité et la cruauté de notre époque, cette noble tristesse que son élève Shakespeare a su imprimer, de façon inoubliable, à ceux de ses personnages qui lui étaient le plus chers : Hamlet, Brutus, Prospero. Mais, bientôt, j’entrevois à nouveau son sourire : pourquoi prends-tu tout cela tellement au sérieux ? Pourquoi te laisses-tu affecter et abattre par l’absurdité et la bestialité de l’époque dans laquelle tu vis ? Tout cela ne fait qu’effleurer ta peau, sans atteindre ton moi intérieur. L’extérieur ne peut rien te retirer et ne peut pas te troubler, tant que tu ne te laisses pas troubler toi-même. Les événements de ton temps restent impuissants contre toi dans la mesure où tu te refuses à y prendre part, et la démence de l’époque n’est pas un véritable danger aussi longtemps que tu conserves toi-même ta clarté d’esprit. Et même les plus fâcheuses de tes aventures, les humiliations apparentes, les coups du destin, tu ne les ressens que si tu es faible devant eux, car qui, sinon toi, assigne aux choses valeur et poids, joie et douleur ? Rien ne peut abaisser ou rehausser ton moi, si ce n’est toi-même, la plus forte pression de l’extérieur elle-même est facilement vaincue par celui qui reste intérieurement libre et sûr. Toujours, et plus encore lorsque la paix de l’âme et la liberté de l’individu sont menacées, la parole et le sage encouragement de Montaigne sont un bienfait, car rien ne nous protège plus que la sincérité et l’humanité en des temps de confusion et de désunion. Toujours et à tout instant ce qu’il disait il y a des siècles reste valable et vrai pour celui qui s’efforce à l’indépendance. Mais, plus qu’à quiconque, nous devons notre reconnaissance à ceux qui renforcent en nous le sens de l’humain dans une époque inhumaine comme la nôtre, à ceux qui nous exhortent à ne pas abandonner ce qui nous est propre, ce que nous ne saurions perdre, notre moi le plus profond. Car seul celui qui reste libre de tous et de tout accroît et préserve la liberté sur terre.

Le bonheur est-il affaire privée ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

La solitude est-elle sans valeur ?

6 [...]

C’est la recherche qui constitue le plaisir particulier de Montaigne, non la découverte. Il n’est pas de ces philosophes qui cherchent la pierre philosophale, la formule opératoire. Il ne veut pas de dogme, pas de précepte, et craint en permanence les affirmations définitives ; « Ne rien affirmer audacieusement, ne rien nier à la légère. » Il n’a pas de but précis. Chaque chemin est le bon pour sa « pensée vagabonde »\*. Il n’est rien moins qu’un philosophe, sinon comme l’a été celui qu’il préfère à tous, Socrate, parce qu’il n’a rien laissé, ni dogme, ni enseignement, ni loi, ni système, rien qu’un exemple : l’homme qui se cherche en tout et qui cherche tout en soi.

Peut-être devons-nous le meilleur de Montaigne à son inépuisable soif de recherche, à sa curiosité, à sa mauvaise mémoire, et leur devons-nous aussi l’écrivain. Montaigne sait qu’il oublie les pensées qu’il lit dans un livre, et même celles qu’un livre a fait naître en lui. Pour retenir ses « songes »\*, ses « rêveries »\* qui, sinon, s’engloutiraient l’une après l’autre, il n’a qu’un moyen : les fixer, dans la marge d’un livre ou sur la dernière page. Puis, peu à peu, des feuilles séparées, fruit du hasard, composent une « marqueterie mal jointe », comme il la nomme lui-même. Ce sont d’abord des notes, des points de repère, à peine plus; c’est seulement peu à peu qu’il tente d’établir un certain lien entre eux. Il s’y efforce, avec le sentiment qu’il ne mènera pas cette entreprise à bonne fin; la plupart du temps, il écrit d’un jet, et c’est pour cela que ses phrases gardent un caractère spontané.

Mais il est toujours convaincu qu’elles n’expriment pas la vérité. Ecrire, noter, n’est pour lui qu’un sous-produit, un dérivé — on est presque tenté de dire méchamment que c’est le sable dans son urine, la perle dans l’huître. Le produit principal est la vie, dont elles ne sont que les éclats et les déchets : « Mon métier et mon art, c’est vivre. » Elles sont en quelque sorte ce qu’une photographie est à une œuvre d’art, rien de plus. L’écrivain en lui n’est que l’ombre de l’homme, alors qu’il nous arrive mille fois d’être étonnés de voir des hommes dont l’art d’écrire est si grand, et l’art de vivre si petit.

II écrit — il n’est pas un écrivain. Ecrire n’est pour lui qu’un substitut. La recherche de mots nouveaux lui semble « ambition puérile ». Ses phrases doivent ressembler à la langue parlée, elles doivent être sur le papier aussi limpides et aussi simples qu’elles sortent de la bouche, juteuses, nerveuses, courtes, et non pas maniérées et affectées. Elles ne doivent être ni pédantes, ni « fratesques », mais bien plutôt « soldatesques ».

Risquons nous de passer à côté de notre vie ?

Parce que chacun de ces *Essais* est né au hasard d’une humeur, d’une lecture, d’une conversation, d’une anecdote, ils semblent être tout d’abord simplement juxtaposés, et c’est ainsi que Montaigne lui-même les a conçus. Il n’a jamais tenté de les ordonner, de les réunir. Mais, peu à peu, il découvre que tous ces *Essais* ont pourtant quelque chose en commun, un rapport entre eux, un centre, une direction. II est un point d’où ils partent et auquel ils ramènent, et c’est toujours le même : le moi. D’abord, il semble courir après des papillons, ou après son ombre sur le mur; puis, peu à peu, il prend conscience qu’il cherche quelque chose de précis : soi-même, qu’il réfléchit sur sa propre vie, sous toutes ses formes, pour bien vivre — mais bien vivre pour lui seul. Ce qu’il a pris pour une humeur oisive dévoile sa signification. Quoi qu’il décrive, il ne fait à la vérité que décrire les réactions de son moi à ceci ou à cela. Les *Essais* ont un seul objet, et c’est le même que celui de sa vie : le « moi »\* ou, bien plutôt, « mon essence »\*.

II se découvre en lui-même un devoir, car « l’âme qui n’a point de but établi, elle se perd ». Il s’est fixé comme tâche d’être sincère avec lui-même, et il note cette définition de la sagesse, qu’il a trouvée chez Pindare : « L’être véritable est le commencement d’une grande vertu. » A peine a-t-il découvert cela que l’activité qu’il pratiquait presque par jeu, son « amusement »\* prend un sens nouveau. Il devient le psychologue de lui-même. Qui suis-je, se demande-t-il. Trois ou quatre hommes seulement se sont posé cette question avant lui. Il s’effraie du devoir qu’il s’est fixé. Il découvre d’abord qu’il est difficile de dire qui l’on est. Il tente de se regarder de l’extérieur, de se voir « comme un autre ». Il s’épie, il s’observe, il s’étudie et devient, comme il l’écrit, « ma métaphysique, ma physique ». Il ne se quitte pas du regard, et dit que depuis des aimées rien de ce qu’il a fait ne lui a échappé : « Je n’ai guère de mouvement qui se cache et dérobe à ma raison. » II n’est plus seul, il devient double. Et il découvre que cet « amusement »\* est sans fin, que son moi évolue constamment, qu’il roule par vagues, « ondulant »\*, que le Montaigne d’aujourd’hui est différent du Montaigne d’hier. Et il constate ainsi que l’on ne peut développer que des phases, des états, des détails. [...]

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

Est-il préférable de se connaître ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

7

La défense de la citadelle [...]

Mais Montaigne, en aucun cas, ne donne de règles. Il ne donne qu’un exemple, le sien : comment il essaie toujours de se libérer de tout ce qui le retient, le gêne et l’entrave. On pourrait tenter d’en dresser une liste :

être libre de la vanité et de l’orgueil, ce qui est sans doute le plus difficile,

se garder de la présomption,

être libre de la crainte et de l’espoir, de la croyance et de la superstition, libre des convictions et des partis,

être libre des habitudes : « L’usage nous dérobe Ie vrai visage des chose »,

être libre des ambitions et de toute forme d’avidité : « La réputation et la gloire (sont) la plus inutile, vaine et fausse monnaie qui soit en notre usage »,

être libre de la famille et des amitiés, libre du fanatisme : « Chaque pays croit posséder la plus parfaite religion », et être le premier en toute chose; être libre devant le destin; nous sommes ses maîtres; c’est nous qui donnons aux choses leur couleur et leur visage.

Et la dernière liberté : devant la mort. La vie dépend de la volonté des autres, la mort de notre volonté propre : « La plus volontaire mort est la plus belle »\*

On a voulu voir en lui un homme qui se détache de tout, qui n’est lié à rien, qui doute de tout, et vit dans le vide — c’est ainsi que l’a décrit Pascal. Rien n’est plus faux : Montaigne aime démesurément la vie. La seule et unique crainte qu’il ait connue a été celle de la mort. Et il aime toute la vie, comme elle est : « Il n’y a rien d’inutile en nature; non pas l’inutilité même; rien ne s’est ingéré dans cet univers, qui n’y tienne place opportune. » II aime la laideur, parce qu’elle rend visible la beauté, le vice, parce qu’il fait ressortir la vertu, il aime la bêtise et le crime. Tout est bon, et Dieu bénit la diversité. Ce que dit l’homme le plus simple lui paraît important et l’on peut, en se montrant ouvert, apprendre plus des sots et des analphabètes que des érudits. Il apprécie « une âme à plusieurs étages, qui sache et se tendre et se démonter, qui soit bien partout où sa fortune la porte, qui puisse deviser avec son voisin de son bâtiment, de sa chasse et de sa querelle, entretenir avec plaisir un charpentier et un jardinier ».

II n’est qu’une erreur et qu’un crime : vouloir enfermer la diversité du monde dans des doctrines et des systèmes. C’est une erreur que de détourner le leur libre jugement, de leur volonté propre, et de leur imposer quelque chose qui n’est pas en eux. Seuls agissent ainsi ceux qui ne respectent pas la liberté, et Montaigne n’a rien haï tant que la « frénésie »\*, le délire furieux des dictateurs de l’esprit qui veulent avec arrogance et vanité imposer au monde leurs « nouveautés » comme la seule et indiscutable vérité, et pour qui le sang de centaines de milliers d’hommes n’est rien, pourvu que leur cause triomphe.

Ainsi l’attitude de Montaigne face à la vie, comme celle de tous les libres penseurs, aboutit à la tolérance. Celui qui revendique pour lui-même la liberté de pensée reconnaît le même droit à chacun, et personne ne l’a mieux respecté que lui. Il ne recule pas d’effroi devant les cannibales, ces Brésiliens comme celui qu’il a rencontré à Rouen, parce qu’ils ont mangé des hommes. Il dit clairement et calmement qu’il trouve cela bien moins important que de torturer des hommes vivants, de les tourmenter et de les martyriser. Il n’est pas de croyance ou d’opinion qu’il refuse de prime abord, et son jugement ne se laisse troubler par aucun préjugé : « Je n’ai point cette erreur commune de juger d’un autre selon que je suis. » Il met en garde contre la violence et la force brutale qui, plus que tout, peuvent gâter et insensibiliser une âme en soi bien faite.

Il est important de voir cela, parce que c’est une preuve que l’homme peut toujours être libre, à n’importe quelle époque. Quand Calvin encourage la chasse aux sorcières et laisse mourir un adversaire à petit feu, quand Torquemada envoie des centaines d’hommes au bûcher, leurs laudateurs avancent en guise d’excuse qu’ils n’auraient pas pu agir autrement, dans l’impossibilité où ils étaient d’échapper complètement aux opinions de leur époque. Mais l’humain est invariable. Même aux temps fanatiques, à l’époque de la chasse aux sorcières, de la « Chambre Ardente »\* et de l’Inquisition, les hommes humains ont toujours pu vivre; pas un seul instant cela n’a pu troubler la clarté d’esprit et l’humanité d’un Erasme, d’un Montaigne, d’un Castellion. Et tandis que les autres, les professeurs en Sorbonne, les conseillers, les légats, les Zwingfi, les Galvin, proclament : « Nous connaissons la vérité », la réponse de Montaigne est : « Que sais-je? »; tandis que, par la roue et l’exil, ils veulent imposer « C’est ainsi que vous devez vivre! », son conseil à lui est : pensez vos propres pensées et non pas les miennes! Vivez votre vie! Ne me suivez pas aveuglément, restez libres!

Celui qui pense librement pour lui-même honore toute liberté sur terre.

Les hommes vivent-ils en société par intérêt ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

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

Avons nous le choix d'être libre ?

La chance existe t-elle ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Toute violence est-elle sans raison ?

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

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

8 [...]

En soi, Montaigne n’a rien d’un Diogène. Il aime sa maison, il aime sa richesse, son titre de noblesse, et avoue emporter toujours, pour sa tranquillité intérieure, une petite cassette d’or avec lui. « Il y a quelque commodité à commander, fût-ce dans une grange, et à être obéi des siens, mais c’est un plaisir trop uniforme et languissant. » On vient de lire Platon, et il faut se quereller avec ses gens, être en procès avec le voisin; chaque petite réparation devient un souci. La sagesse commanderait maintenant de ne pas se préoccuper de ces bagatelles. Mais — chacun de nous l’a éprouvé — aussi longtemps qu’on est propriétaire, on s’attache à la propriété ou bien elle s’accroche à nous de ses mille petites griffes, et une seule chose nous vient en aide : la distance, qui transforme toutes choses. Seule la distance extérieure permet la distance intérieure : « Absent, je me dépouille de tels pensements, et sentirais moins lors la ruine d’une tour que je ne fais présent la chute d’une ardoise. » Celui qui se restreint à un lieu confiné tombe dans l’étroitesse. Tout est relatif. Depuis peu, Montaigne ne cesse de répéter : ce que nous nommons soucis n’a pas de poids unique. Nous seuls les exagérons ou les diminuons. Ce qui est proche nous touche plus que ce qui est éloigné, et plus nous nous cantonnons dans des proportions étroites, plus l’étroitesse nous pèse. [...]

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

Avons nous le choix d'être libre ?

La solitude est-elle sans valeur ?

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

*\* Les mots ou expressions suivis d’un astérisque sont en français dans le texte.*

Stefan Zweig, *Montaigne*, 1942 - traduit de l’allemand par Jean-Jacques Lafaye et François Brugier et révisé par Jean-Louis Bandet