Ce qui est important 8 (cont.) > Xmind

*Condition de l’homme moderne*, Hannah Arendt -1958, Agora. (cont.) > Xmind

Ce qui pour nous est essentiel, c’est que Jésus soutient contre « les scribes et les pharisiens » premièrement qu’il est faux que Dieu seul ait le pouvoir de pardonner 11  et deuxièmement que ce pouvoir ne vient pas de Dieu comme si Dieu pardonnait à travers les hommes - mais doit au contraire s’échanger entre les hommes qui, après seulement, pourront espérer se faire pardonner aussi de Dieu. Jésus s’exprime de manière plus radicale encore. L’homme, dans l’Evangile, n’est pas censé pardonner parce que Dieu pardonne; il n’a pas à « faire de même »; mais « si chacun de vous ne pardonne pas du fond du cœur », alors c’est Dieu qui « vous traitera de même 12 ». [...]

Mais les manquements sont des faits de tous les jours dus à la nature même de l’action qui constamment établit de nouveaux rapports dans un réseau de relations, et il faut que l’on pardonne, que l’on laisse aller, pour que la vie puisse continuer en déliant constamment les hommes de ce qu’ils ont fait à leur insu. C’est seulement en se déliant ainsi mutuellement de ce qu’ils font que les hommes peuvent rester de libres agents; c’est parce qu’ils sont toujours disposés à changer d’avis et à prendre un nouveau départ que l’on peut leur confier ce grand pouvoir qui est le leur de commencer du neuf, d’innover.

A cet égard le pardon est exactement le contraire de la vengeance, qui agit en réagissant contre un manquement originel et, par là, loin de mettre fin aux conséquences de la première faute, attache les hommes au processus et Iaisse la réaction en chaîne dont toute action est grosse suivre librement son cours. Par opposition à la vengeance, qui est la réaction naturelle, automatique à la transgression, réaction à laquelle on peut s’attendre et que l’on peut même calculer en raison de l’irréversibilité du processus de l’action, on ne peut jamais prévoir l’acte de pardonner. C’est la seule réaction qui agisse de manière inattendue et conserve ainsi, tout en étant une réaction, quelque chose du caractère original de l’action. En d’autres termes, le pardon est la seule réaction qui ne se borne pas à ré-agir mais qui agisse de façon nouvelle et inattendue, non conditionnée par l’acte qui l’a provoquée et qui par conséquent libère des conséquences de l’acte à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné. La liberté que contient la doctrine du pardon enseignée par Jésus délivre de la vengeance, laquelle enferme à la fois l’agent et le patient dans l’automatisme implacable du processus de l’action qui, de soi, peut ne jamais s’arrêter.

Exister, est-ce agir ?

Avons nous le choix d’être libre?

Comment peut-il y avoir du nouveau?

Le châtiment est une autre possibilité, nullement contradictoire : il a ceci de commun avec le pardon qu’il tente de mettre un terme à une chose qui, sans intervention, pourrait continuer indéfiniment. Il est donc très significatif, c’est un élément structurel du domaine des affaires humaines, que les hommes soient incapables de pardonner ce qu’ils ne peuvent punir, et qu’ils soient incapables de punir ce qui se révèle impardonnable. C’est la véritable marque des offenses que l’on nomme depuis Kant « radicalement mauvaises » et dont nous savons si peu de chose, même nous qui avons été exposés à l’une de leurs rares explosions en public. Tout ce que nous savons, c’est que nous ne pouvons ni punir ni pardonner ces offenses, et que par conséquent elles transcendent le domaine des affaires humaines et le potentiel du pouvoir humain qu’elles détruisent tous deux radicalement partout où elles font leur apparition. [...]

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

L’amour est, de nature, étranger-au-monde et c’est pour cette raison plutôt que pour sa rareté qu’il est non seulement apolitique, mais même antipolitique - la plus puissante, peut-être, de toutes les forces antipolitiques. [...]

Qu'aime-t-on dans l'amour?

Est-il raisonnable d'aimer?

*L’imprévisibilité et la promesse.*

[...]

La souveraineté d’un groupe d’hommes liés et tenus non pas par une volonté identique qui les inspirerait toujours de façon magique, mais par un dessein concerté, unique raison d’être et seul lien des promesses, se manifeste très clairement dans sa supériorité incontestée sur les gens entièrement libres, que ne lie aucune promesse, que n’attache aucun dessein. Cette supériorité vient de la capacité de disposer de l’avenir comme s’il s’agissait du présent : c’est l’agrandissement formidable, réellement miraculeux de la dimension même dans laquelle il peut y avoir puissance efficace. Nietzsche avec son extraordinaire sensibilité à l’égard des phénomènes moraux, et malgré le préjugé moderne qui lui faisait voir la source de toute-puissance dans la volonté de puissance de l’individu, a vu dans la faculté de promettre (la « mémoire de la volonté » comme il disait) la marque essentielle qui distingue la vie humaine de la vie animale. [...]

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

Le futur n’existe-t-il que dans notre pensée?

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

Dénués de l’action et de la parole, privés de l’articulation de la natalité, nous serions condamnés à tourner sans arrêt dans le cycle éternel du devenir; mais dénués de la faculté de défaire ce que nous avons fait, de contrôler au moins en partie les processus que nous avons déclenchés, nous serions les victimes d’une nécessité automatique fort semblable aux inexorables lois qui, pour les sciences d’avant-hier, passaient pour caractériser essentiellement les processus naturels. [...]

Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c’est finalement le fait de la natalité, dans lequel s’enracine ontologiquement la faculté d’agir. En d’autres termes : c’est la naissance d’hommes nouveaux, le fait qu’ils commencent à nouveau, l’action dont ils sont capables par droit de naissance. Seule l’expérience totale de cette capacité peut octroyer aux affaires humaines la foi et l’espérance, ces deux caractéristiques essentielles de l’existence que l’antiquité grecque a complètement méconnues, écartant la foi jurée où elle voyait une vertu fort rare et négligeable, et rangeant l’espérance au nombre des illusions pernicieuses de la boîte de Pandore. C’est cette espérance et cette foi dans le monde qui ont trouvé sans doute leur expression la plus succincte, la plus glorieuse dans la petite phrase des Évangiles annonçant leur « bonne nouvelle » : « Un enfant nous est né. »

Exister, est-ce agir ?

Avons nous le choix d’être libre?

Comment peut-il y avoir du nouveau?

CHAPITRE VI

LA VITA ACTIVA ET L’ÂGE MODERNE

[...]

*L’aliénation.*

[...]

En fait, la découverte de la Terre, la cartographie des continents et des mers, a demandé des siècles et ne s’achève que de nos jours. Ce n’est qu’aujourd’hui que l’homme prend pleinement possession de sa demeure mortelle et qu’il rassemble les horizons infinis, jadis ouverts, tentations et interdits, en un globe dont il connaît les contours majestueux et la surface en détail comme les lignes de sa main. Au moment précis où l’on découvrit l’immensité de l’espace disponible sur Terre, commença le fameux rétrécissement de la planète, et pour finir, dans notre monde (qui est la conséquence de l’époque moderne, mais qui n’est absolument pas identique au monde de l’époque moderne), tout homme est un habitant de la Terre autant que de sa patrie. Les hommes vivent maintenant dans un tout continu aux dimensions de la Terre, où même la notion de distance, qui reste inhérente à la plus rigoureuse contiguïté d’objets distincts, succombe sous l’assaut de la vitesse. La vitesse a conquis l’espace; et bien que ce processus de conquête doive s’arrêter à l’infranchissable frontière de la présence simultanée d’un corps en deux points différents, il fait de la distance une chose négligeable, puisqu’il n’y a plus besoin d’un fragment notable de la vie humaine - années, mois, ni semaines - pour atteindre quelque point que ce soit de la Terre. [...]

Il y a un autre aspect de cette question qui, nous le verrons, sera plus important pour notre propos. Faire des relevés et arpentages, c’est une faculté dont le propre est de ne pouvoir fonctionner que si l’homme se dégage de tout attachement, de tout intérêt pour ce qui est proche de lui, et qu’il se retire, qu’il s’éloigne de son voisinage. Plus la distance sera grande entre lui et ce qui l’entoure, le monde ou la Terre, mieux il pourra arpenter et mesurer, et moins il lui restera d’espace terrestre, de-ce-monde. Le rétrécissement décisif de la Terre a suivi l’invention de l’avion, donc d’un moyen de quitter réellement la surface de la Terre : ce fait est comme un symbole du phénomène général : on ne peut diminuer la distance terrestre qu’à condition de mettre une distance décisive entre l’homme et la Terre, qu’à condition d’aliéner l’homme de son milieu terrestre immédiat.

Si la Réforme, événement tout différent, nous met éventuellement en présence d’un phénomène d’aliénation semblable, que Max Weber a même identifié, sous le nom d’ascétisme dans-le-monde, comme la source profonde de la nouvelle mentalité capitaliste, c’est sans doute l’une des nombreuses coïncidences à cause desquelles il est si difficile à l’historien de ne pas croire aux fantômes, aux démons et autres *Zeitgeists*. Ce qui est singulièrement frappant et troublant, c’est la similitude dans la divergence totale. Car cette aliénation dans le monde n’a rien de commun, ni dans ses buts ni dans son contenu, avec l’aliénation par rapport à la Terre qui est le propre de la découverte et de la prise de possession de la Terre. En outre, l’aliénation dans-le-monde dont Max Weber a démontré dans son fameux essai la réalité historique ne se trouve pas seulement dans la morale nouvelle née des efforts de Luther et de Calvin pour restaurer la foi chrétienne et l’intransigeance de son aspiration à l’au-delà; elle est également présente, encore qu’à un niveau bien différent, dans l’expropriation du paysannat qui fut la conséquence imprévue de I’expropriation de l’Eglise et comme telle le facteur le plus puissant de l’effondrement du système féodal. Il est vain, naturellement, de se demander ce qu’aurait pu être l’évolution de notre économie sans cet événement dont l’influence a précipité l’Occident dans une Histoire telle que l’on a vu la propriété détruite dans le processus de son appropriation, les objets dévorés dans le processus de leur production, la stabilité du monde sapée dans un processus perpétuel de changement. Cependant ces spéculations ont un sens dans la mesure où elles nous rappellent que l’Histoire est faite d’événements, et non pas de forces, ni d’idées au cours prévisible. Elles sont oiseuses et même dangereuses lorsqu’elles servent d’arguments contre le réel, lorsqu’elles visent à désigner positivement des possibles, puisqu’elles sont innombrables par définition et aussi qu’il leur manque la soudaineté concrète de l’événement qu’elles ne compensent que par la vraisemblance. Ainsi s’agit-il toujours de purs fantômes, si prosaïquement qu’on les présente.

Pour éviter de sous-estimer la force acquise par ce processus après plusieurs siècles de développement à peu près sans obstacle, il serait bon de réfléchir sur ce qu’on appelle le « miracle économique » de l’Allemagne d’après guerre, miracle uniquement par rapport à un système de références démodé. L’exemple de l’Allemagne montre très clairement que dans les conditions modernes, l’expropriation des gens, la destruction des objets et la dévastation des villes aboutissent finalement à stimuler un processus, ne disons pas de rétablissement, mais d’accumulation de richesse plus rapide et plus efficace, pourvu que le pays soit assez moderne pour répondre en termes de processus de production. Il y eut en Allemagne destruction pure et simple au lieu de l’inexorable processus de dépréciation des objets de-ce-monde, qui caractérise l’économie de gaspillage dans laquelle nous vivons. Le résultat est à peu près le même : une prospérité prodigieuse qui ne dépend pas de l’abondance des biens matériels ni de quoi que ce soit de stable de donné, mais simplement du processus de production et de consommation. Dans les conditions modernes ce n’est pas la destruction qui cause la ruine, c’est la conservation, car la durabilité des objets conservés est en soi le plus grand obstacle au processus de remplacement dont l’accélération constante est tout ce qui reste de constant lorsqu’il a établi sa domination.

X

Nous avons vu que la propriété, distincte de la richesse et de l’appropriation, désigne la possession privée d’une parcelle d’un monde commun et qu’elle est par conséquent la condition politique élémentaire de I’appartenance-au-monde. De même l’expropriation et l’aliénation par rapport au monde coïncident, et l’époque moderne, en dépit de tous les acteurs du drame, a commencé par aliéner du monde certaines couches de la population. Nous avons tendance à négliger l’importance capitale de cette aliénation parce que nous en soulignons d’ordinaire le caractère laïc et que nous assimilons la laïcité à l’appartenance-au-monde. Mais la laïcisation, en tant qu'événement, n’est autre que la séparation de la religion et de la politique, et ceci, au point de vue religieux, évoque un retour au christianisme primitif - « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » - bien plutôt qu’une perte de transcendance ou qu’une passion renforcée pour les choses de ce monde.

L’incroyance n’est pas d’origine religieuse - on ne saurait la faire remonter à la Réforme ni à la Contre-Réforme, ces deux grands mouvements religieux des temps modernes, et sa portée ne se borne nullement à la sphère religieuse. En outre même si l’on admettait que l’époque moderne a commencé par une soudaine, une inexplicable éclipse de la transcendance, de la croyance à l’au-delà, il ne s’ensuivrait pas que cette disparition eût rejeté l’homme dans le monde. L’Histoire, au contraire, montre que les modernes n’ont pas été rejetés dans le monde : ils ont été rejetés en eux-mêmes. Une tendance persistante de la philosophie moderne depuis Descartes, sa contribution la plus originale peut-être à la philosophie, est le souci exclusif du moi, par opposition à l’âme, à la personne, à l’homme en général, la tentative de réduction totale des expériences, vécues par rapport au monde ou par rapport aux humains, à des expériences qui se passent entre l’homme et son moi. La grandeur de la découverte de Max Weber à propos des origines du capitalisme est précisément d’avoir démontré qu’une énorme activité strictement mondaine est possible sans le monde sans que le monde procure la moindre préoccupation ni le moindre plaisir, cette activité ayant au contraire pour motivation profonde le soin, le souci du moi. Ce n’est pas l’aliénation du moi, comme le croyait Marx, qui caractérise l’époque moderne, c’est l’aliénation par rapport au monde. [...]

En d’autres termes, la libération de la force de travail en tant que processus naturel n’est pas restée dans les bornes de certaines classes sociales, l’appropriation ne s’est pas arrêtée au moment de la satisfaction des besoins et des désirs; l’accumulation du capital n’a donc pas entraîné la stagnation bien connue des empires trop riches avant l’époque moderne : elle s’est répandue dans toute la société pour faire jaillir un flot de richesse toujours grossissant. Mais ce processus, qui est bien le « processus vital de la société », comme disait Marx, et dont la capacité de produire des richesses ne peut se comparer qu’à la fertilité des processus naturels par lesquels la création d’un homme et d’une femme suffirait à produire par multiplication un nombre d’humains aussi élevé qu’on voudra, ce processus reste lié au principe qui lui a donné naissance : celui de l’aliénation par rapport au monde. Le processus ne peut continuer qu’à condition de ne laisser intervenir ni durabilité ni stabilité de-ce-monde, et d’y réintroduire de plus en plus vite toutes les choses de ce monde, tous les produits du processus de production. Autrement dit, le processus de l’accumulation de la richesse, tel que nous le connaissons, stimulé par le processus vital puis stimulant la vie humaine, n’est possible que si l’homme sacrifie son monde et son appartenance-au-monde. [...]

X

*La découverte du point d’appui d’Archimède.*

[...]

Pendant près de trois siècles les conséquences de cet événement, un peu comme celles de la Nativité, sont restées contradictoires et indécises; aujourd’hui même le conflit entre l’événement et ses conséquences presque immédiates est loin d’être résolu. On fait honneur aux sciences naturelles d’avoir provoqué un accroissement démontrable, toujours plus rapide, de savoir et de pouvoir humains; peu avant les temps modernes on avait, en Europe, moins de connaissances qu’Archimède au IIIe siècle avant Jésus-Christ, et la première moitié de notre siècle a vu des découvertes plus importantes que tous les âges ensemble depuis le début de l’Histoire. Mais on blâme aussi justement le même phénomène pour l’accroissement à peine moins démontrable du désespoir humain ou pour le nihilisme spécifiquement moderne qui se répand dans des secteurs toujours plus vastes de la population, l’aspect le plus significatif sans doute de ce nihilisme et de ce désespoir étant qu’ils n’épargnent plus les savants, dont l’optimisme bien fondé pouvait encore au XIXe siècle s’opposer au pessimisme également justifiable des penseurs et des poètes. La conception astrophysique moderne, dont les origine remontent à Galilée, et qui met en question l’aptitude de nos sens à percevoir le réel, nous laisse un univers tel que nous ne connaissons de ses qualités que la manière dont elles affectent nos instruments de mesure; et, comme dit Eddington, « nous connaissons les relevés, non les qualités. Les premiers ressemblent aux secondes comme un numéro de téléphone à un abonné. » En d’autres termes, au lieu de qualités objectives, nous trouvons des appareils, et au lieu de la nature de l’univers - pour citer Heisenberg - l’homme ne rencontre que soi.

Ce qui nous concerne ici, c’est que le même événement comporte en même temps désespoir et triomphe. Pour placer ces faits dans leur perspective historique, on dirait que la découverte de Galilée a prouvé et démontré que la crainte la plus affreuse et l’espoir le plus présomptueux - l’antique peur de voir nos sens, nos organes faits pour accueillir le réel, soudain nous trahir, et le vœu d’Archimède réclamant hors de la Terre un point d’appui pour soulever le monde - ne pouvaient se réaliser qu’ensemble, comme si le vœu ne devait être exaucé qu’à condition de nous faire perdre le réel, comme si le mal redouté ne devait s’accomplir que compensé par l’acquisition de pouvoirs supraterrestres. Quelle que soit aujourd’hui notre œuvre en physique : que nous déclenchions des processus énergétiques qui d’ordinaire n’ont lieu que dans le Soleil; que nous tentions de recommencer dans un tube à essai les processus de l’évolution cosmique; qu’à l’aide des télescopes nous pénétrions l’espace cosmique à des milliards d’années-lumière; que nous construisions des machines pour produire et contrôler des énergies inconnues dans l’économie de la nature terrestre; que dans nos accélérateurs nucléaires nous atteignions des vitesses proches de celle de la lumière; que nous produisions des éléments introuvables dans la nature ou que nous dispersions sur terre des particules radio-actives obtenues en utilisant les radiations cosmiques - dans tous les cas nous manions la nature d’un point de l’univers situé hors du globe. Sans nous tenir réellement en ce point dont rêvait Archimède (*dos moi pou Stô*), liés encore à la Terre par la condition humaine, nous avons trouvé moyen d’agir sur la Terre et dans la nature terrestre comme si nous en disposions de l’extérieur, du point d’Archimède. Et au risque même de mettre en danger le processus naturel de la vie nous exposons la Terre à des forces cosmiques, universelles, étrangères à l’économie de la nature. [...]

A l’aube de l’époque moderne on ne trouve pas ce besoin de simplicité, d’harmonie et de beauté, ce rêve antique des astronomes qui poussa Copernic à regarder du haut du Soleil les orbites planétaires, ni la jeune passion de la Renaissance pour la Terre et le monde ni sa révolte contre le rationalisme de la scolastique médiévale; cet amour du monde, au contraire, fut la première victime de la triomphale aliénation des temps modernes. [...]

X

L’essentiel n’est pas que les hommes au début de l’époque moderne crussent encore avec Platon à la structure mathématique de l’univers, ni qu’une génération plus tard ils aient pensé avec Descartes qu’il ne peut y avoir connaissance certaine que lorsque l’entendement joue tout seul avec ses formes et ses formules. Ce qui est décisif, c’est, à l’opposé de Platon, la soumission de la géométrie au traitement algébrique, où se reconnaît l’idéal moderne qui est de réduire en symboles mathématiques les données des sens et les mouvements terrestres. Sans ce langage symbolique non spatial, Newton n’aurait pas pu unir l’astronomie et la physique pour en faire une science unique ou, si l’on préfère, il n’aurait pas pu formuler une loi de la gravitation valable à la fois pour les mouvements des corps célestes et pour ceux des corps terrestres. Dès lors, il était clair que les mathématiques, en une démarche déjà audacieuse, avaient découvert cette étonnante faculté humaine de saisir en symbole des dimensions et des concepts où l’on avait vu tout au plus des négations et donc des limitations de l’entendement, puisque leur immensité semblait transcender l’intelligence des simples mortels dont l’existence n’a qu’une durée insignifiante et demeure attachée à un coin médiocre de l’univers. Mais il est un fait encore plus important que cette possibilité de calculer des entités intellectuellement « invisibles » : c’est que le nouvel outil mental, encore plus neuf à cet égard et plus fécond que tous les outils scientifiques qu’il servit à inventer, fournit des moyens absolument inouïs d’aborder la nature, d’entrer en contact avec elle. C’est dans l’expérimentation que l’homme mit en pratique la liberté qu’il venait de gagner en brisant les chaînes de l’expérience terrestre; au lieu d’observer les phénomènes naturels tels qu’ils lui étaient donnés, il plaça la nature dans les conditions de son entendement, c’est-à-dire dans des conditions obtenues à partir d’un point de vue astrophysique universel, d’un point d’appui situé hors de la nature. [...]

A l’avènement de l’époque moderne, les mathématiques ne se contentent pas de grandir ni de pousser leurs antennes dans l’infini pour pouvoir s’appliquer à l’immensité d’un univers infini et indéfiniment en expansion : elles cessent de s’intéresser aux apparences. Elles ne sont plus le commencement de la philosophie, de la « science » de l'Être sous son apparence véritable, elles deviennent plutôt science de la structure de l’entendement humain.

X

Lorsque la géométrie analytique de Descartes traita l’espace, l’étendue, la *res extensa* de la nature et du monde de telle sorte « que les rapports, si complexes soient-ils, en dussent toujours pouvoir s’exprimer en formules algébriques », les mathématiques réussirent à réduire et traduire tout ce que l’homme n’est pas en des schémas identiques aux structures mentales de l’homme. Plus encore, lorsque cette géométrie analytique démontra « réciproquement que les vérités numériques... peuvent toutes se représenter spatialement », elle donnait naissance à une science physique qui pour atteindre la perfection ne demanderait d’autres principes que ceux des mathématiques pures, et l’homme pourrait se mouvoir dans cette science, et se risquer dans l’espace, sûr de n’y rencontrer que soi-même ou de n’y rien voir qui ne puisse se ramener à des schémas qu’il portait en lui. Désormais, les phénomènes ne seraient sauvés qu’autant qu’ils pourraient se réduire à un ordre mathématique, et cette opération mathématique ne sert point à préparer l’esprit à la révélation de l’être véritable en l’orientant vers les mesures idéales qui apparaissent dans les données des sens; elle sert au contraire à ramener ces données à la mesure de l’esprit humain qui, pourvu que la distance soit suffisante, pourvu qu’il soit assez éloigné et détaché, peut dominer et manier la multitude et la diversité du concret conformément à ses propres schémas, à ses propres symboles. Ces derniers ne sont plus des formes idéales révélées aux yeux de l’esprit : on les a obtenus en éloignant des phénomènes les yeux de l’esprit comme ceux du corps, en soumettant toutes les apparences à la force inhérente à la distance.

Dans ces conditions d’éloignement, tout assemblage d’objets se transforme en simple multitude, et toute multitude, si désordonnée qu’elle soit, si incohérente, confuse qu’elle soit, peut se ranger en schémas et en figures tout aussi valables, tout aussi dépourvus de sens, que la courbe mathématique que l’on peut toujours trouver, comme Leibniz le remarquait, entre des points jetés au hasard sur une feuille de papier. Car si « l’on peut démontrer qu’il est possible de cerner d’un réseau mathématique n’importe quel univers contenant plusieurs objets... le fait que notre univers se prête à un traitement mathématique n’a pas grande signification au point de vue philosophique ». Il est certain que ce fait ne prouve pas un ordre essentiel et essentiellement harmonieux de la nature et qu’il n’apporte pas non plus de témoignage à l’entendement, à sa supériorité sur les sens en matière de perception ni à sa valeur d’organe propre à saisir la vérité.

La *reductio scientiae ad mathematicam* récuse le témoignage de la nature observée de près par les sens humains de la même manière que Leibniz récusait ce que l’on savait de l’origine fortuite et de la nature chaotique de ses points sur le papier. Et le malaise, l’irritation, le désespoir, premières conséquences, et spirituellement les plus durables encore, de la découverte ; le point d’appui d’Archimède n’était pas un vain songe de la spéculation, sont assez semblables à l’offense et à la gêne qu’éprouve un homme qui, ayant vu de ses yeux les points faits arbitrairement, au hasard, sur la feuille, est ensuite forcé d’admettre que ses sens et son jugement l’ont trahi, et qu’il a vu en réalité se former « une ligne géométrique dont la notion est constante et formée suivant une certaine règle ».

Les apparences sont-elles trompeuses ?

*Sciences de la nature et sciences de l’univers.*

Il fallut des générations, des siècles pour que se révèle le véritable sens de la révolution copernicienne et de la découverte du point d’Archimède. Nous sommes les premiers, depuis quelques dizaines d’années à peine, à vivre dans un monde totalement déterminé par une Science et des techniques dont la vérité objective et le savoir-faire sont tirés de lois cosmiques, universelles, bien distinctes des lois terrestres et « naturelles », un monde dans lequel on applique à la nature terrestre, à l’artifice humain un savoir que l’on a acquis en choisissant un point de référence hors de la Terre. Il y a un abîme entre nos pères et nous : ils savaient que la Terre tourne autour du Soleil et que ni l’une ni l’autre n’est le centre de I’univers, et ils en concluaient que l’homme avait perdu sa patrie en même temps que sa position privilégiée dans la création; nous qui sommes encore et sans doute serons toujours des créatures rivées à la Terre, liées au métabolisme de la nature terrestre, nous avons trouvé le moyen de provoquer des processus d’origine cosmique et peut-être de dimensions cosmiques. Si l’on veut tracer une ligne de séparation entre l’époque moderne et le monde dans lequel nous venons d’entrer, on peut trouver le clivage entre une science qui observe la nature d’un point de vue universel et arrive ainsi à la dominer complètement, d’une part, et d’autre part une science vraiment « universelle », qui importe dans la nature des processus cosmiques au risque évident de la détruire et de ruiner du même coup la domination de l’homme sur la nature. [...]

X

Déjà chez Galilée et certainement depuis Newton, le mot « universel » a pris un sens extrêmement spécifique : il signifie « valable en dehors de notre système solaire ». Et il est arrivé quelque chose de très semblable à un autre mot d’origine philosophique, le mot « absolu » qui, appliqué au « temps absolu », à « l’espace absolu », au « mouvement absolu », à la « vitesse absolue », désigne chaque fois un temps, un espace, un mouvement, une vélocité présents dans l’univers et comparés auxquels le temps, l’espace, les mouvements, les vitesses terrestres ne sont que « relatifs ». Tout ce qui arrive sur terre est devenu relatif depuis que la relation de la Terre à l’univers sert de référence à toutes les mesures. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

*Avènement du doute cartésien.*

[...]

En affirmant que « bien que notre esprit ne soit point la mesure des choses ni du vrai, il faut assurément qu’il soit la mesure des choses que nous affirmons ou que nous nions », Descartes répète ce que les savants avaient généralement découvert sans l’exprimer explicitement : même s’il n’y a pas de vérité, l’homme peut être véridique, même s’il n’y a pas de certitude à laquelle on puisse se fier, l’homme peut être digne de foi. Si le salut existe, il doit être en l’homme, et s’il y a une solution aux questions posées par le doute, elle doit venir du doute. S’il faut désormais douter de toute chose, le doute du moins est certain et réel. Quelle que soit la situation du réel et du vrai tels qu’ils sont donnés aux sens et à la raison, « vous ne pouvez douter de votre doute et rester incertain si vous doutez ou non ». Le fameux *cogito ergo sum* ne jaillit pas, pour Descartes, d’une certitude interne de la pensée en tant que telle auquel cas la pensée eût vraiment acquis une dignité, une importance nouvelles pour l’homme - : ce fut la simple généralisation d’un *dubito ergo sum* 13. En d’autres termes, de la certitude purement logique qu’en doutant de quelque chose je constate l’existence d’un processus de doute dans ma conscience. Descartes conclut que les processus qui ont lieu dans l’esprit de l’homme ont une certitude propre et qu’ils peuvent devenir objets de recherche dans l’introspection.

*Introspection et perte du sens commun.*

[...]

Descartes pensa que la certitude fournie par l’introspection, sa méthode nouvelle, est la certitude du Je-suis 14. En d’autres termes, l’homme porte en lui-même sa certitude, la certitude de son existence; à lui seul le fonctionnement de la conscience, tout en restant incapable d’assurer la réalité du monde donné aux sens et à la raison, confirme indubitablement la réalité des sensations et du raisonnement, c’est-à-dire la réalité des processus qui se déroulent dans l’esprit. Ces derniers sont comparables aux processus biologiques qui se déroulent dans le corps et qui, lorsqu’on en prend conscience, peuvent aussi convaincre de la réalité fonctionnelle du corps. Dans la mesure où même les rêves sont réels, puisqu’ils supposent un rêveur et un rêve, le monde de la conscience ne manque pas de réalité. Le malheur est qu’il serait impossible de deviner, d’après ce que l’on éprouve des processus corporels, la forme du corps ou d’un corps quelconque, et que de même il est impossible de sortir de la pure conscience de sensations, où l’on sent ses sens et où même l’objet senti fait partie de la sensation, pour atteindre le réel dans ses contours, ses formes, ses couleurs, sa composition. L’arbre vu est peut-être assez réel pour la sensation de vision, comme l’arbre rêvé pour le rêveur tant qu’il rêve, mais ni l’un ni l’autre ne seront jamais un arbre réel. [...]

L’ingéniosité de l’introspection cartésienne, et par conséquent la raison pour laquelle cette philosophie prit une telle importance dans l’évolution spirituelle et intellectuelle de l’époque moderne, furent en premier lieu le recours au cauchemar de la non-réalité qui servit à noyer tous les objets de-ce-monde dans le flot de la conscience et de ses processus. « L’arbre vu », découvert dans la conscience par l’introspection, n’est plus l’arbre donné dans la vue et le toucher, entité en soi avec son identité, sa forme inaltérable. Transformé en objet de conscience sur le même plan qu’un simple souvenir ou qu’une chose purement imaginaire, il devient partie intégrante du processus, c’est-à-dire de cette conscience que l’on ne connaît que comme un flot toujours en mouvement. Rien sans doute ne pouvait mieux nous préparer à voir éventuellement la matière se dissoudre en énergie et les objets en tourbillons de phénomènes atomiques, que cette dissolution de la réalité objective en états d’esprits subjectifs. En second lieu, et ceci fut encore plus pertinent pour les débuts de l’époque moderne, la méthode cartésienne pour mettre une certitude à l’abri du doute universel correspondait très précisément à la conclusion la plus évidente que l’on pût tirer de la nouvelle physique : si l’on ne peut connaître la vérité comme une chose donnée et révélée, l’homme du moins peut connaître ce qu’il fait lui-même. Cette attitude devint la plus générale, la plus généralement admise, et c’est cette conviction, plutôt que le doute sur lequel elle se fonde, qui depuis plus de trois cents ans pousse les générations l’une après l’autre dans une cadence toujours accélérée de découvertes et de progrès.

La raison cartésienne est fondée tout entière « sur le postulat implicite que l’esprit ne peut connaître que ce qu’il a produit et conserve en un sens à l’intérieur de soi-même ». Son idéal suprême doit être par conséquent la connaissance mathématique telle que l’entend l’époque moderne, c’est-à-dire la connaissance non point de formes idéales données en dehors de l’esprit, mais de formes produites par un esprit qui, dans ce cas particulier, n’a même plus besoin que les sens soient stimulés - ou plutôt irrités - par des objets autres que soi. Cette théorie est certainement, comme le dit Whitehead, « le résultat de la retraite du sens commun ». Car le sens commun, celui qui jadis servait à intégrer dans le monde commun tous les autres sens avec leurs sensations intimement individuelles, tout comme la vue intégrait l’homme dans le monde visible, devint alors une faculté interne sans aucun lien avec le monde. Ce sens fut encore appelé commun, mais uniquement parce qu’il se trouvait commun à tous les hommes. Ce que les hommes ont en commun, à proprement parler, il peut simplement se trouver que la faculté de raisonner soit la même chez tous. Le fait que lorsqu’il s’agit d’additionner deux et deux nous donnions tous la même réponse est désormais le modèle du raisonnement de sens commun. [...]

La solution cartésienne fut de transporter dans l’homme le point d’Archimède de choisir comme repère suprême le schéma de l’esprit humain qui se donne réalité et certitude à l’intérieur d’un cadre de formules mathématiques qu’il produit lui-même. Cette fois la fameuse *reductio scientiae ad mathematicam* permet de remplacer ce qui est donné dans la sensation par un système d’équations mathématiques où toutes les relations réelles se dissolvent en rapports logiques entre des symboles artificiels. [...]

La vérité dépend-elle de nous ?

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

Peut-on distinguer le rêve de la réalité ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

*La pensée et la conception moderne du monde.*

[...]

Le doute cartésien, conséquence logiquement la plus admissible, chronologiquement la plus immédiate de la découverte de Galilée, fut apaisé pendant des siècles par l’ingénieux transfert du point d’Archimède, du moins en ce qui concernait les sciences naturelles. Mais la mathématisation de la physique, par laquelle s’opéra le renoncement absolu des sens en matière de connaissance, eut à son dernier stade la conséquence inattendue et pourtant plausible, que toute question que l’homme pose à la nature reçoit une réponse en termes de schémas mathématiques qu’aucun modèle ne peut représenter puisqu’il faudrait faire le modèle d’après l’expérience de nos sens. A ce stade, la connexion entre la pensée et l’expérience des sens qui est inhérente à la condition humaine paraît prendre sa revanche : en démontrant la « vérité » des concepts les plus abstraits de la science, la technologie démontre seulement que l’homme peut toujours appliquer les résultats de son intelligence, et qu’il peut employer n’importe quel système pour expliquer les phénomènes naturels, il saura toujours l’adopter comme principe directeur de ses œuvres et de son action. Cette possibilité était déjà latente au commencement des mathématiques modernes, lorsqu’on s’aperçut que les vérités numériques sont pleinement traduisibles en relations spatiales. Si, par conséquent, la science actuelle dans son inquiétude allègue des réussites techniques pour « prouver » que nous avons affaire à un « ordre authentique » donné dans la nature, elle paraît s’enfermer dans un cercle vicieux que l’on pourrait définir ainsi : les savants formulent des hypothèses pour combiner leurs expériences, puis utilisent ces expériences pour vérifier leurs hypothèses; dans toute cette entreprise, ils ont évidemment affaire à une nature hypothétique.

En d’autres termes, le monde de l’expérimentation peut toujours devenir, semble-t-il, une réalité artificielle; et malheureusement, tout en augmentant sans doute le pouvoir humain de faire et d’agir, voire de créer un monde, bien au-delà de tout ce que les époques précédentes avaient pu imaginer ou rêver, c’est ce qui rejette l’homme - plus rudement que jamais - dans la prison de son esprit, dans les limites des schémas qu’il a lui-même créés. Dès qu’il demande ce que toutes les époques précédentes pouvaient atteindre, c’est-à-dire connaître par expérience la réalité de ce qui n’est pas lui, il s’aperçoit que la nature et l’univers « lui échappent » et qu’il lui est impossible de se représenter un univers conçu d’après le comportement de la nature dans l’expérimentation et conformément aux principes mêmes que l’homme sait traduire techniquement en réalité fonctionnelle. Ce qui est nouveau, ce n’est pas qu’il existe des choses dont nous ne puissions former une image - il y a toujours eu de ces « choses », au nombre desquelles on comptait par exemple l’« âme » - c’est que les choses matérielles que nous voyons, que nous représentons et qui nous avaient servi à mesurer les choses immatérielles dont nous ne pouvons forger d’image soient également « inimaginables ». A la disparition du monde donné par les sens, le monde transcendant disparaît aussi, et avec lui la possibilité de transcender dans le concept et la pensée le monde matériel. Il n’est donc pas surprenant que le nouvel univers soit non seulement « pratiquement inaccessible » mais encore pas même « pensable », car « quelle que soit la manière dont nous le pensions, elle sera fausse; peut-être pas tout à fait aussi dénuée de sens que “ cercle triangulaire “, mais beaucoup plus que “ lion ailé“ ».

Le doute universel de Descartes atteint maintenant le cœur de la physique; car il n’est même plus possible de se réfugier dans l’esprit humain, s’il est vrai que l’univers physique moderne non seulement échappe à la représentation, ce qui va de soi d’après le postulat que la nature ni l'Être ne se révèlent aux sens, mais en outre devient inconcevable, impensable en termes de raison pure.

La perception peut-elle s’éduquer ?

Que sait-on du réel ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?

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

La vérité dépend-elle de nous ?

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

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

*Renversement de la contemplation et de l’action.*

[...]

Nous avons beau admirer le courage et respecter l’extraordinaire habileté des philosophes tout au long de l’époque moderne, on ne saurait nier que leur influence et leur importance n’ont cessé de diminuer. Ce n’est pas dans la pensée du moyen âge, c’est dans celle de notre temps que la philosophie en est arrivée à jouer les comparses. Lorsque Descartes eut fondé sa philosophie sur les découvertes de Galilée, la philosophie parut condamnée à rester perpétuellement en retard sur les sciences et leurs découvertes toujours plus étonnantes, dont elle s’évertuait laborieusement à découvrir les principes *ex post facto* pour les faire entrer dans quelque interprétation générale de la connaissance humaine. Mais comme telle, la philosophie était superflue pour les hommes de sciences qui - du moins jusqu’à une époque toute récente - estimaient qu’ils n’avaient pas besoin de servante, surtout pour « porter le flambeau devant sa maîtresse » (Kant). Tantôt les philosophes devinrent épistémologistes, soucieux de faire une théorie générale des sciences que les savants ne leur demandaient pas; tantôt ils devinrent ce qu’Hegel voulait qu’ils fussent : les organes du *Zeitgeist*, des porte-voix dans lesquels s’exprimait, en concepts précis, l’humeur générale de l’époque. Dans les deux cas, qu’ils considérassent la nature ou l’Histoire, ils essayaient de comprendre ce qui arrivait sans eux et de s’en arranger. Il est clair que la philosophie a été victime de l’époque moderne plus que tout autre domaine de l’effort humain; et il est difficile de décider si elle a souffert surtout de l’élévation quasi automatique de l’activité à une dignité tout à fait inattendue et sans précédent, ou de la ruine de la vérité traditionnelle, c’est-à-dire du concept de vérité qui était à la base de toute notre tradition.

X

*Le renversement dans la* vita activa *et la victoire de* l’homo faber*.*

Parmi les activités de la *vita activa* les premières à s’emparer de la place jadis occupée par la contemplation furent celles du faire et de la fabrication, prérogatives de l’*homo faber.* C’était bien naturel puisque l’on était parvenu à la révolution moderne grâce à un instrument, donc grâce à l’homme en tant que fabricant d’outils. Depuis lors, tout le progrès scientifique a été intimement lié aux raffinements toujours perfectionnés de la manufacture et de l’outillage. [...]

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

L’expérimentation répète les processus naturels comme si l’homme s’apprêtait à faire les objets de la nature, et bien qu’aux premiers stades de l’époque moderne aucun savant de bon sens n’eût imaginé à quel point l’homme est réellement capable de « faire » la nature, dès le début néanmoins le savant aborda la nature du point de vue de celui qui l’a créée : ce n’était pas pour des raisons d’applications techniques mais uniquement pour la raison « théorique » que nulle certitude dans la connaissance ne pourrait s’obtenir autrement : « Donnez-moi la matière et j’en bâtirai un monde, c’est-à-dire donnez-moi la matière et je vous montrerai comment il en est sorti du monde. » Ces paroles de Kant révèlent en un raccourci saisissant le mélange moderne du faire et du connaître : c’est comme s’il avait fallu quelques siècles de savoir dans le mode du faire en guise d’apprentissage pour préparer l’homme moderne à faire ce qu’il voulait savoir.

La productivité et la créativité qui devaient devenir les idéaux suprêmes, voire les idoles de l’époque moderne à ses débuts, sont des normes propres à l’*homo faber,* à l’homme constructeur et fabricateur. Cependant on décèlera un autre élément, peut-être plus significatif encore, dans la version moderne de ces facultés, passage du « quoi » et du « pourquoi » au « comment » implique qu’en fait les objets de connaissance ne peuvent plus être des choses ni des mouvements éternels, mais forcément des processus, et que l’objet de la science n’est donc plus la nature ni l’univers mais l’Histoire, le récit de la genèse de la nature, de la vie ou de l’univers. Bien avant que l’époque moderne eût acquis le sens historique qu’elle possède et qui est sans précédent, bien avant que le concept d’Histoire dominât la philosophie moderne, les sciences naturelles étaient devenues des disciplines historiques, et au XIXe siècle elles ajoutèrent aux anciens domaines de la physique, de la chimie, de la zoologie et de la botanique les sciences nouvelles de la géologie, histoire de la Terre, de la biologie, histoire de la vie, de l’anthropologie, histoire de la vie humaine - en général l’histoire naturelle. Dans tous ces cas le développement, concept-clef des sciences historiques, s’installa également au centre des sciences physiques. La nature, n’étant connaissable que dans les processus que l’habileté humaine, l’ingéniosité de l’*homo faber*, pouvait répéter et reproduire dans l’expérimentation, devint un processus, et chacun des objets de la nature n’eut de signification que celle qu’il tirait de ses fonctions dans le processus d’ensemble. A la place du concept d'Être nous trouvons maintenant le concept de processus. Et tandis que c’est le propre de l'Être d’apparaître et ainsi de se dévoiler, c’est le propre du processus de demeurer invisible, de rester quelque chose dont on peut seulement inférer l’existence d’après la présence de certains phénomènes. Ce processus fut à l’origine celui de la fabrication qui « disparaît dans le produit », et il se fondait sur l’expérience de l’*homo faber,* qui savait qu’un processus de production précède nécessairement l’existence de tout objet.

Mais, si cette mise en évidence du processus de la fabrication, cette insistance à tout considérer comme résultat d’un processus, caractérise nettement l’*homo faber* et sa sphère d’expériences, c’est une chose toute nouvelle que l’exclusive préoccupation de l’époque moderne pour le processus aux dépens de tout intérêt pour les objets, pour les produits eux-mêmes. En fait cette préoccupation transcende la mentalité de l’homme-fabricant d’outils pour qui le processus de production n’est qu’un moyen en vue d’une fin. Du point de vue de l’*homo faber*, tout se passait au contraire comme si le moyen, processus de production ou développement, était plus important que la fin, que le produit fini. La raison de ce déplacement de l’intérêt est évidente : le savant agissait seulement afin de savoir, non pas afin de produire des choses, et le produit n’était qu’un sous-produit, un effet secondaire. Aujourd’hui encore tous les vrais hommes de science s’accordent à dire que les applications techniques de leurs recherches n’en sont que des sous-produits. [...]

Pouvons-nous penser l'origine ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

Le fait que l’aliénation par rapport au monde a été assez radicale pour gagner les activités humaines les plus presentes-au-monde, l’œuvre et la réification, la fabrication, l’édification d’un monde, distingue les attitudes et évaluations modernes de celles de la tradition plus nettement encore que ne l’indiquerait le simple renversement de la contemplation consommée par l’élévation de la contemplation et de l’action, du penser et du faire. La rupture avec la contemplation ne fut pas consommée par l’élévation de l’homme-artisan au rang jadis occupé par l’homme-contemplatif, mais par l’introduction dans le faire du concept de processus. Par comparaison, la permutation remarquable de l’ordre hiérarchique au sein de la *vita activa*, attribuant à la fabrication la place de l’action politique, est un réarrangement d’importance secondaire. Nous avons vu que cette hiérarchie avait déjà été rejetée en fait, sinon expressément, dès le commencement de la philosophie politique par la méfiance enracinée des philosophes à l’égard de la politique en général et de l’action en particulier.

Il peut y avoir ici une certaine confusion parce que la philosophie politique des Grecs suit encore l’ordre prescrit par la *polis*, même lorsqu’elle s’y oppose; mais dans leurs écrits purement philosophiques (qu’il faut évidemment consister si l’on veut connaître le fond de leur pensée) Platon et Aristote ont tendance à inverser les rapports entre l’œuvre et l’action en faveur de l’œuvre. Ainsi Aristote, en examinant dans la *Métaphysique* les différents modes de connaissance, met au dernier rang la *dianoia* et l’*epistèmè praktikè*, l’intuition pratique et la science politique, et place au-dessus d’elle la science du faire, *epistèmè poiètikè*, que précède immédiatement la *theôria*, la contemplation du vrai. Et la raison de cette prédilection en philosophie n’est en aucune façon la méfiance à l’égard de l’action, méfiance d’inspiration politique et dont nous avons parié plus haut : c’est le soupçon, beaucoup plus grave philosophiquement, que la contemplation et la fabrication (*theôria* et *poièsis*) ont de profondes affinités, qu’elles ne s’opposent pas l’une à l’autre comme la contemplation et I’action. Leur ressemblance tient essentiellement, du moins dans la philosophie grecque, au fait que la contemplation, l’observation prolongée d’un objet, passe aussi bien pour un élément de la fabrication : l’œuvre de l’artisan est en effet guidée par « l’idée », par le modèle contemplé avant de commencer le processus de fabrication et après l’avoir terminé, d’abord pour savoir quoi faire, ensuite pour pouvoir juger le produit fini.

Historiquement l’origine de cette contemplation, que nous voyons décrite pour la première fois dans l’école socratique, est au moins double. D’une part, elle a un rapport évident et logique avec la fameuse thèse de Platon, que cite Aristote : le *thaumazein*, l’étonnement devant le miracle de l'Être, est le commencement de toute philosophie. Il me paraît très probable que cette alèse platonicienne fut le résultat immédiat d’une expérience, la plus frappante peut-être de celles que Socrate procura à ses disciples : la vue du maître, à maintes reprises, brusquement terrassé par ses pensées, enfermé dans un recueillement absolu, d’une parfaite immobilité pendant des heures. Il paraît également vraisemblable que cette transe émerveillée dut être essentiellement muette, c’est-à-dire que le contenu en fut intraduisible Platon et Aristote, qui faisaient du *thaumazein* le commencement de la philosophie, s’accordent aussi - malgré tant de désaccords sur tant de points décisifs - à dire qu’un certain mutisme, l’état essentiellement muet de la contemplation, est le terme de la philosophie. En fait la *theôria* n’est qu’un autre nom du *thaumazein*; la contemplation du vrai à laquelle le philosophe accède finalement c’est l’émerveillement muet, purifié philosophiquement, par lequel il a commencé.

Exister, est-ce agir ?

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

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Il y a toutefois un autre aspect de cette question, qui se dessine avec beaucoup de clarté dans la doctrine platonicienne des idées, dans son contenu, mais aussi dans le vocabulaire et dans les exemples employés. Ces derniers sont tirés des expériences de l’artisan qui voit devant son regard intérieur la forme du modèle d’après lequel il fabrique son objet. Pour Platon ce modèle, que l’art peut seulement imiter et non créer, n’est pas un produit de l’esprit humain : il lui est donné. Comme tel il possède une permanence et une excellence que n’actualise pas, mais dégrade au contraire, sa matérialisation due à l’œuvre des mains humaines. L’œuvre rend périssable et dégrade l’excellence de ce qui serait demeuré éternel en tant qu’objet de pure contemplation. En conséquence, l’attitude convenable à l’égard des modèles qui guident l’œuvre et la fabrication, c’est-à-dire à l’égard des idées platoniciennes, est de les laisser telles qu’elles sont, telles qu’elles apparaissent au regard intérieur de l’esprit. Pourvu que l’homme renonce à sa capacité ouvrière et ne fasse rien, il peut les contempler et ainsi participer de leur éternité. A cet égard, la contemplation ne ressemble guère au ravissement d’étonnement que l’homme éprouve devant le miracle de l'Être considéré comme un tout. Elle continue de faire partie d’un processus de fabrication, même si elle a rompu avec toute espèce d’œuvre; l’observation du modèle, qui désormais ne guidera plus aucun acte, s’y prolonge et s’y savoure pour soi.

Dans la tradition philosophique, c’est cette seconde sorte de contemplation qui devient prédominante. C’est ainsi que l’immobilité, qui, dans l’émerveillement muet, n’est que le résultat fortuit d’une extase, devient la condition et, partant, la principale caractéristique de la *vita contemplativa*. Ce n’est pas l’étonnement qui s’empare de l’homme et l’immobilise, c’est par l’arrêt conscient de l’activité, de l’activité de fabrication, que l’on accède à l’état contemplatif. En lisant les sources médiévales sur les délices de la contemplation on a le sentiment que les philosophes veulent s’assurer que l’*homo faber* entende l’appel et laisse tomber ses outils, comprenant enfin que son plus grand désir, le désir de durée et d’immortalité, ne saurait s’accomplir dans ses entreprises, mais seulement lorsqu’il comprendra que le beau et l’éternel ne se fabriquent pas. Dans la philosophie de Platon, l’étonnement muet, commencement et fin de la philosophie, l’amour philosophique de l’éternel, le désir ouvrier de durée et d’immortalité, se mêlent au point qu’on arrive à peine à les distinguer. Mais le fait même que l’étonnement muet du philosophe semblait une expérience réservée à l’élite, tandis que le regard studieux de l’artisan était connu du grand nombre, décida en faveur d’une contemplation principalement dérivée des expériences de l’*homo faber*. La balance penchait déjà de ce côté aux yeux de Platon qui prit ses exemples dans le domaine du faire parce qu’ils étaient plus proches d’une expérience humaine générale; elle pencha plus nettement encore lorsque tout le monde fut prié de méditer, de contempler d’une façon quelconque, comme dans le christianisme médiéval.

Ce ne fut donc pas en premier lieu le philosophe et la stupeur philosophique qui modelèrent le concept et la pratique de la contemplation, de la *vita contemplativa* : ce fut plutôt l’*homo faber* travesti : l’homme artisan et fabricateur, qui a pour besogne de faire violence à la nature afin de se construire une demeure permanente, et que l’on avait persuadé de renoncer à la violence et à toute activité, de laisser les choses comme elles sont, et de faire sa demeure dans la retraite contemplative au voisinage de l’impérissable et de l’éternel. On pouvait pousser l’*homo faber* à ce changement d’attitude parce qu’il connaissait d’expérience la contemplation et certaines de ses joies; il n’avait pas besoin d’une conversion totale, d’une vraie *periagôgè*, d’un retournement radical. Il n’avait qu’à se croiser les bras et à prolonger indéfiniment l’action de contempler l’*eidos*, la forme et le modèle éternel que naguère il avait voulu imiter et dont il savait désormais qu’il ne pourrait que souiller l'excellence et la beauté en s’efforçant à la réification.

Si donc la mise en question de la primauté de la contemplation n’avait abouti qu’à renverser l’ordre établi entre faire et contempler, l’on serait resté dans le cadre traditionnel. Mais ce cadre a été brisé lorsque dans la conception de la fabrication elle-même le produit et le Modèle permanent ont laissé la place au processus de fabrication, lorsque au lieu de se demander ce qu’est l’objet et quel objet produire, on s’est interrogé sur les modalités, les moyens, les processus qui expliquent la genèse de l’objet et permettront de le reproduire. Car cela signifiait en même temps que l’on ne croyait plus à une contemplation comme voie d’accès à la vérité et que la contemplation avait perdu son rang dans la *vita activa*, dans le champ, par conséquent, de l’expérience humaine ordinaire.

Qu'est-ce qu'une idée ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

*La défaite de l’*homo faber *et le principe du bonheur.*

Si l’on ne considère que les événements qui ont annoncé l’époque moderne, si l’on réfléchit seulement aux conséquences immédiates de la découverte de Galilée, qui durent frapper les grands esprits du XVIIe siècle de tout l’éclat de la vérité manifeste, l’inversion de la contemplation et du faire, ou plutôt l’élimination de la contemplation du champ des facultés humaines ayant un sens et une finalité, voilà ce qui semble aller de soi. Il paraît également normal que ce renversement dut élever l’*homo faber*, de préférence à l’homme-acteur ou à l’homme-*animal laborans*, au sommet des possibilités humaines.

Et en effet parmi les principales caractéristiques de l’époque moderne, depuis ses débuts jusqu’à nos jours, nous trouvons les attitudes typiques de l’*homo faber* : I’instrumentalisation du monde, la confiance placée dans les outils et la productivité du fabricant d’objets artificiels; la foi en la portée universelle de la catégorie de la fin-et-des-moyens, la conviction que l’on peut résoudre tous les problèmes et ramener toutes les motivations humaines au principe d’utilité; la souveraineté qui regarde tout le donné comme un matériau et considère l’ensemble de la nature « comme une immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrons, pour le recoudre comme il nous plaira »; l’assimilation de l’intelligence à l’ingéniosité, c’est-à-dire le mépris de toute pensée que l’on ne pourrait considérer comme une démarche en vue de « fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d’en varier indéfiniment la fabrication »; et enfin l’identification toute naturelle de la fabrication à l’action.

Exister, est-ce agir ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Il nous entraînerait trop loin de suivre les ramifications de cette mentalité, et ce n’est guère nécessaire, car elles sont facilement décelables dans les sciences naturelles, dont l’effort purement théorique se conçoit comme émanant du désir de créer de l’ordre à partir « du désordre, de la diversité sauvage de la nature » et où par conséquent la prédilection de l’*homo faber* pour les schémas d’objets à reproduire remplace les anciennes notions d’harmonie et de simplicité. Cette mentalité se retrouve dans l’économie classique, dont la norme suprême est la productivité et dont le préjugé contre les activités non productives est si fort que Marx lui-même ne put justifier son plaidoyer pour la justice à l’égard de travailleurs qu’en travestissant en termes d’œuvre, de fabrication, l’activité de travail qui est non productive. Elle s’exprime surtout, évidemment, dans les tendances pragmatiques de la philosophie moderne, qui ne se caractérisent pas seulement par l’aliénation cartésienne par rapport au monde, mais aussi par l’unanimité avec laquelle la philosophie anglaise à partir du XVIIe siècle et la philosophie française au XVIIIe firent du principe d’utilité la clef qui devait permettre d’accéder à l’explication totale des motivations et du comportement humains. Généralement parlant, la plus ancienne conviction de l’*homo faber*, « l’homme est la mesure de tous les objets », s’éleva à la hauteur d’un lieu commun universellement accepté.

Ce qu’il importe d’expliquer, ce n’est pas le respect des modernes pour l’*homo faber*, c’est le fait que ces honneurs aient été si rapidement suivis de l’élévation du travail au sommet de la hiérarchie de la *vita activa*. Ce deuxième renversement hiérarchique au sein de la *vita activa* s’est produit plus graduellement et de façon moins dramatique que ceux de la contemplation et de l’action en général, ou de l’action et de la fabrication en particulier. L’élévation du travail a été précédée par certaines variations de la mentalité traditionnelle de l’*homo faber*, certaines déviations, qui étaient très caractéristiques de l’époque moderne et qui devaient apparaître presque automatiquement d’après la nature même des événements qui annoncèrent cette époque. Ce qui a changé la mentalité de l’*homo faber*, c’est la position centrale du concept de processus. Pour l’*homo faber*, le passage du « quoi » au « comment », de l’objet au processus de sa fabrication, ne fut certes pas un bonheur sans mélange. Il déroba à l’homme-fabricateur, à I’homme-constructeur, les normes et les mesures fixes et permanentes qui, avant l’époque moderne, lui ont toujours servi de guides dans l’action et de critères dans le jugement. Ce n’est pas seulement et peut-être pas principalement le développement de la société commerciale qui, en faisant triompher la valeur d’échange sur la valeur d’usage, a introduit le principe de l’interchangeabilité, puis la relativité, et finalement la dépréciation de toutes les valeurs. Pour la mentalité de l’homme moderne, telle qu’elle a été déterminée par le développement de la science et l’évolution connexe de la philosophie, un autre changement devait être au moins aussi décisif : c’est que l’homme a commencé à se considérer comme une partie intégrante des deux processus surhumains, universels, de la Nature et de l’Histoire, condamnés l’un et l’autre à progresser indéfiniment sans jamais atteindre de *telos* inhérent, sans jamais approcher d’idée préétablie.

En d’autres termes l’*homo faber*, en sortant de la grande révolution moderne, allait acquérir une habileté inouïe pour inventer des instruments à mesurer I’infiniment grand et l’infiniment petit, mais on l’avait privé des mesures permanentes qui existent avant et après le processus de fabrication et qui forment à l’égard de l’activité de fabrication un absolu authentique et sûr. Il est certain qu’aucune activité de la *vita activa* n’avait autant à perdre lorsqu’on chasserait la contemplation du champ des facultés humaines douées de sens et de raison. Car, contrairement à l’action, qui consiste en partie à déclencher des processus, et contrairement au travail, qui suit de tout près le processus métabolique de la vie biologique, la fabrication voit dans les processus, à supposer qu’elle s’aperçoive de leur existence, de simples moyens en vue d’une fin, c’est-à-dire des choses secondaires et dérivées. En outre aucune capacité n’avait autant à perdre à l’aliénation par rapport au monde et à la victoire de l’introspection comme méthode universelle pour conquérir la nature, que les facultés qui s’orientent avant tout vers l’édification du monde et la production d’objets de-ce-monde.

Exister, est-ce agir ?

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

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Que l’*homo faber* ait finalement échoué à s’imposer, rien peut-être ne l’indique plus clairement que la rapidité avec laquelle le principe de l’utilité, quintessence de sa conception du monde, soudain jugé insuffisant, dut céder la place au principe du « plus grand bonheur du plus grand nombre ». A ce moment il fut manifeste que l’adage : l’homme ne peut connaître que ce qu’il fait - si éminemment propice, semblait-il, à Ia victoire complète de l’*homo faber* - serait rejeté et éventuellement annulé par le principe, plus moderne encore, du processus, dont les concepts et les catégories sont totalement étrangers aux besoins comme aux idéaux de l’*homo faber*. Car le principe de l’utilité, bien qu’il se réfère clairement à l’homme, qui utilise la matière pour produire des objets, présuppose encore un monde d’objets d’usage par lequel l’homme est environné et dans lequel il se meut. Si cette relation entre l’homme et le monde n’est plus sûre, si les choses de ce monde ne sont plus considérées avant tout dans leur utilité mais comme des résultats plus ou moins secondaires du processus de production grâce auquel ils existent, en sorte que le produit du processus n’est plus une vraie fin et que sa valeur ne dépend plus de son usage prédéterminé mais de ce qu’il « produit autre chose », alors l’objection est évidemment fondée : « sa valeur n’est que secondaire, et un monde qui ne contient pas de valeurs premières ne peut en contenir non plus de secondaires». Cette perte radicale des valeurs à l’intérieur de l’étroit système de référence de l’*homo faber* se produit presque automatiquement dès que l’homme cesse de se définir comme fabricant d’objets, constructeur de l’artifice humain, inventant incidemment des outils, pour se considérer principalement comme fabricant d’outils et « en particulier d’outils à faire des outils », produisant aussi incidemment des objets. Si le principe s’applique ici, il ne concerne en premier lieu ni les objets d’usage ni l’usage, mais le processus de production. Or, ce qui contribue à stimuler la productivité et à diminuer le labeur, l’effort, est utile. Autrement dit, le repère ultime n’est ni l’usage ni l’utile, c’est « le bonheur », c’est l’évaluation de la peine et du plaisir éprouvés dans la production et dans la consommation.

L’invention de Bentham, « le calcul de la peine et du plaisir », cumulait I’avantage d’une apparente introduction de la méthode mathématique dans les sciences morales et l’attrait encore plus remarquable d’un principe qui reposait entièrement sur l’introspection. Son « bonheur », somme des plaisirs moins les peines, est un sens interne qui perçoit les sensations et n’a aucun lien avec les objets de-ce-monde, tout comme la conscience cartésienne consciente de sa propre activité. De plus le postulat fondamental de Bentham : ce que les hommes ont en commun n’est pas le monde, mais l’identité de leurs natures qui se manifeste dans le fait que tous calculent et tous sont affectés par la douleur et par le plaisir, ce postulat est emprunté directement aux premiers philosophes de l’époque moderne. Attribué à cette philosophie, le nom d’ « hédonisme » est encore plus mal choisi que pour l’épicurisme de la basse antiquité, auquel l’hédonisme moderne ne se rattache que superficiellement. Le principe de l’hédonisme, nous l’avons vu, n’est pas le plaisir, il est d’éviter la douleur; et Hume, qui, à la différence de Bentham, était encore philosophe, savait fort bien qu’en voulant faire du plaisir la fin dernière de toute action humaine, on est contraint d’admettre que nos guides véritables ne sont ni le plaisir ni le désir, mais la souffrance et la peur. « Si vous demandez à quelqu’un pourquoi il désire la santé, il vous répondra aussitôt que la maladie est pénible. Si vous poussez l'interrogatoire plus avant et désirez une raison pour laquelle il déteste la souffrance, il lui est impossible d’en donner une. C’est une fin dernière, qui ne se rapporte à aucun autre objet. » La raison de cette impossibilité, c’est qu’il n’y a que la souffrance qui soit complètement indépendante de l’objet, que seul l’homme qui souffre ne perçoit réellement que soi-même; le plaisir ne jouit pas de soi mais de quelque chose en dehors de soi. La douleur est le seul sens interne découvert par l’introspection qui puisse rivaliser d’indépendance par rapport aux objets d’expérience avec la certitude évidente en soi du raisonnement logique et arithmétique.

Si l’expérience de la douleur est le fondement ultime de l’hédonisme dans ses variétés anciennes comme dans ses variétés modernes, elle l’est à l’époque moderne en un sens très différent et beaucoup plus fort. Car ce n’est plus du tout le monde, comme dans l’antiquité, qui rejette en soi-même l’homme qui veut en éviter les souffrances, circonstance dans laquelle la douleur et le plaisir gardent encore une bonne part de signification prise dans le monde. Chez les Anciens l’aliénation par rapport au monde, dans toutes les écoles - du stoïcisme à l’épicurisme, jusqu’à l’hédonisme, jusqu’aux cyniques -, était inspirée par une profonde méfiance du monde; elle obéissait à un besoin ardent de fuir les affaires du monde, les inquiétudes et les souffrances qu’elles infligent, pour se réfugier dans la sécurité d’un domaine intérieur où le moi ne serait exposé qu’à soi-même. Les écoles modernes correspondantes - puritanisme, sensualisme, hédonisme de Bentham - s’inspiraient au contraire de leur méfiance de l’homme; elles obéissaient au doute, puisqu’elles doutaient que les sens humains fussent aptes à accueillir le réel, et la raison humaine à accueillir le vrai; elles obéissaient à la conviction des déficiences, voire de la dépravation de la nature humaine.

Cette idée de dépravation n’est chrétienne ou biblique ni dans ses origines ni dans son contenu, bien qu’on l’ait présentée naturellement en parlant de péché originel, et l’on ne saurait dire si elle est plus malfaisante, plus répugnante lorsque les puritains accusent la corruption humaine, ou lorsque les benthamites acclament effrontément comme des vertus ce que les hommes ont toujours appelé des vices. Tandis que les Anciens s’étaient fiés à l’imagination et à la mémoire, imagination des souffrances dont ils étaient exempts ou souvenir des plaisirs passés aux moments de vive douleur, les modernes ont eu besoin du calcul des plaisirs ou de la comptabilité immorale des mérites et des fautes pour parvenir à une illusoire certitude mathématique du bonheur ou du salut. (Cette arithmétique morale est évidemment tout à fait étrangère à l’esprit des écoles philosophiques de la basse antiquité. De plus il suffit de réfléchir à la rigueur de la discipline personnelle et à la noblesse de caractère si manifestes chez ceux qui avaient été formés par le stoïcisme ou l’épicurisme anciens, pour se rendre compte de l’abîme qui sépare ces versions de l’hédonisme du puritanisme, du sensualisme et de l’hédonisme moderne. Devant une telle différence, il n’importe guère que le caractère moderne soit encore formé par la morale bornée et fanatique d’antan ou qu’il cède à l’égotisme plus récent, centré sur le moi, avec sa veulerie et son infinie séquelle de misères futiles.) Le « principe du plus grand bonheur » n’aurait sans doute pas remporté ses victoires intellectuelles dans les pays de langue anglaise s’il s’était agi seulement de la discutable découverte que « la nature a placé le genre humain sous le gouvernement de deux souverains maîtres, la douleur et le plaisir », ou de l’idée absurde de faire de la morale une science exacte, en isolant « dans l’âme humaine le sentiment qui paraît le plus facilement mesurable ».

Caché sous ces tentatives comme sous d’autres variantes, moins intéressantes, du culte sacré de l’égoïsme et de la puissance envahissante de l’individualisme, qui furent courantes jusqu’à la banalité au XVIIIe siècle et au début du XIXe nous trouvons un autre repère qui en effet constitue un principe beaucoup plus fort que ne sauraient en offrir les computations douleur-plaisir, et c’est le principe de la vie. Ce que l’on demande en réalité, à la douleur, au plaisir, à la peur et au désir dans tous ces systèmes, ce n’est pas le bonheur, c’est la promotion de la vie individuelle ou une garantie de la perpétuation de la vie individuelle ou une garantie de la perpétuation de l’espèce. Si l’égoïsme moderne était, comme il le prétend, une poursuite acharnée du plaisir (nommé bonheur), il ne lui manquerait pas cet élément d’argumentation indispensable de tous les vrais systèmes hédonistes : la justification radicale du suicide. Ce défaut à lui seul indique qu’il s’agit en fait de philosophie de la vie sous la forme la plus vulgaire et la moins critique. En dernier recours, la vie est toujours la norme suprême à laquelle on mesure tout; les intérêts de l’individu, les intérêts de l’humanité, sont toujours mis en équation avec la vie individuelle, avec la vie de l’espèce, comme s’il était évident que la vie fût le souverain bien.

X

Le curieux échec de l’*homo faber*, incapable de s’imposer dans des conditions qui paraissaient extraordinairement propices, pourrait s’illustrer aussi par une autre révision des croyances traditionnelles et fondamentales, révision qui au point de vue philosophique touche de plus près encore à notre propos. La critique radicale du principe de causalité, chez Hume, qui ouvrait la voie à l’adoption ultérieure du principe d’évolution, a souvent passé pour l’une des origines de la philosophie moderne. Il est clair que le principe de causalité avec son double axiome central - tout ce qui existe a une cause (*nihil sine causa*), la cause est supérieure à l’effet quel qu’il soit - repose entièrement sur des expériences du domaine de la fabrication, dans lequel le producteur est supérieur à ses produits. Dans ce contexte, le tournant de I’histoire intellectuelle de l’époque moderne fut le moment où l’image du développement organique - dans lequel l’évolution d’un être inférieur, par exemple le singe, peut causer l’apparition d’un être supérieur, par exemple l’homme - vint remplacer l’image de l’horloger forcément supérieur à toutes les horloges dont il est la cause.

Il y a beaucoup plus dans ce changement qu’un simple refus de la raideur inerte des conceptions mécanistes du monde. Tout se passe comme si dans le conflit latent, au XVIIe siècle, entre les deux méthodes que l’on pouvait tirer de la découverte de Galilée, celle de l’expérimentation et du faire d’une part, celle de l’introspection d’autre part cette dernière avait dû remporter une victoire tardive. Car le seul objet concret que livre l’introspection, s’il lui faut livrer autre chose qu’une inconscience de soi totalement vide, c’est bien le processus biologique. Et puisque cette vie biologique, accessible dans l’observation du moi, est en même temps un processus de métabolisme entre l’homme et la nature, on pourrait dire que l’introspection n’a plus besoin de se perdre dans les ramifications d’une conscience sans réalité, et qu’elle trouve à l’intérieur de l’homme - non dans son esprit, mais dans ses processus corporels - assez de matière extérieure pour le remettre en contact avec le monde extérieur. La scission du sujet et de l’objet, inhérente à la conscience humaine et irrémédiable dans l’opposition cartésienne de I’homme*-res cognitans* et du monde de r*es extensae* qui l’entoure, disparaît complètement dans le cas de l’organisme vivant, dont la conservation même dépend de l’incorporation, de la consommation, de matière externe. Le naturalisme, version du matérialisme au XIXe siècle, parut trouver dans la vie le moyen de résoudre les problèmes de la philosophie cartésienne et de jeter un pont en même temps par dessus l’abîme qui ne cessait de s’élargir entre la philosophie et la science.

Que suis-je par rapport à mon corps ?

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

*La vie comme souverain bien.*

[...]

Si la vie s’est imposée à l’époque moderne comme ultime point de repère, si elle demeure le souverain bien de la société moderne, c’est que le renversement moderne s’est opéré dans le contexte d’une société chrétienne dont Ia croyance fondamentale au caractère sacré de la vie a survécu, absolument intacte, après la laïcisation et le déclin général de la foi chrétienne. En d’autres termes, le renversement moderne a suivi, sans le mettre en question, le renversement extrêmement important que le christianisme avait provoqué dans le monde antique, et qui fut politiquement d’une portée encore plus vaste, de même que, historiquement du moins, plus durable que toute croyance ou tout dogme spécifique. Car la « bonne nouvelle » de l’immortalité de la vie individuelle avait renversé l’ancien rapport entre l’homme et le monde et élevé ce qu’il y a de plus mortel, la vie humaine, au privilège de l’immortalité détenu jusqu’alors par le cosmos.

Historiquement, il est plus que probable que la victoire du christianisme dans le monde antique a été due pour une bonne part à ce renversement qui apportait l’espérance à ceux qui savaient leur monde condamné, espérance à vrai dire inouïe puisque le message leur promettait une immortalité qu’ils n’avaient jamais osé espérer. Ce renversement ne pouvait être que désastreux pour l’honneur et la dignité de la politique. L’activité politique que, jusqu’alors, avait animée surtout l’aspiration à l’immortalité en ce monde, sombra dans les bas-fonds d’une activité soumise à la nécessité, destinée d’une part à remédier aux conséquences du péché et de l’autre à pourvoir aux besoins et intérêts légitimes de la vie terrestre. L’aspiration à l’immortalité passa désormais pour vanité; l’espèce de gloire que le monde peut conférer à l’homme devint illusion, puisque le monde était encore plus périssable que l’homme, et la quête d’immortalité en ce monde perdit tout son sens puisque la vie elle-même était immortelle.

C’est précisément la vie individuelle qui s’empara de la place occupée autrefois par la « vie » de la cité, et saint Paul, en prononçant que « la mort est le salaire du péché » puisque la vie est faite pour durer à jamais, rappelle le propos de Cicéron sur la mort qui châtie les fautes commises par les collectivités politiques, fondées pour durer éternellement. Tout s’est passé comme si les premiers chrétiens - du moins saint Paul qui, après tout était citoyen romain - avaient consciemment édifié leur conception de l’immortalité d’après le modèle de Rome, en substituant la vie individuelle à la vie de la cité. De même que la cité possède une immortalité virtuelle que ses fautes politiques peuvent lui faire perdre, la vie individuelle avait perdu jadis, à la chute d’Adam, l’immortalité promise et venait, par le Christ, de regagner une vie nouvelle, virtuellement immortelle, qui cependant pouvait se perdre encore dans une seconde mort par le péché individuel. [...]

L'homme est-il un animal politique ?

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

Qu'est-ce qui a du sens ?

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

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

En tout cas, cette immortalité chrétienne conférée à la personne, qui en son unicité commence sa vie en naissant sur terre, n’a pas eu seulement pour résultat l’intensification très évidente de la préoccupation de l’autre monde, elle a aussi énormément accru l’importance de la vie sur terre. C’est que le christianisme - exception faite des spéculations hérétiques et gnostiques - a toujours affirmé que la vie, bien que n’ayant plus de terme final, a un commencement bien défini. La vie sur terre n’est sans doute que la première étape, la plus misérable, de la vie éternelle; mais c’est une vie, et sans cette vie qui s’achèvera dans la mort, il ne peut y avoir de vie éternelle. Telle est peut-être la raison du fait indiscutable que c’est seulement lorsque l’immortalité de la vie individuelle devint le dogme central de l’Occident, c’est-à-dire à l’avènement du christianisme, que la vie sur terre devint aussi le souverain bien de l’homme.

Comment définir le bien ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

L’affirmation du caractère sacré de la vie tendit à niveler les distinctions et articulations anciennes au sein de la *vita activa*; le christianisme tendit à considérer le travail, l’œuvre et l’action comme également soumis à la nécessité de la vie présente. En même temps, il contribua à délivrer partiellement du mépris dont l’avait accablée l’antiquité l’activité de travail, c’est-à-dire tout ce qui peut être nécessaire pour soutenir le processus biologique. Le mépris de l’esclave, dédaigné parce qu’il ne servait que les nécessités de la vie et qu’il se soumettait à l’oppression pour la raison qu’il tenait à vivre à tout prix, ce mépris, à l’ère chrétienne, ne pouvait pas survivre. On ne pouvait plus avec Platon reprocher à l’esclave de ne s’être pas tué au lieu de se soumettre, car rester vivant en dépit de toutes les circonstances était devenu un devoir sacré et l’on jugeait le suicide pire que l’assassinat. Ce n’est pas au meurtrier que l’on refusait les funérailles chrétiennes, mais à l’homme qui avait mis fin à sa propre vie.

Mais, contrairement à certains essais d’interprétation des sources chrétiennes, il n’y a aucune trace de la glorification moderne du travail dans le Nouveau Testament ni dans les autres écrits d’auteurs chrétiens pré-modernes. Saint Paul n’a jamais été « l’apôtre du travail » que l’on a prétendu, et les quelques passages sur lesquels on appuie cette théorie ou bien s’adressent aux gens qui par paresse « mangent le pain d’autrui », ou bien recommandent le travail comme un bon moyen d’éviter les soucis : c’est dire qu’ils renforcent la prescription générale de mener une vie strictement privée et de se garder des activités politiques. Il est même plus à propos de remarquer que plus tard dans la philosophie chrétienne, en particulier chez saint Thomas, le travail moyen de vivre, le devoir consistant à se maintenir en vie et non pas à travailler; si l’on pouvait pourvoir à ses besoins en mendiant, tant mieux. Qu’on lise les sources sans préjugés modernes en faveur du travail et l’on sera surpris de la discrétion avec laquelle les Pères de l’Eglise ont profité de l’occasion pourtant si aisée de justifier le travail en en faisant le châtiment du péché originel. Ainsi saint Thomas n’hésite pas à suivre Aristote sur ce point de préférence à la Bible, et à déclarer que « seule la nécessité de se maintenir en vie oblige au travail manuel ». Pour lui le travail est le moyen qu’emploie la nature pour maintenir en vie l’espèce humaine, et il en conclut qu’il n’est nullement nécessaire que tous les hommes gagnent leur pain à la sueur de leurs fronts, qu’il s’agit plutôt d’une sorte de dernier recours désespéré pour résoudre le problème ou accomplir le devoir. On ne peut même pas dire que l’utilisation du travail comme moyen d’écarter les dangers de l’oisiveté soit une découverte chrétienne : c’était déjà un lieu commun de la morale romaine. Enfin, en complet accord avec les idées antiques sur le caractère de l’activité de travail, le christianisme a souvent employé à la mortification de la chair le travail qui, surtout dans les monastères, joua quelquefois le même rôle que les exercices pénibles et autres formes de pénitence.

Si le christianisme, en dépit de son insistance sur le caractère sacré de la vie et sur le devoir de vivre, n’a jamais produit de philosophie positive du travail, c’est qu’il donne à la *vita contemplativa* une priorité absolue sur toutes les activités. *Vita contemplativa impliciter melior est quam vita activa*, et quels que puissent être les mérites d’une vie active, ceux d’une vie vouée à la contemplation sont « plus efficaces et plus puissants ». Cette conviction, il est vrai, n’est pas facile à trouver dans l’enseignement de Jésus de Nazareth; elle est certainement due à l’influence de la philosophie grecque. Cependant, même si la philosophie du moyen âge était restée plus proche de l’esprit des évangiles, elle n’y aurait guère trouvé de raison de glorifier le travail. La seule activité que recommande Jésus de Nazareth est l’action, et la seule faculté humaine qu’il mette en relief est celle d’« accomplir des miracles ».

Doit-on faire du travail une valeur ?

Travailler est-ce perdre son temps ?

Quoi qu’il en soit, l’époque moderne ne cessa d’admettre que la vie, et non pas le monde, est pour l’homme le souverain bien; dans ses révisions et ses critiques les plus audacieuses, les plus révolutionnaires, des croyances ou conceptions traditionnelles, elle ne pensa même jamais à mettre en question ce renversement fondamental que le christianisme avait introduit dans le monde antique moribond. Si éloquents et si lucides que fussent les penseurs modernes dans leurs attaques contre la tradition, la primauté de la vie avait acquis à leurs yeux un statut de vérité axiomatique, et elle le conserve même dans notre monde actuel qui a déjà commencé à dépasser toute l’époque moderne et à substituer à la société du travail une société d’employés.

Mais si l’on peut fort bien concevoir que l’évolution qui a suivi la découverte du point d’Archimède se serait faite dans une direction totalement différente si l’événement avait eu lieu dix-sept cents ans plus tôt, lorsque le souverain bien n’était pas la vie, mais le monde, il ne s’ensuit nullement que nous vivions encore dans un monde chrétien. Car, ce qui compte aujourd’hui, ce n’est pas l’immortalité, c’est que la vie soit le souverain bien. Ce postulat est certainement d’origine chrétienne, mais il ne constitue dans le christianisme qu’une importante circonstance secondaire.

Comment définir le bien ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Bien plus, même si l’on néglige les détails du dogme pour ne considérer que le sens général du christianisme, qui réside dans l’importance de la foi, il est évident que rien ne pouvait lui être plus nuisible que l’esprit de méfiance et de suspicion de l’époque moderne. Assurément, le doute cartésien n’a jamais prouvé son efficacité de façon plus désastreuse, plus irrémédiable que dans le domaine des croyances où l’introduisirent les deux grands penseurs religieux de l’âge moderne, Pascal et Kierkegaard. (Ce n’est pas l’athéisme du XVIIIe siècle et le matérialisme du XIXe qui sapèrent la foi chrétienne - leurs arguments sont souvent vulgaires et pour la plupart aisément réfutables en théologie - c’est plutôt l’angoisse, le doute à l’égard du salut chez des hommes authentiquement religieux pour qui le contenu traditionnel, la promesse traditionnelle du christianisme étaient devenus « absurdes ».)

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

Nous ignorons ce qui serait arrivé si l’on avait découvert le point d’appui d’Archimède avant l’avènement du christianisme; nous ne saurons pas davantage ce qu’eût été la destinée du christianisme si cette découverte n’était pas venue interrompre le grand éveil de la Renaissance. Avant Galilée, toutes les voies paraissaient libres. Si l’on pense à Léonard de Vinci, on peut imaginer que, dans tous les cas, une révolution technique eût dépassé l’évolution de l’humanité. Elle aurait peut-être conduit aux machines à voler, réalisant un des rêves humains les plus anciens, les plus obstinés; elle n’aurait sans doute pas abouti à l’univers; elle aurait amené l’unification de Ia Terre, mais non pas sans doute la transformation de la matière en énergie, ni les aventures dans l’univers microscopique. La seule chose dont nous puissions être sûrs, c’est que la coïncidence des deux inversions, celle de l’action et de la contemplation et celle, antérieure, de la vie et du monde, fut le point de départ de toute l’évolution moderne. Lorsque la *vita activa* eut perdu tout point de repère dans la *vita contemplativa*, alors elle put devenir vie active au plein sens du mot; et c’est seulement parce que cette vie active demeura liée à la vie, son unique point de repère, que la vie en tant que telle, le métabolisme de travail de l’homme avec la nature, put devenir active et déployer totalement sa fertilité.

X

*Le triomphe de l’*animal laborans.

La victoire de l’*animal laborans* eût été incomplète si le processus de laïcisation, le déclin de la foi inévitablement provoqué par le doute cartésien, n’avait ôté à la vie individuelle son immortalité, ou du moins la certitude de l’immortalité. La vie individuelle redevint mortelle, aussi mortelle que dans l’antiquité, et le monde était encore moins stable, moins durable, moins sûr par conséquent, que pendant l’ère chrétienne. L’homme moderne, quand il perdit l’assurance du monde à venir, ne fut pas rejeté au monde présent, il fut rejeté à soi-même; loin de croire que le monde pût être virtuellement immortel, il n’était même pas sûr qu’il fût réel. Et dans la mesure où il le supposerait réel dans l’optimisme sans critique et apparemment sans souci d’une science en progression constante, il s’éloignait de la terre beaucoup plus que les aspiration chrétiennes ne l’en avaient jamais écarté. Quel que soit le sens du mot « laïque » dans l’usage courant, il est impossible historiquement de le faire correspondre à la présence-dans-le-monde; l’homme moderne, en tout cas, n’a pas gagné ce monde en perdant l’autre, et il n’a pas non plus gagné la vie à proprement parler; il y fut rejeté, enfermé dans l’intériorité de l’introspection où sa plus haute expérience serait celle de la vacuité des processus mentaux, des calculs et des jeux solitaires de l’esprit. Pour tout contenu, il lui resta des appétits et des désirs, les impulsions stupides de son corps, qu’il prit pour des passions et jugea « déraisonnables » parce qu’il s’aperçut qu’il ne pouvait les « raisonner », c’est-à-dire leur demander des comptes. Tout ce qu’il resta désormais de virtuellement immortel, d’aussi immortel que la cité dans l’antiquité ou la vie individuelle au moyen âge, ce fut la vie : le processus vital, potentiellement sempiternel, de l’espèce.

Nous avons vu que dans l’avènement de la société, ce fut en dernière analyse la vie de l’espèce qui s’imposa. Théoriquement, le passage de la vie « égoïste » de l’individu, mise en relief au début de l’époque moderne, à la vie « sociale » et à l’« homme socialisé » sur lesquels on mit ensuite l’accent, s’opéra lorsque Marx transforma les motifs grossiers de l’économie classique - tous les hommes, dans la mesure où ils agissent, agissent pour des raisons d’intérêt individuel - en forces d’intérêt qui informent, meuvent et dirigent les classes de la société et, à travers les conflits de ces classes, dirigent la société dans son ensemble. L’humanité socialisée est l’état de la société où ne commande plus qu’un unique intérêt, et cet intérêt a pour sujet soit des classes, soit l’espèce, mais ni l’homme ni des hommes. C’est qu’à ce moment dans les activités des hommes la dernière trace d’action, le motif qu’impliquait l’intérêt individuel, a disparu. Il est resté une « force naturelle », la force du processus vital, à laquelle tous les hommes avec toutes leurs activités étaient également soumis (« le processus de la pensée est lui-même un processus naturel»), et dont le seul but, à supposer qu’elle en eût un, était la perpétuation de l’espèce Homme. Aucune des facultés supérieures de l’homme n’était nécessaire désormais pour relier la vie individuelle à la vie de l’espèce; la vie individuelle fît partie du processus vital, et tout ce dont on avait besoin c’était de travailler, d’assurer son existence et celle de sa famille. Ce qui n’était pas obligatoire, imposé par le métabolisme vital devint superflu, ou tout au plus justifiable comme particularité de la vie humaine en tant que distincte d’autres vies animales - ainsi jugeait-on que Milton avait écrit *le Paradis perdu* pour les mêmes raisons qui contraignent le ver à soie, en réagissant à des impulsions semblables, à produire de la soie.

Si l’on compare le monde moderne avec celui du passé, la perte d’expérience humaine que comporte cette évolution est extrêmement frappante. Ce n’est pas seulement, ni même principalement, la contemplation qui est devenue une expérience totalement dénuée de sens. La pensée elle-même, en devenant « calcul des conséquences », est devenue une fonction du cerveau, et logiquement on s’aperçoit que les machines électroniques remplissent cette fonction beaucoup mieux que nous. L’action a été vite comprise, elle l’est encore, presque exclusivement en termes de faire et de fabrication, à cela près que la fabrication, à cause de son appartenance-au-monde et de son essentielle indifférence à l’égard de la vie, passa bientôt pour une autre forme du travail, pour une fonction plus compliquée mais non pas plus mystérieuse du processus vital.

Dans le même temps, nous nous sommes montrés assez ingénieux pour trouver les moyens de soulager la peine de vivre à tel point qu’il n’est plus utopique de songer à éliminer le travail du nombre des activités humaines. Car dès à présent, le mot travail est trop noble, trop ambitieux, pour désigner ce que nous faisons ou croyons faire dans le monde où nous sommes. Le dernier stade de la société de travail, la société d’employés, exige de ses membres un pur fonctionnement automatique, comme si la vie individuelle était réellement submergée par le processus global de la vie de l’espèce, comme si la seule décision encore requise de l’individu était de lâcher, pour ainsi dire, d’abandonner son individualité, sa peine et son inquiétude de vivre encore individuellement senties, et d’acquiescer à un type de comportement, hébété, « tranquillisé » et fonctionnel. Ce qu’il y a de fâcheux dans les théories modernes du comportement, ce n’est pas qu’elles sont fausses, c’est qu’elles peuvent devenir vraies, c’est qu’elles sont, en fait, la meilleure mise en concepts possible de certaines tendances évidentes de la société moderne. On peut parfaitement concevoir que l’époque moderne qui commença par une explosion d’activité humaine si neuve, si riche de promesses - s’achève dans la passivité la plus inerte, la plus stérile que l’Histoire ait jamais connue.

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

La culture est-elle libératrice ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

Exister, est-ce agir ?

Risquons nous de passer á coté de notre vie ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

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

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Les hommes vivent-ils en société par intérêt ?

Mais il y a d’autres signaux d’alarme, plus graves, pour indiquer que l’homme accepterait, qu’il est même peut-être sur le point, de se changer en cette espèce animale dont, depuis Darwin, il s’imagine qu’il descend. Si pour conclure nous retournons une fois de plus à la découverte du point d’appui d’Archimède, si nous l’appliquons, malgré l’avertissement de Kafka, à l’homme lui-même et à ce qu’il fait sur cette terre, il devient aussitôt manifeste que toutes ses activités, observées d’un point de l’univers suffisamment éloigné, n’apparaîtraient pas comme des activités de telle ou telle sorte, mais comme des processus, et par exemple, selon le mot d’un savant, la motorisation moderne apparaîtrait comme un processus de mutation biologique dans lequel les corps humains commencent graduellement à se couvrir de carapaces d’acier. Pour l’observateur de Sirius cette mutation serait ni plus ni moins mystérieuse que celle qui se produit sous nos yeux chez ces petits organismes que nous avons combattus à coups d’antibiotiques et qui donnent mystérieusement naissance à de nouvelles races pour nous résister. A quel point est enraciné cet usage du point d’appui d’Archimède employé contre nous, on le voit jusque dans les métaphores qui dominent aujourd’hui la pensée scientifique. Si les savants peuvent nous parler de la « vie » de l’atome - où apparemment chaque particule est « libre » de se conduire à son gré et où les lois qui régissent ces mouvements sont les mêmes lois statistiques qui, d’après les sciences sociales, font que les foules se comportent comme elles le doivent, si « libre » que puisse paraître dans ses choix la particule individuelle - á, en d’autres termes, le comportement de la particule infiniment petite n’est pas seulement analogue dans son schéma au système planétaire tel qu’il nous apparaît, mais en outre ressemble aux schémas de vie et de comportement de la société humaine, c’est évidemment que nous regardons cette société et que nous y vivons comme si nous étions aussi éloignés de notre existence humaine que de l’infiniment petit et de l’immensément grand qui, même si on peut les percevoir à l’aide des instruments les plus puissants, sont trop loin de nous pour être éprouvés et sentis.

Il va sans dire que l’homme moderne n’a pas pour autant perdu ses facultés et n’est pas sur le point de les perdre. Malgré tout ce que la sociologie, la psychologie, l’anthropologie nous disent de l’« animal social », les hommes persistent à fabriquer et à construire, encore que ses facultés soient de plus en plus restreintes aux talents de l’artiste, de sorte que la prise de contact avec le monde, qui les accompagne, échappe de plus en plus à l’expérience ordinaire.

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

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

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

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

De même la capacité d’agir, au moins au sens de déclencher des processus, est toujours là; mais elle est devenue le privilège des hommes de science, qui ont agrandi le domaine des affaires humaines au point d’abolir l’antique ligne de protection qui séparait la nature et le monde humain. Devant pareilles œuvres accomplies pendant des siècles dans le secret des laboratoires, il paraît juste que leurs exploits se soient éventuellement révélés plus captivants et d’une plus grande importance politique que les agissements administratifs et diplomatiques de tant de soi-disant hommes d’Etat. Il est certainement assez ironique que les hommes considérés depuis toujours par l’opinion publique comme les membres de la société les moins pratiques et les moins politiques, soient finalement les seuls qui sachent agir et agir de façon concertée. Leurs premières organisations, qu’ils fondèrent au XVIIe siècle pour conquérir la nature et dans lesquelles ils se donnèrent des règles morales et un code d’honneur, n’ont pas seulement résisté à toutes les vicissitudes de l’époque moderne, elles forment aujourd’hui dans leur ensemble l’un des groupes énergétiques les plus puissants de l’histoire universelle. Mais l’action des hommes de science, agissant sur la nature du point de vue de l’univers et non sur le réseau des relations humaines, manque du caractère révélatoire de l’action comme de la faculté de produire des récits et de devenir historique qui, à eux deux, forment la source d’où jaillit le sens, l’intelligibilité, qui pénètre et illumine l’existence humaine. Sous cet aspect, dont l’importance existentielle est extrême, l’action aussi est devenue une expérience de privilégiés, et ces derniers qui savent encore ce que c’est que d’agir sont peut-être encore moins nombreux que les artistes, leur expérience est peut-être encore plus rare que l’expérience authentique du monde et de l’amour du monde.

Exister, est-ce agir ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

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

Enfin, la pensée - que suivant la tradition pré-moderne et moderne nous avons écartée de notre examen de la *vita activa* - reste possible et sans doute en acte partout où les hommes vivent dans des conditions de liberté politique. Malheureusement, et contrairement à ce que l’on admet en général à propos de l’indépendance proverbiale des penseurs dans leur tour d’ivoire, aucune faculté humaine n’est aussi vulnérable, et en fait il est bien plus aisé d’agir que de penser sous la tyrannie. Comme expérience vécue on a toujours admis, peut-être à tort, que la pensée est réservée a un petit nombre. Il n’est peut-être pas présomptueux de croire que ce petit nombre n’a pas diminué de nos jours. Il est possible que cela soit sans intérêt, ou de peu d’intérêt, pour l’avenir du monde; ce n’est pas sans intérêt pour l’avenir de l’homme. Car si l’on ne devait juger les diverses activités de la *vita activa* qu’à l’épreuve de l’activité vécue, si on ne les mesurait qu’à l’aune de la pure activité, il se pourrait que la pensée en tant que telle les surpassât toutes. Tous ceux qui ont quelque expérience en la matière reconnaîtront la justesse du mot de Caton : ...*numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* - il ne se savait « jamais plus actif que lorsqu’il ne faisait rien, jamais moins seul que lorsqu’il était seul ».

Exister, est-ce agir ?

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

Prendre son temps est-ce le perdre ?

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

La solitude est-elle sans valeur ?

Annotations:

1 Bien que ce couple travail-jeu paraisse au premier abord tellement général qu’il n’a aucun sens, c’est une catégorie caractéristique à un autre égard : la véritable antithèse sous-jacente est celle de la nécessité et de la liberté et il est bien remarquable de voir combien il est plausible pour la pensée moderne de considérer le jeu comme la source de la liberté. A part cette généralisation on peut dire que les idéalisations modernes du travail se rangent en gros dans les catégories suivantes : 1o Le travail est un moyen pour une fin supérieure. C’est généralement la position catholique, qui a le grand mérite de ne pas pouvoir s’évader complètement du réel, de sorte que les connexions intimes entre travail et vie, entre travail et douleur sont d’habitude au moins mentionnées. Un représentant éminent de cette école est Jacques Leclercq, de Louvain (cf. en particulier son analyse du travail et de la propriété dans *Leçons de droit naturel*, 1946, vol. IV, 2o partie). 2o Le travail est un façonnement dans lequel « une structure donnée est transformée en structure autre et supérieure ». C’est la thèse centrale du fameux livre d’Otto Lipmann, *Grundriss der Arbeitswissenschaft* (1926). 3o Dans une société de travail, le travail devient un plaisir ou « peut être rendu aussi pleinement satisfaisant que les activités de loisir » (cf. Glen W. Cleeton, *Making Work Human*, 1949). C’est aujourd’hui la position de Corrado Gini (*Económica Lavorista*, 1954) qui considère les États-Unis comme une società lavorista où « le travail est un plaisir et où tous les hommes veulent travailler » (voir un résumé allemand de sa position dans , 1953 et 1954, CIX et CX). Cette théorie est d’ailleurs moins neuve qu’elle ne le paraît. Elle a été formulée par F. Nitti (« Le Travail humain et ses lois », *Revue internationale de Sociologie*, 1895), qui soutenait même que « l’idée que le travail est pénible est un fait psychologique bien plus que physiologique », et que la peine disparaîtra dans une société où tout le monde travaillera. 4o Enfin le travail est l’affirmation de l’homme contre la nature, laquelle est dominée par le travail. C’est l’hypothèse qui est à la base, explicitement ou non, de la tendance nouvelle, surtout française, d’un humanisme du travail, dont le représentant le plus connu est Georges Friedmann.

Après ces théories et ces discussions académiques, il est rafraîchissant d’aprendre qu’à la question « Pourquoi travaille-t-on? » une grande autorité d’ouvriers répond simplement « Pour pouvoir vivre » ou « Pour gagner de l’argent » (cf. Helmut Schelsky, *Arbeiterjugend Gestem und Meute*, 1955, dont les publications sont remarquablement exemptes de préjugés et d’idéalisations).

Le besoin est-il l´origine du travail?

Doit-on faire du travail une valeur?

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

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

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

2 L’explication courante aujourd’hui de cette coutume caractéristique de toute l’antiquité grecque et romaine est qu’il faut en chercher l’origine dans « la croyance que l’esclave était incapable de dire la vérité si ce n’est sous la torture » (Barrow, op. cit., p. 31); c’est une erreur complète. La croyance était au contraire que nul ne peut inventer un mensonge sous la torture :« On croyait recueillir la voix même de la nature dans les cris de la douleur. Plus la douleur pénétrait avant, plus intime et plus vrai sembla être ce témoignage de la chair et du sang » (Wallon, op. cit., I, 325). La psychologie des Anciens voyait mieux que nous l’élément de liberté, de libre invention dans le mensonge. Les « nécessités » de Ia torture passaient pour détruire cette liberté, elles ne pouvaient par conséquent être appliquées aux citoyens libres.

Que suis-je par rapport à mon corps ?

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

La vérité dépend-elle de nous?

A quoi peut-on reconnaître la vérité?

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

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

3 Wallon, op. cit., III, 265. Wallon montre bien comment la généralisation de la fin du stoïcisme, tous les hommes sont esclaves, reposait sur l’évolution de l’Empire romain; l’antique liberté peu à peu abolie par le gouvernement impérial, finalement il n’y eut plus personne de libre, tout le monde eut un maître. Il y eut un tournant lorsque Caligula d’abord, puis Trajan, consentirent à se faire appeler *dominus*, nom réservé autrefois au maître de maison. Ce qu’on a appelé la morale servile de la basse antiquité n’admettant pas de vraie différence entre la vie de l’esclave et celle de l’homme libre avait un arrière-plan très réaliste. Désormais, l’esclave pouvait dire à son maître : « Personne n’est libre, tout le monde a un maître. » Wallon écrit ; « Les condamnés aux mines avaient pour confrères, à un moindre degré de peine, les condamnés aux moulins, aux boulangeries, aux relais publics, à tout autre travail faisant l’objet d’une corporation particulière » (p. 216). « C’est le droit de l’esclavage qui gouverne maintenant le citoyen; et nous avons retrouvé toute la législation propre aux esclaves dans les règlements qui gouvernent sa personne, sa famille ou ses biens » (pp. 219-220).

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

4 Il n’est peut-être pas exagéré de dire que la *Condition ouvrière* (1951) de Simone Weil est le seul livre, dans l’énorme littérature du travail, qui traite le problème sans préjugé ni sentimentalisme. L’auteur, qui en tête de son journal d’usine avait mis en exergue ce vers d’Homère : *poll’ aekeidzomenè, kraterè d’epikeiset’ anagkè* (« bien malgré toi, sous la pression d’une dure nécessité »), conclut que l’espoir en une libération éventuelle du travail et de la nécessité est le seul élément utopique du marxisme tout en étant en fait le moteur de tous les mouvements révolutionnaires ouvriers d’inspiration marxiste. C’est « l’opium du peuple » que Marx avait attribué à la religion.

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

Le besoin est-il l´origine du travail?

Serions-nous plus libres sans machines?

Doit-on faire du travail une valeur?

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

5 On calcule qu’au moyen âge les gens ne travaillaient guère plus de la moitié de l’année. Il y avait cent quarante et une fêtes chômées (cf. Levasseur. op. cit., p. 239, et Liesse, *le Travail*, 1889, p. 253, sur le nombre de jours ouvrables en France avant la Révolution). L’extension monstrueuse de la journée de travail caractérise le début de la révolution industrielle, les travailleurs étant obligés de concurrencer les premières machines. Auparavant, en Angleterre, la journée de travail allait de onze ou douze heures au XVe siècle à dix heures au XVIIe (cf. H. Herkner, « Arbeitszeit », in *Handwôrterbuch fur die Staatswissenschaft*, 1923,I, 889 sq.). En bref « les travailleurs ont connu pendant la première moitié du XIXe siècle des conditions d’existence pires que celles subies auparavant par les plus infortunés » (Edouard Dolléans, H*istoires du travail en France*, 1953). Le progrès accompli à notre époque est généralement surestimé puisque nous le mesurons à un véritable « âge des ténèbres ».

Serions-nous plus libres sans machines?

Le besoin est-il l´origine du travail?

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

6 Théétète. 152 ct Cratyle, 385 E. Ici, comme dans d’autres citations anciennes de la phrase, on fait toujours dire à Protagoras : pantôn chrematôn metron estin anthrôpos (cf. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*. 4e éd., frag. B 1). Le mot *chrèmata* ne signifie absolument pas « toutes choses » mais spécifiquement choses employées, demandées ou possédées par l’homme. La phrase attribuée à Protagoras, « l’homme est la mesure de toutes choses », serait en grec *anthrôpos metron pantôn*, comme, par exemple, Heraclite dit *polemos patèr pantôn* (« le combat est le père de toutes choses »).

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

Qu'est-ce qui a du sens ?

7 Les deux choses étaient si différentes pour saint Augustin qu’il les désignait de deux mots différents : pour le commencement qu’est l’homme *initium*, pour le commencement du monde *principium*, qui est la traduction courante pour le premier verset de la Bible. On peut voir dans la Cité de Dieu, xi, 32, que le mot *principium* avait pour saint Augustin un sens beaucoup moins radical; le commencement du monde « ne veut pas dire qu’il n’y avait rien avant (il y avait les anges) », tandis qu’il ajoute explicitement à propos de l’homme, dans la phrase citée ci-dessus, qu’il n’y avait personne avant lui.

Pouvons-nous penser l'origine?

8 Cf. par exemple Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1141 b 25. Il n’y a pas de plus profonde différence entre la Grèce et Rome que leurs attitudes respectives à l’égard du territoire et de la loi. A Rome, la fondation de la ville et l’établissement de ses lois restent le grand acte décisif auquel toutes les entreprises suivantes doivent se rapporter pour être politiquement valides et légitimes.

Qu'est-ce qui a du sens ?

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

9 C’est le sens de la dernière phrase de la citation de Dante en tête de ce chapitre; la phrase est très difficile à traduire malgré sa clarté et sa simplicité en latin (*De monorchia,* Xi, 13).

X

10 La littérature du sujet ignore en général la solitude du travailleur en tant que travailleur, parce que les conditions sociales et l’organisation du travail exigent la présence simultanée de plusieurs travailleurs pour toute tâche donnée et brisent les barrières de l’isolement. Cependant, M. Halbwachs (*la Classe ouvrière et les niveaux de vie*, 1913) a bien vu le phénomène : « L’ouvrier est celui qui dans et par son travail ne se trouve en rapport qu’avec de la matière, et non avec des hommes »; c’est en raison de ce manque de contact que, pendant des siècles, la classe fut mise tout entière hors de la société (p. 118).

La division du travail sépare-t-elle les hommes?

11 Cela est dit très nettement dans Luc, 5 : 21-24 (cf. Matt., 9 : 4-6 ou hiarc, 12 : 7-10) où Jésus accomplit un miracle pour prouver que « le Fils de l’Homme a le pouvoir sur terre de remettre les péchés », l’accent étant mis sur l’expression « sur terre ». C’est cette insistance sur le « pouvoir de remettre les péchés », plus encore que les miracles, qui trouble les gens : « Et les convives se mirent à dire en eux-mêmes : Quel est cet homme, qui va jusqu’à pardonner les péchés? » (Luc. 7 : 49).

X

12 Matt., 18 : 35 (cf. Marc. 11 : 25) : « Et quand vous êtes debout en prières... pardonnez afin que votre Père qui est aux cieux vous pardonne aussi vos offenses. » Ou encore : « Si vous pardonnez aux hommes leurs manquements, votre Père céleste vous pardonnera aussi; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos manquements » (Matt, 6 : 14-15). En tous ces exemples, le pouvoir de pardonner est avant tout un pouvoir humain : Dieu « nous remet nos dettes comme nous-mêmes avons remis à nos débiteurs ».

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

13  « Je doute, donc je suis, ou bien ce qui est la même chose : je pense, donc je suis » (ibid., p. 687). La pensée, chez Descartes, a en effet un caractère dérivé : « Car s’il est vrai que je doute, comme je n’en puis douter, il est également vrai que je pense; en effet douter est-il autre chose que penser d’une certaine manière? » (ibid., p. 686). L’idée directrice de cette philosophie n’est aucunement que je ne pourrais penser sans être, mais que « nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu’on peut acquérir » (Principes. Pléiade, I part., sec. 7). L’argument lui-même n’est certes pas nouveau. On le trouve par exemple presque mot pour mot dans le *De libero arbitrio* (ch. 3) de saint Augustin, mais sans l’idée implicite qu’il s’agit là de l’unique certitude contre la possibilité d’un « Dieu trompeur », et en général sans que l’argument soit le fondement même d’un système philosophique.

Le doute: Une force ou une faiblesse?

Peut-on être sûr d'avoir raison?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Les machines peuvent-elles penser ?

14  Que le *cogito ergo sum* contienne une erreur de logique, qu’il eût fallu dire, comme Nietzsche l’a remarqué, *cogito ergo cogitationes sunt*, donc que la prise de conscience exprimée dans le cogito ne prouve pas que je suis, mais seulement que la conscience est, c’est une autre question; elle ne nous concerne pas ici (cf. la Volonté de Puissance, no 484).

Le doute: Une force ou une faiblesse?

Peut-on être sûr d'avoir raison?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Les machines peuvent-elles penser ?

Hannah Arendt, *Condition de l’homme moderne* -1958, Agora. > Xmind