

Les Lumières se sont-elles éteintes?

Par Michel Cornu

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

25 décembre 2007

Introduction

Dès qu'elles trouvent leur place, les Lumières suscitent aussi bien l'adhésion de ceux qui se considéreront comme éclairés, que des critiques. Et cela se prolonge jusqu'à aujourd'hui, l'accord ou la critique fluctuant, pour une bonne part, selon la situation politique du moment. Prenons pour exemple deux auteurs actifs aujourd'hui. D'abord Edouard Valdman, écrivain de tradition religieuse juive et, philosophiquement, proche d'une position telle celle de Lévinas. Il écrit à la p. 193 de son ouvrage paru chez L'Harmattan (2003), *Dieu n'est pas mort. Le malentendu des Lumières* : « Les Droits de l'homme ont été fondés en 1791 sur la mort de Dieu. Désormais la béance, la blessure métaphysique, sont radicalement niées au profit de la déesse Raison. C'est étrangement dans ce monde sans Dieu, délivré du « despotisme divin et royal », qu'apparaît Napoléon (à qui l'on doit sa fameuse exclamation – c'est moi qui l'ajoute) : “Que sont cinq cent mille soldats pour un homme comme moi ?” »

Valdman continue : « C'est dans ce monde à l'intérieur duquel viennent d'être déclarés les Droits de l'homme, qu'a lieu le premier génocide des temps modernes, celui de la Vendée. Ces phénomènes extrêmes ne constitueraient-ils pas le retour du refoulé à l'intérieur d'une civilisation que l'on a privée de la dimension de Dieu ? Faute de nommer la transcendance, celle-ci se retourne en idolâtrie, celle d'un homme ou d'un parti. On ne quitte pas le domaine du religieux. »

On aura remarqué en passant que Valdman ne fait allusion qu'aux Lumières françaises. Le moment venu, je marquerai rapidement la différence entre ces Lumières, l'*Aufklärung* allemande et, plus rapidement encore, l'*enlightenment* anglais.

Citons maintenant Georges Corm, économiste et historien libanais, professeur d'université qui a participé à l'un des gouvernements du Liban. Corm, de souche maronite, a étudié à la Sorbonne et défend la laïcité de l'Etat. On peut imaginer la situation dans laquelle il écrit, situation que la guerre menée par Israël l'an dernier n'a fait qu'empirer (Pour quel bénéfice ? On est en droit de se le demander). Dans un livre aussi stimulant que provocateur, *La question religieuse au XXIe siècle*, paru à La Découverte, en 2006 Corm écrit :

« Les crimes des totalitarismes modernes, mais aussi les cruautés exercées durant les deux guerres mondiales contre les populations civiles, n'ont-ils pas reproduit à une échelle industrielle moderne la politique d'extermination de l'Autre pratiquée durant les guerres de religion, ce dont l'Europe civilisée pensait s'être définitivement

débarassée? À nouveau, il nous apparaît bien réducteur de charger exclusivement la Révolution française comme source essentielle des violences modernes, en occultant les longs siècles de persécutions religieuses, puis de révolutions religieuses violentes et cruelles, couronnées par les guerres de religion. » (p. 88)

Alors ? Les Lumières, source du terrorisme ou au contraire de tolérance, de respect du citoyen, garanti dans ses droits fondamentaux par la Déclaration des Droits de l'Homme ? Et le religieux, source d'arriération, de crispation identitaire et de violence incontrôlable ? La question est d'actualité, quand il est à la mode de parler du retour du religieux. Comme s'il pouvait y avoir un retour du religieux.

Pour Valdman, ce retour serait, en quelque sorte, retour du refoulé, sous forme d'idolâtrie, nous l'avons vu dans la citation ci-dessus. Quant à Corm, il estime qu'il n'y a pas retour du religieux, mais recours au religieux. « Parler du "retour du religieux" est d'ailleurs absurde, écrit-il, si l'on veut bien admettre que le besoin de religion et de transcendance est une caractéristique permanente de la nature humaine, mais que ce besoin s'exprime de façon différente suivant la diversité des lieux, des milieux et des époques historiques. » (*La question religieuse au XXIe siècle*, p. 85.)

Comme le dit Jean Marie Goulemot : « Cessons de rêver à l'impossible : on ne peut prétendre établir une vérité des Lumières. À chaque époque, partisans et adversaires les déconstruisent et les reconstruisent. » (*L'Histoire*, N° 307, mars 2006, p. 45) Il pourrait donc être plus sage, avant de se lancer dans des affirmations idéologiques, et, comme toutes affirmations idéologiques, manichéennes, de regarder de plus près quelles sont les valeurs que promeuvent les Lumières, quelles directions philosophiques elles induisent.

Mais il nous faut auparavant faire encore un petit détour. Les auteurs que nous avons cités ne se rapportent, dans les passages signalés, qu'aux Lumières françaises. Or ce qui leur correspond en Allemagne, *L'Aufklärung*, comporte bien des différences.

Dans un excellent ouvrage que je recommande à toutes celles et à tous ceux qui s'intéressent aux rapports franco-allemands, *Au jardin des malentendus. Le commerce franco-allemand des idées* (Actes Sud, coll. "Babel"), Georges Gusdorf a écrit l'article sur *L'Aufklärung*.

Il y a malentendu, du côté français, dû à un nationalisme et à un impérialisme intellectuel et culturel qui donne à croire que l'Europe des Lumières est française. Du côté allemand, le malentendu provient d'un complexe d'infériorité face aux fastes de Versailles, comparés à l'émiettement du pays en de nombreux états opposés. L'empire romain germanique n'a plus aucune valeur politique depuis le traité de Westphalie et sera aboli par Napoléon. Ce complexe d'infériorité est encore nourri par un retard culturel qui trouve son origine dans la catastrophe, dont aujourd'hui on a peine à mesurer l'ampleur, celle que fut la guerre de trente ans. Les Français se disent des Lumières, ils brillent déjà. Les Allemands s'appellent des *Aufklärer*, ils agissent en vue d'obtenir la lumière. D'autre part, et ce point me semble capital, l'*Aufklärung* est une reprise de la Réformation, comme l'atteste la devise protestante, *post tenebras lux*. Aussi l'*Aufklärung* n'aura-t-elle pas en Allemagne le caractère anti-clérical qu'elle prend en France – souvenons-nous du fameux « écrasons l'infâme » de Voltaire. Notons que cet anticléricalisme n'est pas né de rien. N'oublions pas qu'en Allemagne, Luther, fondant du même coup la langue dite haut allemand, offre le texte biblique en langue vulgaire, estimant que chaque humain est assez

raisonnable pour comprendre par lui-même la Révélation ; n'oublions pas qu'il lutte, au nom de la liberté, contre le pouvoir honni de Rome. Il en va tout autrement dans les pays restés catholiques. L'attitude de Louis XIV, comme celle de l'Eglise catholique, ont été totalitaires et intolérantes. Elles annoncent les intolérances de notre temps. Elles portent en elles la Terreur. Gusdorf écrit : « La doctrine du droit divin des prêtres et des rois fait peser une armature ontologique sur la réflexion des "philosophes" de l'école française ; elle fait d'eux, à force de répression, des enragés. Non soumis à cette répression, les promoteurs de l'*Aufklärung* pratiquent à peu près librement la critique historique, ainsi que les sciences politiques et économiques, interdites de séjour en France, sauf à Strasbourg. » (p. 181) Je crois important de ne jamais oublier ces différences spécifiques et de toujours préciser de quelles Lumières nous parlons.

Les Lumières en France vont s'achever dans la Révolution, la Terreur dont on ne sortira que par la dictature militaire d'un Napoléon, porteur d'un despotisme plus absolu que celui des anciens rois. Et comble du dérisoire, Napoléon se fait sacrer par le pape. Quant à l'Allemagne, menacée, attaquée et blessée, elle trouvera dans ses profondeurs des inspirations réalisées par des penseurs de génie. Ce mouvement s'appellera le romantisme. Écrivains, musiciens, philosophes, peintres, historiens : de la deuxième moitié du XVIIIe siècle à la première moitié du XIXe, l'Allemagne développera une richesse culturelle qui ne se retrouve en Europe, avec une telle ampleur, que dans le quattrocento italien.

Le mouvement des Lumières anglaises, l'*enlightenment*, diffère grandement des Lumières françaises et a des points communs avec l'*Aufklärung*. Pour une bonne et simple raison : c'est que l'Angleterre, comme l'Allemagne, a connu la Réforme protestante. Je ne peux ici m'attarder. Je ne vais pas parler de cette réforme juridique capitale qu'est l'*habeas corpus*. Je n'irai pas regarder du côté de Hume, de Newton, des penseurs libéraux, de la pensée économique d'Adam Smith. Mais j'aimerais m'arrêter brièvement sur la différence entre l'*enlightenment* et l'*Aufklärung*. Cette dernière sort, nous l'avons dit, de la réforme luthérienne. Dans la mesure où, pour Luther, il y a désacralisation – rappelons simplement que le mariage n'est plus un sacrement, que l'eucharistie n'est que symbole du sang et du corps du Christ, et que dans cette mesure même il y a sanctification des activités quotidiennes. Au premier chef, je veux parler de la musique. Pour Luther, comme pour saint Augustin, la musique est un don divin et Dieu nous parle dans la musique. Mais c'est aussi la vie quotidienne qui se trouve sanctifiée. Et notamment le travail. La *Beruf*, la profession, a aussi un sens religieux. Il y a une justification morale de l'activité quotidienne qui revêt une signification religieuse. Pour Luther, et là sans doute y a-t-il une interprétation de saint Paul affirmant que l'esclave doit rester soumis à son maître mais enjoignant en même temps ce dernier à respecter l'esclave, l'individu doit rester dans la profession où la Providence l'a placé. Valdman affirme, de manière schématique, mais sans doute pas trop erronée, que « Luther se range délibérément à l'idée du décret de la Providence, ce qui conduit à un conservatisme profond : » (p. 153) Ce conservatisme providentiel de Luther implique que l'individu doit rester dans l'état où Dieu l'a placé et limiter ses ambitions terrestres à cet état.

En Angleterre, la Réforme est calviniste et puritaine. La position de Calvin est bien différente de celle de Luther. Pour le juriste établi à Genève, il y a certes, comme chez Luther, la grâce, mais il y a aussi la prédestination. Il y a donc les élus. Comment les reconnaît-on ? Par les œuvres. Et comment reconnaît-on les œuvres ? Très vite, un des

signes de la bénédiction de Dieu, et nous nous trouvons là dans la même perspective que dans le judaïsme, est le succès matériel. Je cite ici Valdman, p. 153 : « Pour Calvin, l'amour du prochain au service exclusif de la gloire de Dieu s'exprime en premier lieu dans l'accomplissement des tâches professionnelles. Il est effectué dans l'intérêt de l'organisation rationnelle de l'univers social qui nous entoure. Afin d'arriver à la confiance en soi au-delà de la prédestination, le travail sans relâche est expressément recommandé comme le moyen le meilleur. Cela seul dissipe le doute religieux et donne la certitude de la grâce. » Et ceci encore : « Désirer être pauvre, équivaut à désirer être malade, ce qui est condamnable en tant que sanctification par les œuvres, et dommageable à la gloire de Dieu. » (p. 154). On comprend que l'Angleterre ait développé l'économie libérale et le capitalisme appuyé sur le colonialisme, là où l'Allemagne reste un morcellement de petits Etats ecclésiastiques ou aristocratiques.

Ceci posé, nous pouvons maintenant rapidement dégager quelques valeurs propres à toutes les Lumières.

La philosophie des Lumières se caractérise d'abord par une critique et un refus de la métaphysique, telle qu'entendue, dans diverses variantes, jusqu'au XVIIe siècle. On abandonne, ce que l'on appelle l'onto-théologie, c'est-à-dire ce lien entre métaphysique et théologie basé sur une étude de l'Etre. On ne s'interroge plus sur l'origine, sur les fins dernières. C'est l'homme, ce qu'il est, ce qu'il doit faire, sa liberté, la responsabilité de sa conscience individuelle contre le *diktat* de la hiérarchie qui priment, qui sont devenus le centre de la réflexion. On substitue à l'ontologie, donc à l'étude de l'Etre, une anthropologie, une étude de l'homme, qui va vite devenir une anthropodécée, terme créé sur celui de Théodicée, introduit par Leibniz, (tout le monde se souvient du *Candide* de Voltaire, sarcastique critique de la théodicée leibnizienne). L'anthropodécée est la justification (*diké*, la justice et *anthropos*, l'homme) des fins de l'homme. Aux questions de la vieille métaphysique, notamment la preuve de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, on substitue la lecture du livre de la Nature. Au fond, la métaphysique s'illusionnait en croyant pouvoir trouver les causes de l'ordre de la nature, du monde et de l'homme dans une cause première et qui est, tout autant, cause dernière, en bref, une cause transcendant la nature elle-même. Kant, à la question Qu'est-ce que l'*Aufklärung*, répond : « *sapere aude* », aie le courage de ton propre entendement. Je cite ici l'excellent *Dictionnaire de philosophie politique*, paru aux PUF, sous l'article *Lumière*, rédigé par Simone Goyard-Fabres :

« Aussi la raison, saluée comme « la suprême faculté de l'homme », s'assigne-t-elle pour tâche de parvenir par ses propres moyens à l'intelligibilité du monde qui l'entoure. En conséquence, elle se méfie de la spéculation métaphysique.... » (p. 421)

Le refus de la métaphysique implique à son tour un changement de méthode. La science ne s'enracine plus, comme chez Descartes, par exemple, dans la métaphysique (rappelons-nous que, pour Descartes, le savoir est comparable à un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique et les branches, la médecine, l'optique, la morale) ; la science est l'œuvre de l'intellect humain se basant sur l'expérience. Ainsi prouve-t-elle que l'esprit humain est capable de comprendre le monde. La philosophie des

Lumières trouve son modèle épistémologique dans la méthode newtonienne pour laquelle il ne s'agit pas de répondre à la question du « pourquoi ? », mais à celle du « comment ? ».

Puisqu'il faut partir de l'expérience et de la seule raison, la question de la nature supplante celle de Dieu. Mais, il ne s'agit pas de la nature telle qu'elle prend sa place dans la pensée des romantiques allemands ou anglais. La nature est réduite au point de vue scientifique et il n'est pas jusqu'à la nature humaine qui ne subisse le même traitement. De là, on glissera aisément dans un naturalisme, c'est-à-dire dans une réduction de tout à la nature, et à une explication de la nature par la seule nature. On aboutira même, avec La Mettrie, par exemple, à un matérialisme, évidemment réducteur de la complexité humaine.

Pour les Lumières cependant, la raison reste la valeur suprême et le propre de l'homme. Elle est la force critique que la marche du savoir scientifique conforte dans son pouvoir d'élucidation. Elle ne saurait admettre le miracle, le mystère, les croyances au surnaturel. L'irrationnel découle d'une confusion entre affabulation et explication. Encore une fois, c'est la raison, aidée de ses seuls moyens, qui peut parvenir à l'intelligibilité du monde. Tout ce qui n'est pas réductible à une explication scientifique, tout ce qui n'entre pas dans une compréhension rationnelle, n'a aucune valeur. Seule la raison doit rester juge. Une telle position ne peut que provoquer des réactions : celle des Romantiques, par exemple, qui vont revaloriser le sentiment, le merveilleux, le conte et les légendes du Moyen Age ou un poète comme Shakespeare. Réaction de Kierkegaard aussi : il va montrer que les questions, de l'angoisse, du désespoir, de l'humour, de la foi, que l'expérience existentielle pose à la raison ne sont pas réductibles à une explication rationnelle.

Une conception de la science et de la raison, toutes deux omnipotentes, telle que l'ont développée les Lumières, s'accompagne tout naturellement, si je peux dire, de la foi en le progrès. Les valeurs humaines ne vont qu'en augmentant ; ce qu'en langage philosophique, on appellera la croissance axiologique de l'humanité. L'homme s'affirme créateur de ses propres valeurs. Dans une telle anthropodicée, il n'y a plus de place pour une quelconque transcendance ; reste l'autodéification de la Raison par elle-même : la Déesse Raison.

Qui dit progrès, dit devenir orienté dans un sens positif. Qui dit progrès admet donc qu'il y a histoire. Arrêtons-nous un instant, pour éviter des confusions. La notion d'histoire comme d'un vecteur orienté apparaît d'abord avec le judaïsme, qui rompt avec la vision circulaire du mythe telle qu'on la trouve, pour ne prendre qu'un exemple, dans le mythe orphique qui sera repris philosophiquement par Platon. En effet, il y a genèse, c'est-à-dire commencement et donc fin, et non pas retour éternel du même qui n'a ni commencement ni fin, le monde étant pris dans la roue du Destin. Mais ni le judaïsme, ni le christianisme n'ont conçu l'histoire comme un progrès. Walter Benjamin, à mes yeux un des plus grands esprits du XXe siècle, va jusqu'à dire que c'est quand la catastrophe sera à son comble que le Messie viendra. Tout autre est la vision des Lumières qui est celle d'une bourgeoisie montante et à laquelle, pour son plus grand malheur, la vision de l'histoire du christianisme sera associée. Dans la conception philosophique des Lumières, l'histoire n'est pas conduite par un implacable destin ou par la volonté divine, l'histoire appartient à l'homme.

Nous avons déjà lâché le concept d'anthropodicée. Cela signifie que toute la connaissance que la raison accumule n'est pas là pour satisfaire la seule soif de

connaissance théorique, mais pour permettre à l'homme d'agir sur sa vie, dans le dessein du meilleur et du bonheur. La connaissance doit se traduire par des actes qui justifient l'humanité contenue en tout homme ; universalité de l'humain. La philosophie des Lumières se veut bien un humanisme. Cette action de l'homme s'accomplira essentiellement dans le domaine moral, légal et politique.

Les Lumières vont défendre une morale sociale constituée de bienfaisance, de philanthropie, de tolérance. Ainsi se trouve écartée la charité qui reste de l'ordre individualiste et religieux.

Cette attitude culmine dans la notion de liberté qui est, avec la raison, le signe différenciant l'homme de la nature. La liberté nous sépare de l'état sauvage de nature ; elle est liberté civile qui s'oppose à la liberté naturelle ; cette dernière n'étant que l'indépendance de l'individu. La liberté civile nous permet d'exister dans une existence plurale. Bref, elle est génitrice en même temps que fille de la loi. L'homme n'est libre, et personne mieux que Kant peut-être ne l'aura montré, que sous la loi. Mais une loi que la raison se donne à elle-même. L'homme, pour Kant, étant raisonnable, ne saurait pas, en tant qu'être raisonnable, faire autrement que se soumettre à la loi qu'il s'est donnée lui-même en tant qu'être raisonnable. C'est dire que non seulement la loi morale, mais le droit, sont déterminants dans la position des Lumières par rapport à la liberté.

Ainsi fondé sur la raison, le droit développe une liberté universelle qui, nécessairement, doit se répercuter dans le domaine politique.

Sur le plan politique, les Lumières ont développé ce que l'on nomme le roi philosophe et que le XIXe siècle appellera le despote éclairé.

Ces rois philosophes, non seulement Frédéric II ou La Grande Catherine, mais Gustav III de Suède, Charles III d'Espagne, Charles Emmanuel de Savoie, par exemple, se réclament du rationalisme libérateur des Lumières. Ils désirent tous, grâce à la législation, supprimer la tyrannie. La monarchie de droit divin était établie sur la légitimité ; le despote éclairé règne au nom de la légalité. À propos des rois philosophes, je cite encore l'article du *Dictionnaire de philosophie politique* (p.423) : « Pour servir l'Etat, ils entendent en rationaliser les structures et le fonctionnement en édifiant un "bon système de législation". Ainsi s'explique le zèle réformateur dont ils puisent la sève nourricière dans la philosophie des Lumières. »

Il se trouve que la réalité est têtue et que la politique, dans l'acte lui-même du pouvoir, n'est pas possible sans compromis, voire compromission : « La politique des Lumières, nous dit Simone Goyard-Fabre, obéit moins à la raison qu'elle ne l'a proclamé. Chez les princes, la passion et la volonté de puissance furent le cortège des idées éclairées [...] » (p. 426)

Par simplification et paresse, nous identifions souvent le XVIIIe siècle au siècle des Lumières. Or, contemporaines aux lumières, s'élèvent immédiatement des critiques. Il y a vraiment ambivalence. Développer ces critiques serait l'objet d'un autre exposé. Je mentionne simplement le *Sturm und Drang*. A son propos, on pense toujours au *Werther* de Goethe. Dans un autre registre, on peut signaler les symphonies N° 44 à 49 de Joseph Haydn. Elles datent de la période *Sturm und Drang* et, tout en restant musique de cour, ne se réduisent pas au rococo traditionnel. Il faut citer le Suédois Swedenborg et son mouvement illuministe, mystique qui aura une influence européenne – pensons aux correspondances, si importantes chez Baudelaire et inspirées de Swedenborg. Il faut citer

encore cet étrange et fascinant personnage qu'on a surnommé Le Mage du Nord, Johann Georg Hamann. Il vécut dans la misère, mais eut le courage de contester aussi bien Kant que la politique de Frédéric II. Mais il y a un nom sur lequel j'aimerais m'arrêter un instant, et l'on verra pourquoi : c'est celui de Johann Gottfried Herder. Jean-Marie Paul écrit dans son article *Des lumières contrastées : Cassirer, Horkheimer et Adorno*, paru dans *La Revue germanique internationale* (1995, N°3, PUF, p. 93) : « Dans *Une autre philosophie de l'Histoire*, Herder ne s'en prend pas seulement au règne de Frédéric II sous lequel les sujets sont condamnés à agir comme de simples automates. Il dénonce un système oppressif, véritable fondement de l'impérialisme, qui veut imposer son mode de penser à tous les peuples de la terre. Grâce à l'*Aufklärung* trois continents sont pillés au profit de la seule Europe où le vice prospère au même rythme que le mercantilisme. Herder condamne une société où l'homme est sacrifié à la recherche du profit immédiat. » Étonnante lucidité... Ce texte a-t-il perdu de son actualité ? Or, certaines Lumières ont non seulement cautionné, mais aussi participé à l'esclavage.

Glissons une remarque générale en préambule : l'idéologie, et ce n'est pas une définition que je donne, mais une interprétation, participe de la raison instrumentale pour justifier une action politique, morale ou esthétique. Elle s'appuie sur une tradition déjà pervertie ou qu'elle pervertit, ou sur un aplatissement de la dimension symbolique d'un mythe à une théorie utilisable aux fins précises qu'on veut défendre. Ainsi peut-on, ce qui est proprement perversion du sens du Texte, s'appuyer sur la Bible, au XVIIIe siècle, pour justifier l'esclavage. Les Lumières, elles, s'appuient sur l'anthropologie de Buffon qui opère une hiérarchisation des races. Buffon voit une supériorité des Blancs. Cette vision, que l'on prend pour scientifique, va permettre aux Lumières, du moins à certaines, tout en critiquant certains excès de violences inutiles faites aux esclaves, de ne remettre que rarement en question le principe même de l'esclavage. Comme l'écrit Louis Sala-Molins (*Historia* thématique, N° 80, nov.-déc. 2002, p.35) : « ... Prenez le cas de Diderot et de Raynal. Malgré leurs belles paroles, ils ne sont pas les derniers à toucher des dividendes sur l'esclavage. [...] Autre exemple : Condorcet. Réputé pour avoir combattu l'esclavage, il propose pourtant un moratoire de soixante-dix ans entre la date où on décrète que l'esclavage est une monstruosité et le moment où l'esclave va être traité comme un homme. »

Souvenons-nous du mot de Goulemot, parlant des Lumières cité dans notre introduction : « À chaque époque, partisans et adversaires les déconstruisent et les reconstruisent ». J'aimerais maintenant avant ma brève conclusion, montrer deux textes exemplaires de cette défense et attaque des Lumières. Le premier est le livre célèbre du néo-kantien, Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, paru en 1932 et traduit en français en 1970 (la rapidité française pour la traduction est bien connue !) sous le titre *La philosophie des Lumières* ; le second, non moins célèbre, est de Horkheimer et Adorno : il s'intitule *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, est paru à New York en 1944 et a été traduit en français en 1974 sous le titre *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*.

Tout en reconnaissant l'importance du sentiment au XVIIIe siècle, Cassirer ne renie pas la tradition qui veut que ce siècle soit celui de la raison. Pour lui, la spécificité des Lumières tient dans la dynamique, le mouvement de la pensée. Ce sont les Lumières qui sont vraiment dignes d'intérêt en leur temps. Cassirer admet la dynamique de la

construction apportée et à apporter pour l'avenir par les Lumières. En même temps, il reste très conservateur, en croyant au pouvoir de la seule raison qui est universelle. Les Lumières pourraient donc s'étendre à l'ensemble de l'humanité (il y a du Kant là derrière !) : la raison est une, elle est identiquement valable pour tout sujet raisonnable, pour toute époque, pour toute culture. D'ailleurs, la référence aux Idées platoniciennes est explicite. Il est intéressant de remarquer que ce qui est une qualité éminente, ce qui est source d'espoir pour Cassirer, fait précisément l'objet de la critique Valdman que nous avons citée au début de cet exposé. En effet pour Valdman, le fascisme est un « acquiescement à la dimension grecque de l'Histoire » (p. 21). Pour comprendre ce propos qui peut surprendre, il faut bien saisir que Valdman oppose philosophie grecque et prophétie juive. C'est-à-dire, au fond, *Athènes et Jérusalem*, pour reprendre le titre d'un livre remarquable de Léon Chestov. Je cite deux passages : « Pour l'homme grec, il n'est d'Histoire que de cosmos. Il est enfermé dans un monde réglé par la nature, et par l'ordre des choses. La Cité antique est le centre de sa vie. Pour lui, il n'y a pas d'autre lieu. » (p. 22). A l'inverse, du côté juif, ce fondement. Je cite : « La prophétie n'est pas une prédiction en avant de l'Histoire mais l'événement du mystère même de la création ici et maintenant. L'autre monde, la transcendance, se tiennent là, et se dévoilent dans la révélation soudaine d'un ailleurs du monde. C'est sur cette révélation que seront fondées les catégories de l'éthique et de la métaphysique.

Ici le beau et le vrai ne seront pas comme chez les Grecs des catégories en soi, des idées, notions que pose une fois pour toute la philosophie de Platon. Je – nous sommes donc ici dans la vision judaïque, je le rappelle – ne pourrai appréhender l'infini qu'en me référant à ma relation à autrui. Ici il n'y a plus de fusion, d'extase, de sacré, mais au contraire une distance et une séparation dont l'autre sera le témoin. » (pp. 28-29)

Il est un autre point où la pensée de Cassirer va susciter quelque doute : celui selon lequel la pensée des Lumières serait désintéressée. Le philosophe des Lumières n'est pas le représentant d'une classe sociale dont il défendrait les intérêts, comme les marxistes croyaient que tout philosophe qui n'était pas marxiste était nécessairement au service de la bourgeoisie ou des classes dominantes. Le philosophe des Lumières n'est pas davantage au service d'une nation ; il affirme au contraire le cosmopolitisme de la pensée et l'universalisme de la raison. On pourrait objecter à Cassirer que dans la réalité historique, la pensée des Lumières, dans les pays industrialisés, a favorisé, au corps défendant de certains philosophes, la bourgeoisie comme classe dominante et n'a guère fait obstacle au colonialisme et à l'impérialisme. Pensons simplement à l'usage qu'il est fait des Droits de l'Homme aujourd'hui. Qui a raison dans cette interprétation ? Je laisse le dernier mot à Jean-Marie Paul : « La réception des Lumières se caractérise plus par l'opposition des jugements de valeur que par les divergences dans l'analyse du contenu des doctrines. » (p. 89)

Et c'est bien sur des valeurs que Horkheimer et Adorno posent leur critique de l'*Aufklärung*. Avant de résumer leur position, je me dois, par simple honnêteté intellectuelle, de reconnaître que je suis, sur le plan des valeurs, du côté des Frankfurtois, comme on désigne parfois les tenants de ce que l'on appelle également l'Ecole de Francfort, qui se développa d'abord dans *L'Institut für Sozialforschung*. En effet, depuis que j'ai lu Adorno, et cela me ramène à une période où ma crinière avait encore une autre

teinte, je n'ai plus jamais pu considérer les problèmes philosophiques, éthiques, esthétiques, politiques de la même manière.

Que nous disent Horkheimer et Adorno dans ce livre écrit dans l'exil américain en pleine guerre ? Avant même d'aborder le contenu, arrêtons-nous un instant au sous-titre : « Fragments philosophiques ». Le fragment n'est guère la forme prônée par les encyclopédistes qui prétendent justement au savoir global, total, comme la raison toute-puissante peut le livrer. Une parenthèse ici : il serait intéressant de comparer sérieusement L'Encyclopédie de Diderot, avec celle qu'on nomme l'Encyclopédie d'Yverdon, publiée dans les mêmes années que celle de Diderot et qui vient par bonheur de revoir le jour, et l'Encyclopédie de Novalis, que j'ai lue avec un immense intérêt parce que justement holistique et non analytique, fragmentaire et non exhaustive. Le fragment est un genre pratiqué par les Romantiques (pensons simplement à Friedrich Schlegel), par Kierkegaard, par Nietzsche, pour nous arrêter au XIXe siècle. Un genre pratiqué donc par des philosophes qui mettent en question le rationalisme pur et dur.

Et effectivement, la critique de Horkheimer et d'Adorno va porter sur un usage de la raison qui sert l'oppression de la nature et des faibles au service du capitalisme lequel n'utilisera de la raison que comme instrument pour mieux dominer le monde. Pour nos Frankfurtiens, l'usage de la raison par les Lumières devait fatalement conduire à la limiter à son usage instrumental et à perdre sa dimension critique, dimension fondamentale pour eux. L'efficacité technique est en effet inconciliable avec l'exercice de la critique. Jean-Marie Paul résume bien les idées directrices de la critique portée à l'*Aufklärung* par Horkheimer et Adorno :

« D'une part, le capitalisme est la vérité au moins historique des Lumières, le fascisme étant lui-même la vérité du capitalisme ; d'autre part, les Lumières sont une tendance fondamentale de l'esprit humain, constamment à l'œuvre dans l'histoire et dont on retrouve les traces jusque chez Platon et Homère. » (p. 91)

On voit bien que pour nos auteurs, les Lumières sont à la fois un phénomène historique et une réalité universelle. Ainsi Ulysse, par ses ruses – sa raison instrumentale, pourrait-on traduire – se rend maître des dieux et de la nature qu'il désenchanté en la réduisant à un espace dont il faut se rendre maître pour accomplir son projet de puissance : « Devenue, nous dit Jean-Marie Paul, valeur marchande et quantifiable, la nature n'est plus le lieu du séjour heureux de l'homme. Asservi par la technique, elle-même au service de l'argent, l'homme ignore le bonheur. Il erre dans un univers désenchanté. Il ne lui reste plus que le souci animal de préserver une existence devenue vaine. » (p. 92). Quelle plus forte critique pourrait-on faire à l'idéal des Lumières qui était justement d'installer grâce à la raison le bonheur sur terre ? Au fond, l'*Aufklärung* et sa suite logique dans le capitalisme triomphant ramène tout au quantifiable, réduit la nature à un modèle mathématique, détruit le caractère qualitatif et irréductible de chaque phénomène et, par là, détruit la vie elle-même. Citons encore Jean-Marie Paul : « La dépoétisation de la nature et la destruction de l'homme sont les deux inséparables d'un même procès. » (p. 95). L'histoire se voit soumise à la fatalité du progrès. Qu'est-ce à dire ? Qu'il n'y a plus de place que pour le futur déjà inscrit dans le passé et qu'il n'y a plus de possibilité d'avenir, c'est-à-dire de ce qui pourrait advenir, plus de place pour l'événement, l'*Ereignis*, plus de place pour une quelconque transcendance. Il faudrait parler ici de la critique que Hanna Arendt fait de la

superstition dans les notions de progrès et de déclin, et qui est à la base de son immense ouvrage *Les origines du Totalitarisme*. Je ne m'y arrête pas. Par contre, je ne peux pas me retenir de citer un aphorisme de Walter Benjamin :

« Il existe un tableau de Klee qui s'intitule « Angelus Novus ». Il représente un ange qui semble avoir dessein de s'éloigner du lieu où il se tient immobile. Ses yeux sont écarquillés. Sa bouche ouverte, ses ailes déployées. Tel est l'aspect que doit avoir nécessairement l'ange de l'histoire. Il a le visage tourné vers le passé. Où se présente à nous une chaîne d'événements, il ne voit qu'une seule et unique catastrophe, qui ne cesse d'amonceler ruines sur ruines et les jette à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler les vaincus. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si forte que l'ange ne les peut plus refermer. Cette tempête le pousse incessamment vers l'avenir auquel il tourne le dos, cependant que jusqu'au ciel devant lui s'accumulent les ruines. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès. »

Relevons quelques idées directrices de cette allégorie. D'abord, Benjamin fait le choix du petit, comme l'a si bien dit Miguel Abensour. L'histoire n'est que l'histoire du désespoir, de l'écrasement des faibles par les puissants. Il faudrait arrêter la marche de cette histoire pour « réveiller les morts et rassembler les vaincus ». Moment d'utopie. Mais Benjamin cède au désespoir. Faut-il rappeler qu'il écrit ces *Thèses sur la philosophie de l'histoire* juste après la signature du Pacte germano-soviétique qui met fin à l'espoir qu'il avait engagé dans le marxisme pour que l'histoire, justement, qui n'est que l'éternelle histoire de l'oppression, s'arrête. Il y a bien sûr de l'ironie quasi cynique dans l'idée que c'est du ciel que souffle la tempête qui est le progrès et dont le résultat est l'amoncellement des ruines. Ailleurs, Benjamin s'oppose à cette raison instrumentale au nom de son espérance messianique. Je cite encore ces beaux mots : « Mais pour les Juifs l'avenir ne devint pas un temps homogène et vide. Car en lui, chaque seconde était la porte ouverte par laquelle pouvait passer le Messie. » Et puis, nous autres désespérés, n'oublions jamais ce mot de Benjamin : « c'est aux désespérés qu'est donnée l'espérance. »

Pour revenir à la vision des auteurs de la *Dialectique de la Raison*, Horkheimer et Adorno, je cite Jean-Marie Paul qui reprend cette image d'Adorno : « Les exploits de l'homme sont à l'image de l'utilisation du chloroforme qui paralyserait la motricité et endormirait la mémoire, sans anesthésier la douleur. » (p. 99) Dans cette belle image, se concentre toute une critique d'Adorno. Prenons un exemple dans le domaine esthétique. « Les œuvres d'art sont ascétiques et sans pudeur, l'industrie culturelle est pornographique et prude », écrit Adorno dans *Théorie esthétique*. Là où l'art est protestation contre l'endommagement fait à l'homme, l'industrie culturelle de masse (Adorno et Horkheimer visaient dans les années 40 la production de l'industrie cinématographique d'Hollywood, mais il est vrai qu'avec les séries télévisées, les choses se sont améliorées, et que l'industrie culturelle de masse a bien sûr régressé...) distrait pour mieux laisser les hommes dans leur misère spirituelle, culturelle et dans la domination de l'homme par l'homme. Je dois avouer que me prend une féroce envie de réagir sans concession quand j'entends dire : « Mais la vie est déjà assez triste comme cela pour ne pas encore aller voir des choses tristes au cinéma. Et puis, il faut bien se distraire ! » L'art-distraction, c'est la mort de l'art. Mais la mort de l'art, c'est aussi la mort de l'individu et de l'universel. Quand Adorno affirmait qu' « ...il vaudrait mieux souhaiter qu'un jour meilleur l'art

disparaisse plutôt qu'il oublie la souffrance qu'est son expression et dans laquelle la forme puise sa substance », j'ai bien l'impression que l'art, s'il n'est est mort, est en tout cas moribond et n'a plus, dans son état, à oublier la souffrance, mais que la souffrance, elle, est bien vivante. Et je ne parle pas de nos malheurs à nous, nous en avons tous – mais dans cette société où règne une psychologisation de la réalité, nous en avons fait, narcissiquement, des objets qui nous donnent occasion d'une sempiternelle plainte et de toujours accuser les autres de notre malheur (« c'est la faute de... », connaissez-vous cette phrase ?). Je parle de la douleur du monde, de la souffrance de ceux qui sont opprimés par un système inique auquel les Lumières ont permis de briller dans sa splendeur. Je parle de ce nouveau totalitarisme mondial qu'est l'économisme et qui a déjà réduit la personne à une marchandise dont on tente de tirer le maximum de profit. Et pendant ce temps-là, celui qui se croit encore un individu, alors qu'il n'est qu'une chose, même pas une chose, un objet qu'on mettra au recyclage, dès qu'il sera trop avarié, se préoccupe de son horoscope, et lit les tests sophistiqués des magazines à la mode pour savoir s'il ou elle satisfait sexuellement son conjoint ou sa partenaire. Voyez plutôt la raison instrumentale à l'œuvre dans ces réflexions profondes :

« Les couples qui font l'amour fréquemment vivent généralement dans un intérieur moelleux et confortable. Il leur faut aussi de l'espace et de la lumière pour s'ébattre à leur convenance, selon les résultats d'une étude de l'institut ISOPUBLIC mandaté par Ikea [...]

20% seulement des personnes ayant une vie sexuelle riche vivent dans un espace réduit et épuré.

Ce résultat n'étonne pas outre mesure le psychologue Jean-Marie Goel qui a une formation en sexologie [...]. »

Pourquoi donc me suis-je laissé aller à citer un tel ramassis de vomis de la société de consommation ? Parce qu'il y a une précision importante à souligner. Quand on parle de raison instrumentale, on pense technique et l'on voit la technique des sciences dites dures (science et technique menant actuellement un concubinage d'une fidélité indestructible). Mais qu'en est-il des dites sciences humaines ? Des enquêtes sociologiques ? Qu'en est-il des techniques de marketing dont fait partie l'exemple cité ? Qu'en est-il de la psychologie dans la majorité de ses utilisations, qu'en est-il de la sexologie ? Cet exemple a l'avantage, à mes yeux, de mettre en évidence la raison instrumentale à l'œuvre pour faire de l'argent et encore de l'argent, en s'appuyant sur des méthodes quantitatives d'enquêtes, sur la psychologie comportementaliste, sur la sociologie, sur la sexologie. Elle a en outre le mérite de montrer dans toute son impudeur, les « winners » puisque, pratiquement, si l'on en croit ces histoires – ce qui est le cas de la grande majorité de la population – seuls ceux qui peuvent s'offrir de grands espaces vont avoir une vie sexuelle épanouie. Et tous ceux qui ont collaboré à cette enquête ont gagné de l'argent. Vivent les grands espaces ! J'ai envie d'ironiser sur ce qui me répugne.

Mais l'esprit critique du philosophe ne peut s'arrêter là. Avant que je n'aille plus avant dans ma critique, que je veuille radicale et sans concession, je précise brièvement, car il y faudrait une conférence en soi, « d'où je parle », comme il était d'usage de le dire dans les années 68 (je parle donc du siècle dernier !). La philosophie existentielle n'est ni une confession à la Rousseau, ni une biographie, à la manière dont tout le monde attend celle de Mme Cécilia Sarkozy : elle est tentative, à partir de l'expérience existentielle

individuelle, de rejoindre l'universel. La critique que je vais développer ne s'inscrit pas dans une philosophie existentielle proprement dite, mais dans une axiologie, c'est-à-dire dans une échelle de valeurs, qui sont au service de l'existant. Ma critique qui se veut à la fois critique de la société telle qu'elle évolue comme charognard de l'individu et critique de l'idéologie qui la sous-tend et promeut cette entreprise de destruction massive, et non collatérale de l'individu, ma critique donc peut paraître outrancière, vainement polémique, idiote même, si l'on veut. Et je comprendrais ces résistances. Mais je l'assume, car la loyauté d'un penseur doit être, me semble-t-il, d'abord à l'égard de ce qu'il a essayé lui-même de penser en vérité depuis qu'il pense. Ce qui ne veut pas dire que je ne suis pas près à nuancer, corriger, entendre les critiques. Par contre, je ne peux me rétracter. J'aime ce mot de Luther : « Je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sûr ni honnête de parler contre sa conscience. » Je serai donc dans l'ironie socratique, dans la déconstruction, pleinement dans la dialectique négative d'Adorno. Quant à la construction positive, elle apparaîtra dans la conclusion, bien trop brève, mais qu'au moins j'assume entièrement, comme ce qui donne sens à mon existence.

Ceci posé, j'entre donc dans ma critique.

Quand je dis que l'individu est réduit à une marchandise, j'essaie de ne pas me payer de mots et de justifier mon affirmation. Non seulement la technique copulant avec les sciences, qu'on a pu autrefois dénommer naturelles, a irréversiblement détruit la nature, mais la raison instrumentale a également anéanti l'humain. L'homme – et pas seulement le mâle – dépouillé de tout pouvoir économique, politique, se réfugie dans ce qu'il prend pour l'intimité. Bien sûr, les conclusions de l'institut commandité par IKEA nous prouvent, si nous en doutions, la profondeur de cette intimité. Si l'on a l'esprit mal tourné et que l'on ne donne pas tout le crédit qu'ils méritent aux résultats scientifiques de cette enquête, on se demandera comment l'intimité pourrait exister quand l'être humain n'est qu'un objet à peine poubellisable, si j'ose un néologisme qui devrait bientôt entrer dans le vocabulaire courant au vu des progrès accomplis ? Je prends deux exemples, et précise que je ne fais que dessiner des tendances très dominantes mais pas absolues. Je sais d'expérience personnelle qu'il est des êtres – et j'en connais plus d'un – qui échappent à ces tendances. Réussiront-ils, par leur résistance, à sauvegarder un peu d'humanité ? Telle est ma dimension d'espérance, mais elle ne peut naître que d'un total désespoir : qu'on se rappelle – et c'est la deuxième fois que je le cite – le mot de Benjamin selon lequel c'est aux désespérés qu'est donnée l'espérance. Premier exemple : le mariage. Peu importe le nom que l'on donne à ce genre d'union. Cette dernière n'est plus qu'un échange de l'ordre de l'avoir, de la possession réciproque de deux personnes qui ont consenti, même si elles le dénie, à devenir deux objet qui ont besoin l'un de l'autre comme un pneu a besoin d'une chambre à air. Pensons une fois aux mots de la langue devenue courante : « mon Ex », « il l'a jetée », « Elle le lui a volé », « il l'a perdue »... Tous ces termes appartiennent au monde de l'avoir : je perds un stylo Montblanc, et c'est dommage, mais je ne perds jamais un être humain. Je jette une pelure de banane, mais comment puis-je jeter un être humain ? Comment un être que l'on prétend humain peut-il être « ex », « in », « extra », « ante », « post » et tous les préfixes que l'on voudra ? Quand on dit, « Il s'est attaché à moi », pour dire, « il m'aime », que dit-on ? J'ai appris qu'il est néfaste pour un chien de l'attacher à la chaîne. Est-il bon, pour le respect de la personne, de s'attacher, d'attacher, d'être attaché ? Et quand on ajoute qu'on a perdu l'être auquel on s'était

attaché, dites-moi quoi ou qui a-t-on perdu ? L'attachement ou la personne ? Et quand on n'est pas dans l'avoir, on est dans le faire : on fait des enfants, comme on fait de l'argent, et on fait l'amour comme on fait du beurre. En son temps, Paul-Henry Tisseau avait traduit un ouvrage de Kierkegaard sous le titre, *Les Œuvres de l'Amour* (c'est évidemment moins fonctionnel). Œuvrer, c'est créer, c'est viser une œuvre qui s'inscrit dans la durée, qui restera unique (une œuvre musicale, par exemple) et dans laquelle l'œuvrant, si je peux me permettre cette substantivation abusive, s'engage de tout son être. Faire est le propre de l'homme moderne soumis à la production mécanisée. Il y a des pages passionnantes dans l'ouvrage de Hannah Arendt *Condition de l'homme moderne* sur la différence entre le travail et l'œuvre. J'ajouterai ceci de mon propre cru : le faire implique un savoir qui est maîtrise et domination sur l'objet (étymologiquement, « objet » c'est ce qui est jeté devant, le *Gegen-stand*) On sait faire et on sait y faire. Œuvrer implique l'inconnu, la place laissée à l'événement, à l'indécidable, à ce qui nous dépasse dans l'enchantement possible, comme dans le désespoir le plus absolu. Alors, faire l'amour, faire des enfants ? Je suis de ceux qui pensent que nous sommes les mots que nous disons pour exprimer nos sentiments et nos pensées, et que toute erreur de vocabulaire est une manifestation de notre vraie manière d'être. Et cela sans excuse. Car la langue, contrairement à ce que veut nous faire croire la prétendue science pédagogique, n'est pas d'abord un instrument de communication (*Do you have a room with a view ?*). Elle est notre manière d'habiter l'être. Elle est le propre du *Dasein*. Alors, tous ces mots désormais appropriés à des personnes et pourtant primitivement rattachés à l'avoir ? Comme je l'indiquais, il n'y a d'avoir que d'objets. Cette remarquable intimité est donc une intimité d'objets.

Deuxième exemple : notre fameux amour de nos enfants – parce que bien sûr ils nous appartiennent, comme notre maison, *klein aber mein* – ? Quelle véritable intimité donatrice offrons-nous aux enfants qui **ne devraient jamais être nos enfants**, mais les enfants qui nous ont été donnés, confiés, et dont nous devons répondre c'est-à-dire être responsable ? C'est l'interpellation du don accordé d'un enfant qui devrait nous inciter, soit au meurtre (ne nous cachons pas la face, l'infanticide existe bien avant l'homme et n'a pas disparu avec lui), soit à lui répondre, c'est-à-dire être responsable de son visage, pour parler comme Lévinas. Avez-vous déjà pensé sérieusement à ceci : que la responsabilité est seconde, qu'elle n'est pas initiative de notre part d'abord ; ce n'est pas nous qui décidons que nous serons responsables de l'enfant que nous, nous avons fait, mais c'est l'enfant qui nous a été donné qui nous rend en situation de répondre à ce don. Et sans doute répondre à un don est bien plus exigeant que décider, comme si nous étions autosuffisants, autonomes, c'est-à-dire nous donnant nous-même la loi (*nomos*), de ce dont nous voulons être responsables. Si, sortant de l'éthique – à supposer que ce mot ait encore un sens – je reviens un instant à un constat historico-sociologique, je constate au moins deux points : à voir la courbe démographique, en Europe en tout cas, il ne semble pas que les enfants soient là afin que le don de la vie puisse se prolonger, et, à voir la répartition des richesses, dont l'immense majorité est détenue par des vieux comme moi, le « après moi le déluge » me paraît une formule moins frauduleuse que l'idéologie lénifiante. Car, derrière cette idéologie, nous laissons en héritage un monde sans espoir, une nature irrémédiablement détruite, et une cité bientôt invivable. Bel héritage en effet.

Et c'est Adorno, et c'est moi qui serions pessimistes ? Pessimistes, dites-vous ? Désespérés, oui, totalement désespérés même peut-être, mais en aucun cas pessimistes. Car le pessimiste reste dans la passivité, la résignation, finalement bien confortable. Mais c'est le désespéré qui se révolte et entre en résistance. Pensez par exemple, parmi tant d'autres, à Kierkegaard, à Chestov, à Dostoïevski ou à Camus. Et l'on se met à rêver de la réaction que notre monde du XXI^e siècle susciterait chez Nietzsche, s'il revenait.

Mais en même temps, en rester là serait aveu d'impuissance de la pensée. Or, avec le même, prétendument pessimiste, Adorno, je crois ce qu'il déclarait dans son dernier et magnifique texte, *Resignation*, paru juste avant sa disparition, à savoir que ce qui est pensé avec rigueur laisse des traces. Une bouteille jetée à la mer. Et puis, rappelons-nous une fois encore le mot de Benjamin : « c'est aux désespérés qu'est donnée l'espérance. »

C'est donc vers une ouverture que j'aimerais maintenant conclure brièvement. Cette ouverture m'est offerte par le grand Paul Ricœur, lorsqu'il nous parle d'une « possible mise en synergie des héritages immenses et encore non épuisés, non interprétés quant à leur promesse non-tenues, reçus du judéo-christianisme, du rationalisme des Lumières et du grand romantisme allemand et anglo-saxon du XIX^e siècle. » (*Le Juste* 2, Ed. Esprit, Paris, 2001, p. 189)

Des romantiques, retenons au moins ceci : face à la déshumanisation de la société par le souci du seul profit et par la volonté de maîtrise totale, face à la raison « technolâtre », face à la nature réduite à un objet exploitable, face au désenchantement, à la négation de la poésie, de la vie, face à la marchandisation de tout ce qui pouvait être admiré, face au nivellement du symbole sur le signe, le romantisme peut nous aider à nous révolter contre la destruction systématique du merveilleux, du beau, du spirituel qui font de l'existant un existant qui existe vraiment. Énumérons simplement ici, à la suite de Löwy et Sayre dans leur ouvrage *Révolte et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, « la réification, la quantification, c'est-à-dire la perte des valeurs humaines et culturelles qualitatives, la solitude des individus, le déracinement, l'aliénation par la marchandise, la dynamique incontrôlable du machinisme et de la technologie, la temporalité réduite à l'instant, la dégradation de la nature. » (Payot, Paris, 1992, p. 98). Les romantiques revendiquent la valeur incomparable de chaque individu en même temps qu'ils visent l'unité ; individuel et universel vont ensemble. Pour donner à entendre ce que je veux dire, je prends un exemple : l'amour ou la mort sont à chaque fois des expériences uniques, incomparables et propres à chaque individu : même le bourreau ne peut priver – et là sa défaite – sa victime de sa mort. Mais en même temps, l'amour, la mort sont des expériences universelles. Dès lors, je ne peux que me demander : qu'y a-t-il d'universel dans ma manière de vivre l'amour et, comme les philosophes antiques nous y invitent, à préparer ma mort ? Adorno pense qu'aujourd'hui, plus on parle d'individualisme – qui n'est pas l'individuel, remarquons-le bien – moins il y a d'individus. Si l'on veut bien se souvenir qu'individu vient d'*indivis*, qui n'est pas divisé, je ne crois pas qu'on puisse lui donner tort. Les Romantiques souhaitent des liens sociaux plus libres, un réenchantement de la nature, une ouverture sur l'infini, cette *Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Ils sont à la recherche de retrouvailles avec un foyer spirituel. Contre la raison analytique et binaire, ils revendiquent une raison contradictoire et holistique.

Il faut aussi revenir à l'*Aufklärung* pour retrouver, face à la pensée unique, la force critique de la raison. Et là, jamais quelconque philosophe ne pourra faire l'économie de Kant. C'est Kant qui mène le mouvement de l'*Aufklärung* jusqu'en son moment de vérité, quand, dans *La Critique de la Raison pure*, il montre que la raison est assez raisonnable pour se critiquer elle-même et s'assigner à elle-même et par elle-même ses propres limites. Tout autant, il faut nous garder de seulement contester la raison instrumentale qui triomphe aujourd'hui, pour tomber dans un irrationalisme qui triomphe tout autant : Mme Soleil et le *New Age*, plus tout ce que l'on trouve dans le bazar où des Occidentaux déracinés de leurs traditions cherchent leur salut. Rechercher une confiance suffisante dans la raison pour lui laisser le souci de se mettre en quête de sens et non pas l'asservir à une idéologie quelconque. Revenir à une raison qui ne réduit pas le réel au savoir et donne d'accepter la finitude. Hannah Arendt, dans son très bref et bel ouvrage *Considérations morales*, que je ne saurais qu'inviter à lire, montre que l'homme a besoin de penser au-delà du besoin de connaissance. Cette dernière nous donne des certitudes ; nous possédons des objets de connaissance. La pensée, elle, nous tient à distance des certitudes, elle nous permet de rentrer en nous, d'entrer dans l'action sans nous soumettre aux impératifs irrationnels de la seule volonté de puissance. Ne sommes-nous pas proches ici, sur un autre registre, de la distinction que je tentais d'établir entre faire et œuvrer ? Écoutons donc cette phrase :

« A ces moments cruciaux, la pensée cesse d'être une affaire marginale aux questions politiques. Quand tout le monde se laisse entraîner, sans réfléchir, par ce que les autres font et croient, ceux qui pensent se retrouvent à découvert, car leur refus de se joindre aux autres est patent et devient alors une forme d'action. » (Payot et Rivages, Paris, 1996, p. 71).

Quant au christianisme, il faut commencer par déconstruire toute la couche idéologique qui non seulement cache la Parole, mais trahit totalement l'annonce de l'Évangile qui, faut-il le rappeler, signifie La Bonne Nouvelle. Il faut revenir à sa source pour voir « les promesses non tenues », pour reprendre l'expression de Ricœur. Retrouver la base même, à savoir que tout est don. « Qu'avons-nous que nous n'ayons reçu ? », disait saint Augustin. Méditons cette phrase. Comprendre que le pardon – étymologiquement : ce qui est donné à travers – est premier, que la conscience du péché n'est que devant un Dieu qui nous a déjà pardonné et que cette conscience est libératrice et n'a rien à voir avec le sentiment universel de culpabilité. Retrouver la gratuité, dans la mesure où le don ne vit que d'être donné plus loin. Qu'y a-t-il aujourd'hui de plus scandaleux, de plus révolutionnaire que de valoriser en acte la gratuité ? Il faut ensuite revenir sur ce qu'est le scandale, pour la raison, de l'Incarnation, l'instant où l'Éternel se fait temporel, pour reprendre les mots de Kierkegaard. Dans un livre stimulant et au titre provocateur, *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total* (Paris, Denoël, 2003), Dany-Robert Dufour, montre que toute société se construit sur ce qu'il appelle le Tiers symbolique ou encore le Grand Sujet. Ce Tiers symbolique peut changer suivant les époques et les civilisations, la *physis* chez les Grecs, l'État, le Prolétariat, les monothéismes, par exemple. Ce que Dufour montre, mais là n'est pas mon objet ce soir, c'est que notre société a perdu le Tiers symbolique et qu'elle veut vainement remplir ce vide par le plein de la marchandise qui a pris toute la place et, bien

sûr, également celle de l'homme. Or ce qui est intéressant, c'est que lorsque Dufour parle des monothéismes, il parle du judaïsme et de l'Islam, mais pas du christianisme. Je me suis demandé pourquoi. Voici ma réponse : c'est qu'avec l'Incarnation, il n'y a plus de Grand Sujet. L'Incarnation vient bouleverser, renverser le rapport du petit sujet soumis au Grand Sujet : en effet, c'est Dieu qui vient à l'homme, abolition donc du sacré, du religieux au sens où celui-ci se caractérise par l'effort opéré par l'homme pour se concilier la divinité. C'est Dieu qui appelle l'homme ami. C'est le Grand Sujet, dans la terminologie de Dufour qui s'abaisse jusqu'à l'homme. Nous ne sommes donc plus, malgré tout ce que veut nous faire croire une idéologie se prétendant chrétienne, dans un rapport de sujétion où nous devrions nous soumettre, faire, pour recevoir le droit à l'existence. Nous sommes dans un rapport d'amour qui ne peut être que d'abord donné. L'amour, loin d'être une vertu, cardinale ou pas, est don. Plus précisément, il n'existe que dans l'acte de donner. C'est l'amour reçu qui me donne mon identité d'être aimable et capable d'aimer, aimant. Retrouver ainsi les valeurs du don et du pardon sans lesquelles nulle durée, nulle espérance ne sont possibles.

Conférence donnée le 29.10.2007 dans le cadre de l'exposition « L'héritage des Lumières » proposée par le Musée Alexis Forel, à Morges (Suisse)

© Michel Cornu
www.contrepointphilosophique.ch
Rubrique Philosophie
25 décembre 2007