

Jacques Bouveresse

Essais II

*L'époque, la mode,
la morale, la satire*

Jacques Bouveresse

**Essais II.
L'époque, la mode, la morale, la satire**

Éditeur scientifique Jean-Jacques Rosat

Édition numérique établie en septembre 2012 à partir du texte disponible en ligne à l'adresse suivante :
<http://agone.revues.org/index146.html>

Notes de l'auteur

Certains de ces textes ont été légèrement remaniés. Quelques ajouts ont été effectués ; des paragraphes ont été retirés pour éviter des répétitions d'un article à l'autre. Quelques-unes subsistent cependant, car on a eu le souci de conserver sa perspective propre et son économie à chacun de ces essais.

Note de la rédaction

Les ouvrages les plus cités sont mentionnés au fil du texte sous la forme d'abréviations, dont la liste complète est disponible en [annexe](#).

Avant-propos

Les textes qui ont été réunis dans ce deuxième volume d'essais ne présentent pas le même genre d'unité et d'homogénéité que ceux qui composent le premier. Mais ils n'en constituent pas moins une suite naturelle de celui-ci. Ils traitent, eux aussi, pour l'essentiel de problèmes de philosophie de la culture et on y retrouvera en grande partie les thèmes qui avaient été abordés précédemment, en référence à la personnalité intellectuelle et à la partie « non écrite » de l'œuvre de Wittgenstein. C'est le cas, en particulier, pour ceux de la modernité, du progrès, du déclin et de la fin. Plusieurs des essais qui suivent traitent de ce que l'on peut appeler la « conception apocalyptique monde » et analysent le cas d'auteurs qui, comme Kraus, Spengler ou Gottfried Benn, considèrent l'époque contemporaine et les perspectives qu'elle offre à l'humanité avec une absence de sympathie qui est, sur certains points, comparable à celle de Wittgenstein, mais dont le pessimisme ou le catastrophisme culturels ont pris des formes nettement plus explicites et militantes. Les trois auteurs mentionnés partagent le même mépris pour une civilisation matérialiste, utilitariste et hédoniste, qui ne leur semble plus capable de donner naissance à une véritable culture. On peut dire, de façon schématique, que Spengler la juge et la condamne d'un point de vue qui est supposé être celui de la *science* (historique), Benn d'un point de vue que l'on peut appeler *esthétique* et Kraus du point de vue *éthique*. Mais, alors que les deux premiers se présentent comme des héritiers de Nietzsche et adoptent résolument, dans leur diagnostic et leur pronostic, la perspective antihumaniste et antihumanitariste, Kraus réagit, au contraire, aux excès et aux aberrations d'une civilisation qu'il considère comme de plus en plus inhumaine dans le sens d'une réaffirmation des valeurs de l'humanisme traditionnel. Et même s'il n'a jamais été, à proprement parler, un défenseur de la raison et de la science, il refuse catégoriquement de suivre le mouvement anti-intellectualiste qui a abouti, en 1933, à ce qu'il considère comme la catastrophe politique et culturelle suprême, à savoir la mise hors circuit complète de l'intellect. L'attitude adoptée au même moment par Benn lui semble justement un exemple typique non seulement de « *sacrificium intellectus*, de document d'une présence d'absence d'esprit [*Ungeistesgegenwart*] qui est à la hauteur de la situation », mais également « de ce dont sont capables les littérateurs ».

Benn répond aux reproches des intellectuels en annonçant sans la moindre ambiguïté qu'il « lutte pour l'irrationnel ». Kraus trouve, pour sa part, étranges ces Allemands qui, même quand ils pensent, doivent encore combattre. Qu'ils combattent est, dit-il, crédible, en voulant dire sans doute par là qu'il est moins certain qu'ils pensent. De Benn, il écrit qu'il est « mythique et profond » et que, dans le processus qui a amené à jeter le bébé avec l'eau du bain, « il gagne la course philosophique ». C'est une chose que l'on pourrait sans doute dire aussi de Heidegger, qui l'a gagnée bien plus sûrement et plus durablement, mais au sujet duquel on peut se demander tout autant si, pour avoir voulu, lui aussi, combattre, il n'a pas, en 1933, oublié simplement, quoi qu'en disent certains de ses défenseurs, de penser. Une question que je me suis souvent posée est celle de savoir pourquoi il vaut mieux, de façon générale, être mythique et profond, si l'on veut avoir des chances de gagner la course philosophique. Savoir qui l'a gagnée, à l'époque dont nous parlons, n'est pas facile. Mais on sait, en revanche, très bien qui l'a perdue, à savoir ceux qui ont essayé d'être rationnels et accepté d'être superficiels (selon les critères utilisés par les gagnants de la course et les

représentants de la « vraie » philosophie). Ils n'ont pas été seulement les victimes prioritaires de la grande entreprise de liquidation de la raison et de l'intellect qui s'est mise en marche avec l'approbation et la coopération d'autres intellectuels. Ils ont été également soupçonnés après coup d'en avoir été eux-mêmes les complices objectifs, en vertu du principe selon lequel la responsabilité ultime du désastre devrait être imputée à la façon dont la rationalité en général, et plus particulièrement la rationalité scientifique et technique, avait fini par imposer partout sa loi, plutôt qu'aux entreprises des combattants de l'irrationalisme, qui ne se sont trompés politiquement que parce qu'ils avaient une vision beaucoup plus juste et une compréhension beaucoup plus profonde que les autres de la situation réelle du monde contemporain.

Kraus s'est indigné de la capacité qu'ont les intellectuels, dans ce genre de circonstances, d'accepter et d'exiger eux-mêmes le sacrifice complet de l'intellect. Mais c'est que, pour beaucoup d'entre eux, le rationalisme et l'intellectualisme ne faisaient en réalité, dans cette affaire, que payer le juste prix de leurs prétentions abusives et de leurs excès insupportables : ils avaient, d'une certaine façon, tout fait pour mériter pleinement ce qui leur est arrivé. Longtemps après, malheureusement, ce genre de raisonnement, qui a été appliqué aussi à la démocratie, considérée comme bien plus responsable que ses adversaires déclarés d'une catastrophe qu'elle avait rendue elle-même inévitable, a continué à trouver des sympathisants et des adeptes. Mon intérêt pour des penseurs réprouvés comme Spengler et Benn n'était évidemment pas purement historique, il était lié à la volonté de poser des questions comme celle de la part de vérité que peut comporter aussi l'irrationalisme et de la façon dont on peut essayer de rendre justice à celle-ci, celle de la possibilité réelle d'un nietzschéisme « de gauche », qui ne me paraissait pas aussi évidente qu'à la plupart des nietzschéens français, et celle de savoir jusqu'où on peut pousser les concessions faites à l'antirationalisme et en même temps à l'antihumanisme sans risquer de perdre l'essentiel, un point sur lequel la philosophie française dominante de l'époque me semblait manquer singulièrement de lucidité ou d'honnêteté et peut-être des deux en même temps.

Je me posais le même genre de problème à propos de l'historicisme et du relativisme, qui, dans la course philosophique, tenaient aussi la tête, avec la même avance sur des adversaires réputés incurablement naïfs, superficiels et totalement dépassés. Se contenter, pour régler le cas d'un auteur comme Spengler, de le qualifier de stupide, comme je l'ai entendu faire régulièrement, m'a toujours semblé un peu trop simple. Il se peut assurément qu'il existe des façons plus intelligentes et plus subtiles que la sienne d'être historiciste et relativiste. Mais il présente au moins l'avantage non négligeable de dire les choses clairement et de ne pas reculer devant les conséquences, ce que peu d'historicistes et de relativistes radicaux acceptent réellement de faire. Sa critique impitoyable du point de vue et de l'illusion universalistes, ce qu'il dit sur des choses comme la pluralité irréductible et l'incomparabilité fondamentale des traditions et des paradigmes en général, sa thèse de l'incommensurabilité des théories scientifiques elles-mêmes, avaient incontestablement un air d'actualité remarquable et pouvaient faire figure, à l'époque où j'ai écrit « La vengeance de Spengler », sinon d'une sorte de *reductio ad absurdum* (implicite et involontaire) de l'absurdité, du moins d'anticipation ironique, qui, si elle avait été connue, aurait peut-être donné à réfléchir. Il y a des ancêtres qu'on préfère, autant que possible, ne pas connaître. Mais le mieux est encore de ne pas les avoir.

Le problème de la compréhension et de l'incompréhension entre des traditions différentes est un de ceux auxquels j'ai toujours accordé une attention spéciale, avec ou sans rapport avec la façon dont il a été traité par l'herméneutique contemporaine. Trois des essais de ce recueil, « Pourquoi je suis si peu français », « Infelix Austria » et « Comment peut-on comprendre une autre tradition ? », lui sont consacrés directement ou indirectement. Je m'étais déjà demandé fréquemment, dans les années 1970, comment il a pu se faire que deux traditions aussi proches l'une de l'autre dans le temps et dans l'espace que la tradition philosophique française et sa voisine britannique puissent en arriver à s'ignorer aussi complètement qu'elles le faisaient à l'époque. On peut remarquer que, quand il s'agit de lutter contre le préjugé ethnocentriste, comme tout philosophe digne de ce nom se sent obligé de le faire, on est toujours bien plus vigilant et plus sensible aux injustices commises, s'il s'agit de cultures et de traditions très lointaines, que quand il est question des voisins les plus proches, que l'on est pourtant tout à fait capable d'ignorer ou de méconnaître aussi complètement. (On pourrait appeler « ethno-excentrisme » l'attitude qui consiste à faire bénéficier automatiquement d'un préjugé favorable le plus distant et le plus différent, qui doit nécessairement être d'autant plus important qu'il est plus difficile à connaître et plus mal connu.)

Le cas de ce qu'on appelle depuis quelque temps la « tradition philosophique autrichienne » n'est guère moins étonnant que celui de la tradition britannique, même si les raisons historiques de la méconnaissance sont probablement un peu plus claires et plus faciles à percevoir. Pour ce qui est des raisons philosophiques, il est clair qu'aux yeux des penseurs mythiques et profonds qui constituaient et constituent encore le plus souvent la norme, elle possédait tous les attributs qui enlèvent pratiquement toute chance de gagner la course philosophique et même d'y figurer honorablement : le goût de la clarté et de la précision, l'importance accordée, en philosophie, à la logique et à la science, la croyance aux possibilités de la raison et aux vertus de la méthode rationnelle. Les philosophes du Cercle de Vienne, qui ont été les continuateurs de cette tradition au XX^e siècle, n'étaient justement pas suffisamment mythiques et profonds pour obtenir le même genre d'adhésion que leurs adversaires les plus typiques et devenir ainsi capables de rivaliser sérieusement avec eux. Le reproche le plus décisif que l'on continue à adresser à toutes les entreprises philosophiques de cette sorte, même si ce n'est évidemment pas de cette façon-là qu'il est formulé, est que la tâche de la philosophie n'est pas de détruire des mythes, mais plutôt d'en créer. Ce n'est pas que la tradition dont je parle n'ait pas produit ou essayé de perpétuer, elle aussi, ses propres mythes (ou, en tout cas, ce que ses adversaires appellent généralement de ce nom), en particulier celui de la supériorité de la méthode rationnelle et celui du progrès de l'humanité par la connaissance en général et par la science en particulier. Mais ces mythes-là avaient été justement reconnus très vite par la philosophie sérieuse comme naïfs et même primitifs. Et ils avaient cessé depuis longtemps de susciter un élan et une ferveur comparables à ceux que pouvaient engendrer les productions mythiques concurrentes que l'irrationalisme était en mesure de développer de son côté.

Le degré auquel des traditions philosophiques qui sont pourtant, à première vue, assez voisines peuvent devenir incompréhensibles les unes pour les autres constitue un beau sujet d'études pour une ethnographie du monde philosophique. Pour décrire la situation, on est presque tenté d'utiliser à nouveau une distinction comme celle que l'on a faite pendant

longtemps entre les « primitifs » et les « civilisés ». Dans la confrontation entre des traditions rivales, les choses se passent souvent comme s'il fallait distinguer entre ceux qui ont accédé depuis longtemps à la culture philosophique proprement dite et ceux qui n'ont pas encore été capables de le faire ou qui sont engagés dans une phase de régression caractérisée. La façon dont la philosophie du Cercle de Vienne a été perçue sur le moment en France, y compris par la plupart des représentants de la tradition rationaliste, a généralement de quoi laisser rêveur. En 1935, Hélène Metzger conclut un compte rendu du Congrès international de philosophie scientifique qui a eu lieu, au mois de septembre, à Paris, en écrivant : « Je crains donc [...] que les membres de l'École de Vienne aient ignoré l'éminente dignité de la pensée humaine, et la valeur du jugement. Je crains qu'ils aient voulu séparer la pensée du penseur, qu'ils se soient emparés de cette pensée comme d'une chose, qu'ils se soient livrés sur cette chose à des acrobaties logiques fort amusantes mais purement formelles, et qu'en définitive ils obtiennent l'accord de tous les hommes par l'emprisonnement ou l'anéantissement des non-convaincus.^[1] » En d'autres termes, on a affaire à des philosophes dont la démarche constitue une atteinte inadmissible à la dignité de la pensée et de l'être humain en général, et qui peuvent être soupçonnés de préparer tout simplement le goulag intellectuel ou un retour à une forme de barbarie préphilosophique. Aux objections de nature théorique, qui peuvent, bien sûr, se comprendre et même être tout à fait fondées, il s'ajoute pour finir un verdict de condamnation éthique, qui est sans appel et dont il n'est malheureusement pas certain qu'il soit très éloigné de l'image que bien des professeurs de philosophie, qui ignorent à peu près tout de ce qu'il a été, se font encore aujourd'hui du Cercle de Vienne. Dans les années 1960, le positivisme logique était récusé pour des raisons qui n'étaient pas seulement morales, au sens dont il s'agit, mais aussi et même surtout politiques, ce qui ne les empêchait pas, bien entendu, d'être à peu près aussi dépourvues de rapport avec la vérité et la réalité.

En parlant, comme je le fais ici, de la confrontation entre le rationalisme et l'irrationalisme, j'ai, il est vrai, l'impression de renvoyer un peu à la préhistoire. Il n'y a plus guère aujourd'hui de philosophe qui ne se réclame pas à nouveau, sinon du contenu, du moins de l'esprit de la philosophie des Lumières, des idéaux universalistes qu'elle incarne et des principes et des valeurs de la démocratie libérale, qui étaient naguère encore considérés avec la plus grande méfiance et sont acceptés aujourd'hui comme une évidence que même la philosophie ne peut plus se permettre de questionner sérieusement. On ne trouve plus beaucoup de penseurs importants qui soient encore tentés de faire ouvertement la guerre à la raison ou même, d'ailleurs, de la faire à quoi que ce soit. Même si certains cherchent encore à faire entendre une voix qui est censée venir d'ailleurs, il n'est pas de bon ton de rappeler qu'il y a peut-être réellement, comme le dit Benn, deux royaumes différents, qui ne réussiront jamais à se comprendre et encore moins à s'unifier. Une époque conciliatrice et consensuelle comme celle que nous vivons en ce moment n'aime pas les dualismes, les oppositions et les incompatibilités dont s'est nourrie la pensée foncièrement polémique de certains des auteurs qui ont été étudiés dans ce livre. Quand on constate, par exemple, que les chefs d'entreprise deviennent philosophes et que les philosophes peuvent devenir chefs d'entreprise, il est tentant de croire que tout le monde fait finalement la même chose par des voies qui sont simplement un peu différentes et que le problème de la dualité qui était censée exister entre les hommes du réel et les représentants de l'idéal a été ainsi résolu de la façon la plus heureuse qui soit. C'est ce que semble confirmer aussi le fait que l'on n'a apparemment

jamais été aussi préoccupé, dans tous les domaines, d'éthique et de questions éthiques.

Certains en concluraient sans doute que les idéaux sont peut-être, pour la première fois depuis longtemps, en train de descendre réellement sur la terre. On annonce, du reste, périodiquement, notamment quand il est question des affaires de corruption politique, que nos sociétés prennent désormais réellement au sérieux la morale et se sont décidées à pratiquer enfin ce qu'elles se contentaient jusqu'ici essentiellement de prêcher. Où en sommes-nous exactement aujourd'hui avec les idéaux dont nous continuons à nous réclamer ? Sommes-nous réellement plus soucieux de les réaliser ou bien ne constituent-ils pas plutôt une sorte de bagage encombrant, mais indispensable, dont nous ne sommes pas encore parvenus à nous débarrasser tout à fait ? C'est à ce genre de question qu'est consacré l'essai intitulé « Les managers peuvent-ils avoir un idéal ? » Au risque de passer à nouveau pour un mauvais esprit et un éternel mécontent, je suggère une réponse qui est malheureusement un peu plus mitigée et beaucoup moins optimiste que celle que l'on entend la plupart du temps. On peut craindre que l'impression que nous avons de progresser de façon décisive ne provienne moins du fait que nous réussissons à faire davantage que de la tendance que nous avons à nous contenter de bien peu et, pour tout dire, de la forme de mollesse, de relâchement et de lâcheté de la pensée qui, pour Kraus, constituait la marque de l'époque et l'a amené à préférer la guerre ouverte à une paix douteuse que l'esprit acceptait de conclure à des conditions un peu trop humiliantes et même probablement désastreuses pour lui.

La « conception apocalyptique du monde », ou Le pire est-il tout à fait sûr ?^[2]

Au début de son livre, *Histoire et décadence*, Pierre Chaunu constate : « La décadence n'est à personne. Il suffit d'ouvrir les yeux et de regarder autour de soi. Elle est partout, dans nos mœurs, dans nos conduites, dans nos attitudes devant la vie, dans la pauvreté de notre discours sur la mort.^[3] » Chaunu fait partie des historiens qui estiment qu'il est possible de donner un contenu objectif à la notion de décadence. Il y a au moins une forme de décadence objective et il n'y en a, d'ailleurs, qu'une seule : « Il n'y a de décadence objective que démographique, que celle qui met en cause le nombre des hommes, qui détruit l'équilibre de la pyramide des âges et qui menace la transmission de l'acquis, qui réduit donc l'héritage culturel. Ces décadences vraies sont rares. Il y en a eu plusieurs exemples dans l'histoire, plus peut-être dans la préhistoire et davantage encore dans l'antéhistoire (avant la première tombe intentionnelle).^[4] »

Le discours de la décadence s'appuie généralement au départ sur une impression confuse et cependant irrésistible. La décadence est partout, et nulle part en particulier. Il s'agit d'un phénomène diffus et imprécis, à peu près impossible à localiser et à définir, qui s'impose néanmoins avec une évidence totale. L'impression globale de stagnation ou de décadence caractérisée est, en fait, compatible avec l'existence des progrès les plus indiscutables et les plus spectaculaires dans le détail. Comme le remarque Musil, les gens qui proclament volontiers aujourd'hui qu'il n'y a plus de grandes découvertes et plus de génies le font rarement en pensant au domaine particulier dans lequel ils travaillent : « Ils n'entendent pas du tout par là la spécialité qu'ils représentent eux-mêmes, et ce n'est pas non plus une forme particulière de la nostalgie bien connue du bon vieux temps qui les anime. Car il s'avère que les chirurgiens ne considèrent nullement l'époque de Billroth* comme plus grande que la leur, du point de vue chirurgical, que les pianistes sont tout à fait convaincus que le jeu au piano a fait des progrès depuis Liszt, et même, en vérité, que les théologiens estiment, sans le dire, que telle ou telle question d'église est, en tout état de cause, connue aujourd'hui plus exactement que du temps du Christ. Seulement, dès que les théologiens en viennent à parler de la musique, de la création littéraire ou des sciences de la nature, les praticiens des sciences de la nature, de la musique, de la création littéraire et de la religion, les écrivains des sciences de la nature, etc., chacun se montre convaincu que les autres ne donnent pas tout à fait ce qu'il faudrait et que, sur la contribution qu'ils doivent à la collectivité, ils restent, en dépit de tout le talent dont ils font preuve, en dette de la chose finale, précisément ce qui serait le génie. Ce pessimisme culturel aux dépens des autres est aujourd'hui un phénomène largement répandu. Il est dans une contradiction étrange avec la force et l'adresse qui sont développées partout dans le détail. L'impression que donne notre époque est tout bonnement qu'un géant qui mange et boit énormément et fait une quantité prodigieuse de choses ne veut rien savoir de cela et se déclare en état de faiblesse et de dégoût de tout, comme une jeune fille fatiguée par sa propre anémie. On a également proposé pour l'explication de ce phénomène un très grand nombre d'hypothèses, depuis celle qui consiste à le considérer comme le dernier stade d'une humanité qui est en train de perdre toute âme jusqu'à celle qui consiste à y voir le premier stade d'une nouveauté de nature quelconque. » [E, 207-208]

Le problème n'est donc pas que nous ne progressons plus, ou pas autant que nous le voudrions. Il est plutôt que la sommation des progrès remarquables qui s'effectuent dans les domaines les plus divers donne un résultat d'ensemble qui ne ressemble plus en aucune façon à un progrès. Comme le constate Musil : « Des rêves originaires de l'humanité sont réalisés, comme le vol, les bottes de sept lieues, la vision à travers des corps solides et une quantité inouïe d'imaginations de ce genre qui, dans les siècles précédents, relevaient de la bienheureuse magie du rêve ; notre époque crée ces merveilles, mais elle ne les sent plus. Elle est une époque d'accomplissement, et les accomplissements sont toujours des déceptions ; elle manque de nostalgie, de quelque chose qu'elle ne peut pas encore, au moment où cela lui tient à cœur. » [E, 149-150]

Chaunu rappelle que, si le phénomène de la décadence est extrêmement ancien et récurrent, le mot et la notion sont d'origine récente : « Dans le sens précis, concret, de la décadence, non plus d'une famille, d'une maison, d'un homme, mais d'un État, d'une civilisation, il date du XVIII^e siècle ; à la rigueur, du XVII^e siècle, quand il s'applique à un royaume, aux destins des Empires ; du XVIII^e siècle quand il renvoie à une civilisation, à une culture. "Civilisation" apparaît, en anglais et en français, simultanément, au milieu du XVIII^e siècle. En un mot, la notion de décadence est contemporaine, elle est indissociable du progrès. Il n'y a pas de progrès, à la rigueur, sans le risque de décadence.[5] » Selon Chaunu : « Pour qu'il y ait place pour la décadence, il faut qu'il y ait le progrès. Et pour qu'il y ait décadence et progrès, il faut une longue cohabitation, un important brassage entre les deux notions et pratiques du temps, le temps vectoriel de l'évidence psychologique et le temps cyclique de la pensée païenne antique.[6] »

Le *Vocabulaire philosophique* de Lalande définit la décadence comme un processus exactement symétrique du progrès, c'est-à-dire d'une manière qui correspond à ce que l'on serait tenté d'appeler plutôt « régression ». La décadence est « une suite de transformations de sens inverse à celles qui constituent le progrès » ou l'« état qui en résulte ». Comprise en ce sens-là, la décadence présuppose le progrès et finit par l'annuler entièrement en ramenant les choses à leur état initial. Les adversaires les plus déterminés du progrès ont toujours eu, en fait, le sentiment que ce que les progressistes appellent le progrès pourrait bien représenter, au contraire, la décadence et, pour finir, la destruction de l'humanité. Chateaubriand, dans le *Génie du christianisme*, constate que l'humanité risque de périr pour avoir touché une nouvelle fois à l'arbre de la connaissance : « Lorsqu'on a été témoin des jours de notre révolution, lorsqu'on songe que c'est à la vanité du savoir que nous devons presque tous nos malheurs, n'est-on pas tenté de croire que l'homme a été sur le point de périr de nouveau pour avoir porté une seconde fois la main sur le fruit de science ? Et que ceci nous soit matière de réflexion sur la faute originelle : les *siècles savants* ont toujours touché *aux siècles de destruction*.[7] »

Utilisée d'abord à propos des réussites spectaculaires de la science moderne, la notion de progrès n'a pas été transposée immédiatement aux phénomènes moraux, sociaux et politiques. Lorsqu'elle l'a été, c'est avec la conviction que le progrès des sciences morales devrait finir par procurer à l'homme une maîtrise des processus moraux tout à fait comparable à celle que les sciences de la nature étaient en train de conquérir progressivement sur les phénomènes naturels. L'idée est tout à fait explicite chez Condorcet : « De même que les sciences mathématiques et physiques servent à perfectionner les arts

employés pour nos besoins les plus simples, n'est-il pas également dans l'ordre nécessaire de la nature que les progrès des sciences morales et politiques exercent la même action sur les motifs qui dirigent nos sentiments et nos actions ?[\[8\]](#) »

Une des choses que l'on reproche le plus fréquemment au progrès est de ne pas s'être réalisé dans les domaines où il aurait été justement le plus indispensable. D'un côté, nous avons tendance à considérer que le progrès n'a de réalité objective que là où il peut être jusqu'à un certain point mesuré. De l'autre, nous avons le sentiment que le fait de privilégier systématiquement les aspects quantitatifs du processus laisse précisément de côté l'essentiel. Comme l'écrit Rougier dans *La Mystique démocratique* : « En n'acceptant comme manifestations du progrès que des critères quantitatifs : le volume de la production, l'accélération de la circulation des richesses, l'augmentation de la population, la baisse de la mortalité, l'élévation des salaires et des bénéfices, le monde moderne repose sur cette équivoque simpliste et barbare que plus on est à même de satisfaire une grande variété de besoins matériels en un minimum de temps, plus on est en droit de se prétendre civilisé, ce qui est un bel exemple de belphégorisme.[\[9\]](#) »

L'évolution des sciences et des techniques constitue l'un des rares domaines, et peut-être le seul domaine, où la notion de progrès a un sens relativement clair. Nous en savons, de toute évidence, incomparablement plus aujourd'hui sur le monde extérieur que n'en savaient nos ancêtres et, comme le remarque Musil, nous réalisons quotidiennement des choses inimaginables pour eux, ou dont ils ne pouvaient, dans le meilleur des cas, que rêver. Pour des raisons que l'on peut comprendre aisément, le progrès scientifique et technique continue à représenter, pour la plupart des gens, le paradigme du progrès en général. Mais la question qui reste entière est de savoir si le paradigme en question peut être appliqué de façon convaincante et éclairante aux autres aspects de l'évolution des sociétés.

Blumenberg souligne, dans *La Légitimité des temps modernes*, que la genèse de l'idée moderne de progrès et son utilisation comme réponse à la question de la totalité de l'histoire, que le Moyen Âge avait conçue comme délimitée par la Création et le Jugement dernier, constituent, en fait, deux processus distincts. Ce n'est pas « la volonté de connaissance autochtone et spontanée[\[10\]](#) » qui a obligé à exploiter l'idée de progrès au-delà de ses possibilités réelles, mais plutôt la nécessité, pour une époque donnée, de répondre, elle aussi, à sa façon, à certaines questions trop ambitieuses pour lesquelles l'époque précédente croyait disposer de réponses. De ce point de vue, la philosophie de l'histoire apparaît comme « la tentative de répondre à une question médiévale avec les moyens postmédiévaux disponibles[\[11\]](#) ». Derrière ce qu'on appelle la fin de la croyance au progrès on trouve, en réalité, essentiellement la prise de conscience du fait que l'on a probablement demandé à l'idée de progrès beaucoup plus qu'elle ne pouvait raisonnablement fournir. Comme l'écrit Sloterdijk, dans *la Critique de la raison cynique* : « Notre modernité sans élan sait assurément tout à fait “penser historiquement”, mais elle doute depuis longtemps de vivre dans une histoire douée de sens. “Pas besoin d'histoire universelle”.[\[12\]](#) » Il n'est certainement pas exagéré de dire que le progrès est considéré aujourd'hui beaucoup plus comme une sorte de fatalité à laquelle les sociétés modernes ne peuvent espérer échapper que comme une réponse possible à la question du sens de l'histoire. Nous sommes, d'une certaine manière, condamnés au progrès, bien que nous soyons probablement de plus en plus convaincus, par ailleurs, qu'il n'améliorera rien pour l'essentiel. Le progrès serait réellement

intéressant s'il pouvait seulement s'arrêter de temps à autre pour nous permettre de mesurer le chemin parcouru et de décider si cela vaut ou non la peine de continuer de la même façon. Mais c'est précisément la chose qui est devenue depuis longtemps impossible.

La fin de la croyance au progrès entraîne également la disparition d'une autre illusion, que l'on pourrait appeler l'illusion pédagogique. Considérer l'histoire universelle comme une sorte d'apprentissage de l'espèce, une pédagogie du genre humain par laquelle celui-ci acquerrait progressivement à la fois le savoir, le pouvoir et la sagesse qui lui manquaient au départ, est une idée qui semble aujourd'hui tout à fait naïve et absurde. Sloterdijk note que, déjà dans le cas de l'individu et *a fortiori* dans celui de l'espèce, la relation entre l'apprendre et le mieux-vivre est aujourd'hui en train de s'inverser : « Celui qui ne cherche pas le pouvoir ne voudra pas non plus son savoir, ses armements de savoir, et celui qui rejette les deux choses a déjà cessé secrètement d'être un citoyen de cette civilisation. Une quantité innombrable de gens ne sont plus disposés à croire que l'on doit d'abord "apprendre quelque chose", pour être mieux un jour par la suite. On voit se développer en eux, me semble-t-il, un pressentiment qui, dans le cynisme antique, était une certitude : à savoir que l'on doit commencer par être mieux un jour pour pouvoir apprendre quelque chose de raisonnable. La socialisation par la scolarisation, telle qu'elle s'effectue dans ce pays, est l'abêtissement *a priori*, après lequel un apprentissage n'offre pratiquement plus aucune chance que les choses puissent devenir, à un moment quelconque, meilleures. L'inversion de la relation du vivre et de l'apprendre est dans l'air : la fin de la croyance à l'éducation, la fin de la scolastique européenne. C'est la chose que les conservateurs comme les pragmatiques, les voyeurs du déclin comme les gens bien intentionnés trouvent pareillement inquiétante. Au fond, plus aucun homme ne croit que l'apprentissage d'aujourd'hui résolve des "problèmes" de demain, il est presque certain, en réalité, qu'il déclenche leur apparition.[\[13\]](#) »

*

Bien entendu, il n'y a rien dans tout cela qui autorise à parler immédiatement de « déclin » ou de « décadence ». Ce qui se passe pourrait être un exemple typique de ce que Nietzsche a appelé, à propos de penseurs comme Schopenhauer, « la réaction comme progrès », c'est-à-dire la réaction qui peut être transformée en un progrès. La prise de conscience de ce qu'il peut y avoir de naïveté, d'étourderie, d'immaturité, de partialité et d'injustice dans une certaine façon de se représenter le progrès peut évidemment constituer elle-même un progrès décisif. Comme l'écrit Sloterdijk : « Le phénomène de l'idéologie réflexive n'est quand même pas tout à fait identique à la décadence. Lorsque les naïvetés baissent et que le dégrisement monte, cela ne signifie pas nécessairement le déclin de l'Occident[\[14\]](#). » Il est vrai que, pour Spengler, la renonciation à l'idée de savoir plus pour pouvoir davantage, la montée du pacifisme et l'appel au désarmement à la fois dans les relations de l'homme avec la nature et dans celles de l'homme avec l'homme constituent un symptôme caractéristique d'épuisement et de déclin. La désaffection qui se manifeste à l'égard de la science et de la technique, en tant qu'armes dans la lutte pour la vie, est un des signes auxquels on peut reconnaître que la civilisation faustienne déclinante approche de sa fin. Même si l'on rejette catégoriquement la conception spenglerienne du savoir comme pouvoir et même comme violence, au sens le plus immédiat et le plus explicite du terme, il faut admettre, cependant, que notre idée de progrès est si étroitement liée à celle du progrès de la connaissance qu'il nous est extrêmement

difficile, aujourd'hui comme hier, de ne pas percevoir comme intrinsèquement réactionnaire toute entreprise intellectuelle qui tente de contester radicalement ou même simplement de relativiser sérieusement l'intérêt d'un accroissement illimité de la connaissance.

Nietzsche suggère que notre peur d'un retour à la barbarie est peut-être liée avant tout à l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons d'imaginer le bonheur sans la connaissance et autrement que par la connaissance : « Pourquoi craignons-nous et haïssons-nous un retour possible à la barbarie ? Est-ce parce qu'elle rendrait les hommes plus malheureux qu'ils ne sont ? Ah non ! Les barbares de toutes les époques avaient *plus* de bonheur : ne nous y trompons pas ! – Mais notre *pulsion de connaissance* est trop forte pour que nous soyons encore capables d'apprécier le bonheur sans connaissance ou le bonheur d'une forte et solide illusion. Le simple fait d'imaginer des états de ce genre nous met au supplice.^[15] » Compte tenu de certaines expériences récentes, nous avons probablement aujourd'hui des raisons bien différentes et sans doute plus déterminantes de redouter un retour à la barbarie. Mais ce que dit Nietzsche n'en contient pas moins une vérité importante, sur laquelle il importe de réfléchir, si l'on veut comprendre la situation actuelle. Nous sentons obscurément que le projet de connaissance pourrait se révéler en fin de compte fatal à l'humanité, qu'elle pourrait être en train de consentir à la passion dévorante de la connaissance le sacrifice final, celui de sa propre existence : « La connaissance s'est transformée en nous en passion qui n'a peur d'aucun sacrifice et ne redoute au fond rien d'autre que sa propre extinction ; nous croyons sincèrement que l'humanité tout entière, sous la pression et la souffrance de *cette* passion, devrait nécessairement se croire plus sublime et plus consolée qu'elle ne l'a été jusque-là, alors qu'elle n'avait pas encore surmonté l'envie du bien-être plus grossier qui vient à la suite de la barbarie. Peut-être même que l'humanité est en train de périr de cette passion de la connaissance ! – même cette idée est sans pouvoir sur nous ! Le christianisme s'est-il donc à un moment quelconque effrayé devant une idée du même genre ? L'amour et la mort ne sont-ils pas frère et sœur ? Oui, nous haïssons la barbarie – nous voulons tous plutôt le déclin de l'humanité que le recul de la connaissance ! Et pour finir : si l'humanité ne pérît pas d'une *passion*, alors elle périra d'une *faiblesse* ; que préfère-t-on ? C'est la question principale. Voulons-nous pour elle une fin dans le feu et la lumière ou dans le sable ?^[16] » Les inquiétudes et les appréhensions que suscitent dans l'esprit du public profane les entreprises et les succès de la science sont probablement liées au pressentiment plus ou moins obscur que, en cherchant à développer au maximum sa puissance et à s'assurer la maîtrise la plus complète possible des phénomènes naturels, l'humanité pourrait être en train de préparer à son insu sa propre défaite et sa disparition finale. Il n'est plus possible aujourd'hui de rejeter simplement comme faisant partie des lamentations traditionnelles de la pensée réactionnaire l'idée, défendue par Klages, que le but réel de ce qu'on est convenu d'appeler le « progrès » pourrait être, en fin de compte, l'anéantissement pur et simple de la vie sous toutes ses formes.

Lorsque Freud formule, dans *Au-delà du principe de plaisir*, l'hypothèse de l'existence d'un instinct de mort ou de destruction, opposé à l'instinct de vie et à l'élan vital, et qui serait présent non seulement chez l'homme, mais chez tous les êtres vivants, il suggère que l'aspiration fondamentale et inconsciente de toute forme de vie pourrait être le retour à l'état antérieur préorganique : « Cela contredirait la nature conservatrice des pulsions, si le but de la vie était un état qui n'a jamais encore été atteint auparavant. Cela doit plutôt être un état

ancien, un état initial que le vivant a quitté à un moment donné et auquel il aspire à retourner à travers tous les détours de l'évolution. Si nous pouvons admettre comme résultant d'une expérience qui ne comporte pas d'exceptions que tout vivant meurt, retourne à l'anorganique, pour des raisons *internes*, alors nous ne pouvons dire que ceci : le *but de toute vie est la mort*, et, en reprenant les choses en arrière : *l'inerte était là avant le vivant*.^[17] » Freud conjecture que la substance vivante a probablement réussi pendant longtemps à atteindre son but ultime par les moyens les plus directs et les plus efficaces, jusqu'au moment où des influences externes déterminantes l'ont contrainte à des déviations de plus en plus grandes par rapport au parcours initial et à des détours de plus en plus compliqués pour arriver au but représenté par la mort. L'image que nous offrent aujourd'hui les processus vitaux serait celle de ces détours imposés et fidèlement maintenus par les pulsions conservatrices, sur le chemin qui conduit à la mort. La nature paradoxale de ces processus s'explique en grande partie par le fait que l'instinct de mort, qui veut la disparition de la vie, la veut de façon inintelligente et poursuit la réalisation de son but par des moyens qui ne peuvent, en fait, que la retarder et la compliquer. L'organisme, qui, en profondeur, aspire à mourir, devient en quelque sorte à son insu et à son corps défendant le plus puissant auxiliaire de la vie. Freud constate que l'organisme ne veut pas simplement mourir, mais ne veut mourir qu'à sa façon : « On voit ici se produire le phénomène paradoxal que l'organisme vivant se dresse de la façon la plus énergique contre les influences (les dangers) qui pourraient l'aider à atteindre son but vital par le chemin le plus court (par court-circuit en quelque sorte), mais ce comportement caractérise précisément une inspiration purement pulsionnelle, par opposition à une aspiration intelligente.^[18] »

En d'autres termes, la pulsion de mort, qui est, comme toutes les pulsions, aveugle, peut finir par préserver la vie en croyant rechercher la mort ; et, pour la même raison, sa concurrente, la pulsion de vie, pourrait, tout en croyant défendre et promouvoir la vie, hâter et préparer la mort. Cette vision du monde extraordinairement pessimiste, contre laquelle Freud réagit en exhortant à mettre, dans toute la mesure du possible, l'intelligence au service de l'instinct de vie, est de nature à nous éclairer sur un des aspects les plus importants du malaise actuel. Freud essaie de contrebalancer la primauté ontologique et la toute-puissance de l'instinct de mort en incitant l'être humain à renforcer et à cultiver l'instinct antagoniste, c'est-à-dire à travailler délibérément contre ce qu'il a pourtant reconnu comme étant la volonté profonde et dominante de tout être vivant. Lorsqu'on réfléchit à l'attitude singulièrement ambivalente que nous avons aujourd'hui à l'égard du progrès scientifique et technique, dont on dit souvent qu'il a acquis le caractère aveugle et incontrôlable que Freud considère comme une caractéristique de l'instinct, on est tenté de faire à ce sujet une constatation du même genre que la sienne. Peut-être l'instinct de conservation, qui a poussé l'homme à se défendre par tous les moyens contre les menaces de l'environnement et à affirmer de plus en plus sa supériorité sur la nature et sur les autres espèces, est-il lui-même, en dépit des apparences, non pas le gardien de la vie, mais le satellite de la mort.

L'impressionnante aventure du progrès scientifique et technique ne serait, dans cette perspective, qu'un gigantesque détour qui a pour but d'acheminer plus sûrement l'être humain vers sa destination finale, qui est la disparition non seulement de son espèce, mais de toutes les espèces vivantes à la surface de la terre. L'espèce humaine constituerait alors en quelque sorte le moyen le plus efficace que la vie a conçu pour réaliser son rêve d'un retour

définitif au néant. Les courants biophiles d'inspiration anti-idéaliste et antifinaliste proposent que nous cessions une fois pour toutes d'identifier la défense et la promotion de la vie à la poursuite d'idéaux et de finalités qui, sous prétexte d'assurer la réalisation de formes de vie réputées supérieures et plus évoluées, ont fini par mettre sérieusement en danger la vie elle-même. La vie doit être considérée à nouveau comme la valeur à la fois élémentaire et fondamentale qu'il importe aujourd'hui plus que jamais de défendre contre ses prétendus défenseurs. La recherche de conditions de vie en principe toujours meilleures est entrée en contradiction avec la simple volonté de survivre.

Freud considère, pour sa part, qu'aucune espèce biologique, et l'espèce humaine pas plus que les autres, ne manifeste une tendance intrinsèque au progrès. La seule tendance réellement constitutive de la vie organique est la tendance à la préservation du *statu quo* ou à la régression. Même les instincts sexuels, qui constituent les instincts de vie, au sens propre de l'expression, sont, en fait, aussi conservateurs que les autres : « Ces instincts sont conservateurs au même titre que les autres, pour autant qu'ils provoquent la reproduction d'états antérieurs de la substance vivante, mais ils le sont à un degré plus prononcé, pour autant qu'ils font preuve d'une résistance plus grande à l'égard des influences extérieures et, surtout, pour autant qu'ils se montrent capables de conserver la vie pendant un temps assez long[19] ». Ce sont pourtant ces instincts-là, et eux seuls, qui sont responsables du « progrès » et de l'ascension vers des états réputés supérieurs. Ce que Freud tente de concevoir n'est rien de moins que la simulation d'un processus en apparence typiquement progressif à l'aide d'un mécanisme dont le comportement ne vise, en réalité, qu'à maintenir les choses dans l'état où elles se trouvent. Le processus ascensionnel qui est déterminé par l'action des instincts de vie n'est dirigé, à ses yeux, par aucune espèce de finalité interne : « Beaucoup d'entre nous, remarque-t-il, se résigneront difficilement à renoncer à la croyance qu'il existe, inhérente à l'homme même, une tendance à la perfection à laquelle il serait redevable du niveau actuel de ses facultés intellectuelles et de sa sublimation morale, et dont on serait en droit d'attendre la transformation progressive de l'homme actuel en un surhomme. Je dois avouer que je ne crois pas à l'existence d'une pareille tendance interne et que je ne vois aucune raison de ménager cette illusion bienfaisante. À mon avis, l'évolution de l'homme, telle qu'elle s'est effectuée jusqu'à présent, ne requiert pas d'autre explication que celle des animaux, et s'il existe une minorité d'êtres humains qu'une tendance irrésistible semble pousser vers des niveaux de perfection de plus en plus élevés, ce fait s'explique tout naturellement, en tant que conséquence de cette répression d'instincts sur laquelle repose ce qu'il y a de plus précieux dans la culture humaine.[20] »

*

Bien entendu, abandonner l'illusion narcissique de l'existence d'une tendance au progrès inhérente à la nature humaine ne signifie pas, pour Freud, renoncer à toute idée de progrès. Même dans le cas des espèces animales, on ne peut contester l'existence d'un développement progressif : « Il est certainement impossible d'attribuer aux règnes animal et végétal une tendance générale au développement progressif, bien qu'en fait une orientation de ce genre existe d'une manière incontestable dans l'évolution. Il n'en est pas moins vrai que, d'une part, nous formulons un jugement qui, dans bien des cas, ne dépend que de notre appréciation, lorsque nous disons que telle phase de développement est supérieure à telle

autre, ou l'inverse ; et, d'autre part, la science de la vie nous enseigne que le progrès réalisé sous un certain rapport est expié ou neutralisé par une régression sous d'autres rapports.^[21] » Freud semble vouloir dire simultanément que le progrès considéré comme une caractéristique de l'évolution prise comme un tout est une réalité objective et que, pourtant, nous n'appelons « progrès » le passage qui s'effectue d'un stade déterminé de l'évolution à un autre plus avancé qu'en vertu d'une évaluation plus ou moins subjective. Ces deux affirmations sont évidemment très difficiles à concilier et la question se pose inévitablement de savoir pourquoi nous tenons à ce point à parler de progrès, et non pas simplement d'évolution. Quelles raisons avons-nous de continuer à le faire, même dans le cas de l'espèce humaine, alors que nous sommes de plus en plus conscients de l'ambivalence intrinsèque du progrès, du fait que ses bénéfices sont probablement toujours, comme dirait Freud, payés ou annulés par des pertes subies dans d'autres domaines ? Il se pourrait, en fait, que le problème de l'ambivalence soit devenu beaucoup plus radical et plus fondamental que la simple question (déjà pratiquement insoluble) de savoir si les gains réalisés à chaque fois sont ou non suffisants pour compenser les pertes et que, tout en sachant que nous sommes condamnés d'une certaine façon au progrès, nous soyons obligés de nous demander de plus en plus sérieusement aujourd'hui si le progrès lui-même ne représente pas, en réalité, exactement le contraire de ce qu'il est supposé être : une accumulation démesurée de moyens en vue de la réalisation de l'objectif suprême, qui serait le retour à l'état antérieur. Rien n'est plus significatif à cet égard que la tendance des politiciens à remplacer aujourd'hui la notion problématique de « progrès » par des notions beaucoup plus neutres comme celles de « croissance » ou de « modernisation ». La « modernité » est devenue essentiellement le mot d'ordre de gens qui ont renoncé plus ou moins à se demander où nous allons, mais qui sont convaincus, en tout cas, que nous devons avancer. Comme dirait Kraus : « Ça continue. C'est la seule chose qui continue. » [K III, 448] Le processus lui-même ne continue à être appelé « progrès » que par inertie ou par habitude.

Il va sans dire que les théoriciens qui ont accusé les sociétés modernes d'être « malades » ou « décadentes » ont utilisé, pour ce faire, des critères essentiellement qualitatifs, dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils n'étaient certainement pas plus précis et plus objectifs que ceux de leurs adversaires progressistes. Comme l'écrivait Musil : « Tout d'abord, la notion, de décadence se révèle très peu constante, soumise à l'arbitraire de celui qui juge ; ainsi, par exemple, chez Nietzsche, trouverai-je taxé de décadence essentiellement ce qui lèse l'entendement (cf. sa musique saine, à propos de quoi il faudrait déterminer exactement jusqu'où il veut aller). Autre question : au-delà de ces exemples, y a-t-il chez Nietzsche des passages qui permettent de conclure à une idée absolue de la décadence – à une idée de la décadence absolue ? Ajouter une remarque d'ordre général : il y a environ autant d'espèces de décadence qu'il y a d'idéaux. Tout homme ou peu s'en faut imagine à son idéal subjectif un pendant négatif, sa conception subjective de la décadence. Ne pourrait-on néanmoins cerner la notion de décadence plus objectivement – que l'idéal ? (Art de l'escrime en France ?) » [J I, 51-52]

Si l'on réfléchit simplement au fait que la réalisation d'un idéal se révèle généralement incompatible avec celle d'autres idéaux, qui peuvent sembler tout aussi importants, on devra conclure qu'il ne peut évidemment pas plus y avoir de décadence absolue qu'il n'y a de progrès absolu. Les critiques de Spengler ont été, en général, spécialement irrités par sa

prétention de donner un contenu objectif et même scientifique, en l'occurrence biologique, à la notion de décadence. Les cultures sont, pour lui, des organismes qui, comme tous les organismes, naissent, croissent, vieillissent et finalement meurent. Neurath proteste dans l'*Anti-Spengler* en remarquant : « Ce ne sont pas les résultats individuels faux, les faits erronés, les démonstrations fausses qui rendent le livre de Spengler si extraordinairement dangereux, mais avant tout la méthode qu'il utilise pour démontrer quelque chose et ses développements sur les manières de démontrer quelque chose en général. Contre ce genre de choses, on doit se mettre sur la défensive. Celui qui veut construire, dans l'espérance et dans l'effort, un avenir joyeux, celui-là doit savoir : aucune des "démonstrations" spengleriennes ne suffit pour l'en empêcher ; mais celui qui veut faire amitié avec la pensée du "déclin", celui-là doit savoir qu'il le fait sur la base d'une décision, et non d'une démonstration.[22] »

Von Wright écrit à ce sujet une chose curieuse, dans un article consacré à Wittgenstein : « Peu d'idées ont été aussi grossièrement mésinterprétées et vulgarisées que la notion spenglerienne d'un "*Untergang des Abendlandes*". Les gens tendent à l'identifier avec une prophétie annonçant un désastre imminent – quelque chose comme un tremblement de terre ou un déluge. Ce n'est pas cela. Ce n'est pas non plus une prédiction de guerre ou d'une crise écologique due à l'exploitation irréfléchie de la nature par l'homme – bien que les deux choses constituent certainement des caractéristiques qui accompagnent le déclin de l'Occident, tout comme elles ont été des caractéristiques de la disparition de la culture gréco-romaine qui a précédé la nôtre. La perspective du déclin, *Untergang*, est ce que Wittgenstein, parlant de Spengler, appelle un "principe qui détermine la forme de notre façon de considérer les choses" [*Prinzip der Betrachtungsform*] ou une "forme d'examen des choses". [...] Il critique la tendance de Spengler à confondre l'*Urbild*, ou le type, "l'objet de comparaison" [...] dont est tirée cette façon de considérer les choses" avec "l'objet que nous considérons d'après lui". [...] On ne peut pas parler du vrai et du faux comme étant des attributs applicables à une façon d'envisager les choses, une *Betrachtungsweise*. Mais elle tire son importance, bien entendu, des phénomènes qu'elle éclaire, et sa justification de la contribution plus ou moins substantielle qu'elle apporte à notre compréhension de l'histoire.[23] » Selon von Wright : « Pour beaucoup de gens, cette façon de voir les choses est tout simplement inintelligible ; d'autres la trouveront artificielle ou exagérée. L'attrait qu'elle exerce sur ceux qui la trouvent naturelle dépendra en partie de traits de caractère et de tempérament, en partie de l'arrière-plan et des traditions, en partie de l'expérience de la vie.[24] » Ce qui est suggéré à propos de Spengler est étrange, parce que l'auteur du *Déclin de l'Occident* a généralement été compris sur ce point exactement comme il entendait l'être. Pour lui, l'idée de déclin n'était certainement pas un principe explicatif sous lequel nous pouvons choisir, si nous le désirons, d'envisager les choses. Il estimait être en mesure de démontrer rigoureusement, par des méthodes qui relèvent de ce qu'il appelle la morphologie de l'histoire universelle, que nous sommes engagés réellement dans un processus de déclin irréversible. Nous sommes, selon lui, la première civilisation qui est en mesure de savoir avec certitude ce qui l'attend et nous n'avons le choix qu'entre vouloir ce qui va nous arriver immanquablement et ne rien vouloir.

Il n'en est pas moins vrai que, chez Spengler, l'idée de déclin n'est pas celle d'un cataclysme ou même simplement d'une fin quelconque, qui devraient être considérés comme imminents. Si, comme il le dit, « dans ce livre, on risque pour la première fois la tentative de prédéterminer l'histoire » [DO I, 15], la prédétermination ne peut concerner que la forme

générale, et non les particularités événementielles de l'évolution future. Alors que Spengler souligne régulièrement que la forme et la durée de toutes les phases de l'évolution d'une culture sont définitivement fixées, il hésite de façon caractéristique à imposer à la dernière une délimitation précise dans le temps. Il lui arrive d'envisager la possibilité qu'une culture virtuellement morte subsiste néanmoins pendant une durée indéterminée : « J'enseigne ici *l'impérialisme*, dont des empires comme l'égyptien, le chinois, le romain, le monde hindou, le monde de l'Islam, constituent la forme pétrifiée, qui peut se maintenir encore pendant des siècles et des millénaires et passer de la poigne d'un conquérant dans celle d'un autre – corps morts, masses humaines amorphes, privées d'âmes, matériau usé d'une grande histoire –, l'impérialisme, considéré comme étant le symbole typique de l'issue finale. » [DO 1,48] Cela n'empêche pourtant pas Spengler d'affirmer un peu plus loin que l'avenir de l'Occident est « un phénomène singulier de l'histoire, strictement délimité et inéluctablement déterminé du point de vue de la forme et de la durée, qui couvre l'espace de quelques siècles ». [DO 1,51]

Comme le remarque von Wright, Wittgenstein utilise le concept de déclin d'une manière qui renonce explicitement à prétendre à une vérité ou une validité objectives quelconques ; et il considère comme tout à fait impossible de formuler sur l'avenir du monde une prédiction qui ne soit pas simplement de l'ordre du désir ou du rêve : « Qui connaît les lois d'après lesquelles la société évolue ? Je suis convaincu que même le plus intelligent n'en a aucune idée. Si vous luttez, alors vous luttez. Si vous espérez, alors vous espérez. » [RM, 73-74] L'idée de déclin n'a été exploitée en aucun cas par Wittgenstein comme un instrument de prédiction plus ou moins scientifique, mais uniquement comme un moyen d'exprimer et de clarifier le sentiment d'antipathie instinctive qu'il éprouvait à l'égard de la civilisation actuelle. Voir les choses sous l'aspect du déclin n'est pas une attitude qui résulte d'un choix raisonné. Wittgenstein constate : « Je réfléchis souvent à la question de savoir si mon idéal culturel est un idéal nouveau, c'est-à-dire un idéal contemporain, ou un idéal qui date de l'époque de Schumann. Il me semble, pour le moins, être une continuation de cet idéal, et précisément pas la continuation qu'il a eue effectivement à ce moment-là. Donc en excluant la deuxième moitié du XIX^e siècle. Je dois dire que les choses sont devenues ainsi de façon purement instinctive, et non pas comme résultat d'une réflexion. » [RM, 12] Le progrès, remarque Wittgenstein, est la *forme* même, et non une des particularités de notre civilisation : « Notre civilisation est caractérisée par le mot "progrès". Le progrès est sa forme, ce n'est pas une de ses propriétés que de progresser. » [RM, 16] Considérer sous l'aspect du déclin une civilisation dont la caractéristique constitutive est le progrès lui-même est avant tout une façon de constater que l'on se sent étranger à cette forme de civilisation ; et c'est une chose qui ne peut même pas être considérée, à proprement parler, comme un jugement de valeur : « S'il est tout à fait clair pour moi que la disparition d'une culture ne signifie pas la disparition de la valeur humaine, mais uniquement de certains moyens d'expression de cette valeur, le fait n'en demeure pas moins que je considère le courant de la civilisation européenne sans sympathie, sans compréhension pour ses buts, s'il en a. J'écris donc à proprement parler pour des amis qui sont dispersés aux quatre coins du monde. » [RM, 16]

Une idée qui est à peu près invariablement associée à celle de déclin ou de décadence d'une culture est celle de décomposition ou de dissolution, comprise au sens de la disparition de toute espèce de projet unitaire susceptible d'inspirer, de coordonner et d'orienter les efforts individuels. Wittgenstein était manifestement très sensible à cet aspect du problème : « La

culture est pour ainsi dire une grande organisation, qui assigne à chacun de ceux qui lui appartiennent sa place, à laquelle il peut travailler dans l'esprit de l'ensemble, et sa force peut être mesurée de façon tout à fait juste au succès qu'il obtient dans le sens de l'ensemble. Mais, à l'époque de l'inculture, les forces s'éparpillent et la force de l'individu est usée par des forces opposées et des résistances dues au frottement, et ne s'exprime plus dans la longueur du chemin parcouru, mais peut-être uniquement dans la chaleur qu'elle a produite en surmontant les résistances dues à la friction. Mais l'énergie reste l'énergie, et si, par le fait, le spectacle qu'offre cette époque n'est effectivement pas celui du devenir d'une grande œuvre culturelle, dans laquelle les meilleurs collaborent au même grand objectif, mais le spectacle peu imposant d'une masse dont les meilleurs ne cherchent à réaliser que des fins privées, nous ne devons cependant pas oublier que le spectacle n'est pas ce qui importe. » [RM, 16] Wittgenstein s'interdit, par conséquent, de juger la situation en fonction de critères qui pourraient être qualifiés d'« esthétiques ».

Pour quelqu'un comme Spengler, au contraire, il est évident que c'est avant tout le spectacle et son caractère imposant qui importent. Même une civilisation condamnée, comme l'est la nôtre, doit avant tout s'efforcer de finir avec de la grandeur et du « style ». Pour expliquer les phénomènes caractéristiques d'une phase de déclin, comme le triomphe de l'individualisme, la dissipation des énergies, qui ne peuvent plus être mises au service d'une entreprise globale, et la domination des intérêts privés immédiats sur l'intérêt et l'avenir à long terme de l'ensemble, est-il nécessaire de recourir, comme le fait Spengler, à une causalité endogène, qui consisterait dans l'épuisement inévitable de la force vitale propre à une culture ? Musil remarque que « l'idée que les cultures périssent finalement par épuisement interne est plausible, même sans métaphysique » [E, 112]. La différence entre la culture et la civilisation est probablement que l'on doit « parler culture là où règne *une* idéologie et une forme de vie encore unitaire, et définir, en revanche, la civilisation comme l'état de culture devenu diffus. Chaque civilisation a été précédée par l'épanouissement d'une culture qui se désagrège en elle ; chaque civilisation est distinguée par une maîtrise technique de la nature et un système très compliqué – qui exige, mais également absorbe, une très grande quantité d'intelligence – de relations sociales » [E, 114]. Comme le fait implicitement Wittgenstein, Musil raisonne ici en fonction d'une sorte de principe de conservation de l'énergie, applicable aux collectivités humaines : dans une période de déclin, la quantité totale d'énergie disponible chez les individus reste la même, mais la quantité d'énergie utile (celle qui peut être utilisée, comme dirait Wittgenstein, « dans le sens de l'ensemble ») diminue dans des proportions plus ou moins importantes. Cela montre, aux yeux de Musil, que nous n'avons probablement pas besoin d'explications pseudo-scientifiques du genre de celles de Spengler. Le passage à peu près inévitable de la culture à la civilisation et les aspects négatifs de celle-ci peuvent sans doute être expliqués entièrement par des facteurs qui n'ont rien de métaphysique, comme l'augmentation de volume du corps social, la complexification démesurée des relations de l'individu à autrui et à la collectivité et les difficultés de transmission et d'action des impulsions directrices et organisatrices : « Aucune initiative ne peut pénétrer le corps social sur de longues distances et ne reçoit une action en retour de sa totalité. On peut faire ce que l'on veut, le Christ pourrait descendre à nouveau sur la terre : il est tout à fait exclu qu'il parvienne à agir efficacement. » [E, 115]

On peut songer ici à ce que remarquait déjà Montesquieu, lorsqu'il réfléchissait sur ce qui,

pour les gens de son époque et bien après, a représenté l'exemple paradigmatique de la décadence, à savoir le déclin et la chute de l'Empire romain : « Il est vrai que les lois de Rome devinrent impuissantes pour gouverner la république : mais c'est une chose qu'on a vue toujours, que de bonnes lois, qui ont fait qu'une petite république devient grande, lui deviennent à charge lorsqu'elle s'est agrandie ; parce qu'elles étaient telles que leur effet naturel était de faire un grand peuple, et non pas de le gouverner. Il y a bien de la différence entre les lois bonnes et les lois convenables ; celles qui font qu'un peuple se rend maître des autres, et celles qui maintiennent sa puissance lorsqu'il l'a acquise.^[25] » Il est amusant de constater à ce propos que Montesquieu cite le canton de Berne comme exemple d'une république pour l'instant à peu près inconnue, qui augmente discrètement et continuellement ses forces et qui, si elle atteint un jour à la grandeur à laquelle elle pourrait être destinée, devra nécessairement changer ses lois, d'une manière qui, dit-il, ne sera pas l'ouvrage d'un législateur, mais « celui de la corruption même^[26] ». De façon générale, rien ne prouve que le type d'organisation qui est susceptible d'assurer la croissance optimale et maximale d'un ensemble soit également capable de maintenir sa cohésion, lorsqu'il a atteint un certain degré de développement, ni d'ailleurs, non plus, pour les raisons qu'indique Musil, qu'un type d'organisation quelconque soit encore capable de le faire. L'évolution d'une discipline comme l'escrime a suggéré à Musil la réflexion suivante : « À l'occasion d'un article que j'ai écrit sur l'escrime, il est ressorti de ma documentation que la *décadence* de ce sport en France se caractérise par une surestimation esthétisante du détail, du beau moment isolé, aux dépens de la totalité plus brutale et plus efficace du combat. Je n'ai pu m'empêcher de penser à D'Annunzio, non moins qu'à la valeur excessive qu'il nous est arrivé, à Gustl et à moi, d'accorder à certains "raffinements". » [J I, 41] Musil se demande si l'on ne pourrait pas trouver là un critère universellement valable. La valorisation excessive du détail particulièrement soigné au détriment de l'ensemble constitue peut-être ce que l'on entend, non seulement dans l'art, mais également dans tous les autres domaines, par décadence. Cela n'explique cependant pas encore pourquoi la décadence se produit. La raison pourrait être simplement, comme le suggère Musil dans son compte rendu du *Déclin de l'Occident*, que l'ensemble devient trop diffus, trop imprécis, trop insaisissable, trop impénétrable ou trop inaccessible. Considérée de cette façon, la décadence cesse évidemment d'apparaître comme l'antithèse du progrès. Elle en est, d'une certaine manière, la contrepartie inévitable. Car, comme le note Musil dans *L'Homme sans qualités* : « Tout progrès est un gain dans le détail et une dissociation dans l'ensemble ; c'est un accroissement de puissance qui débouche dans un accroissement d'impuissance, et il n'y a rien à faire contre cela. » [HSQ I, 183] L'impression de décadence que peuvent donner, à partir d'un certain moment, les sociétés les plus évoluées, résulte sans doute principalement de la manière dont elles combinent la puissance et l'efficacité les plus remarquables dans le détail inessentiel et l'impuissance, l'impéritie et l'inefficacité les plus désespérantes au niveau de la totalité et du principal.

*

Dans une remarque de 1947, Wittgenstein écrit : « La vision apocalyptique du monde est, à proprement parler, la vision selon laquelle les choses *ne* se répètent *pas*. Il n'est pas dépourvu de sens, par exemple, de croire que l'époque scientifique et technique est le commencement de la fin de l'humanité ; que l'idée du grand progrès est une illusion, de même que celle de la connaissance finale de la vérité ; qu'il n'y a rien de bon ou de désirable dans la connaissance

scientifique et que l'humanité qui s'efforce de l'atteindre se précipite dans un piège. Il n'est absolument pas clair que cela ne soit pas le cas. » [RM, 69] Il est important de remarquer que, contrairement à la manière dont elle a été souvent comprise, la conception de Spengler n'est pas du tout une conception apocalyptique en ce sens-là, puisque pour lui, précisément, les choses se répètent et se répètent même selon un schéma invariable. Toutes les cultures passent nécessairement par les mêmes phases ascendantes et descendantes ; et la fin de l'une d'entre elles ne signifie en aucune façon la fin possible ou probable de l'humanité. Spengler se présente comme un relativiste beaucoup trop strict pour pouvoir risquer une supposition de ce genre. Le déclin et la disparition de l'Occident constituent un phénomène limité et spécifique, qui doit être replacé dans une perspective beaucoup plus vaste. La culture occidentale laissera la place à d'autres cultures, qui connaîtront finalement le même destin qu'elle. En d'autres termes, il y a des cultures ou des humanités qui vieillissent et qui meurent. Il n'y a pas une humanité qui pourrait vieillir et mourir. Spengler le dit expressément : « Il y a des cultures florissantes et vieillissantes [...] ; mais il n'y a pas "d'humanité" vieillissante. » [DO I, 33]

C'est un point qui étonne, non sans raison, Neurath : « L'homme qui affirme qu'il ne peut y avoir d'humanité vieillissante est le même qui souligne à un autre endroit que "la biologie de l'avenir fera sans doute de la longévité prédéterminée des espèces et des genres le point de départ d'une nouvelle problématique". Pourquoi à une "Culture de l'humanité", qui s'annonce peut-être devant nous, ne devrait-il pas succéder une "Civilisation de l'humanité", qui pourrait par exemple, au sens d'Eduard von Hartmann, s'achever par un suicide général provoqué par le dégoût de l'existence ? Peut-être le nouveau Spengler est-il déjà à nos portes, qui, par des comparaisons physionomico-morphologiques faites sur la base des destins des espèces et des genres, établira dans quel millénaire s'achèvera la "durée de vie prédéterminée" de l'humanité !^[27] » Eduard von Hartmann appartient à la tradition que Horstmann, dans son livre *Das Untier*, qualifie d'« anthropofuge », par opposition à la tradition anthropocentrique qui a dominé jusqu'ici largement la philosophie et l'anthropologie. Selon la tradition de la « *Menschenflucht* », la véritable destination de l'homme est de mettre fin à l'anomalie et à la monstruosité qu'il représente, d'exercer envers lui-même et envers les autres espèces la charité suprême, celle qui consisterait à mettre fin à la vie terrestre sous toutes ses formes, « sans merci, sans scrupules et sans survivants^[28] ». Nous disposons aujourd'hui largement des moyens d'accomplir cette dernière tâche et, derrière la façade humaniste des discours pieux sur le désarmement et la paix, se dissimulent en réalité la conviction que nous devons en finir avec nous-mêmes et l'espoir d'y parvenir bientôt. Car « qu'est-ce qui sans cela porterait ce que le monstre appelle "histoire universelle", si ce n'est pas l'espérance de la catastrophe, du déclin, de la disparition des traces^[29] » ? Qu'est-ce qui rendrait supportable la succession de guerres, d'atrocités et de massacres qui constitue l'histoire de l'humanité, si ce n'est la perspective du dernier massacre, qui mettra définitivement fin à toute souffrance ? Cette hécatombe finale, qui correspond à ce que Horstmann appelle « la révocation de la création », n'a été envisagée jusqu'à présent par les représentants de la tradition anthropofuge que comme une perspective à très long terme, le plus souvent avec une référence implicite ou explicite au deuxième principe de la thermodynamique. La nouveauté est que nous sommes désormais en mesure de provoquer à chaque instant l'apocalypse et d'en terminer, si nous le voulons, dans un délai très bref. Comparé au nihilisme radical qui caractérise cette vision des choses, le

pessimisme que l'on a si souvent reproché à Spengler fait évidemment figure d'optimisme démesuré.

Thomas Mann, qui accuse Spengler d'être « le singe savant de Nietzsche », le considère comme un « défaitiste de l'humanité », qui n'agite le spectre du déclin et de la catastrophe que pour inciter à la passivité et à la résignation : « Son *Déclin* témoigne d'une puissance et d'une force de volonté énorme, il est plein de science et riche de vision, c'est un roman intellectuel au plus haut point distrayant et qui rappelle, pas seulement par son mode de composition musical, *Le Monde comme volonté et comme représentation* de Schopenhauer. En disant cela, je place le livre très haut. Cependant, nous avons là-dessus notre opinion démocratique, nous trouvons son attitude fausse, arrogante et "commode" jusqu'à l'inhumanité extrême. Il en irait autrement si cette attitude recouvrait une ironie, comme nous le croyions au début, si sa prophétie avait le sens d'un moyen polémique de défense. On peut réellement prophétiser une chose comme la "civilisation" – selon Spengler, l'état final biológico-inéluctable de toute culture et à présent également de la culture (occidentale) –, non pas pour qu'elle arrive, mais pour qu'elle n'arrive *pas*, à titre de prévention, par conséquent, au sens de la conjuration intellectuelle ; et c'est de cette façon, croyais-je, que les choses se passent ici.^[30] » Mais considérer Spengler comme un défaitiste de l'humanité revient, en fait, à accepter largement sa description et son pronostic et à suggérer simplement qu'il existe une autre attitude possible que celle qui consiste à observer le phénomène avec la froideur et le détachement d'un esprit scientifique, en adoptant une perspective résolument inhumaine.

On objecte régulièrement aux théoriciens comme Spengler et *a fortiori* aux sympathisants de la tradition anthropofuge qu'il faut avoir foi en l'homme et être persuadé qu'il trouvera le moyen d'éviter le pire, après avoir tout fait pour le rendre à peu près inévitable. Mais c'est précisément, selon eux, le genre d'illusion qu'il est tout à fait impossible de continuer à entretenir sérieusement et qui ne correspond, en fait, qu'à un simple rite de conjuration sans aucun effet réel sur l'évolution des choses. Selon Horstmann, les résultats absolument dérisoires auxquels ont abouti tous les efforts qui ont été tentés dans le domaine du désarmement montrent bien que la *reductio ad nihil* est programmée de façon à peu près infaillible. Au bout d'un certain temps, les derniers représentants de l'humanisme optimiste cesseront de vouloir aller à contre-courant de l'histoire et s'abandonneront eux-mêmes à la logique du processus qui nous achemine inéluctablement vers le néant.

Si l'on ne peut plus utiliser la notion de progrès pour donner un sens à l'histoire universelle, on ne peut guère songer à la remplacer par celle de décadence, qui risque de se révéler, en fin de compte, tout aussi illusoire. La perspective radicalement anthropofuge, que décrit Horstmann, se situe en deçà de l'opposition du progrès et de la décadence, sous sa forme classique, qui relève typiquement de la conception anthropocentrique et anthropomorphique. Le point de vue anthropofuge est une sorte de téléologie inversée, dans laquelle l'humanité est traitée comme une espèce de nuisance et de fléau, dont il eût mieux valu qu'il n'existât jamais et dont le maximum que l'on puisse espérer est qu'il consente à disparaître bientôt. Au lieu d'un monde conçu dans la perspective de l'homme, transformé et amélioré par ce qu'il appelle le « progrès », il faut se représenter un monde par rapport auquel il constitue un élément foncièrement étranger et nocif, et qui, s'il pouvait avoir une aspiration quelconque, n'aspirerait qu'à être débarrassé le plus vite possible de cette

« erreur » fatale. Contrairement à ce que suggèrent des mouvements comme ceux des « verts » ou des écologistes, qui mettent leur espérance dans un processus concerté d'autorégulation et d'autolimitation et la recherche d'un mode de cohabitation raisonnable avec la nature, il n'y a pas de réconciliation possible du monde avec l'homme, qui est un être fondamentalement destructeur, dont on ne peut attendre, par conséquent, qu'une œuvre de destruction et de mort. Le problème n'est pas d'essayer d'éviter le pire, mais, au contraire, de le rendre le plus sûr possible.

Thomas Mann, dans son essai sur Spengler de 1922, observe que le fatalisme de celui-ci porte la marque d'« une apodicticité méchante et d'une hostilité à l'avenir qui se déguise en inexorabilité scientifique. Il n'est pas *amor fati*. Avec l'«*amor*» il a justement très peu de choses à voir – et c'est ce qu'il comporte de repoussant. La question n'est pas celle du pessimisme ou de l'optimisme : on peut avoir une opinion très sombre sur la destinée de l'homme, qui est peut-être condamné ou appelé pour l'éternité à la souffrance ; on peut, lorsqu'il est question du «bonheur», du bonheur qui se situe prétendument devant nous à un endroit quelconque, s'envelopper dans un scepticisme profond – sans pour autant trouver le moindre goût à l'absence de sympathie qui caractérise le fatalisme spenglerien. Le pessimisme n'est pas l'absence d'amour. Il ne signifie pas nécessairement que l'on dispose, avec une froideur «scientifique» de batracien, de l'évolution et que l'on refuse avec malveillance de prendre en considération des impondérables comme ceux que représentent l'esprit et la volonté de l'homme, dans la mesure où ils introduisent tout de même peut-être dans l'évolution un élément d'irrationalité inaccessible à la science calculatrice[31] ».

En présence de la perspective du déclin et de la catastrophe finale, on peut, semble-t-il, adopter au moins quatre attitudes différentes :

1. Considérer qu'ils sont inévitables et que tout ce que nous pourrions envisager de faire pour les empêcher est indifférent.
2. Considérer qu'ils constituent le but réel que nous devons chercher à atteindre, ce qui a pour conséquence que toutes les actions de diversion ou de retardement auxquelles on pourrait songer sont, de ce point de vue, condamnables (paradoxe de la pensée anthropofuge).
3. Considérer qu'ils ne sont pas du tout inévitables et certainement pas « scientifiquement » prédictibles, et que nous pouvons les empêcher par une action rationnelle et concertée.
4. Laisser aller les choses dans le sens où elles semblent effectivement aller de façon à peu près inéluctable, en comptant sur les impondérables qui pourraient éventuellement dérégler les mécanismes et modifier la direction.

Cette dernière attitude est, probablement, de beaucoup la plus confortable et la plus répandue. Elle est aussi, me semble-t-il, la moins cohérente et la plus superficielle.

Kraus, Spengler & le déclin de l'Occident^[32]

Ce qui incite à rapprocher le cas de Kraus de celui de Spengler, en dépit du fait que les textes de Kraus ne contiennent que très peu d'éléments susceptibles de justifier une confrontation directe, est qu'ils sont l'un et l'autre des penseurs du déclin et de la fin, dont le pronostic sur l'avenir de la civilisation est également pessimiste et formulé dans le même ton prophétique et apocalyptique. On se rend compte, cependant, immédiatement qu'ils ont deux conceptions tout à fait différentes et à certains égards diamétralement opposées de ce qui constitue réellement le déclin. Kraus a lui-même indiqué très clairement ce qui distingue son idée du déclin de celle que l'on peut attribuer à des théoriciens comme Spengler : « La véritable fin du monde est l'anéantissement de l'esprit, l'autre dépend de la tentative indifférente que l'on peut faire pour voir si après l'anéantissement de l'esprit il peut encore y avoir un monde. C'est pourquoi je crois être jusqu'à un certain point justifié dans la prétention extravagante que la continuation de la *Fackel* représente un problème alors que la continuation du monde est simplement une expérience. » [K VII, 16] Au début du texte dont ces phrases sont extraites, Kraus avait écrit : « Le 1^{er} avril 1909, selon toute prévision humaine, la *Fackel* cessera sa parution. Mais la fin du monde, je la date de l'ouverture de la navigation aérienne. Un ajournement des deux événements pour des raisons externes ne changerait rien au fait que je suis fondé à les prédire et rien à la connaissance du fait qu'ils ont tous deux leur racine dans le même mal phénoménal : dans le progrès fébrile de la bêtise humaine. » [K VII, 14] Contrairement à ce que l'on croit parfois, Spengler ne prophétise, pour sa part, nullement la fin de l'humanité, qui, du reste, pour lui n'existe pas, mais seulement celle d'une humanité, l'humanité européenne, qui a, selon lui, complètement épuisé ses possibilités. Le réveil de la force brutale, le retour à la primitivité et à la barbarie, qui s'annoncent, seront suivis de l'émergence d'une autre culture qui repassera inéluctablement par les mêmes phases que toutes les précédentes et finira de la même façon. Kraus considère, au contraire, qu'il est tout à fait possible que l'humanité, en tant que telle, soit, par la faute de l'homme lui-même, en train de vivre ses derniers jours et que la question de savoir s'il y aura ou non, après cela, une possibilité de survivance pour une humanité qui n'aurait en fait plus rien d'humain soit une simple question d'école : « C'est, écrit-il, ma religion de croire que le manomètre est à 99. Par tous les bouts les gaz sortent de la sanie du cerveau mondial, la culture n'a plus aucune possibilité de souffler et, à la fin, il y a une humanité morte couchée à côté de ses œuvres, qui lui ont coûté tant d'esprit pour être inventées qu'il ne lui en est plus resté pour les utiliser. Nous avons été assez compliqués pour construire la machine, et nous sommes trop primitifs pour nous faire servir par elle. Nous pratiquons des communications mondiales sur des routes cérébrales à voie étroite. » [K VII, 11]

Kraus et Spengler sont l'un et l'autre des critiques acerbes de l'optimisme rationaliste, de l'idée de progrès et des utopies qu'elle a engendrées dans le domaine social et politique. L'un et l'autre sont convaincus que les productions les plus remarquables de la culture sont derrière nous plutôt que devant nous et que les conquêtes spectaculaires de la science et de la technique n'ont rien à voir avec l'existence d'une grande culture. « Les mondes scientifiques, écrit Spengler, sont des mondes superficiels, pratiques, sans âme, purement extensifs. » [DO I, 336] C'est également la conviction de Kraus que la religion du progrès scientifique et technique signifie essentiellement le triomphe de la superficialité, de la vulgarité et de

l'inculture. Bien qu'il ait adopté lui-même fréquemment des positions qui peuvent être considérées comme progressistes ou même révolutionnaires, selon les critères usuels, Kraus a pris soin de rappeler à l'occasion, sur le mode de la provocation ironique, à quel point sa conception de la société était en fait aristocratique, traditionaliste et conservatrice ; selon lui, ses prétendus amis littéraires de la gauche radicale n'auraient jamais dû oublier une chose tout à fait claire, à savoir qu'il haïssait moins la peste que ses amis littéraires radicaux : « Ils ont considéré mes attaques contre les juifs libéraux, contre la bourgeoisie et la *Neue Freie Presse*, comme radicales de gauche et n'ont pas soupçonné que, pour autant que je veuille quoi que ce soit et que ce que je veux puisse être transcrit dans une formule politiquement intelligible, elles sont au plus haut point radicales de droite. Ils ont cru que j'étais un révolutionnaire et il leur faut à présent apprendre que je ne suis même pas encore arrivé jusqu'à la Révolution française, à plus forte raison dans l'époque qui se situe entre 1848 et 1914, et que j'aimerais régaler l'humanité du retrait des droits de l'homme, les juifs du retrait du téléphone, les journalistes de la suppression de la liberté de la presse et les psychanalystes de l'introduction du servage du bas-ventre [*Unterleibrigenschaft*]. » [K VII, 341] Même si l'on fait la part de l'ironie et bien que Kraus ait certainement été en toute occasion un défenseur acharné de la liberté de l'individu, il n'était pas – c'est le moins qu'on puisse dire – un défenseur inconditionnel des fameuses libertés que l'on a pris l'habitude de considérer comme essentielles dans les démocraties modernes, en particulier la liberté d'opinion, qui a fini par engendrer la tyrannie de l'opinion, et la liberté de la presse, qui a engendré celle du journalisme. Au vu de la menace considérable que la toute-puissance du journal fait peser aujourd'hui sur l'avenir de l'humanité, il n'était pas du tout convaincu que la limitation ou la suppression de la liberté de la presse représenterait forcément une perte très importante dans un monde où le droit le plus essentiel qui est quotidiennement bafoué, moins par les régimes politiques autoritaires ou tyranniques que par le genre de civilisation dans lequel nous acceptons de vivre, n'est pas ce que l'on appelle le droit de l'homme, mais plutôt le droit d'être homme, d'être encore un homme.

Cela autorise-t-il à classer Kraus dans la catégorie des penseurs explicitement conservateurs ? Il faut, me semble-t-il, résister fermement à cette tentation, entre autres choses, à cause de ce que Nietzsche a appelé, à propos de Schopenhauer, « la réaction comme progrès ». La dénonciation de ce qu'il peut y avoir de naïveté, de superficialité, d'immaturité, de partialité et d'injustice historique dans une certaine façon de concevoir et de vouloir le progrès peut indiscutablement représenter elle-même un progrès décisif. En ce sens-là, bien que sa position ne soit certainement pas exempte de toute espèce d'ambiguïté et de danger, Kraus peut certainement être considéré, d'un point de vue actuel, comme un penseur éminemment progressiste. Comme il l'a écrit lui-même dans une formule très frappante, il n'a jamais approuvé la « volonté conservatrice » en tant que volonté de puissance, mais toujours uniquement en tant que volonté d'essence [*Wille zum Wesen*] [K VII, 360-361]. Sur ce point, il représente, d'une certaine façon, l'exacte antithèse de Spengler. Celui-ci identifie le déclin à l'affaiblissement de la volonté de puissance propre à une culture. Pour Kraus, le déclin est constitué uniquement par la perte ou l'oubli de l'essentiel et le triomphe du secondaire et du subalterne sur le principal. Il oppose à un moment donné lui-même ironiquement les deux concepts de « culture » et de « civilisation », de la façon suivante : « La culture est la convention tacite de faire passer le moyen de vivre [*Lebensmittel*] après la fin de la vie [*Lebenszweck*]. La civilisation est l'assujettissement de la fin de la vie au moyen

de vivre. C'est cet idéal que sert le progrès et c'est à cet idéal qu'il fournit ses armes. Le progrès vit pour manger et démontre de temps à autre qu'il peut même mourir pour manger. » [K X, 11] Le progrès sous sa forme moderne, « sous les pieds duquel l'herbe se flétrit et la forêt se transforme en papier, où poussent les feuilles de journal » [K X, 12], représente donc exactement le genre d'inversion des valeurs qui constitue, pour Kraus, le vrai déclin. Or le progrès, tel qu'il est conçu actuellement, n'est justement rien d'autre qu'une affirmation complètement démesurée et paranoïaque de la volonté de puissance de l'humanité au détriment de sa volonté d'essence.

Les deux choses essentielles auxquelles Kraus a voué un véritable culte et qu'il a défendues passionnément en toute occasion sont la nature, agressée par le progrès technique, et le langage, agressé par le journalisme. Évoquant le « mécontentement cosmique » et la révolte de la nature contre l'excès de la bêtise humaine, une révolte que l'on voit se manifester dans les tremblements de terre, les tempêtes et le naufrage de merveilles de la technique comme le *Titanic*, sur le chemin duquel la nature a oublié d'écarter les icebergs, il écrit : « Cela procure une certaine tranquillité de ressentir cette fureur de la nature contre la civilisation comme une protestation pacifique contre les dévastations que celle-ci a provoquées dans la nature. » [K VII, 53] Kraus reproche à l'homme contemporain d'être devenu, avec la complicité des journalistes, un simple voyeur du progrès, qui n'apprécie plus, dans celui-ci, que la performance et le spectacle, sans prendre la peine de se demander encore à quoi il peut servir. Comme il l'écrit à propos de la découverte du pôle Nord : « À chaque parasite de l'époque est restée la fierté d'être un contemporain. C'est affaire d'idéalisme que de se consoler de la perte de l'ancien avec le fait que l'on peut contempler la bouche ouverte quelque chose de nouveau et, si le monde va à sa fin, le sentiment de supériorité de l'homme triomphe dans l'attente d'un spectacle auquel seuls les contemporains ont accès.[33] » Kraus considère que c'est en réalité la bêtise qui a conquis le pôle Nord et que c'est son drapeau qui y flotte victorieusement pour indiquer que le monde lui appartient.

Sur ce qu'il attendait de la politique, Kraus s'est exprimé de la façon suivante : « Pour nous, la politique n'est qu'une méthode pour prendre soin de la vie, de façon à ce que nous parvenions à l'esprit. Nous avons détesté une politique qui, pour laisser périr la première, faute de soins, a maltraité le second. Nous sommes contents d'une politique qui a la volonté honnête de rétablir la première et de nous laisser à nous-mêmes le soin de nous occuper de tout le reste.[34] » Cette séparation des tâches vaut également, pour lui, en ce qui concerne l'économie, la science et la technique. Les valeurs qu'elles incarnent ne peuvent être que des valeurs subalternes, qui ne doivent pas être autorisées à se substituer aux valeurs essentielles. Elles ont essentiellement pour tâche de faciliter la solution de certains problèmes matériels, afin de rendre l'homme disponible pour des tâches plus importantes, et doivent s'abstenir de légiférer dans le domaine réservé de l'esprit. En particulier, ni le savoir pour savoir ni le savoir pour pouvoir ne constituent des objectifs que l'on peut approuver sans réserve. Contre la tentation de les absolutiser, Kraus ne cesse de réaffirmer le respect que l'on doit au mystère et celui que l'on doit à la nature.

Dans la manière dont Kraus et Spengler conçoivent et analysent respectivement le processus de la technique moderne, il y a à la fois une convergence remarquable et une différence essentielle. Aux yeux de Kraus, la technique a cessé depuis longtemps d'être ce qu'elle était supposée être au départ, à savoir un moyen d'assurer à l'homme le minimum

d'autonomie, de sécurité et d'efficacité indispensable par rapport à la réalité qui l'entoure, pour se transformer en une agression caractérisée de l'être humain contre son environnement naturel. Kraus soutient que la technique moderne est d'essence guerrière, qu'elle est une forme de guerre menée contre la nature, dans le but unique d'affirmer la supériorité de l'homme sur elle, de la dominer et de l'asservir complètement, même si l'humanité doit, pour ce faire, risquer de périr elle-même. La guerre moderne consacre, estime-t-il, le triomphe de la technique et de l'industrie elles-mêmes, qui y dévoilent la véritable nature de leur projet. L'illusion « techno-romantique », comme il l'appelle, consiste à s'imaginer que, dans une époque où le patriotisme et l'héroïsme individuels ont été remplacés par la toute-puissance impersonnelle et anonyme des moyens scientifiques et techniques, il est encore possible de célébrer sérieusement les aspects « romantiques » de la guerre. De façon plus générale, Kraus considère que la croyance romantique aux vertus du progrès scientifique et technique est le fait de ceux qui jugent la situation actuelle en fonction de concepts qui ne s'y appliquent plus du tout et en parlent dans un langage complètement dépassé, en oubliant qu'un processus qui est devenu complètement autonome et aveugle et qui s'effectue pour l'essentiel sans l'homme ne devrait susciter aucune exaltation romantique. Le progrès, d'une part, et la morale, d'autre part, sont devenus deux associés qui ont conclu une sorte d'alliance offensive contre la nature en général et contre la nature humaine en particulier : « Le progrès a la tête en bas et les jambes en l'air, gigote dans l'éther et assure à tous les esprits rampants qu'il maîtrise la nature. Il a inventé la morale et la machine pour expulser de la nature et de l'homme la nature, et se sent à l'abri dans une construction du monde dont l'hystérie et le confort maintiennent la consistance. Le progrès célèbre des victoires à la Pyrrhus sur la nature. Le progrès fait des porte-monnaie avec de la peau humaine.^[35] » L'opinion de Kraus sur le progrès est résumée dans une formule très frappante : « Le progrès est un point fixe [*Standpunkt*] et il a l'air d'être un mouvement.^[36] » (*Standpunkt* veut dire aussi « point de vue » et il s'agit, en l'occurrence, d'un point de vue sur lequel on s'est fixé de façon rigide et même obsessionnelle : le progrès n'est pas une réalité que l'on peut constater, mais se réduit à une simple façon de considérer la réalité.)

Spengler aurait été certainement d'accord pour considérer le progrès comme une représentation obligatoire à laquelle ne correspond aucune réalité que nous puissions encore appréhender. La réalité du progrès est, à ses yeux, uniquement celle de la volonté de puissance et de l'autoaffirmation de l'être humain contre la nature. Il caractérise l'invention de la machine comme étant « la plus rusée des armes contre la nature qui soit possible en général » [HT, 136]. Spengler considère que la science expérimentale est « la ruse des bêtes de proie intellectuelles » [HT, 128]. Cela vaut, d'ailleurs, également pour la culture dans son ensemble : « Le monde est la proie, et c'est de ce fait qu'est née en fin de compte la culture humaine. » [HT, 60] L'auteur du *Déclin de l'Occident* est parfaitement conscient du fait que cette entreprise de domination de la nature risque d'être, pour finir, fatale à l'humanité : « La lutte contre la nature est sans espoir, et malgré cela elle sera menée jusqu'au bout. » [HT, 83] Les dégâts du progrès scientifique et technique sont indiscutables et évidents. Mais seuls les idéalistes et les rêveurs peuvent entretenir l'illusion qu'ils finiront bien par avoir un effet dissuasif. Il est aussi absurde de s'imaginer que l'être humain peut renoncer à la guerre qu'il a entreprise contre la nature que de croire qu'un animal de proie peut renoncer à ses instincts prédateurs : « Les inventions chimiques comme la synthèse de l'indigo et dans peu de temps

probablement celle du caoutchouc artificiel détruiront les conditions de vie de pays entiers, la transmission électrique de la force et l'éclosion des forces hydrauliques ont déprécié les anciens territoires carbonifères de l'Europe avec toute leur population. Des réflexions de ce genre ont-elles jamais amené un inventeur à anéantir son œuvre ? Ce serait mal connaître la nature de bête de proie de l'homme. Toutes les grandes inventions et les grandes entreprises proviennent de la joie qu'éprouvent les hommes forts à vaincre. Elles sont l'expression de la personnalité et non de la pensée utilitaire des masses, qui ne font que regarder, mais doivent accepter les conséquences, quelles qu'elles soient. » [HT, 133-134] Spengler estime que c'est une chose de réussir à maîtriser effectivement les phénomènes naturels, c'en est une autre, bien différente, de réussir à percer leur mystère. La science comprend toujours aussi peu la nature, mais ce qui reste la chose importante est le pouvoir extraordinaire qu'elle a réussi à acquérir sur elle. « On comprend les mystères de la nature aussi peu que jamais, mais on connaît l'hypothèse de travail, qui n'est pas "vraie", mais simplement utile, à l'aide de laquelle on la contraint à obéir au commandement humain, à la plus petite pression sur un bouton ou un levier. » [HT, 135] Le point de vue de Kraus sur les conquêtes et les triomphes de la science moderne n'est manifestement pas très différent. Lui non plus ne croit pas du tout que le savoir, sous sa forme moderne, puisse être considéré, au sens important de l'expression, comme une connaissance réelle de la nature ; la réalité de ce savoir est essentiellement celle du pouvoir qu'il a permis de développer. Mais la manière dont il réagit à cette situation est exactement à l'opposé de celle de Spengler. À partir de la même interprétation purement instrumentaliste du processus scientifique, il aboutit au contraire, à une philosophie non seulement du non-savoir, mais également du non-pouvoir.

Spengler considère que la désaffection qui se manifeste aujourd'hui à l'égard de la technique constitue précisément un symptôme de déclin. Il voit dans la conception pacifiste des relations entre l'homme et la nature qui est en train de s'instaurer la preuve du fait que la civilisation faustienne déclinante touche à sa fin. Le désarmement dans les relations de l'homme avec l'homme et dans celles de l'homme avec la nature est le comportement caractéristique d'une humanité qui s'abandonne : « La fuite des chefs nés devant la machine commence. Bientôt il n'y aura plus que des talents de deuxième ordre, des traînards d'une grande époque. » [HT, 148] Il y a évidemment une concordance remarquable entre l'analyse spenglerienne du processus technique et la célébration de la technique par des idéologies comme le national-socialisme. Même si l'idéologie nazie a exploité abondamment le thème du retour à la nature et à un mode de vie plus naturel, il ne faudrait surtout pas considérer cela comme incompatible avec la décision d'utiliser en même temps au maximum les possibilités de la technique. Considéré du point de vue spenglerien, le culte de la technique coïncide simplement avec celui de la lutte pour la survie par tous les moyens disponibles et en particulier les plus modernes, de la force brutale, de l'armement et de la guerre, c'est-à-dire avec tout ce que Kraus, le pacifiste intégral, condamne en priorité. C'est à partir d'un passage particulièrement significatif de *L'Homme et la technique* qu'il développe, dans *Die dritte Walpurgisnacht*, son idée que Spengler est vraisemblablement le seul répondant philosophique que le national-socialisme pourrait à la rigueur invoquer : « De Nietzsche il n'y a rien à tirer. Un qui pourrait bien être plus indiqué pour constituer un soutien philosophique est le deuxième sur la piste duquel je suis lancé : Spengler, qui a pensé que "cela donne au type homme un rang élevé, qu'il soit une bête de proie", qui, en vérité, a fourni directement leur base intellectuelle aux processus qui ont eu lieu à Dachau et Sonnenberg, dans la

Hedemannstrasse et la Papestrasse, en faisant l'éloge de la capacité de se précipiter "avec une détermination intelligente [*aktivklug*]" sur les plus faibles, et par le renforcement de l'âme qui connaît "l'ivresse du sentiment, lorsque le couteau tranche dans le corps ennemi, lorsque l'odeur du sang et les gémissements parviennent aux sens triomphants. Tout homme digne de ce nom, même dans les villes des cultures tardives, ressent de temps à autre en lui la ferveur endormie de ce noyau primitif de l'âme. Rien [...] des sentiments édentés de la pitié, de la réconciliation" [HT, 81-82]. Oui, on peut le croire, lui, lorsqu'il avoue : "Personne ne pouvait plus que moi désirer ardemment le bouleversement national de cette année [JE, 29]". On lui a offert la chaire d'enseignement à Leipzig. Il comprend les *Untergangster des Abendlandes*, et ils le comprennent. » [K I, 64-65] Le cas exemplaire de Spengler illustre parfaitement, aux yeux de Kraus, la collusion qui existe entre la religion du progrès technique et l'apologie de la primitivité. Le progrès, sous sa forme moderne, n'est au fond lui-même déjà qu'une régression vers ce qu'il y a de plus primitif et de plus bas dans l'être humain, en particulier la haine et la vengeance contre la nature et, de façon générale, contre tous les êtres et toutes les choses qui ne sont plus en état de faire valoir leurs droits et qui sont exposés, sans autre possibilité de résistance que la force de leur faiblesse, aux entreprises dévastatrices et en même temps autodestructrices de l'homme dit « civilisé ». Il n'est donc pas étonnant qu'à la racine de l'hystérie du progrès on retrouve finalement ce que Spengler appelle « l'orgueil comblé de continuer à être craint, admiré, haï à cause de sa force et de son bonheur et la pulsion de vengeance contre tous ceux – que ce soient des êtres vivants ou des choses – qui blessent cet orgueil, ne serait-ce que par leur existence » [HT, 82].

Kraus n'était certainement pas ce que l'on pourrait appeler un rationaliste. Mais il n'était manifestement pas non plus disposé à jouer d'une façon quelconque le jeu de l'âme primitive contre l'intellect. Ce qui, dans le nazisme, menace une nouvelle fois l'humanité de disparaître purement et simplement, même au cas où elle réussirait à survivre physiquement, est le triomphe complet de l'affect et la mise hors circuit de la raison, la guerre déclarée à l'esprit au nom des forces obscures et des exigences fondamentales de l'âme. Dans *Die dritte Walpurgisnacht*, Kraus écrit, à propos des auteurs qui, comme Gottfried Benn, adoptent une attitude radicalement anti-intellectualiste et prêchent la régression délibérée : « Eh bien, il y a en vérité bien des choses qui parlent en faveur de l'idée de revenir à *l'homo primogenitus* pour expliquer les processus et de renoncer de façon désintéressée, même pour sa propre personne, aux prétentions de *l'homo sapiens*. C'est aujourd'hui la coutume de procéder ainsi et, comme l'intellect n'a pas répondu à l'attente, on s'arrête à la prescription de jeter le bébé avec l'eau du bain. Benn gagne la course philosophique, il n'est pas populaire, mais il est mythique et profond ; il est le véritable interprète des choses. On aurait aimé interroger Keyserling (adresse télégraphique : Weisheitling [allusion ironique à l'« École de la sagesse »]), qui s'est lui aussi déjà agité, mais qui, pour le perfectionnement de la culture allemande, ne veut régresser que d'environ mille ans. » [K I, 72-73] Kraus considère qu'il n'y a pas contradiction, mais au contraire une convergence et une complémentarité tout à fait caractéristiques de notre époque entre la paranoïa scientifique et technique et le retour des mythologèmes les plus régressifs. Des deux côtés, on a affaire à ce qu'il appelle « le rêve chiliastique des millénaristes déchaînés : contemporanéité de l'électrotechnique et du mythe, de la fission de l'atome et du bûcher, de tout ce qu'il y déjà et n'y a plus » [K I, 20] !

La question du journalisme et du rôle qu'on peut lui attribuer dans le processus du déclin

est un autre point où la convergence dans le diagnostic ne doit pas masquer ce qui oppose radicalement Kraus et Spengler. Ce dernier voit dans le journalisme l'équivalent, pour notre époque, de ce qu'ont été la rhétorique et la sophistique dans l'Antiquité. Et il formule, à propos de la presse dite « libre » des jugements que n'aurait pas désavoués Kraus*. Quant à la haine que Kraus porte au libéralisme et à la presse dite « libérale », elle est à bien des égards aussi violente que celle de Spengler, suffisamment en tout cas pour l'amener à préférer, au moins en théorie, des formes d'autoritarisme caractérisé*. Mais là encore, on s'aperçoit immédiatement que la condamnation n'a, en réalité, pas du tout le même sens dans les deux cas. Comme dans le cas du socialisme prétendument « éthique » qu'il accuse d'être, en réalité, un système purement impérialiste de la volonté de puissance, Spengler condamne le mensonge humanitaire et idéaliste de la presse, mais non la politique de puissance, en tant que telle, et l'immoralité et le cynisme qu'elle implique. Lorsqu'il annonce la fin de l'époque de la politique, de l'esprit et de l'argent, ce qu'il envisage est la fin de l'hypocrisie, la conversion au réalisme le plus brutal et le plus direct, et non le retour à la morale. Kraus s'en est pris avec une ironie féroce à ceux qui comme Keyserling proposaient de combattre une réalité insupportable par de grandes idées et de grands mots magiques, la misère matérielle par le renouveau intérieur et la catastrophe menaçante par le culte de la sagesse. Ce qu'il déplore, c'est que le peuple n'ait plus la force de résister à ses chefs spirituels et « s'adapte de façon masochiste à son destin^[37] », au destin inévitable que lui assignent justement des penseurs comme Spengler.

C'est sans doute sur ce point que la distance qui sépare la vision du monde de Kraus de celle de Spengler est la plus perceptible. Spengler prêche *l'amor fati* et il adopte le point de vue que Sloterdijk a appelé, dans sa *Critique de la raison cynique*^[38], celui de l'« algodicée » : la position de l'homme qui prétend regarder les choses avec la froideur et le détachement d'un esprit scientifique, d'un point de vue cosmique qui permet de réduire à des proportions insignifiantes les bouleversements, les catastrophes, les guerres et les massacres qui se préparent. Selon Spengler, l'humanité européenne doit vouloir ce qui va, de toute façon, lui arriver ou rien du tout. Face à la menace du déclin et de la catastrophe finale, l'attitude de Kraus est évidemment aux antipodes du pathos stoïcien ou pseudo-stoïcien et de la prétendue « sagesse » qui consent à l'inévitable. Son point de vue est à l'opposé de la fuite dans l'inhumain que préconise et pratique Spengler. Il est, comme toujours, celui de l'indignation et de la révolte, c'est-à-dire celui des victimes déjà résignées et virtuellement condamnées.

« C'est la guerre – c'est le journal »^[39]

Je ne connais personnellement pas d'auteur qui ait décrit plus magistralement que Karl Kraus le sentiment de résignation et d'impuissance avec lequel la plupart d'entre nous subissent aujourd'hui le pouvoir de la presse et des médias, à peu près comme on supporte une calamité. « C'est le journalisme », a-t-on envie de dire, comme on dit, dans d'autres circonstances : « C'est la guerre. » Pour ne parler que d'un aspect qui n'est probablement ni aussi important, ni aussi secondaire qu'on le croit généralement, mais qui est, en tout cas, très révélateur, je ne rencontre pratiquement pas d'intellectuel digne de ce nom qui attende du journalisme à prétentions intellectuelles autre chose que le pire, c'est-à-dire la superficialité et l'à-peu-près, la simplification grossière, le mensonge par omission et par sélection et la servilité devant les valeurs (momentanément) imposées. Mais c'est le genre de constatation que l'on ne fait généralement qu'en privé. Le phénomène journalistique a fini par acquérir le caractère complètement impersonnel et anonyme d'une puissance naturelle contre laquelle il serait ridicule et absurde de se révolter publiquement. Le fait que la mise en garde et la critique abstraites proviennent parfois des journalistes eux-mêmes signifie simplement que leur invulnérabilité et leur impunité sont réellement devenues totales. La grandeur de Kraus est de n'avoir accepté ni l'impersonnalité ni la normalité du phénomène, d'avoir choisi de citer des textes et des noms et de désigner des responsables précis de la médiocrité, de la malhonnêteté et de la bassesse « ordinaires ».

Il est vrai qu'il a peut-être fait preuve d'un optimisme excessif, lorsqu'il a dit que sa fonction avait été de « mettre l'époque entre guillemets » en sachant que « ce qu'elle a de plus indicible ne pouvait être dit que par elle-même ». [K VII, 72] Kraus ne voulait pas « énoncer [*aussprechen*], mais répéter [*nachsprechen*] ce qui est » [K VII, 72], laissant à son époque le soin de se déshonorer et de se détruire elle-même à travers ce qu'elle disait et ce qu'elle montrait. « Citer et photographier » simplement, comme il le dit : « Car lorsque la vie touche à sa fin, le satiriste et le caricaturiste ont déjà pris congé auparavant. Je suis devant le lit de mort de l'époque et à mes côtés il y a le reporter et le photographe. Celui-là connaît ses derniers mots et celui-ci connaît son dernier visage. Et sur sa dernière vérité le photographe sait encore mieux ce qu'il en est que le reporter. » [K VII, 72]

D'une certaine façon, Kraus a voulu être le reporter et le photographe des faits de la pratique journalistique elle-même, c'est-à-dire des faits de langage dont l'absurdité et l'atrocité viennent en quelque sorte redoubler celles des faits eux-mêmes. À l'ignominie de l'événement, notre époque ajoute celle de sa mise en phrases : « Un enfant vit dans un journal illustré une image qui s'intitulait "Prière pendant la bataille" et représentait la manière dont les soldats, le visage triste, le regard baissé vers la terre, se tiennent dans les rangs. L'enfant, qui ne savait pas encore lire, mais savait encore voir, ne demanda pas ce que c'était, mais, parce qu'il voyait que c'était quelque chose de triste, il commença à pleurer et pleura et il fut tout à fait impossible de le calmer. On l'exhorta à être un brave garçon et à ne pas pleurer. Pourtant il pleura et, lorsqu'on lui en demanda la raison, il donna en sanglotant la réponse : "Si on est bien obligé – de faire – des choses comme ça, alors on ne doit – tout de même pas en plus – les dessiner". [...] Il y en a eu qui ont coupé la gorge à d'autres avec leurs dents. On les a appelés de braves garçons. » [K VII, 163]

Kraus voulait réapprendre à son époque à voir ce qu'elle montre et à lire ce qu'elle écrit. Pourtant, il savait que le satiriste d'aujourd'hui est doublement désarmé devant les événements. D'une part, parce qu'« il arrive que l'irreprésentable se transforme chaque jour en une chose réelle, et une chose que la satire ne fait apparaître que comme son ébauche[40] ». D'autre part, parce qu'il n'est pas certain que son époque ne vive pas précisément du ridicule qui devrait en principe la tuer : « Cela peut être le signe de la mort d'une culture, que le ridicule ne tue plus, mais agisse comme un élixir de vie.[41] »

Il y a aujourd'hui une immunité journalistique, comme il y a une immunité diplomatique. Elle repose essentiellement sur le fait que toute attaque contre le comportement et *a fortiori* la fonction du journaliste est interprétée comme une atteinte inadmissible à une liberté fondamentale : la liberté de la presse, et une insulte à une des grandes religions de l'époque : la religion de l'information. Kraus n'a pas hésité, pour sa part, à poser et à reposer la question tabou, celle de savoir si les bienfaits que nous devons à l'instauration de la liberté de la presse ne sont pas en train de s'effacer devant des méfaits qui les surpassent de plus en plus. Sa conviction était que le pouvoir de la presse sur les esprits peut, d'une certaine façon, davantage aujourd'hui contre l'homme que la religion n'a jamais pu pour lui : « À un certain moment de l'évolution européenne, la religion se trouva incapable d'aller plus loin. Alors, la presse intervint et fit aboutir les choses. Et vraiment, elle s'entendait mieux à flatter l'imparfaite nature humaine que la religion à lui venir en aide. Elle peut davantage contre l'homme que la religion pour lui. Quelle personnalité puissante ne faudrait-il pas pour exercer de sang-froid ce formidable pouvoir que donne la presse, et rester vis-à-vis de l'humanité un rédacteur responsable ! Et quelle ne serait pas la force morale d'une société qui pourrait sans danger se remettre entièrement entre les mains d'un tel homme. Mais cet instrument de domination est aujourd'hui le gagne-pain d'une bande d'avortons moraux, il procure leur subsistance à tous les impuissants de l'esprit. Au commencement était le verbe, mais ceux-ci ne l'entendent pas et voilà pourquoi l'humanité, dominée par l'Antéchrist, en est réduite à attendre une nouvelle parole de vie.[42] »

Kraus ne pouvait certainement pas scandaliser davantage les libéraux et les démocrates de son époque qu'en avouant, comme il l'a fait, que la défense de la liberté et de la dignité de la personne humaine ne lui paraissait pas aussi indissolublement liée qu'ils ont tendance à le croire à celle de la liberté d'opinion et d'expression, telle qu'elle est comprise aujourd'hui. La condamnation du journalisme moderne a été, chez lui, si radicale qu'il n'a pas hésité à reconnaître ouvertement qu'il redoutait moins, à tout prendre, la censure que ce qu'on est convenu d'appeler la liberté (c'est-à-dire, pour lui, la liberté de nuire) de la presse : « Censure et journal. Comment ne devrais-je pas trancher en faveur de la première ? La censure peut étouffer la vérité à la longue, en lui enlevant la parole. Le journal étouffe la vérité à la longue, en lui donnant les mots. La censure ne nuit ni à la vérité ni au mot ; le journal aux deux. » [K III, 443]

Constatant que la presse de son époque était, « si l'on fait abstraction de la petite divergence d'opinion qui a conduit au bain de sang des peuples, entièrement unanime pour exiger davantage de liberté de la presse, qui, comme on sait, représente une des conquêtes les plus précieuses de l'humanité et ne peut être séparée du bien de la liberté humaine comme telle », Kraus a fait remarquer que : « Bien qu'à présent le droit d'être homme n'ait pas la moindre chose à voir avec la liberté d'opinion, telle que les voleurs de grands chemins du

progrès la propagent, et que l'on puisse très bien se représenter la plus complète disposition des biens de la vie sans une presse quotidienne, le peuple se voit inculquer si profondément, à coups d'éditoriaux, le lien indissoluble de tout ce que l'homme est en droit d'exiger de la vie avec un journalisme non censuré que l'on pourrait imaginer plus facilement des mécontents dans une époque sans presse que dans une époque sans pain. » [K X, 86] La force de la presse est, aux yeux de Kraus, de réussir à perpétrer ses crimes quotidiens contre les valeurs humaines les plus fondamentales à l'abri de la solidarité intrinsèque qu'elle a réussi à établir une fois pour toutes entre sa propre cause et celle de l'humanité en tant que telle. La presse est toute-puissante, parce qu'elle dispose, plus que n'importe quel autre pouvoir, des moyens de se rendre indispensable aux yeux de l'opinion et est parvenue à rendre littéralement impensable un monde sans la presse.

Lorsque Kraus a eu à subir les attaques de gens qui l'accusaient ouvertement d'avoir voulu précisément ce que le national-socialisme était en train de réaliser, à savoir l'anéantissement de la « journalle » (un terme qui, comme il l'a rappelé à cette occasion, n'avait pas été inventé par lui, mais par un collaborateur occasionnel de la *Neue Freie Presse*), il a répondu en disant que : « Le national-socialisme n'a pas anéanti la presse, mais la presse a produit le national-socialisme. En apparence seulement comme réaction, en vérité comme prolongement. » [K I, 280] Le soupçon injurieux qu'il a dû affronter, d'avoir enfin obtenu ce qu'il voulait et demandait, et d'avoir remporté en quelque sorte une victoire personnelle, ne l'a pas amené à changer quoi que ce soit à sa position, qui était que, si la presse avait été dûment empêchée de nuire en temps utile, le monde « n'aurait à se repentir d'aucune guerre et à avoir peur d'aucun Hitler » [K I, 218]. Je ne crois pas que l'on puisse comprendre le caractère absolument définitif et radical du verdict de Kraus sur la presse si l'on oublie à quel point elle s'était déshonorée et disqualifiée, à ses yeux, par son attitude au cours de la Première Guerre mondiale. Il a assumé, sur ce point, le rôle du juge pour lequel la cause a été entendue et jugée une fois pour toutes. Et personne ne peut contester que, étant donné la position héroïque et presque complètement solitaire qu'il avait défendue lui-même à l'époque, il en avait jusqu'à un certain point le droit. Que la presse, à commencer par celle que l'on dit « libre », soit capable des pires infamies, Kraus ne l'a pas inventé et n'a pas eu besoin de le faire. Elle lui avait fourni toutes les raisons de le penser et de le dire.

Kraus était de ces hommes pour qui même les meilleures idées et les meilleures causes peuvent être discréditées par le genre d'individus qui les défendent ; et il ne concevait manifestement pas que le journalisme puisse servir une cause quelconque sans la rendre immédiatement plus ou moins suspecte : « Celui dont c'est le métier d'avertir contre les dangers que fait courir à la civilisation universelle et au bien des nations l'évolution de la presse d'opinion mercantile, celui qui lutte pour la sauvegarde de toutes les forces conservatrices devant l'invasion d'une horde sans tradition, celui qui préfère même l'État policier – pas seulement au sens esthétique – à l'établissement d'un pouvoir arbitraire par la grâce de la journalle, celui qui reconnaît carrément que, dans tous les domaines du débat public, il a pris ne serait-ce que par ressentiment le parti des médiocres contre les plus médiocres, voire qu'il a abandonné la bonne cause parce que ceux qui la défendaient le dégoûtaient : celui-là peut espérer qu'on ne suspectera pas une profession de foi surprenante pour plus d'un, mais qu'on y verra la simple expression d'une conviction.^[43] »

Au nombre des professions de foi les plus surprenantes pour la mentalité de notre époque

figure précisément la conviction inébranlable de Kraus que la défense du journalisme est une affaire qui doit être dissociée complètement de la défense de l'esprit et de la culture : « La vie de l'esprit n'est pas ce qui m'intéresse ici – je m'en occupe déjà moi-même ! Mais ce dont il s'agit est que la base de la vie soit assurée, laquelle ne me semble en aucune façon dénaturée par une atteinte à la liberté de la presse. Pas même par la réduction des titres, le fait de porter la main sur le nerf vital de la tyrannie de l'opinion, de réfréner les parasites du cerveau. » [K I, 217] Kraus soutient que la véritable action en faveur de la vie et de l'esprit serait une « audace culturellement réfléchie » qui oserait tenter ce qui n'a jamais été fait : s'en prendre directement à ce que seule une habitude invétérée nous contraint encore à défendre et à une fatalité qui a réussi le tour de force de se faire passer pour une des conditions essentielles de la liberté.

À ses yeux, le pouvoir exorbitant de la presse d'aujourd'hui est bien autre chose qu'un simple phénomène socioculturel. Le journalisme est devenu en quelque sorte une puissance métaphysique devant laquelle tous les pouvoirs temporels ont également capitulé : « Je partage l'opinion progressiste que ce genre de chose n'a été possible jusqu'ici ni dans l'Autriche libérale ni dans l'Autriche absolutiste : la détermination qui, sans scrupules démocratiques, rompt la loi d'inertie et montre vis-à-vis de la fatalité qu'il y a tout de même, ma foi, quelque chose à faire. Je n'entre pas, il s'en faut de beaucoup, avec cette observation dans le champ de la politique, mais au contraire dans celui de la logique. » [K I, 218]

Kraus n'aurait évidemment pas été un satiriste s'il n'avait pas cru à la positivité et aux vertus du ressentiment. N'a-t-il pas cependant, sur le problème de la presse, été aveuglé par le ressentiment et n'a-t-il pas surestimé nettement l'importance du phénomène et du pouvoir journalistiques ? Je n'en suis pas tellement convaincu, pour ma part. Bien avant que les sociologues de la culture ou peut-être plus exactement, en l'occurrence, de l'inculture ne le découvrent, Kraus avait déjà très bien compris que les véritables faits et les véritables événements sont constitués aujourd'hui par les représentations que l'on en construit et les récits que l'on en donne : « La presse est-elle un messenger ? Non : l'événement. Un discours ? Non : la vie. Elle ne formule pas seulement la prétention que les véritables événements sont les nouvelles qu'elle donne des événements, elle produit également cette identité inquiétante qui fait naître à chaque fois l'apparence que les actes sont d'abord rapportés, avant d'être effectués, souvent aussi la possibilité de ces choses et, en tout cas, la situation dans laquelle les correspondants de guerre n'ont assurément pas le droit de regarder, mais les guerriers deviennent des correspondants de guerre. En ce sens-là, je laisse volontiers répéter après moi que j'ai, toute ma vie, surestimé la presse. Elle n'est pas un domestique – comment un domestique pourrait-il effectivement réclamer et obtenir autant ? –, elle est l'événement. À nouveau, la taille de l'instrument a dépassé la nôtre. Nous avons mis l'homme qui doit annoncer l'incendie et qui devrait sans doute jouer le rôle le plus subalterne dans l'État au-dessus du monde, au-dessus du feu et au-dessus de la maison, au-dessus du fait et au-dessus de notre imagination. » [K X, 13]

Il n'y a probablement pas de symbole plus parfait du monde « moderne », en un sens qui, pour Kraus, n'a depuis longtemps rien à voir avec ce qu'on appelle traditionnellement les temps modernes, et en même temps de ce qu'il a combattu avec acharnement tout au long de sa vie, que la performance tout à fait digne d'admiration dont le récit inspire le dernier monologue de l'« ergoteur » dans *Les Derniers Jours de l'humanité* (acte v, scène 54)[44].

L'ergoteur (Assis à son bureau. Il lit) : Désireux de vérifier combien de temps il faut à un arbre pour se transformer en journal, le propriétaire d'une usine de papeterie du Harz entreprit d'effectuer une expérience intéressante. À 7 heures 35, il fit abattre trois arbres dans la forêt qui se trouvait près de l'usine ; après que les arbres furent écorcés, on les transporta à l'usine de fabrication des fibres de bois. La transformation des trois troncs en une masse de bois liquide fut si rapide qu'à 9 heures 39 le premier rouleau de papier d'imprimerie sortait de la machine. Ce rouleau fut transporté en automobile jusqu'à l'imprimerie d'un quotidien située à quatre kilomètres de là et à 11 heures du matin le journal était en vente dans la rue. Il n'avait donc fallu que 3 heures 25 minutes pour permettre au public de lire les dernières nouvelles sur le matériau provenant d'arbres sur les branches desquels les oiseaux chantaient encore le matin même.

Kraus estimait que l'« on ne peut se faire encore aujourd'hui une idée des ravages causés par la découverte de l'imprimerie[45] ». D'une civilisation capable de transformer aussi rapidement un arbre en journal et, qui plus est, de s'en glorifier, on peut sans doute s'attendre à bien d'autres choses aussi insensées et impensables les unes que les autres. « Les choses, constate Kraus, ont pris une tournure sans exemple dans aucune des périodes historiquement connues.[46] » Nous n'avons plus aucun point de comparaison pour essayer de savoir où nous allons.

Bien qu'il n'ait sans doute pas encore connu le pire en matière de toute-puissance et de malveillance de la presse, il n'est pas certain que les attaques de Kraus contre le journalisme puissent être réellement comprises aujourd'hui, parce que la capacité de résistance de notre époque à l'inimaginable et à l'indicible quotidiens s'est peut-être, comme il le craignait, encore amoindrie entre-temps. On peut espérer, cependant, au moins que les défenseurs de la nature odieusement maltraitée par les conquêtes de la civilisation consentiront un jour à reconnaître à quel point ce « réactionnaire » était, en réalité, sur ce point-là comme sur tant d'autres, en avance sur son temps.

Gottfried Benn, ou Le peu de réalité & le trop de raison^[47]

Je pense comme les fakirs qu'il suffit de dire devant un champ de blé : Oh ! les beaux coquelicots ! pour qu'aussitôt les épis disparaissent sous les fleurs rouges. Tant pis pour le propriétaire du champ.

Georges Ribemont-Dessaignes, *Ariane*

Mais la mer est-elle une réalité – non, elle est un rêve.

Gottfried Benn, *Problèmes de la création poétique*

Dans une conférence faite en 1951 à l'université de Marburg sous le titre « Problèmes de la création poétique » et devenue un texte classique, Gottfried Benn mentionnait quatre symptômes auxquels on pourra dans l'avenir reconnaître avec certitude si un poème écrit en 1950 est ou non de son temps : l'*Andichten*, c'est-à-dire la distinction du Moi poétisant et de l'objet poétisé, le comme ou l'abus de la comparaison, la fréquence des notations de couleur et « le ton séraphique ». L'*Andichten* est le trait caractéristique de la poésie de la nature dans le romantisme (Eichendorff) ; le geste poétique moderne est au contraire impersonnel et intransitif, l'œuvre n'a à proprement parler ni sujet créateur ni sujet traité. La comparaison est l'élément essentiel de la *description* poétique. Elle marque en général (Rilke constitue pour Benn une exception notable) « l'irruption du narratif, du feuilletonesque dans le lyrisme, un relâchement de la tension verbale, une faiblesse de la transformation créatrice* » [4, 1068]. On pourrait dire, inversement, qu'elle est l'artifice par lequel le lyrisme s'efforce d'investir le discours fondamentalement prosaïque de toute poésie « naïve » (au sens de Schiller ; mais dire que la poésie moderne se situe tout entière et depuis longtemps par-delà le *naïf* et le *sentimental* est une banalité). Le vocabulaire des couleurs ne constitue plus aujourd'hui qu'un répertoire de clichés dévalués, mieux logés « chez l'opticien et l'oculiste » et, d'une manière générale, dans la science et le commerce, que dans le poème. Benn expliquera la fréquence relativement élevée du bleu dans son œuvre poétique par ce qu'il appelle le « complexe ligure », la nostalgie du Sud et de la latinité. Au ton séraphique enfin, celui de la religiosité sentimentale et de l'évasion, il oppose le caractère éminemment « terrestre » de la poésie, le fait que « le grand poète est un grand réaliste, très près de toutes les réalités ». Cette dernière affirmation a de quoi surprendre si l'on songe que Benn théoricien n'a guère cessé, dans une prose prestigieuse qui ne se distingue parfois de sa poésie que par la disposition typographique des phrases, une sorte de prose « pure » ou « absolue », de conjurer, sous toutes ses formes, la tentation anachronique du réalisme dans l'art. Mais c'est précisément dans la perspective d'un néoréalisme poétique qu'il a combattu cette dégénérescence appauvrissante, « self-cleptomaniaque » pour parler le langage de Tzara, que constitue le naturalisme, l'ennemi véritable, et rappelé avec obstination que, si le poète est, comme la cigale, « l'insecte athénien », un fils de la terre, la forme est en fin de compte la seule réalité.

Dieter Wellershoff n'a pas hésité à écrire que « la question de la réalité est le mot-clé qui ouvre la prose de Gottfried Benn^[48] ». C'est en effet la question métaphysique essentielle ; mais, pour Benn, elle a perdu aujourd'hui toute signification spéculative : la réponse appartient tout entière à l'art. Au commencement, au milieu et à la fin on trouve le Verbe. Ce qu'il y a de plus substantiel dans un monde où le devenir a évincé la substance, c'est le

substantif et ses pouvoirs : « Des mots, des mots... des substantifs ! Ils n'ont qu'à ouvrir les ailes et des millénaires s'échappent de leur vol.^[49] » L'objet transcendantal, « le contenu suprême », c'est la forme, qui est également l'impératif catégorique de la nature, la loi fondamentale à laquelle elle obéit jusque dans la monstruosité et qui est responsable, à travers le sujet humain, des productions du Moi lyrique^[50]. La création des formes [*Gestaltung*] émerge enfin à l'ère postnihiliste, c'est-à-dire l'ère esthétique, comme le destin et le devoir suprêmes. « Le style, écrit Benn dans *Double Vie* (1950), est supérieur à la vérité, il porte en soi la preuve de l'existence.^[51] » Mais l'esthétisme de Benn n'a rien à voir avec une forme quelconque d'idéalisme philosophique : pour lui comme pour son maître à penser et à créer, Nietzsche, la religion de l'art ne se sépare pas de celle du corps, le corps dont la philosophie n'a peut-être jamais été que le *malentendu* : « Le corps est la dernière contrainte et la profondeur de la nécessité, il porte le pressentiment, il rêve le rêve.^[52] » Aucune œuvre poétique n'a, plus que celle de Benn, justifié à la lettre cette affirmation d'Alain Bosquet selon laquelle, en fin de compte, « la poésie n'existe que par les “tripes” qu'elle expose, celles d'un siècle ou celles de son auteur^[53] ». Benn, médecin, n'a par ailleurs jamais conçu la théorie poétique autrement que comme une sorte de paraphrase (poétique) de la physiologie de l'ivresse, de l'extase, du « bouillonnement » [*Wallung*], de l'orgasme*. La métaphore à laquelle il recourt le plus volontiers pour décrire l'acte lyrique créateur est celle de la résolution brutale d'une tension biologique insupportable, de la décharge d'un organe congestionné, « hyperémique ». À travers le mot, « phallus de l'esprit » [4,1074], la création prolonge et achève dans *l'expression* une entreprise cosmique unitaire qui est la quête impérieuse et inlassable « de la forme dans les ivresses » [3,644]. Ces derniers mots ne fournissent pas seulement la clé de toute la production poétique de Benn qui, même dans sa période proprement expressionniste, a constamment superposé à l'affirmation du caractère dionysiaque de l'art la proclamation de sa fin absolue : la forme, observant, par exemple, que « souffrir de confusion et ne pouvoir écrire n'est pas encore du surréalisme^[54] » ; mais encore, à la limite, ils rendent compte de l'erreur politique de 1933, puisque la conjonction de l'« art » militaire et de la dictature politique peut être interprétée comme la figure historique de ce que Benn a appelé, à propos de Stefan George, « l'esprit de la vision du monde impérative (*imperativen Weltbildes*)^[55] », le besoin de la forme et du style à tout prix. En poésie : faire en sorte « que Dionysos aboutisse et repose aux pieds du clair dieu delphique^[56] ». En politique : jeter, si possible, le chien couchant d'une civilisation individualiste jouisseuse et dissolue aux pieds d'un maître qui interrompe le festin des mercenaires et donne enfin du style et de la grandeur à l'existence collective. L'ambiguïté politique du personnage de Benn et sa « double vie » ne sont finalement que le reflet d'un tempérament artistique divisé : celui d'un être tourmenté par un besoin vital d'intellectualité critique, de différenciation, de hiérarchie et d'ordre, qui, dans de nombreux passages caractéristiques, a identifié l'élan poétique avec une tendance régressive à l'annihilation de toutes les distinctions par la mise à nu des couches les plus archaïques du moi et n'y a vu que la recherche, épisodiquement couronnée de succès, d'une coïncidence préréflexive avec les rythmes orgiaques les plus fondamentaux de la nature.

Un des traits les plus remarquables et les plus souvent signalés^[57] de la poésie moderne depuis Baudelaire est que la création poétique est presque toujours accompagnée de son commentaire « philosophique » (ou, comme c'est le cas chez Benn, lui-même poétique) et que l'œuvre ne se sépare pas de sa métaphysique ou, plus exactement, qu'elle est une

métaphysique. Le cas de Gottfried Benn est en cela exemplaire, car il a eu la poésie pour philosophie au sens exact où Léonard de Vinci, selon Valéry, a eu la peinture pour philosophie. Une distinction fondamentale à laquelle il recourt fréquemment dans son œuvre en prose et qui lui inspirera en 1944 une œuvre au titre caractéristique est celle du *phénotype* et du *génotype*. Il définit ainsi ces deux concepts dans l'essai intitulé *La Structure de la personnalité* (1930) : « Le *phénotype*, somme de tous les traits essentiels se manifestant effectivement dans un individu isolé, s'opposant au *génotype* sous-jacent, beaucoup plus vaste, somme de tous les phénotypes possibles, latents, détachables de ce tronc déterminé.^[58] » Cette opposition correspond à celle de l'individu et de l'espèce, mais également à celle de la figure historique changeante de l'homme et de sa nature profonde. La question métaphysique cardinale et définitivement non résolue est celle de savoir si l'homme vaut comme phénotype ou comme génotype et elle se ramène à peu près à la question de savoir s'il est un être intellectuel ou un être moral, car, pour Benn, « il ne peut guère être les deux à la fois, et pour l'instant tout témoigne qu'il est cet être intellectuel^[59] ».

À propos de son *Roman du phénotype*, Benn a écrit, en 1944, à F. W. Oelze : « C'est une chose en prose de nature libre. Le nom est stupéfiant : "Roman du Phénotype". Vous ne pouvez rien vous représenter sous ce nom, pour de bonnes raisons, et c'est pourquoi j'explique cela au début. Ce n'est naturellement pas un roman dans un quelconque sens déjà connu. Cela n'a rien à voir avec l'amour. C'est un roman dirigé vers l'intérieur, le roman des couches internes effectives en nous, mais cela non pas analysé, mais exprimé, réellement présent, contenu et forme étant ici déjà à nouveau identiques, en vérité c'est à proprement parler tout le problème : qu'il n'y a pas de contenu, il y a seulement expression et forme, ou seulement contenu comme expression et forme. Mais, comme je l'ai dit, ce n'est en aucune façon théorique, mais plutôt d'un réalisme extrême, à savoir d'une factualité psychique : c'est seulement ainsi que le type actuel, précisément le phénotype, peut être et s'exprimer. Je n'ai pas besoin de vous indiquer que, pour peu que la plus légère impression de ce que j'ai en tête se transforme chez quelques uns en connaissance, il devrait en résulter une certaine privation de ce qui servait de support à ce qui a précédé, il ne peut plus alors y avoir de romans psychologiques, etc.^[60] »

L'émergence du concept de phénotype ne devrait donc pas révolutionner simplement la poésie, mais également la forme, pourtant en principe typiquement descriptive et narrative, du roman, qui ne résistera pas non plus à la nécessité dans laquelle on se trouve d'identifier désormais le contenu à l'expression. Et elle oblige à se poser, de façon générale, la question suivante : l'être humain vaut-il comme valeur ou comme image et, plus généralement, l'univers peut-il se justifier à la fois comme phénomène esthétique et comme phénomène éthique ? Tel est le problème auquel la philosophie, comme théorie du gène, et la philosophie de l'histoire, comme théorie de l'épigenèse et de l'évolution, se sont vainement efforcées de donner une réponse. Du côté du gène, nous trouvons les questions d'essence et la métaphysique ; du côté du phénotype, l'apparence et l'art. Or il est clair que « jamais nous ne reconnaitrons le gène, mais nous pouvons transmuier le phénotypique en image^[61] ». Cela signifie que la métaphysique est morte et que l'art seul est vivant. Le déclin de l'Europe, c'est le déclin de la pensée orientée vers le gène, l'archétype, l'entéléchie, c'est-à-dire le déclin des Idéaux ; mais une dernière tâche métaphysique s'impose au monde européen : l'Art.

Benn a dit et répété que tout ce que sa génération avait médité, discuté, souffert, détruit et

produit n'avait été au fond qu'exégèse, commentaire et illustration de Nietzsche. Cette dette capitale a été rappelée avec éclat dans le discours radiophonique anniversaire « Nietzsche, cinquante an après » (1950) et dans l'introduction* que Benn a rédigée en 1955 pour une anthologie poétique de la décennie expressionniste (1910-1920) : « Car, en ce qui nous concerne proprement, notre arrière-plan fut *Nietzsche* : déchirer son être intérieur avec des mots, la passion qui porte à s'exprimer, à formuler, à éblouir, à étinceler, quels que soient les risques et sans égard à des résultats, l'extinction du contenu en faveur de l'expression – ce fut bel et bien son existence.* » « L'adoration de l'apparence, la croyance aux formes, aux sons, aux paroles, à l'Olympe tout entier de l'apparence !^[62] », la *superficialité* et la légèreté laborieusement reconquises contre la *profondeur* exécration des philosophies, la danse joyeuse de l'artiste sur les ruines de l'idéologie, le vent de la liberté esthétique chassant les relents nauséux de la connaissance et soufflant en tempête sur le grand carnaval de l'histoire, tout ce qui fait l'« inactualité » congénitale et l'irresponsabilité du poète moderne selon Nietzsche, Benn l'a intériorisé, vécu et cultivé jusqu'à ses plus extrêmes conséquences. « Olympe de l'apparence », le maître-mot [4,1064-65], celui que Benn cite le plus fréquemment, emblème des temps nouveaux, annonciateur de nouveaux dieux et d'une nouvelle morale, l'ethos artisan de l'ouvrier des formes, « la morale de la forme » [3,814], d'« une réalité nouvelle *éthique* » [3,723], *construite* et non plus reçue.

Pour caractériser l'« esprit constructif » [*der konstruktive Geist*] antidualiste, antianalytique, antihistorique et antihumaniste, c'est-à-dire, pour lui, la figure ultime et indépassable de l'Esprit, Benn a utilisé le concept nietzschéen d'« artisticisme » [*Artistik*] : « L'artisticisme est la tentative faite par l'art, au sein de l'écroulement universel des contenus, de se vivre lui-même comme contenu et de constituer à partir de cette expérience un style nouveau, c'est la tentative de poser, contre le nihilisme généralisé des valeurs, une transcendance nouvelle : la transcendance de la joie créatrice*. » Mais, comme le remarquait Benn lui-même en 1933 (*Expressionnisme*), ce programme fut réalisé sous la forme d'une sorte de nouveau *Sturm und Drang* éphémère où se résolurent, dans une explosion brève et dévastatrice, des tensions organiques et culturelles d'une violence inouïe et que suivit une nécessaire et durable accalmie : « L'expressionnisme fut donc un art, le dernier art de l'Europe, son dernier rayon alors que mourait à l'entour la longue époque de grandeur sous ses rides profondes. À jamais passée, l'époque de l'art !... Si je continue par la suite à parler d'art, c'est d'un phénomène du passé que je veux parler.^[63] » Pour Benn, il est de l'essence de la production artistique, considérée par rapport à l'histoire individuelle ou à l'histoire collective, d'être épisodique et exceptionnelle, car elle obéit toujours au processus ternaire : recueillement et maturation, tension, expression-expulsion. C'est ce qui explique que, dans les *Poèmes statiques* (1948), les deux strophes de l'un des poèmes puissent être séparées par un intervalle de vingt années [4,1080].

En ce qui concerne ses rapports avec l'expressionnisme proprement dit, Benn a donné au style forgé par lui-même le nom de « *Phase II*, à savoir phase II du style expressionniste, mais aussi phase II de l'homme post-antique^[64] ». Son problème a été, comme il le souligne avec force^[65], le problème classique du survivant, celui qui, pour être résolu, exige à long terme l'adjonction du caractère et du courage au talent. De la génération expressionniste, « une génération accablée : exposée aux rires, aux sarcasmes, rejetée politiquement comme dégénérée – une génération impétueuse, fulgurante, jaillissante, frappée par les calamités et

les guerres, vouée à une vie brève », Benn est, en effet, un des rares qui aient eu à se réadapter pour survivre et continuer à créer ; il dut, pour sa part, « entreprendre la tâche de porter plus loin les errements de sa génération et ses propres errements, s'efforçant de les amener à une sorte de clarification, à une sorte de chant final, de les mener jusqu'à l'heure du crépuscule, à laquelle l'oiseau de Minerve prend son vol[66] ». Sa fidélité et son hommage de tous les instants, Benn les a résumés dans les termes suivants : « Jusqu'au dernier moment ne rien pouvoir reconnaître d'autre que les commandements de son être intérieur, ou, pour terminer par une phrase de Joseph Conrad : "Suivre le rêve et encore une fois suivre le rêve et ainsi à perpétuité – *Jusque ad finem.*"[67] »

La dernière grande révolution artistique de l'Europe fut une nouvelle révolution copernicienne ou plus exactement un déplacement du point de vue copernicien : « La question par laquelle Kant, cent cinquante ans auparavant, avait achevé une époque de la philosophie et en avait inauguré une nouvelle (comment l'expérience est-elle possible ?) était ici reprise dans le domaine esthétique et s'énonçait : *comment l'activité formatrice [Gestaltung] est-elle possible ?* Activité formatrice, ce n'était pas un concept purement artistique [*kein artistischer Begriff*], cela signifiait : quelle énigme, quel mystère, que l'homme fasse de l'art, qu'il ait besoin d'art, quelle expérience unique au sein du nihilisme européen ! » [3,809-10] C'est en fonction de cette unique question transcendante, celle de notre faculté « plastique* », que Benn a répondu avec une netteté, une intransigeance et une constance qui ont quelque chose de terrifiant aux autres questions, les quatre questions kantienne : Que pouvons-nous savoir ? Tout, et cependant rien qui vaille la peine. Que devons-nous faire ? En dehors de l'art, théoriquement rien, et, dans la pratique, « ce que nous pouvons » selon la situation. Que pouvons-nous espérer ? Rien, le poète « voit », il est trop savant pour espérer. « Des poèmes optimistes sont en fait bel et bien, constate Benn, une contradiction en soi.[68] » Qu'est-ce que l'homme ? Cette question relève d'un type d'interrogation périmé, celui du « qu'est-ce que... ? » Elle s'est résolue d'avoir perdu toute signification. Les grandes époques religieuses ou métaphysiques ont connu une réalité, elles ont appréhendé et décrit au sein de cette réalité une entité appelée l'« homme ». Mais aujourd'hui le « réel » n'est plus qu'un produit fabriqué, conventionnel, utilitaire et transitoire de la science et de la technique, et la réalité de l'homme est celle d'une place vide : « Il n'y a de toute façon plus d'homme, il n'y a plus que ses symptômes. » [4,1056] Nous ne pouvons nous référer désormais qu'à un « *homme entre guillemets* », un homme reconstitué par une technique qui s'est progressivement imposée à tous les arts et que Benn, pour sa part, utilise systématiquement : celle du montage[69].

Pendant une brève période, que Benn situe un peu arbitrairement entre 1910 et 1925, l'art, comme puissance de falsification et de transvaluation, fut le seul remède à la maladie mortelle de l'Europe : la maladie du réel. Il n'y eut plus, dans tous les arts et dans toute l'Europe, d'autre style possible que le style « antinaturaliste », plus d'autre attitude possible qu'une agression raisonnée et systématique contre la réalité. Du concept de « réalité », Benn a dit qu'il était le concept initiateur du nihilisme : « C'est par la formation de ce concept de "réalité" que s'est amorcée la crise, le stade prémorbide avec sa profondeur, son nihilisme existentiel.[70] » Dans l'Europe de 1910 la crise avait atteint son paroxysme. Qu'était-ce alors que la réalité ? « La réalité, c'était une notion capitaliste. La réalité, c'étaient lotissements, produits industriels, inscriptions hypothécaires, tout ce qui pouvait se dire en prix

comportant commissions. La réalité, c'était le darwinisme, les steeple-chases internationaux et tout ce qui ressortissait à quelque privilège. La réalité, ce fut ensuite la guerre, la famine, les humiliations historiques, l'illégalité, la puissance. L'esprit n'avait aucune réalité. Il se tourna vers sa réalité intérieure, son être, sa biologie, sa structure, ses interférences de nature physiologique et psychologique, sa création, son rayonnement. La méthode, pour parvenir à ses fins, pour s'assurer cette possession, était l'intensification de sa part productive, quelque chose d'indien, était une extase, une sorte d'ivresse intérieure.[\[71\]](#) »

« Les poètes, a écrit Nietzsche, ont toujours été les valets de chambre d'une morale quelconque.[\[72\]](#) » Mais, comme ne cessera de le répéter Benn, ils n'ont jamais servi la morale que parce qu'ils avaient d'abord entrepris de servir la réalité. Naturalisme, humanisme, méliorisme, telle est la Sainte Trinité caractéristique de cette production artistique « naïve, c'est-à-dire parallèle à l'objet » [3,804], que l'Europe tout entière éprouva soudain comme une quasi-impossibilité. Benn lui substitue, dans la ligne de Nietzsche, « le monde de l'expression [*die Ausdruckswelt*] – cette médiation entre le rationalisme et le néant ! » [4,1053], « l'homme sans contenu moral et philosophique » [4,1056], tout entier dévoué à la forme (c'est-à-dire l'artiste), le coup de dés, l'éternel retour et le rire ou, à défaut, l'indifférence stoïcienne. Le poète est innocent, car il n'a pas à être un *représentant de la culture*, mais seulement un *représentant de l'art*[\[73\]](#). Le représentant de la culture appartient à la catégorie des gens qui éprouvent le monde d'une manière réaliste, positive et bienveillante, et qui se préoccupent de son amélioration empirique. L'art est, au contraire, un phénomène essentiellement improductif, atypique, asocial et monomaniacal[\[74\]](#) ; mais c'est la déviation qui est la norme : la monomanie individuelle du poète, quand elle est toute-puissante, « crée l'image extrême de la dernière grandeur atteinte par l'homme. Cette grandeur ne veut pas modifier ni agir, elle veut être[\[75\]](#) ». La production lyrique est de l'ordre du soliloque, de l'événementiel et de l'intraduisible (« On peut définir la poésie comme l'intraduisible. » [4,1074]), elle appartient tout entière à la catégorie de l'*expression* et, par conséquent, il est tout à fait exclu que l'œuvre puisse être, à proprement parler, *vécue*. « La poésie, affirme par exemple Tzara, n'est pas uniquement un produit écrit, une succession d'images et de sons, mais *une manière de vivre*.[\[76\]](#) » Et il s'ensuit que « toute œuvre poétique n'est valable que dans la mesure où elle a été vécue[\[77\]](#) ». Mais, répondrait Benn, comment le poète pourrait-il objectiver son monologue en un mode de vie ? Comment, lui, l'anachorète, pourrait-il mener une existence « poétique » parmi la foule ? Comment l'exceptionnel pourrait-il devenir le quotidien, la tension créatrice et l'extase une manière d'être ?

« Le poète veut suivre ses propres voies[\[78\]](#) », et il ne le peut qu'en se retirant d'une société dont la médiocrité spirituelle incurable le réduit nécessairement à la condition de moine, de mendiant ou de malfaiteur. Pour lui, il n'y a finalement pas d'autre solution que la double existence : payer sans ostentation ni extravagance son tribut à la vie, mais ne pas oublier que rien en elle, même (et surtout) lorsqu'on appelle l'histoire à la rescousse, ne mérite que l'on s'y donne tout entier. « La vie et l'esprit forment chez moi deux mondes séparés.[\[79\]](#) » La maxime du « Ptoléméen » : « *Sich abfinden und gelegentlich auf Wasser sehen* [S'accommoder et jeter à l'occasion un regard sur la mer] » [5,1428], s'adapter, plier la machine, mais savoir libérer son regard, est le reflet de cette dualité constitutive. On ne doit pas l'interpréter, note Benn, comme une incitation à la résignation, mais comme « une

attitude inspirée par son mobile dionysien[80] » : il faut garder la tête libre, s'y réserver en permanence un espace pour la création, mais ne pas vouloir à tout prix *vivre* sa malédiction, comportement qui relève du ressentiment et de l'esprit de vengeance. Dermatologue réputé (« Par-dessus tout je déteste le dilettantisme. Il est sans excuse pour un homme.[81] »), Benn évitera soigneusement toute interférence perturbatrice et déséquilibrante entre une vie professionnelle et privée, laborieuse, discrète et solitaire, et une œuvre littéraire provocante et destructrice. Pour lui, l'artiste n'a envers le public ni devoirs ni droits : il n'obéit qu'à son destin individuel, c'est-à-dire à son hétérodoxie et à sa monomanie congénitales, bref à sa constitution. Quant à ses devoirs envers la société en général et à sa responsabilité historique, Benn, interrogé sur ce point, répondra par la question de Ponce Pilate : « Vous pensez qu'il devrait... changer [le monde] ? Mais comment devrait-il donc le changer, le rendre plus beau – mais d'après quel goût ? Meilleur – mais d'après quelle morale ? Plus profond – mais d'après l'échelle de quelles connaissances ? Mais à partir d'où peut-il embrasser le monde dans son ensemble, d'où peut-il acquérir le savoir pour le conduire, la grandeur suffisante pour être juste vis-à-vis de ses buts – sur qui devrait-il donc s'appuyer – sur Lui “qui vit dans ses enfants” comme le dit Goethe, “mais la mère, où est-elle ?”[82] »

Le dernier mot du poète est encore celui du Ptoléméen : « Tout est comme cela sera, et la fin est bonne. » [5,1429] *Amor fati*, c'est-à-dire « Dionysos..., y compris les varices* ![83] » L'histoire jugée une fois pour toutes et absoute en raison de quelques individus, de quelques instants et de quelques œuvres qu'elle enfanta dans la douleur :

*Le dénominateur sociologique
qui dormait derrière des siècles
s'appelle : une poignée de grands hommes
et qui souffrirent profondément.*

*S'appelle : une poignée d'heures qui se taisent
dans le vent de Sils-Maria,
l'accomplissement est lourd de blessures
quand il y a des accomplissements.[84]*

Le représentant de la culture s'oppose au représentant de l'art comme la littérature de *description* à la littérature d'*expression*, le romancier au poète et l'état civil du mot à son état naturel. Le mot se « civilise » lorsqu'il entre au service de la réalité, lorsqu'il devient un instrument de désignation et de communication. La fin du XIX^e siècle, constate Benn, fut marquée par une révolution qui aboutit à l'autonomisation et à l'absolutisation du langage, c'est-à-dire à la reconquête de son statut originaire par-delà les dégénérescences utilitaires que lui avait imposées la civilisation. Ce fut le retour du mythe, de la primitivité, du totémisme : le langage dépouillé de tout caractère instrumental, devenu « une surexcitation métaphorique de l'être, une création en soi et unique en son genre, des pouvoirs spirituels de nature radicale, métaphysique, se tenaient derrière les lettres et les sons, des pouvoirs créateurs, évocateurs, incantatoires, et c'est à eux uniquement que s'adressait le poème[85] ». George fut un des grands prêtres aristocratiques et hautains de cette religion nouvelle, qui excluait de la catégorie de l'art toute œuvre préoccupée de « dire » ou de « faire » quelque chose [*etwas* « *sagen* », *etwas* « *wirken* » *zu wolen...*][86], et non pas simplement d'être. Comme le remarquait, entre autres, Hermann Broch[87], la déification du Verbe [*Sprachmystik*] fut l'aboutissement normal d'un processus de surcompensation, d'une réaction de défense contre le « mutisme positiviste », le silence tragique que la mort des dieux et les conquêtes toujours plus ambitieuses de la science faisaient peser sur le monde et

la dévaluation de la parole, comme véhicule d'irrationalité et instrument de compréhension, au profit de la force meurtrière. En philosophie, « le mysticisme linguistique [...] se situe aux confins de la création poétique – comme le montre l'exemple de Nietzsche –, il recule avec effroi devant la radicalité dernière, il espère que la connaissance poétique se chargera de la tâche de la connaissance philosophique et que son mysticisme “tempéré” mettra fin au tragique du mutisme éthique ». Si la parole proprement dite doit, d'une manière ou d'une autre, prendre place « entre le mutisme du scepticisme radical et le mutisme du mysticisme radical », la situation du discours philosophique moderne est tout à fait problématique, dans la mesure où il entend maintenir avec le logos traditionnel des liens devenus impossibles et, exclu de la science, n'avoue cependant pas clairement sa parenté avec l'art. Pour Benn, toutefois, la poésie n'est pas un substitut de la philosophie au sens où on l'entend habituellement, le poème n'a rien d'un hypothétique instrument de connaissance, il n'est pas un moyen d'accès à la transcendance, mais la transcendance elle-même ; il ne dévoile pas, mais *construit* une présence absolue : « Il n'y a que deux transcendances verbales : les théorèmes de mathématiques et le mot en tant qu'art. Tout le reste est bon pour commander un bock[88]. » Vouloir prendre le relais de la philosophie comme pourvoyeuse de valeurs individuelles ou collectives, comme maîtresse à vivre, ne serait encore, pour la poésie, qu'une manière noble de se commercialiser.

Au sujet du langage mathématique, Broch fait remarquer qu'il « mène, il est vrai, effectivement, au sein de l'élément tautologique, une sorte de vie propre automatique[89] », et que c'est en partie à cause d'« une vague analogie » entre la fonction du langage en général et celle des mathématiques que l'on a cru pouvoir considérer la langue comme une réalité indépendante et autarcique, ce qui revenait en un sens à substituer au positivisme des faits une sorte de positivisme des mots. Il n'y a pas de faits, pourrait dire Benn, il n'y a que des mots ; de tous les événements du monde les événements verbaux sont les plus lourds de conséquences et l'on peut dire que l'humanité n'a jamais agi en fonction de réalités ou de concepts, mais toujours en fonction d'images ou de mots. Non point : « Les limites de mon langage sont les limites de mon monde », mais : « Mon langage est mon monde. » Ce dernier, qui est adventice et privé, est fait de la totalité de mes vécus [*Erlebnisse*] verbaux, des mots qui m'« arrivent ». L'univers verbal de Benn a été dominé par le « motif du Sud », le motif poétique par excellence ; Dionysos et Apollon, l'ivresse et le rêve concentrés dans quelques vocables privilégiés qui agissent sur les couches profondes du Moi comme de véritables hallucinogènes : bleu, olive, agave, taggiasca, port, Venise, Ithaque, etc.[90] Benn écrivait en 1920, dans *Schöpferische Konfession*, que son seul problème était celui du « verbe méridional » [*des südlichen Worts*] : « Comme j'ai essayé une fois de le décrire dans la nouvelle “L'anniversaire” (*Cerveaux*) ; j'y écrivais : “alors il lui arriva l'olive”, non pas : alors il eut devant lui l'olive, non pas : alors son regard tomba sur une olive, mais : alors il lui arriva celle-ci, la disparition de l'article étant ici, à vrai dire, encore meilleure. Donc, il lui arriva “olive” et la structure en question fait une irruption torrentueuse qui recouvre l'argent des fruits, le bruissement léger de leurs forêts, leur cueillette et leur fête du pressoir. Ou à un autre endroit de la même nouvelle : “le grand brasier du port vint à lui”, non pas : il marcha vers le port, non pas : alors il pensa à un port, mais : le grand brasier en vint à lui comme motif, avec les cotres, avec les bordels du bord de mer, l'étendue sans rivage des mers, l'éclat du désert. » [7,1644] Il n'y a, pour l'anthropologie moderne, qu'un problème sérieux : celui de la sensibilité de l'organisme humain au mot. « Ce qui fait sensation pour moi, c'est

précisément le mot sans aucun égard à son caractère descriptif, uniquement comme motif associatif, et alors je ressens de façon tout à fait matérielle sa propriété de concept logique comme coupe effectuée à travers des catastrophes condensées. » [7,1645] Et, dans *Épilogue et Moi lyrique* : « Les couches d'une coupe de concept, rendant sensibles toute légèreté, toute mélancolie, toute désespérance de l'esprit[91]. » (Ce que Benn appelle ici « concept » est évidemment le contraire d'un concept au sens philosophique du terme, c'est-à-dire d'une association stable de caractères.)

La transcendance du discours mathématique tient au fait qu'il régit la totalité des mondes possibles*, celle du discours poétique, dans la conception de Benn, au fait qu'il est lui-même un monde plus réel que tous les autres. Ce qui distingue le poète du romancier, c'est avant tout la prédominance absolue du style sur le thème, de la forme sur le sujet : « Le mot du poète ne représente aucune idée, ne représente aucune pensée, aucun idéal, c'est de l'existence en soi, de l'expression, des grimaces, du souffle. C'est une manière de réalisation hors de la nature animale.[92] » C'est aussi ce qui fait qu'à tout prendre le roman supporte mieux la médiocrité que le poème et qu'« aucun des plus grands poètes lyriques de notre temps n'a laissé plus de six ou huit poèmes parfaits », de ces poèmes « qui reposent en eux-mêmes, qui rayonnent leur propre lumière qui exercent longuement leur fascination[93] », qui, au lieu d'être une source de renseignements plus ou moins intéressants sur leur auteur, ont une véritable *existence* autonome et une sorte de nécessité interne absolue. Car, si le véritable poème est le produit du déchirement individuel (« ... pour ces six poèmes, donc, trente ou cinquante années d'ascétisme, de souffrances et de luttes »), son auteur est finalement un agent impersonnel, un principe objectif, « c'est le principe formel, celui de l'esprit ».

Peu d'artistes auront entrepris avec autant de ferveur et de fanatisme que Benn le renversement complet du point de vue traditionnel concernant les rapports du sentiment esthétique et du sentiment moral. tel qu'il est exposé, par exemple, dans la *Critique du jugement* : le Beau comme symbole du Bien, les productions esthétiques de la nature comme indices de la possibilité d'harmoniser à long terme celle-ci avec les exigences de la morale. Benn ne se contentera pas de dire que l'art est indépendant de la morale : il est la seule morale, la seule légalité supérieure qui puisse nous libérer partiellement de la légalité oppressive, du réalisme brutal et inhumain de la nature, par la *catharsis* plastique[94]. Qu'est ce, en effet, que la nature ? Tensions et débordements, frivolité et gaspillage, cataclysmes et hécatombes, exploitation constante et vitale de la faiblesse et du malheur par la force, « indifférence meurtrière, [...] absence de caractère dont l'immensité défie le regard[95] ». À tout cela l'artiste applique le travail du négatif, car c'est dans la négation que « se fait jour la répression du détail, la lutte contre l'émotion, l'hostilité envers l'impression – le style, bref : le caractère anthropologique[96] ». Tout cela doit être dominé et assumé sans pathos ni attendrissement. L'art n'a pas de pire ennemi que l'anthropocentrisme et la philanthropie. Le véritable créateur doit s'astreindre au devoir d'inhumanité : « La création poétique [...] – une tâche impitoyable.[97] » Les nobles figures et les braves gens sont les serviteurs de la culture bien plus que de l'art : en littérature l'art s'oppose à la culture comme Flaubert[98] à Fontane et George à Mörike. Par quelle aberration cependant Benn en viendra-t-il en 1933 à reconnaître dans « l'art et la puissance » deux émanations solidaires du même principe, le principe formel, qui gouverne « le monde dorien », dont Nietzsche a dit qu'il était « un camp

retranché du monde apollinien[99] », à établir une connexion nécessaire entre l'esclavagisme, le militarisme spartiate et la cruauté institutionnalisée comme moyens et l'art comme fin et, ayant ainsi complètement trahi la vocation de l'artiste et, quoi qu'il ait pu en penser, le message de Nietzsche, à rendre responsables, après coup, des maîtres à penser qu'il n'avait jamais cherché à comprendre réellement, mais seulement utilisé pour justifier ses propres obsessions : « “La vie”, “la réalité”, “le plus fort” – posés identiques à la raison, pris dans leur mutuelle compénétration comme “sélection”, “loi”, “histoire” et élevés au rang de philosophie idéaliste, d'axiome scientifique, de vision dithyrambique glaciale et solaire : Hegel, Darwin, Nietzsche – ils furent la cause réelle de la mort de plusieurs millions d'hommes. Les pensées tuent, les mots sont plus criminels que n'importe quel meurtre, les pensées se vengent sur les héros et les troupes[100] » ?

Une application totalement hasardeuse des théories biologiques mutationnistes à la réalité historique allemande et une extraordinaire naïveté politique[101] furent responsables de l'adhésion du poète – pendant un temps relativement court, il est vrai – au mythe de la régénération et à une farce millénariste grossière et meurtrière. Mais d'avoir reconnu que l'innocence n'était qu'un leurre, que les mots pouvaient être criminels, ne fit, au bout du compte, que le renforcer dans son solipsisme et sa monomanie esthétique : « Mon cycle est fini en moi ; je ne regarde pas au-delà de moi-même, je me refuse cet allègement, je travaille, je cherche des mots, je trace ma morphologie, je m'exprime[102]. » Honteux d'avoir cru un instant que l'esprit pouvait se reconnaître dans la vie – c'est-à-dire le principe formel dans l'histoire – Benn rejettera définitivement la réalité du côté de l'informe pour se réfugier dans ce qu'il appelait, en 1934, l'« intellectualisme » : le culte impassible de l'idée, la froideur du regard artistique dirigé sur des contenus phénotypiques en soi indifférents, l'intellect utilisé comme une sorte de « verre formant » qui seul rend supportable le spectacle de la vie. « L'intellectualisme, c'est donc ne pouvoir se tirer d'affaire avec le monde qu'en le transposant en idée, en le purifiant, en se purifiant dans les idées, ce qui n'est pas le fait d'une politique ou d'une morale particulières, mais un instinct fondamental, un impératif de la race[103]. »

À Nietzsche, Benn reprochera son « optimisme darwinien », c'est-à-dire le surhomme, la croyance à un stade supérieur de l'espèce : « l'homme n'est pas un être “supérieur”, nous ne sommes pas la race qui tend à sortir de l'obscurité pour entrer dans la clarté[104] » ; l'affirmation globale de la vie comme valeur et l'idée qu'elle puisse être réconciliée avec l'esprit : « si cela a peut-être commencé chez Flaubert, cela ne sera pas terminé avant longtemps : l'esprit ou la vie, il y a les deux, sans conciliation possible, ce que Nietzsche ne voyait pas encore. Il est faux que l'un se *réalise* [*verwirklicht*] dans l'autre, c'est du bavardage politique ; “la vie” n'est de toute façon pas une réalité, ce n'est qu'une répétition d'absurdités, une récurrence perpétuelle de stades préliminaires, cultivées aujourd'hui sous le nom d'“histoire” ; [...] à bas l'histoire ! C'est au-delà de l'“histoire” que commence la réalité, *la réalité anthropologique des formes spirituelles*[105] » ; singulièrement, par un curieux réflexe d'hétéro-punition, ses prétendus « rêves d'unification de l'esprit et de la puissance », son monisme triomphaliste : « C'est une chose révolue. Il y a *deux* royaumes.[106] »*

Le poète n'est finalement revenu de son erreur qu'en radicalisant l'attitude intellectuelle qui l'avait rendue possible : le refus de voir le sens s'incarner ailleurs que dans l'œuvre d'art, de considérer une autre histoire que celle de l'art, la décision de traiter toute forme

d'existence comme une simple matière offerte à la transmutation artistique, l'art libéré de toute responsabilité morale et politique et vécu lui-même comme éthique, celle-ci renvoyée, sous ses formes classiques, aux utopistes sentimentaux et aux philistins, l'indifférence, qui rend l'individu moyen disponible pour toutes les aventures obscurantistes et oppressives, érigée en droit et devoir de celui qu'une qualification intrinsèque, qui est en même temps une fatalité, met, pour son malheur, à part du troupeau : l'artiste. Benn maintiendra jusqu'à la fin de sa vie cette attitude, que des appels réitérés à la lucidité, à la vigilance et au courage auront finalement pour but de confirmer, et non de corriger. « Tu réponds d'empires inexplicables et dans lesquels il n'y a pas de victoires », était-il dit dans *La Taverne Wolf* (1937). Cette phrase est reprise à la fin de *Double Vie* et de l'introduction de 1955. Tu es responsable. Oui, mais de quoi ? De royaumes qui ne sont ni de ce monde ni d'un autre et qui te font l'obligation de tenir la lyre « sans lâcher l'épée ». C'est cette responsabilité qui est, en toute circonstance, ton alibi.

Il nous faut revenir maintenant sur la question de la réalité, qui est bien, pour Benn, la question unique et fondamentale : s'il n'y a pas d'engagement possible, c'est qu'il n'y a pas de réalité objective, ni en matière théorique ni en matière pratique. Il n'y a d'objectivité que celle des « images endogènes », c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'objectivité du tout. Qu'est-ce, dans ces conditions, que l'art ? Dionysos contre l'âne de la culture, c'est-à-dire contre le sens du vrai, le sens du réel et le sens du concret. Le poète n'a rien à faire au « pays de la civilisation », parmi les « hommes de la réalité ». La passion du réel et la passion du vrai ne sont que des déguisements respectables de l'impuissance créatrice et de l'asservissement aux valeurs marchandes de la culture. « La réalité, conçue et affirmée par une humanité civilisatrice, indigne d'un regard, d'un sourire », est ce qui doit être dépassé, transformé « en un cortège de masques, un jet de formes, un jeu dans les fièvres...[\[107\]](#) ».

La haine de la civilisation est perçue par Benn comme une des perversions constitutives de l'artiste moderne. C'est elle qui a donné naissance au mouvement expressionniste, comme il le souligne lui-même. Benn en a emprunté la théorie à Nietzsche, mais elle s'est fortifiée concrètement chez lui de l'expérience de deux guerres et de la désolation spirituelle croissante de la société industrielle européenne. Confrontée avec le nihilisme profond qui a inspiré les grands créateurs occidentaux, Dürer, Goethe, Kant, Balzac, Tolstoï, par exemple, l'attitude de Nietzsche apparaît finalement comme celle d'un « Antinoüs idéaliste », d'un « pédagogue optimiste »[\[108\]](#). Benn s'est voulu de la race des grands contempteurs de l'homme et la réalité, quotidienne et historique, lui a fourni abondamment de quoi alimenter son mépris. Malheureusement, son antihumanisme a pris à un certain moment la forme éminemment suspecte d'une idéologie mythico-biologique du déclin et de la catastrophe, d'une apologie de la régression et de la barbarie, d'une vision du monde apocalyptique où le cataclysme et la destruction sont chargés de redonner du tonus à la vie et de la substance au réel. Plus attentif aux enseignements de Nietzsche, il aurait peut-être reconnu dans cette attitude le redoublement exact du ressentiment, un projet de vengeance dirigé contre l'esprit de vengeance de la civilisation, une négation de la négation qui n'a rien à voir avec l'affirmation. Au nom de l'esprit, il est allé parfois jusqu'à appeler explicitement la vengeance de la nature brute sur le monde humanisé de la civilisation : « La vie, qui naît des abysses, s'organise un instant pour disparaître dans l'*inferno*, la vie ouvrira toute grande sa gueule pour menacer ces hordes de la civilisation qui accordent à la mer la valeur d'un clystère

nutritif autour de leurs bancs d'huîtres et au feu celle d'un chauffe-bière sous leurs plaques d'amiante. Parce qu'elle laisse ces petits fruits se multiplier, ces aquarelles se plaquer tout là-haut avec leurs taches de semence sur ses murs de basalte, tant s'en faut qu'elle soit pour autant penchée sur le sermonnaire. Le jour viendra où les montagnes Pelées étoufferont ces fertiles colonies de leur lave, où les océans submergeront sans rugissements ces dragues du progrès – ô beau jour du repentir de la nature, quand sur un glaçon deux tribus à l'huile de baleine se remettront à lutter avec des poignards pour les territoires à phoques, ô retour de la création quand de doubles hordes peinturlurées oindront leurs poteaux lippus et sous leurs masques au nez crochu offriront le sacrifice au cri de l'animal totémique.[\[109\]](#) »

Cette réaction incontrôlée de colère et de dégoût contre une civilisation matérialiste et eudémoniste avait trouvé en 1912 son expression littéraire dans les poèmes de *Morgue*, où la panoplie entière des horreurs médicales était utilisée avec une précision et un détachement de spécialiste pour déconsidérer l'animal humain (« le couronnement de la création, le porc, l'homme[\[110\]](#) ») et asphyxier ses prétentions dans une atmosphère d'hôpital et de chambre froide, un véritable bain de matières organiques en putréfaction, d'écoulements purulents et d'ordure. Benn y promenait avec complaisance l'*Aufklärer* petit-bourgeois, positiviste et progressiste, « à travers la baraque du cancer » :

*Viens, soulève tranquillement cette couverture.
Vois, cette masse de graisse et ces lymphes pourries
cela signifia jadis quelque chose pour un homme
cela s'appela aussi ivresse et pays natal.*[\[111\]](#)

Balzac fait dire à Derville qu'il y a dans nos sociétés trois hommes, le prêtre, le médecin et l'homme de justice, auxquels il est impossible d'« estimer le monde ». On ne saurait exagérer l'influence de la pratique médicale dans l'antihumanisme de Gottfried Benn et dans son pessimisme passionné, le pessimisme étant d'ailleurs, selon lui, l'élément essentiel de la nature créatrice de l'homme et le responsable des productions les plus importantes de la pensée occidentale[\[112\]](#). Benn a dit que son existence ne pouvait se concevoir sans son orientation médicale et biologique. C'est à la pratique des sciences naturelles qu'il doit d'avoir appris « *ce qu'il y a de créateur dans l'objectivité*[\[113\]](#) », c'est-à-dire, en fin de compte, cette conjonction caractéristique du relativisme scientifique et de la rigueur intransigeante et austère qui constitue ce que l'on peut appeler le nihilisme scientifique. Un des éléments essentiels de ce nihilisme, contre lequel, par ailleurs, la nature poétique de Benn n'a cessé de se révolter, est la perte de la réalité [*Wirklichkeitsverlust, Realitätszerfall*], telle qu'elle est décrite, dans les nouvelles du cycle de Rönne, à travers le personnage d'un jeune médecin qui ressemble trait pour trait à son créateur. Le réel n'est pas une réalité, c'est une norme et, dans l'expérience quotidienne du médecin, c'est le pathologique qui est le normal. Au début de la nouvelle intitulée « Cerveaux » (1915), nous apprenons que Rönne avait été employé pendant deux ans dans un institut de pathologie : « Cela signifie qu'environ deux mille cadavres insensibles étaient passés entre ses mains, et cela l'avait exténué d'une manière étrange et non élucidée. » [\[6,1185\]](#) Actuellement remplaçant dans un sanatorium, il est dans l'incapacité de percevoir son service quotidien autrement que comme une série d'actes ponctuels discontinus qui se passent pour ainsi dire en dehors de lui, une sorte de rituel dans lequel il n'est pas acteur, mais spectateur plus ou moins indifférent de son propre rôle. De ce rôle fait partie le mensonge de rigueur aux cas désespérés que l'on renvoie chez eux, sous couleur de convalescence, pour y mourir dans une ultime et tragique surprise : « Celui qui

croit que l'on peut mentir avec des paroles pourrait s'imaginer que cela se passe ici. » [5,1187] En réalité, le mensonge n'existe pas, car, pas plus que les gestes, les mots n'ont de sens : tout se passe seulement comme s'ils en avaient un. C'est le thème de *Karandasch* (1917) : « Comme si les mots avaient un sens. Nous ne le croyons tout de même plus, Renz, nous ne le croyons tout de même plus. » [6,1534] *Karandasch*, c'est-à-dire la dissolution du mot (« Caran d'Ache », emblème commercial familial, nom d'une marque de papeterie) dans le simple bruit verbal, sa réduction à la substance phonique dépourvue de toute qualification sémantique.

L'expérience du sanatorium s'achèvera pour Rönne dans l'indifférence, le sentiment paralysant de l'inutilité de tout effort individuel, de toute intervention dans le cours des choses, qui est fondamentalement étranger à nos préoccupations et auquel nous n'imposons jamais que des modifications dérisoires : « Si cela ne se passait pas ainsi, cela se passerait un peu différemment. La place ne resterait pas vide. » [5,1189] Dieter Wellershoff fait remarquer[114], pour couper court aux tentatives, toujours insuffisantes, d'explication de l'œuvre par la vie, que le sentiment de l'absurde, l'apathie et le nihilisme ne dérivent pas chez Rönne-Benn du spectacle quotidien de la misère physique de l'homme, mais qu'au contraire une attitude fondamentalement dépréciatrice et négative envers l'existence de l'homme civilisé et une conscience aiguë de sa nullité spirituelle rendent à la longue impossible au médecin la poursuite de toute activité thérapeutique. Benn est revenu à maintes reprises[115] sur la situation critique de la médecine moderne, sorte d'industrie caritative au service d'un type d'homme dégénéré, positiviste et utilitariste, dont la santé, devenue un « bien économique » géré par « les Napoléons modernes : les hygiénistes, les radiologues, les statisticiens », est finalement « tout juste celle de mouches, moins que celle d'un chien bien soigné ». [3,709] Ce qui caractérise la médecine de l'âge industriel, c'est essentiellement le fait que les fins, mesquines et insignifiantes, ne sont pas à la hauteur des moyens, qui sont démesurés.

Il n'en reste pas moins que l'expérience de la médecine, dans la paix comme dans la guerre, est de celles qu'un homme introverti et vulnérable comme Benn ne peut faire sans mettre en péril sa raison et son existence même [3,702 ; 3,712] : « Ce furent des années que je vécus uniquement dans l'écho de mes cris, affamé et sur les récifs du néant. Par-delà le bien et le mal – mot niais de littérateur. Par-delà le cancer et la syphilis et la crise cardiaque et l'asphyxie – c'était toute la vie horrible des dieux avant qu'ils créent leur terre.[116] » La pratique médicale et la guerre sont deux formes d'expérience dans lesquelles l'horreur, quotidienne et omniprésente, bouleversant le dosage familial du bien et du mal, du normal et du tératologique, du pensable et de l'impensable, tend à abolir le sentiment de la réalité et le sentiment moral qui sont, en toutes circonstances, solidaires. Pour conserver l'illusion de respecter encore des impératifs éthiques dans des situations fondamentalement inhumaines, le sujet moyen se réfugie dans le formalisme dérisoirement rassurant et inadapté de la déontologie ou de la discipline. Karl Kraus a décrit avec une ironie féroce, dans *Die letzten Tage der Menschheit*, le phénomène pathologique de la condensation simplificatrice de toutes les normes dans l'impératif catégorique de la guerre. Les hommes, note-t-il dans la préface de son drame, supportent relativement bien que la guerre soit, mais non qu'elle ait été. Paradoxalement, c'est plutôt après coup qu'elle devient un problème intolérable. Le problème en question est peut-être justement que ces jours-là n'aient pas été les derniers et

que l'humanité ait dû recommencer à jouer la comédie de la civilisation, alors que les guerres sont, à bien des égards, ses seuls moments d'honnêteté. L'humanité, dirait Benn, n'a pas d'essence ; mais la civilisation n'en est à coup sur qu'un accident.

Rönne et, plus tard, le Ptoléméen, personnage qui incarne le solipsisme et le dédoublement assumés définitivement comme solution, sont des tricheurs : ils ne se prêtent au jeu qu'autant qu'il est nécessaire pour survivre, et le font, dans la mesure du possible, avec souplesse et discrétion. Kraus soulignait dans une formule frappante l'absence à peu près totale d'invention littéraire qui caractérise la matière de son œuvre : « Le document est personnage [*Das Dokument ist Figur*]. » [K V, 9] Mais la phrase a deux sens et on peut l'appliquer à toutes les situations : porter la réalité au théâtre est une chose banale, mais il est possible également de vivre dans le réel comme au théâtre, de frapper d'irréalité le décor et les acteurs réels. Telle fut, dans la paix comme dans la guerre, la réaction de défense constante de Benn, sa « schizophrénie critique » : « À la guerre, en temps de paix, au front et à l'arrière, comme officier ou comme médecin, parmi les nouveaux riches, parmi les Excellences, devant les cachots des prisons et les cellules caoutchoutées, au chevet des lits et au pied des cercueils, dans le triomphe comme dans la défaite, j'ai toujours eu la sensation (dans une "transe") que cette réalité n'existait pas. Je déclenchais une sorte d'état de concentration intérieure, j'actionnais de secrètes sphères, et l'individuel disparaissait pour faire place à une couche primitive, ivre, riche d'images, et panesque.^[117] » Ainsi naquit Rönne, « le flagellant de l'individu, le vide nu des états de choses, qui ne pouvait supporter aucune réalité, [...] ni non plus en saisir aucune.^[118] » Rönne adopte la solution dionysienne de l'*Untergang*, de la descente vers le Sud, c'est-à-dire de la fuite dans les manifestations infra-rationnelles et infra-individuelles de sa personnalité, bref, dira plus tard Benn, déjà dans l'art. « Donc une élévation par le verbe, une sacramentalisation du verbe, un phénomène de sanctification et de rédemption au moyen du verbe poétique – c'est cela Rönne.^[119] » (Cette dernière affirmation illustre d'ailleurs de façon assez significative un type de démarche devenu habituel dans les tentatives de réinterprétation, par le Benn de la maturité et de la vieillesse, de son œuvre de jeunesse : à mesure que le principe apollinien l'emportait sur le principe dionysiaque et que le culte de la forme artistique prenait le pas sur celui de l'extase et de l'ivresse s'est développée en lui une tendance caractéristique à l'apollinisation rétrospective de ses expériences les plus dionysiaques.)

Le résultat final de l'épisode rönneen est la dissolution du Moi (Rönne est l'homme qui n'a plus de « psychologie continue^[120] »), la disparition du Toi (« Il lui semblait nécessaire honnêtement d'éliminer le Toi, qui étendait son empreinte à toute la grammaire, car s'adresser à une Deuxième Personne relevait maintenant du mythe.^[121] ») et l'extinction de l'individualité substantielle au profit de la singularité superficielle et purement extrinsèque^[122]. Rönne et Pameelen, le héros de *Der Vermessungsdirigent* (1916) et de *Karandasch*, sont deux réformateurs de la syntaxe qui entendent tirer la leçon grammaticale du siècle précédent : le premier veut supprimer la deuxième personne, le second le substantif en général. Partisan du « verbe, comme étant le porteur du mouvement » [6,1527], ce dernier voudrait théoriquement faire passer dans la pratique linguistique un des résultats fondamentaux de la science. « Partout, écrit Benn dans le *Discours à l'Académie* (1932), des grandeurs imaginaires, partout des fantômes dynamiques, même les puissances les plus concrètes comme l'État et la société tout à fait impossibles désormais à appréhender

substantiellement, toujours uniquement le processus en soi, toujours uniquement la dynamique en tant que telle. » [4,997] À côté de la pratique médicale et de la guerre de 1914-1918, que Benn fit comme médecin militaire en Belgique (parmi les poètes de cette génération, Trakl et Brecht eurent également l'expérience médicale de la guerre, et la raison du premier y succomba), les données de la science moderne ont joué, chez Benn, un rôle décisif dans ce qu'Arnold Gehlen a appelé le « vote de défiance ontologique[123] » de l'artiste du XX^e siècle. Se représenter le mouvement de « déréalisation » artistique comme dirigé d'abord et directement contre la science est en un sens une erreur complète. Car il n'était pas possible en 1910, par exemple, au moment où Benn faisait ses premières armes littéraires, d'exténuer plus complètement la réalité naturelle que ne l'avait fait la science, contribuant ainsi indirectement à libérer une fois pour toutes l'art de la fidélité au monde des choses. Des formules, des théories et des hypothèses ne constituent pas pour l'intellect une réalité ni pour l'âme une patrie, mais c'était une raison supplémentaire d'admettre, comme le fera Benn, qu'« une réalité n'est pas nécessaire [*Eine Wirklichkeit ist nicht vonnöten*] » :

*Lorsqu'il avait peur, il créait un fétiche,
lorsqu'il souffrait, naissait une Pietà,
lorsqu'il jouait, il peignait une table à thé,
mais de thé à boire il n'y en avait pas.*[124]

La preuve de la réalité de l'homme n'est pas dans la réalité du monde, mais dans l'art.

Un des traits les plus caractéristiques de la civilisation industrielle moderne est précisément le fait que la science est de moins en moins matérialiste, au sens naïf du terme, alors que le mode de vie, du fait de la technique, tend à l'être de plus en plus. En théorie un goût de l'abstraction qui ne s'effraie d'aucune conséquence, en pratique le concrétisme le plus plat et le plus désolant. C'est de la conjonction de ces deux tendances qu'est faite, pour Benn, la cécité spirituelle de l'homme moderne. Ce n'est donc pas à proprement parler contre la science, mais contre le rationalisme appauvrissant des savants et l'optimisme matérialiste des réformateurs que s'élève sa protestation. Benn n'a jamais reproché à la science la vision du monde qu'elle propose car, à vrai dire, elle n'en propose aucune, mais le monde qu'elle produit et l'éthique qu'elle propage indirectement : celle de la moyenne. « Les derniers hommes » ont inventé le bonheur pour tous : « Aie de la rente dans le cœur et du soleil artificiel à la maison.[125] » La vision du monde antidialectique* des démocraties modernes est tout entière fondée sur l'exclusion de la douleur, c'est-à-dire, en fin de compte, de l'Esprit* : « Douleur, coup de poing asséné au pamphlet qu'est la vie dans la gueule effrangée des démocraties hédonistes, douleur, chaos qui balaie et anéantit à fond les prairies artificielles de la raison bourgeoise et force le cosmos à se renouveler en le détruisant, mot issu des empires où règne le destin, et l'avènement météorique du génie – scandaleuse prostitution quand c'est l'utilitariste qui t'emploie pour les dyscrasies des médiocres.[126] » À aucun moment la révolte de Benn, si l'on excepte l'expérience malheureuse de 1933, n'a pris une forme politique quelconque : elle a constamment englobé dans la même réprobation hautaine « l'homme mitoyen, l'homme moyen, le petit format, le bilboquet du bien-être, [...] le grand client de l'utilitarisme[127] » et l'artiste engagé, le petit-bourgeois eudémoniste et éclairé comme le grand écrivain révolté qui jette dans une lutte politique le poids de sa réputation. Voltaire et Zola indignes, sur ce point, de la fréquentation de Flaubert et ramenés, pour ainsi dire, au niveau de Homais : « amateurisme », dira Benn, c'est-à-dire, du point de vue de l'art, trahison.

En juillet 1948, autorisé à nouveau à s'exprimer publiquement, le poète, converti et relaps tout à la fois, émettra l'opinion que l'Occident est en train de périr non du fait de la paupérisation matérielle, des systèmes totalitaires ou des crimes des SS, mais « de la servilité avec laquelle son intelligence rampe devant les concepts politiques. Le *zôon politikon*, cette méprise grecque, cette idée balkanique – c'est le germe de la décadence qui s'opère actuellement[128] ». Ce que Benn appelle proprement « nihilisme » et que le retour à la grande tradition artistique doit permettre de surmonter, si l'Europe veut survivre, c'est la banalisation et la standardisation du réel par le rationalisme utilitaire, et son idyllisation par les « chiasmiques économiques » et les « mythologèmes politiques[129] ». Plus que jamais, l'art se révèle aujourd'hui étranger à la vie, car faire de l'art, « cela signifie, du point de vue de l'artiste, exclure la vie, la rétrécir, la combattre même, pour la styliser[130] ». Or la vie est devenue aujourd'hui la positivité suprême et la dernière valeur : vivre pour vivre, le plus longtemps et le plus confortablement possible, tel est le programme de l'homme moderne[131]. Ce qui manque essentiellement à son existence, pour Benn, c'est ce qui fait d'une strophe quelque chose de plus qu'un simple alignement de mots : la forme et le style, tout ce qui, en termes spengleriens, est dû à la *culture* et que le stade dégénéré de cette dernière, la *civilisation*, ne peut plus fournir. Lorsque le style a déserté totalement l'existence, il est fatal qu'il se réfugie dans ce qui subsiste d'art et que s'aggrave encore, s'il est possible, la condition de paria de l'artiste : « L'esprit et l'art ne sortent pas de natures victorieuses, mais de natures ruinées...[132] »

« L'homme a des soucis alimentaires, des soucis familiaux, des soucis d'avancement, de l'ambition, des névroses, mais ce n'est plus un contenu au sens métaphysique.[133] » Il ne subsiste de lui qu'un syndrome fait de données économiques et cliniques éparses. Son existence est devenue une simple totalisation additive d'instantanés et d'expériences. Impressionnisme, donjuanisme, « névrose de l'espace » [5,1288], tourisme, sensationnisme, activismes divers, « razzia effectuée à travers les singularités » [5,1260], autant de formes de la dissolution de l'homme, de manifestations du « chaos naturaliste », autant d'expressions d'une mentalité de collectionneur, d'une sorte de lettrisme de l'existence individuelle qui fait que celle-ci ne se lit plus, mais s'épèle : « Individualités ! Orgasme en son temps, plus tard eau bénite, participation à des cérémonies. Clans professionnels ! Monter l'après-midi dans un train, voyage d'affaires, goût de fumée, un peu frais dans le compartiment, le paysage qui défile, crépuscule... Jours et existences ! Parallèle : *Blonde divorcée sans torts, mari président-directeur général gagnant sa vie, épouse consommée*... Spectres ! vide ! confuse agitation... Un césarisme qui éclate dans leurs cravates insolentes : des carreaux rouges, pas de pois. Dans leur verre à pied, du jus de fruit, pas même un petit vin nouveau. Excitations sensorielles, habitudes, la mauvaise humeur étant l'apogée de leurs particularités. Jamais une féconde nécessité, une exigence intime, jamais.[134] » Notre époque peut être considérée comme celle du *fonctionnalisme*, c'est-à-dire de la rationalisation horizontale. La légitimation économique par le fonctionnement a supplanté définitivement l'interrogation métaphysique sur le contenu : la marche et le processus sont devenus la justification de l'être. La culture ayant perdu son pouvoir traditionnel de hiérarchisation et de finalisation, il ne reste, comme principe universel d'explication, que la notion de fonction, c'est-à-dire de corrélation sans priorité ni but. En matière économique, les besoins sont de plus en plus fonction des produits, et non l'inverse[135] : il importe peu que les voitures servent à quelque chose, l'essentiel est qu'elles se vendent et circulent. « Avec vingt marks dans la poche du pantalon

ils prennent leurs distances par rapport à Sils-Maria et au Golgotha et s'achètent des formules de processus fonctionnel.[\[136\]](#) » Telle était déjà la situation en 1920-1925. L'œuvre de Benn est bien faite pour nous rappeler qu'avant de devenir un philosophème inoffensif, la « mort de l'homme » a été pensée et vécue concrètement, dans une atmosphère de décomposition et de catastrophe, par une poignée de fervents qui ont cru entrevoir au bout de la nuit sa régénération et son dépassement artistiques : « Les choses ne peuvent devenir plus ténébreuses / que cette heure qui sombre, / avec tous les fardeaux de la terre / se noie dans une nuit étrangère... » [\[1,116\]](#)

« L'art, cet énorme problème ! » Le seul problème, mais aussi la seule solution. À la dynamique et au processus de la science et de la technocratie, Benn opposera de plus en plus le statisme et le substantivisme de la poésie, seule susceptible de rendre à l'homme une certaine assiette dans le langage en luttant contre l'usure que la vie impose aux mots. Comme le remarque Beda Allemann[\[137\]](#), et contrairement à ce que pourrait suggérer le titre (*Poèmes statiques*) du recueil de 1948, l'adjectif « statique » ne qualifie pas chez Benn une espèce particulière de poèmes, mais explicite une dimension constitutive de toute œuvre poétique. « Être étranger à l'évolution [*Entwicklungsfremdheit*] / est la profondeur du Sage », disent les deux premiers vers d'un des poèmes les plus significatifs, le dernier du recueil, rédigé en 1944 [\[1,236\]](#). Pour désigner cette sagesse d'après-deux-guerres et d'inspiration orientale, Benn utilise dans le même poème le terme nietzschéen de « perspectivisme », le statisme proprement dit n'étant pas autre chose que le perspectivisme centré et schizoïde du Ptoléméen. La deuxième strophe est un commentaire poétique du mot célèbre de Pascal sur le malheur de l'homme incapable de « demeurer en repos dans une chambre », mot qui, pour Benn, s'applique particulièrement bien au phénotype actuel[\[138\]](#) :

*Représenter des tendances,
Avoir une action,
En voyage aller et repartir
est le signe d'un monde
qui ne voit pas clair.
Devant ma fenêtre,
– dit le Sage –
s'étend une vallée,
en elle s'assemblent les ombres,
deux peupliers bordent un chemin,
tu sais – vers quoi.*

La même idée est reprise dans un poème des *Fragmente*[\[139\]](#) :

*Ah ! il est vain de faire route !
Tard seulement vous faites le tour de vous :
demeurer et préserver dans le repos
le Moi qui se donne ses limites. [\[1,327\]](#)*

Au symbole rönneén de l'île font pendant, dans les poèmes d'inspiration statique, ceux de la vallée et du peuplier[\[140\]](#). Le symbolisme du peuplier, allégorie parfaite du statisme tel que le conçoit Benn, avait déjà été explicité partiellement dans le poème de jeunesse intitulé « *Pappel* » [\[1,42\]](#) : solitude (« *Wer sah Pappelwälder ?* »), introversion (« *Verhalten / ungeöffnet in Ast und Ranke* »), verticalité dressée vers le bleu du ciel, la couleur du complexe ligure (« *um in das Blau des Himmels aufzuschrein* »). C'est aussi, d'après une image classique de la perspective, au bord d'une route qui monte vers le haut de la figure et dont les deux bords finissent par se rejoindre, le symbole du perspectivisme ; c'est encore

l'arbre ptoléméen par excellence, l'axe immobile autour duquel s'ordonne le paysage, le repère, le point de vue et la hauteur de vues, etc. La vallée où s'amassent les ombres est le lieu du recueillement, de la méditation et du souvenir ; à la fois vallée édénique, vallée de larmes et vallée de Josaphat, lieu de l'innocence retrouvée, du stoïcisme mélancolique et des vérités dernières.

La figure poétique de Benn est paradigmatique en ce qu'elle est dominée tout entière par la lutte de l'apollinien et du dionysiaque, dont la réconciliation est obtenue, comme le montre Wodtke[141], par le biais de l'*orphisme*. La période expressionniste est dominée explicitement par Dionysos : ivresse, sensualisme sadomasochiste, perte de l'individualité et « régression thalassale[142] », etc. La phase qualifiée par Beda Allemann d'« idéologique », c'est-à-dire l'essai malheureux de réconciliation du pouvoir et de l'art, se caractérise par l'exacerbation du principe formel apollinien : « des lois fermes contraignantes, des rapports de puissance objectifs, clarté, différence, action[143] ». Entre ces deux tendances extrêmes, Dionysos et Pallas guerrière, le chaos bachique et le constructivisme militant, l'apollinisme orphique suggérait dès les années 1920 une voie moyenne qui acheminera progressivement Benn vers une sorte de « classicisme de l'expressionnisme ». « Des cellules orphiques dorment / dans les cerveaux de l'Occident...[144] », et c'est dans leur réactivation que consiste la tâche du poète moderne. La veine orphique se distingue chez Benn par la prépondérance des thèmes statiques de l'oubli et de l'anamnèse, du sommeil, du rêve, de la mort et de l'évocation des morts. Pour illustrer cette thématique, il emprunte à l'Antiquité, entre autres grandes figures mythiques, celle d'Ulysse : solitude et nostalgie, persécution et endurance, fidélité et errance, oscillation centripète autour du point d'équilibre et de repos, « Ulysse, qui après les tourments / *en dormant* trouva la patrie[145] », mais aussi Ulysse pèlerin des enfers et évocateur des ombres, symbole de toutes les « âmes stygiennes » qui subissent à la fois l'oppression d'une époque de ténèbres et la fascination des profondeurs obscures. Une autre figure centrale est celle de Narcisse, mais de Narcisse mort, « qui se regarde lui-même dans le flot stygien », selon les termes mêmes d'Ovide, c'est-à-dire de l'ombre contemplant son propre reflet dans le fleuve des enfers[146]. L'ombre narcissique de Narcisse, c'est-à-dire le phénotype moderne : égotisme morbide d'âmes à la dérive dans un univers nocturne d'ombres errantes où, les réalités physiques et morales ayant perdu tout contour et tout éclairage précis, le tâtonnement doit être substitué à la vision, le radar de la chauve-souris à l'intuition du philosophe[147]. L'homme d'aujourd'hui est le contraire de Peter Schlemihl, une ombre à la recherche de son corps. Narcisse mort, c'est l'homme défunt essayant vainement de déchiffrer dans le flux des apparences sa figure évanescence. À la maxime socratique : « Connais-toi toi-même », connais ta destination pour t'y conformer en toute occasion, Benn substitue son fameux « Connais la situation » [*Erkenne die Lage*]. Étudie les circonstances, l'occasion, pour inventer à chaque fois, autant que faire se peut, la réponse appropriée, qui n'est jamais à chercher dans le dithyrambe, le mélodrame ou le désespoir, mets de l'ordre en toi et en dehors de toi, supporte et tais-toi [6,1458-59]. « Vivre dans les ténèbres, faire dans les ténèbres ce que nous pouvons », conclut *La Voix derrière le rideau* (1951) [6,1616]. Et l'un des personnages de *Drei alten Männer* (1949) propose de résumer notre existence et notre science de nous-mêmes dans la formule fondamentale : « la forme dans les ténèbres[148] ».

Notre monde est un royaume d'ombres au double sens, mythologique et optique, du mot ;

mais l'ombre de la pyramide est désormais sans rapport avec la pyramide. Telle est la conséquence lointaine de l'hypothèse copernicienne : « Aujourd'hui tout tourne autour de tout et, si tout tourne autour de tout, rien ne tourne plus sinon autour de soi-même.^[149] » Si tout est à la fois Terre et Soleil, il n'y a plus d'ombres, mais seulement des ombres d'ombres. Dans l'univers de la relativité universelle, il n'y a de réelle que la multiplicité indéfinie des systèmes de référence [*Bezugssysteme*] et des points de vue. Benn renoncera de plus en plus à la tentation de les varier systématiquement, pour s'orienter vers le ptolémaïsme égocentrique : au poète vieillissant, le perspectivisme vagabond et explorateur, longtemps considéré comme un élément essentiel du jeu esthétique, apparaît rétrospectivement comme une concession abusivement faite par l'art à la dispersion impressionniste, caractéristique de l'existence moderne^[150]. Nous ne connaissons jamais le géométral ni le gène ; mais il nous reste le Moi, comme puissance ultime de mise en ordre et en forme, de limitation et de concentration, le Moi et ses profondeurs, sa « géologie »^[151], c'est-à-dire, en fait, le corps et ses mystères.

La géologie du Moi n'est à bien des égards qu'une tentative fort peu rigoureuse de projection de l'histoire, comme phénomène de surface, sur l'axe vertical des profondeurs étagées de la personnalité. Benn, il est vrai, s'est toujours beaucoup moins préoccupé de la cohérence logique et de la rigueur scientifique des nombreuses théories ou pseudo théories qu'il a tour à tour utilisées – la caractérisation *bio-négative* du génie (Lange-Eichbaum), la « cérébration progressive » (von Economo), la disqualification du cerveau considéré comme l'organe utilitaire envahissant de l'adaptation (Bergson ?), la théorie de la mentalité prélogique (Lévy-Bruhl), celle de l'inconscient collectif (Jung), pour ne rien dire de la paléontologie fantastique et du catastrophisme de Dacqué, du pessimisme « scientifique » de Spengler et du pathos irrationaliste de Klages – que de leur convergence avec ses propres *a priori* et surtout de leur rendement esthétique^[152]. La métaphore géologique lui permet de neutraliser l'histoire comme processus orienté et orientable au profit de la simple accumulation conservatrice d'acquisitions discontinues qui sont le résultat de mutations successives et dont l'agencement *a posteriori* est l'œuvre rétroactive de l'esprit constructif. Il s'agit en fait, comme le souligne Beda Allemann, d'une réintroduction subreptice de l'histoire sous le déguisement transparent d'une terminologie empruntée aux sciences de la nature et dans laquelle l'interprétation dynamique des processus historiques en termes biogénétiques poserait, à tout prendre, moins de problèmes que la réduction statique des processus biologiques eux-mêmes à la stratification géologique. Le grand mérite de Spengler, pour Benn, n'est finalement pas sa théorie du déclin, qui relève, comme celle du progrès, d'une sorte de myopie régionaliste, mais son idée d'une « morphologie de l'histoire universelle », qui montre la possibilité de principe d'une réintégration du devenir historique dans le devenir biologique général et donc d'une réorganisation en profondeur de la confusion superficielle^[153].

On peut parler dans cette perspective d'un « concept positif de l'histoire » chez Benn^[154], dans la mesure où celle-ci, soumise à l'introjection ptoléméenne, fournit le matériel intérieur stratifié et intemporel de toute création artistique. Ce que Wodtke appelle « orphisme », c'est précisément la conception du poète comme prêtre et magicien qui, vivant lui-même dans un monde d'ombres, jouit néanmoins du pouvoir de faire ressurgir des profondeurs où elles sommeillent les ombres du passé*. La poésie se voit assigner explicitement comme tâche la

réactualisation (et la clarification apollinienne par l'imposition de la forme) des grandes expériences primitives de l'individu et surtout de l'espèce. Car le Moi orphique n'est nullement, pour Benn, le moi singulier empirique, il faut le concevoir comme un type[155] dont l'activité spécifique résulte de déterminations anthropologiques générales et, qui plus est, comme un type psychotique :

*On croit que l'on fait de la poésie
Dieu sait combien belle
Et en fin de compte on était
simplement hébéphrène.
On croit personnels
le style et la chanson –
Bêtises : série typologique
Schizoïde[156].*

C'est bien en fin de compte à l'annulation de l'histoire, à une sorte de victoire sur la temporalité et la mort par la présentification absolue de l'événementiel dans la réalité construite de l'œuvre d'art, que tend l'entreprise poétique du dernier Benn : « Réalité transcendante de la strophe remplie par le déclin et remplie par le retour : la caducité de l'individuel et l'être du cosmos, en elle se transfigure leur antithèse, elle porte les mers et l'altitude de la nuit et fait de la création un rêve stygien : *Jamais et toujours*.[157] »

À la réitération cathartique de l'art, le poète ne cessera d'opposer, avec une agressivité croissante, le *Da capo* lassant, la récidive stérile de l'histoire phénoménale, son caractère essentiellement maniaco-dépressif, excessif, hasardeux et immoral : « La nécessité appelle et le hasard répond.[158] » C'est cet aspect de gesticulation répétitive qu'évoque le titre de *L'Incessant* [*Das Unaufhörliche*], l'oratorio dont Benn écrivit le texte pour Hindemith en 1931[159]. L'« incrédulité foncière à l'importance du monde historique[160] » est allée, chez le poète, en se renforçant et il n'a jamais abandonné sa prédilection marquée pour les analyses du type : petite cause, grands effets[161]. Le poème *Qui sait* [1,80] était scandé par le retour régulier de la question lancinante : « *wozu*, qui sait ? » Dans la dernière période de l'existence de Benn se fera jour de plus en plus l'idée, ou plus exactement le pressentiment, que la réponse doit exister quelque part, que quelqu'un doit savoir. Ce quelqu'un, le poète l'appelle assez fréquemment, sans jamais aller jusqu'à lui conférer une figure précise, Dieu, le « *Nouveau Dieu* » [6,1459]. Mais plutôt qu'à un hypothétique principe d'ordre supraterrrestre, la question « Qui sait ? » renvoie à la mise en perspective comme solution finale : elle est la question tragique qui se substitue à la traditionnelle question spéculative, la question sceptique : « Que sais-je ? » Et, ainsi posée, elle équivaut à une réponse : tu sais, c'est-à-dire : tu sais renverser les perspectives, mais aussi les stabiliser, construire *ton* ordre. L'« éternelle question : pourquoi ? » est qualifiée dans un poème de 1953 de « question enfantine » [*Kinderfrage*] à laquelle seule la vieillesse apporte la réponse : soumets-toi à la destinée qui t'a été préparée de loin (« *dein fernbestimmtes : Du musst*[162] »). Cette sagesse tardive constitue le savoir définitif, non point le gai savoir des convalescents du désespoir, mais le savoir mélancolique et funèbre des convalescents de la maladie de vivre, de ceux qui sont proches de la grande réconciliation :

*Il est une sentence à laquelle j'ai songé à maintes reprises
qui dit tout, car elle ne te promet rien –
je l'ai également entrelacée dans la trame de ce livre,
elle figurait sur une tombe : « Tu sais » – du weisst.[163]*

Tel est Benn, poète devenu finalement actuel par ce qui fut son inactualité, une inactualité

qu'il ne cessa de cultiver jusqu'à la provocation, au point d'accueillir avec une certaine inquiétude son succès tardif : « Je continue à entendre dire que l'influence de mes livres est forte dans le détail, mais que, dans l'ensemble, elle choque et met proprement en colère tout le monde. Eh bien ! cela ne va pas contre mes désirs^{*}. Être accueilli à bras ouverts me donnerait beaucoup à penser.^[164] » En 1927, évoquant Hölderlin, « un bien national acquis à peu de frais, quarante années de folie à la charge de sa mère...^[165] », il déplorait que l'histoire finisse toujours par se glorifier de ce qui la nie radicalement. Sa propre récupération par une société de médiocres, dont l'exécration farouche (et qu'il souhaitait réciproque) avait été le principe même de son art, ne pouvait lui apparaître autrement que comme le pire des désastres. Convaincu que les mots doivent gouverner dictatorialement le monde, il ne pouvait supporter de voir le verbe poétique se mondaniser, l'art fraterniser avec la vie. Son extrémisme esthétique consista précisément à mettre la vie, comme « motif », au service de l'art, la réalité au service de l'image, l'essai au service du poème, la théorie au service du tempérament, c'est-à-dire – ses propres termes nous autorisent à aller jusque-là – de la névrose créatrice, celle des solitaires préposés au rêve (*Den Traum alleine tragen...*).

Pour caractériser la conception de la transcendance construite, non idéologique, indéchiffrable, qui fut la sienne, on ne peut peut-être rien trouver de plus pertinent que cette affirmation de Wittgenstein^{*}, qui concerne pourtant un poème de Uhland : « Lorsqu'on ne se préoccupe pas d'exprimer l'inexprimable [*das Unaussprechliche auszusprechen*], alors rien ne se perd. L'inexprimable est au contraire – inexprimablement – contenu [*enthalten*] dans l'exprimé !^[166] » La transcendance poétique, selon Benn, n'est peut-être pas autre chose que l'informulable qui, lorsqu'on ne le sollicite pas directement, se met soudain à exister mystérieusement dans la formulation. On ne peut pas non plus ne pas rapprocher le dernier mot, si déroutant, de Wittgenstein : « Dites-leur que cette vie a été pour moi merveilleuse », d'un poème qui constitue en quelque sorte l'alpha et l'oméga de la production lyrique de Gottfried Benn, *Il ne peut y avoir de deuil* [*Kann keine Trauer sein*]. Peut-être le message ultime de ces deux hommes qui vécurent, chacun à leur manière, leur époque comme une sorte d'interrègne achérontique, est-il l'indice d'un profond amour de la vie, celui des grands solitaires, des grands pessimistes, des médecins et des malades, cet amour de la vie qui triomphe lorsque de l'excès même du malheur naît l'impossibilité de la tristesse :

*Il ne peut y avoir de deuil. Trop lointains, trop distants,
trop intouchables le lit et les larmes,
pas de Non, pas de Oui,
naissance et douleur corporelle et croyance,
une palpitation, sans nom, un glissement,
un supraterrrestre, remuant dans le sommeil,
faisait mouvoir le lit et les larmes –
endors-toi !^{*}*

Post Scriptum

Cet article, qui est un des premiers que j'ai publiés, occupe, dans mon itinéraire intellectuel et philosophique, une position un peu à part. Il est le seul qui ait été consacré explicitement à la poésie et il est écrit dans un style que je n'utiliserais probablement plus aujourd'hui, même pour parler de sujets comme celui dont il traite. À l'époque où il a été rédigé, je ne m'expliquais pas vraiment pourquoi Gottfried Benn, un auteur auquel je m'étais intéressé très tôt et que je continue aujourd'hui à considérer comme un des plus grands poètes du XX^e siècle, était à ce point ignoré ou méconnu chez nous, en dépit de l'existence d'un certain nombre de traductions qui permettaient au lecteur français de se faire au moins une certaine idée de son œuvre. Depuis cette époque, les choses se sont un peu améliorées, notamment grâce aux efforts de Pierre Maertens^[167].

Indépendamment du désir que j'avais d'attirer l'attention du public français sur l'importance de Benn comme poète et comme écrivain en général, j'étais aussi préoccupé depuis longtemps par la façon très sélective et très inégale dont ont été sanctionnées les erreurs des intellectuels et des artistes qui se sont compromis avec le régime nazi. De toute évidence, dans les cas de ce genre, les acquittements et les condamnations prononcés ne sont la plupart du temps que l'expression de jugements de valeur déguisés, dans lesquels les faits concernant la personnalité et les agissements de l'auteur ne jouent qu'un rôle tout à fait secondaire. On pardonne à peu près tout aux grands, et rien ou peu de chose aux petits, ou même simplement aux moins grands. Une comparaison entre le cas de Heidegger et celui d'auteurs comme Spengler ou Benn, dont la compromission avec le nazisme a été, tout compte fait, plutôt moins sérieuse, est, à cet égard, instructive. Pierre Maertens, qui a étudié de près le cas de Benn, remarque à son sujet : « S'il fut sans doute le plus réprouvé des condamnés pour complaisance à l'endroit du nazisme, il demeure le plus mal connu des grands poètes du vingtième siècle. Et ceci s'explique en grande partie par cela. » Mais je crois que l'on pourrait dire aussi que, si Benn avait réussi à être reconnu pour ce qu'il est réellement, du point de vue littéraire, à savoir, effectivement, un des poètes les plus importants du siècle, sa faute politique lui serait bien plus facilement pardonnée. Il ne peut évidemment pas être rangé, sur ce point, dans la même catégorie que Jünger ou Heidegger, qui sont sortis depuis longtemps du purgatoire politique – s'ils l'ont jamais réellement connu – et ont même bénéficié d'un véritable succès de mode. On peut remarquer à ce propos, comme le fait Pierre Maertens, trois choses :

- Même si Gottfried Benn n'a pas exprimé plus tard de repentir vraiment profond, il a néanmoins reconnu clairement son erreur et communiqué lui-même spontanément les pièces de son propre dossier, ce que Heidegger n'a jamais consenti à faire.
- Il n'y a aucune commune mesure entre les avanies qu'il a eu à subir, après avoir pris ses distances avec le nazisme, et les quelques tracasseries dont fait état Heidegger.
- L'esthétique et l'art expressionnistes représentaient depuis le début exactement le genre d'orientation que le nazisme ne pouvait que condamner sans appel comme nihiliste, décadente et dégénérée, ce que l'on ne pourrait sûrement pas dire de la pensée de Heidegger, qu'il n'était *a priori* pas tout à fait absurde de considérer comme un des meilleurs candidats possibles au statut de philosophe officiel du régime, ce qu'il a bien, du

reste, rêvé pendant un moment d'être. Il y a bien des explications possibles pour l'erreur politique que Benn a commise en 1933, mais on ne peut sûrement pas y faire entrer une envie de s'intégrer à la sphère du pouvoir et de l'influence ou le désir d'exercer un magistère intellectuel et moral quelconque – une chose qu'il a, au contraire, cherché à éviter toute sa vie – et, moins que toute autre chose, l'opportunisme.

Ce qui me semble rétrospectivement le plus curieux et le plus discutable dans cette étude sur Gottfried Benn est le rapprochement qui est suggéré à la fin avec Wittgenstein. J'aurais plutôt tendance aujourd'hui à considérer qu'une des choses que Wittgenstein pouvait reprocher à l'expressionnisme était justement son insistance sur le problème de l'expression et sa volonté d'exprimer à tout prix ce qui devrait rester, au contraire, inexprimé, même s'il est, comme il le dit, inexprimablement contenu dans l'exprimé. L'identification pure et simple du contenu à la forme et à l'expression, que proclame Benn, est sûrement tout à fait étrangère à la lettre et à l'esprit du *Tractatus*, pour lequel, du point de vue esthétique, c'est en exprimant un contenu dans une certaine forme que l'on peut, à l'aide de celle-ci, montrer quelque chose qui ne peut pas être exprimé. Pour le reste, le lecteur pourra considérer que cet article reflète assez bien l'ambivalence de mon attitude, qui était faite d'une admiration qui est restée, encore aujourd'hui, intacte pour la poésie expressionniste, combinée à une méfiance extrême à l'égard de ce que l'on peut appeler le mode de pensée expressionniste, que le cas de Benn illustre de façon si typique et parfois si inquiétante.

L'article peut être lu aussi comme une interrogation sur la « double vie » posthume de Nietzsche, je veux dire la façon dont son œuvre a pu à la fois inspirer et féconder certains des mouvements littéraires et artistiques les plus créatifs de l'époque et servir de caution à des attitudes et à des options politiques et idéologiques aberrantes. La conclusion personnelle de Benn semble avoir été, sur ce point, que, quoi que puissent en penser les philosophes, il ne peut pas y avoir de nietzschéisme appliqué à la vie réelle. L'époque où a été écrit cet article était, en France, celle de l'antihumanisme et des variations sur le thème de la « mort de l'homme ». Ce que je me demandais avec curiosité et inquiétude est ce qui peut bien se passer quand l'antihumanisme cesse d'être essentiellement théorique (comme dans le structuralisme français) ou purement esthétique (comme chez Benn) pour devenir réellement politique. On peut naturellement s'interroger, comme je l'ai fait, sur la façon dont Benn a lu et interprété Nietzsche. Mais si l'on admet les deux propositions, incontestablement nietzschéennes, selon lesquelles (1) l'art est finalement le seul but et la seule réalité, (2) l'art (en tout cas, le grand art) et le bonheur constituent deux objectifs à peu près inconciliables*, ce qui en résulte n'est certes pas nécessairement une adhésion à l'idéologie nazie, mais au moins une acceptation de l'un de ses éléments les plus essentiels, à savoir une condamnation radicale du principe et du programme des démocraties modernes.

Janvier 2001

La vengeance de Spengler^[168]

Il n'existe probablement pas beaucoup d'auteurs qui, après un succès initial aussi foudroyant, aient été aussi rapidement et aussi complètement oubliés que Spengler. Il est difficile aujourd'hui de se faire une idée exacte de l'impression tout à fait extraordinaire que *Le Déclin de l'Occident* (1918-1922) a produite sur le public de l'époque. Le premier volume, publié en 1918, bien qu'il ait été pour l'essentiel achevé avant le début de la guerre, a eu, en raison des circonstances et de tout ce que son titre pouvait déjà évoquer à lui seul pour le lecteur allemand traumatisé par la défaite, un retentissement énorme, qui reposait en réalité largement sur un malentendu. Le titre avait été choisi dès 1912, pour désigner « au sens le plus strict du terme et en référence au déclin de l'Antiquité une phase de l'histoire universelle qui s'étend sur plusieurs siècles et au début de laquelle nous nous trouvons en ce moment » [DO I, 11]. Quant à la Première Guerre mondiale, Spengler ne l'a en aucune façon perçue comme une sorte de catastrophe finale, mais plutôt interprétée après coup comme un épisode significatif qui devait contribuer de façon décisive à déterminer les caractéristiques spécifiques de la phase historique ultime dans laquelle l'Occident venait de s'engager : « Les événements ont confirmé bien des choses et n'en ont réfuté aucune. Il s'est avéré que ces pensées devaient prendre tout leur relief justement aujourd'hui, et ce en Allemagne, mais que la guerre elle-même faisait encore partie des présupposés sous lesquels pouvaient être déterminés les derniers traits de la nouvelle image du monde. » [DO I, 11]

Lorsque le deuxième volume du *Déclin de l'Occident* est paru en 1922, l'enthousiasme était déjà presque complètement retombé, l'opinion publique s'était largement détournée de Spengler et la réception n'a été en aucune façon comparable au véritable succès populaire du début. Adorno explique de la façon suivante les raisons de cet échec relatif : « Les profanes, qui lisaient Spengler comme ils l'avaient fait auparavant pour Nietzsche et Schopenhauer, étaient devenus entre-temps étrangers à la philosophie ; les philosophes de métier s'en tenaient à Heidegger, qui procurait à leur humeur chagrine une expression plus réussie et plus relevée. Il ennoblissait la mort décrétée par Spengler sans considération de la personne et promettait de transformer la pensée de la mort en un mystère dont la profession académique devait assurer l'exploitation. Spengler n'était plus partie prenante : sa brochure sur *L'Homme et la technique* n'était plus en mesure de soutenir la concurrence avec les anthropologies astucieusement tournées du moment. C'est à peine si l'on a pris note de ses relations avec les nationaux-socialistes, de sa querelle avec Hitler et finalement de sa mort. En Allemagne, il était ostracisé* comme esprit chagrin et réactionnaire, au sens où, justement, les maîtres de l'époque utilisaient ce genre de termes ; à l'étranger, il passait pour un des complices idéologiques de la rechute dans la barbarie.^[169] »

Pourtant, aujourd'hui peut-être plus encore qu'à l'époque où il écrivait ces lignes (1938), on pourrait remarquer, comme le fait Adorno, que, « si l'histoire de la philosophie ne consiste pas tant dans la résolution de ses problèmes que dans le fait que le mouvement de l'esprit ne cesse de faire oublier les problèmes autour desquels elle se cristallise, Oswald Spengler a été oublié avec la vitesse de la catastrophe dans laquelle, conformément à sa propre doctrine, l'histoire mondiale est en passe de s'engager. [...] Auteur oublié, Spengler se venge en menaçant d'avoir le dernier mot. Le fait qu'il soit tombé dans l'oubli en même temps que les faits lui donnent raison fournit à la menace d'une fatalité aveugle, qui émane de sa

conception, une composante objective.^[170] » Selon Adorno, « Spengler n'a pratiquement pas trouvé d'adversaire qui se soit montré à sa mesure : l'oubli fonctionne comme une échappatoire^[171] ». Or à la mesquinerie ou la mauvaise foi des critiques et à la faiblesse des arguments qui lui ont été opposés sur le moment par la philosophie et la science allemandes de l'époque correspondent aujourd'hui une ignorance et un mépris de principe qui ne sont guère plus rassurants. La fureur qu'ont suscitée au début les thèses de Spengler lui donnait, en fait, largement raison en manifestant un peu trop clairement l'impuissance de l'intelligentsia officielle, dont il avait délibérément provoqué et souhaité les réactions d'indignation et de rejet, une impuissance qu'Adorno compare rétrospectivement à la faiblesse politique de la république de Weimar en face du phénomène Hitler. Spengler ne pouvait considérer les protestations obligatoires et forcées de l'optimisme conventionnel que comme une confirmation et un aveu involontaires, beaucoup plus que comme un démenti. Aujourd'hui, *Le Déclin de l'Occident* ne suscite pratiquement plus aucune espèce de controverse ou de polémique ; mais ceux qui ont encore la curiosité de le lire peuvent se rendre compte aisément que, d'une certaine manière, son auteur n'a jamais été aussi présent et influent dans les débats qui ont trait à l'avenir de la civilisation actuelle.

Cette situation ne l'aurait sans doute pas surpris le moins du monde, puisqu'il était convaincu de proposer la philosophie de notre époque, que tout le monde, implicitement ou explicitement, accepte déjà ou acceptera tôt ou tard : « Il ne s'agit pas, d'après ma conviction, d'une philosophie possible à côté d'autres et qui n'est justifiée que du point de vue logique, mais de la philosophie de l'époque, en quelque sorte naturelle, obscurément pressentie par tous. C'est une chose qui peut être dite sans prétention. Une pensée qui possède une nécessité historique, une pensée, par conséquent, qui ne tombe pas dans une époque, mais qui fait époque, n'est que dans un sens restreint la propriété de celui à qui en est attribuée la paternité. Elle appartient à l'époque tout entière ; elle opère de façon inconsciente dans la façon de penser de tout le monde et seule la conception privée accidentelle, sans laquelle il n'y a pas de philosophie, est avec ses faiblesses et ses avantages le destin – et le bonheur – d'un individu. » [DO I, 11]

Il est réellement étonnant qu'à un moment où l'irrationalisme, le relativisme et l'historicisme radical sont devenus éminemment respectables et même, en un certain sens, obligatoires pour qui veut être, justement, un philosophe de notre époque qui a compris de quoi il retourne^[172], le nom de Spengler n'apparaisse pour ainsi dire jamais dans les discussions et les références. Il n'y a guère que les commentateurs étrangers qui se risquent à le prononcer à propos de conceptions de l'histoire comme celles de Michel Foucault ou de Paul Veyne. Il est vrai que le cas de Spengler révèle de façon un peu trop voyante l'existence d'un nietzschéisme de droite (pour ne pas dire plus), autrement dit d'un phénomène dont les interprètes français les plus réputés n'aiment généralement pas beaucoup se souvenir. Le Nietzsche de Spengler fait partie des possibilités et des suites que l'on préfère ignorer hypocritement. De façon générale, on peut se demander, comme le fait Manfred Frank, si l'irrationalisme qui domine depuis un certain temps de façon massive et agressive la philosophie française contemporaine ne doit pas sa réputation d'innocence et de progressisme essentiellement au fait que l'intermède du Troisième Reich a rejeté dans l'oubli un certain nombre d'antécédents pourtant hautement significatifs.

Si les philosophes français d'aujourd'hui étaient encore capables de s'intéresser à des

auteurs comme Klages ou Spengler, ils découvriraient probablement derrière ce qui se présente sous la forme d'une nouveauté révolutionnaire la continuité d'une tradition qui a déjà largement fait ses preuves, en particulier dans le domaine de l'enflure et du ridicule : « Il serait superficiel de se soulager par un éclat de rire en présence de phénomènes dont nous, hommes d'aujourd'hui, devons, avant toute chose, redécouvrir l'existence et la puissance. C'est une chose presque incroyable de voir avec quelle force la retouche de nos histoires de la littérature les plus autorisées a opéré ici ; mais, précisément pour cette raison, nous sommes dans l'erreur, si nous croyons que le "retour de Dionysos" est plutôt une élucubration de l'imagination romantique qu'une véritable obsession du XX^e (donc de notre) siècle. Du reste, cela n'est pas seulement vrai de l'époque des années 1930 : nous rencontrons une variété de l'irrationalisme dionysien dans certaines branches de la philosophie française la plus récente, qui a pris la suite du structuralisme, qui redécouvre l'unité et la fin du phénomène occidental (comme l'avaient déjà fait Nietzsche et Spengler), qui va au-devant de la vie sauvage, féroce, en lui criant un "oui" joyeux et qui confesse sa haine des conquêtes de la rationalité et du cogito cartésien dans des tirades haineuses du même genre que celles que l'on trouve déjà chez Klages. Assurément, la plupart de ces "nouveaux penseurs" sont aussi peu fascistes que Klages l'était ; cela n'empêche pas que, tout comme autrefois l'ancienne droite, c'est aujourd'hui avant tout la "nouvelle droite" qui applaudit généreusement[173]. »

Bien entendu, je n'ai pas cité cette appréciation tout à fait révélatrice d'un philosophe allemand contemporain qui a sur ses homologues français l'avantage décisif de connaître particulièrement bien la tradition en question et la manière dont elle a été exploitée politiquement, pour en tirer la conclusion que l'on peut discréditer une fois pour toutes une doctrine philosophique en se contentant de la qualifier d'« irrationaliste ». La question de la *vérité* de l'irrationalisme est justement une question qui se pose aujourd'hui de façon tout à fait sérieuse. Ce qui est déconcertant et inquiétant est simplement le fait que les représentants les plus doués et les plus influents de l'antirationalisme contemporain donnent par moments l'impression d'avoir décidé une fois pour toutes d'ignorer l'ambiguïté intrinsèque de l'attitude qu'ils préconisent et la possibilité de tirer de la critique des idéaux hérités de l'*Aufklärung*, en même temps que de la liquidation nietzschéenne de l'utopie progressiste et de toutes les conceptions de l'histoire qui restent marquées par une vision idéaliste et « sentimentale » du devenir humain, des conséquences bien différentes de celles auxquelles ils songent. C'est une des raisons pour lesquelles il est certainement important aujourd'hui de relire Spengler, qui a au moins le mérite d'être tout à fait clair et explicite.

Comme le constate Adorno, « la force de Spengler est rendue visible par la confrontation de certaines de ses thèses avec les développements qui sont intervenus par la suite[174] ». Sur un certain nombre de points, les pronostics pessimistes et les prédictions catastrophiques qu'il avait formulés se sont effectivement réalisés à une échelle et dans des proportions que lui-même n'aurait vraisemblablement pas osé prévoir. Spengler, qui s'est lui-même compris comme un prophète écrivant pour les générations futures, ironisait en 1922 sur « la façon que l'on a de crier au pessimisme, ce qui constitue, pour ceux qui seront toujours des hommes d'hier, le grief à l'aide duquel on persécute toute pensée qui n'est destinée qu'aux pionniers de l'avenir » [DO I, 13]. S'il écrivait aujourd'hui, il n'aurait certainement plus à redouter les réactions d'aigreur des représentants de l'optimisme officiel. Le pessimisme, et même quelquefois le catastrophisme explicite, sont devenus précisément la position de

rigueur chez les intellectuels d'avant-garde ; et la mauvaise conscience des derniers représentants du progressisme classique est devenue telle que les rôles sont presque exactement inversés.

C'est certainement par ignorance pure et simple beaucoup plus que par prudence que les courants néoconservateurs et « postmodernes » qui se développent aujourd'hui un peu partout omettent généralement de se référer à un auteur dont ils peuvent être considérés, à de multiples égards, comme les héritiers objectifs. Et c'est probablement de la même façon qu'il faut expliquer que Spengler n'ait pas été cité au nombre des ancêtres de la « nouvelle philosophie », dont la critique du totalitarisme marxiste n'a, somme toute, guère fait plus que découvrir, avec un retard qui tend malheureusement à devenir une habitude chez les intellectuels français contemporains, le phénomène mondial qu'il avait décrit et annoncé sous le nom de « césarisme » et qu'il considérait comme « la constitution politique définitive des civilisations tardives » [DO II, 285]. Spengler avait, du reste, prévu et annoncé également que le césarisme engendrerait comme contrepartie et compensation nécessaires la « deuxième religiosité », c'est-à-dire la croyance religieuse à nouveau tout à fait naïve et spontanée dont le réveil suit invariablement la phase de scepticisme radical à laquelle aboutit fatalement toute *Aufklärung*. L'époque du césarisme est celle où la rationalité critique a épuisé définitivement ses ressources, où « la faim de métaphysique s'annonce de nouveau » [DO II, 286] et où les grands mythes primitifs font un retour en force. L'avènement de la deuxième religiosité est précédé et annoncé par des formes de croyance artificielle et simulée, de mythologie et de religion de salon, qui se répandent largement dans les milieux intellectuels : « C'est partout le même jeu avec des mythes auxquels on ne croit pas, et le même engouement pour des cultes avec lesquels on aimerait remplir son désert intérieur. La croyance réelle est toujours celle qui a trait aux atomes et aux nombres, mais on a besoin de ce charlatanisme cultivé pour supporter les choses à la longue. Le matérialisme est plat et honnête, le jeu que l'on joue avec la religion est plat et malhonnête ; mais du fait qu'il est simplement possible, il indique déjà une recherche nouvelle et authentique, qui s'annonce sans bruit dans la conscience civilisée en éveil et, pour finir, se manifeste distinctement au grand jour. » [DO II, 285]

L'époque impériale, qui a déjà existé plusieurs fois au cours de l'histoire, représente dans chaque culture « la fin de la politique de l'esprit et de l'argent » [DO II, 400] et même la fin de la politique proprement dite. Elle se caractérise, en effet, dans tous les cas, par le déclin des formes et des institutions politiques qui, malgré les efforts accomplis pour les maintenir, perdent progressivement toute signification et toute importance réelle, la dégénérescence des collectivités nationales en masses inorganiques et amorphes, le rassemblement des nations en un *imperium* gouverné par des méthodes qui marquent un retour de plus en plus accentué au despotisme et à la primitivité, le « combat de géants » des empires pour la domination complète du monde. Spengler voit dans le césarisme la disparition définitive des idéalizations et des faux-semblants de toute nature, le triomphe du réalisme à l'état le plus pur et de la politique de puissance sous sa forme la plus cynique et la plus crue : « Les puissances du sang, les pulsions originaires propres à toute vie, la force corporelle non domestiquée retrouvent leur ancienne maîtrise. La race se manifeste à l'état pur et de façon irrésistible : c'est le succès du plus fort et le reste comme butin. Elle s'empare du gouvernement mondial et l'empire des livres et des problèmes se fossilise ou sombre dans l'oubli. Dorénavant, des

destins héroïques dans le style de la préhistoire deviennent à nouveau possibles, qui ne sont pas dissimulés au regard de la conscience par des causalités. » [DO II, 400]

Spengler a, entre autres mérites, celui d'avoir perçu de façon remarquable et prophétique le processus par lequel les démocraties déclinantes peuvent se transformer spontanément en dictatures : « Depuis le commencement de l'époque impériale, il n'y a plus de problèmes politiques. On s'arrange avec les situations et les pouvoirs qui existent. Des fleuves de sang avaient rougi, à l'époque des États combattants, le pavé de toutes les villes mondiales pour transformer les grandes vérités de la démocratie en une réalité et conquérir des droits sans lesquels la vie ne semblait pas valoir la peine d'être vécue. À présent, ces droits sont conquis, mais la troisième génération ne peut plus être persuadée, même sous la menace de punitions, d'en faire usage. Qu'on laisse passer cent ans, et même les historiens ne comprendront plus les anciennes controverses. » [DO II, 400]

L'absence de toute vie politique réelle à l'intérieur et l'expansionnisme illimité à l'extérieur constituent, pour Spengler, le stade ultime auquel aucune civilisation n'a jamais pu et ne pourra jamais échapper : « J'enseigne ici l'impérialisme, dont des empires comme l'égyptien, le chinois, le romain, le monde hindou, le monde de l'Islam, constituent la forme pétrifiée qui peut se maintenir encore pendant des siècles et des millénaires et passer de la poigne d'un conquérant dans celle d'un autre – corps morts, masses humaines amorphes, privées d'âme, matériau usé d'une grande histoire –, considéré comme étant le symbole typique de l'issue finale. L'impérialisme est la pure civilisation. Dans cette forme de phénomène réside de façon irrévocable le destin de l'Occident. La tendance expansive est une fatalité, quelque chose de démonique et de monstrueux qui se saisit de l'homme tardif du stade mondial, le contraint à le servir et abuse de ses services, qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non. La vie est la réalisation du possible, et pour l'homme cérébral il *n'y a que des possibilités extensives*. » [DO I, 48] L'impérialisme n'est pas un simple accident de la civilisation, mais son essence même, parce que, selon une des multiples oppositions que Spengler a exploitées et ressassées, l'homme civilisé ne peut, à la différence de l'homme cultivé, exister que tout entier en extériorité et en extension : « L'homme cultivé a son énergie vers l'intérieur, l'homme civilisé vers l'extérieur. » [DO I, 48]

Or c'est, aux yeux de Spengler, une naïveté caractéristique de s'imaginer que le socialisme échappera à ce genre d'évolution inéluctable : « Quelle que soit la force avec laquelle le socialisme actuel, encore peu développé, s'insurge contre l'expansion, il en sera un jour, avec la véhémence d'un destin, le représentant le plus éminent. » [DO I, 49] La réalité profonde du socialisme est celle de la volonté de domination et d'expansion, dissimulée sous le masque de la moralité : « Le socialisme éthique n'est *pas* – malgré les illusions qu'il propose en façade – un système de la compassion, de l'humanité, de la paix et de l'assistance, mais de la volonté de puissance. Tout le reste relève de l'illusion volontaire. Le but est totalement impérialiste : la prospérité, mais au sens expansif, non pas pour les malades, mais pour les énergiques, auxquels on veut donner la liberté d'agir, et cela par la force, sans être entravés par les résistances de la possession, de la naissance et de la tradition. » [DO I, 344-345]

L'impulsion décisive qui conduira au triomphe complet du césarisme sera bel et bien fournie par la Russie soviétique elle-même. Et l'on ne peut évidemment s'empêcher de songer aux thèses développées actuellement par Zinoviev, lorsqu'on lit sous la plume de l'auteur du *Déclin de l'Occident* qu'en réalité « nous sommes tous socialistes, que nous le

sachions et le voulions ou non. Même la résistance qu'on oppose au socialisme porte sa forme. » [DO I, 344] Spengler constate, en 1933, que le gouvernement des bolcheviks ne constitue pas du tout un État, au sens où nous l'entendons et où la Russie de Pierre le Grand en était un, mais une forme de despotisme de type asiatique, où le rôle décisif est joué par « une horde dominante – appelée parti communiste – avec des chefs de bande et un khan tout-puissant, et une masse assujettie, sans défense, environ cent fois plus nombreuse. Du marxisme véritable, il ne reste que très peu de choses, en dehors des noms et des programmes. Dans la réalité, on a affaire à un absolutisme tatar, qui soulève et exploite le monde, sans tenir compte de frontières quelconques, à l'exception de celles qui sont imposées par la prudence, roué, féroce, avec l'assassinat comme méthode ordinaire d'administration, placé à tout instant devant la possibilité de voir surgir un Gengis Khân qui bouleverse l'Europe et l'Asie. » [AD, 96]

La Russie est « le facteur décisif pour l'Europe depuis 1812, au moment où elle lui appartenait encore politiquement ; elle l'est depuis 1917 pour le monde entier. » [AD, 95] Le nationalisme russe est, comme tous les nationalismes contemporains, un phénomène superficiel et trompeur qui ne devrait pas dissimuler le fait principal, à savoir la fin de la réalité et de la politique des États, la mondialisation des perspectives et des ambitions et la disparition de l'idée même de nation : « Les nations réelles possèdent, comme tout corps vivant, une riche articulation interne ; elles sont déjà, du simple fait de leur existence, une espèce d'ordre. Mais le rationalisme politique entend par "nation" la liberté par rapport à tout ordre et la lutte contre lui. La nation équivaut pour lui à la masse, informe et sans structure, sans maîtres et sans but. C'est ce qu'il appelle la souveraineté du peuple. Il oublie, ce qui est caractéristique, la pensée et le sentiment évolués de la paysannerie, il méprise les us et coutumes de la vie populaire authentique, dont fait partie également, et même tout spécialement, le respect de l'autorité. Il ne connaît pas de respect. Il ne connaît que des principes qui proviennent de théories. Avant tout le principe plébéien de l'égalité, c'est-à-dire le remplacement de la qualité honnie par la quantité, des dons qui suscitent l'envie par le nombre. Le nationalisme moderne remplace le peuple par la masse. Il est révolutionnaire et citadin de part en part. » [AD, 71-72] Le communisme russe est justement le plus pur exemple de la conception théorique, rationaliste et citadine, dont le programme ne fonctionne pratiquement plus à l'intérieur que comme arme défensive contre la masse asservie, essentiellement le monde paysan, en même temps qu'il constitue à l'extérieur l'arme offensive par excellence dans la lutte finale qui est engagée pour la conquête de *l'Imperium mundi*. [AD, 97]

*

Il n'est guère surprenant qu'en dépit de la condamnation finale prévisible et inévitable Adorno ait éprouvé le besoin de rendre à Spengler un hommage aussi explicite et aussi appuyé : « Spengler fait partie des théoriciens de la réaction extrême, dont la critique du libéralisme s'est révélée, sur bien des points, supérieure à la critique progressiste.^[175] » Cet hommage est mérité, dans la mesure où les ouvrages de Spengler abondent en analyses que l'on pourrait très bien retrouver sans changement sous la plume des théoriciens de l'École de Francfort. Cela prouve soit qu'ici encore, comme on pouvait s'y attendre, les extrêmes se touchent, soit que l'extrémisme, considéré comme la marque de la profondeur philosophique,

est fondamentalement et dangereusement ambivalent. Le diagnostic absolument radical cesse de suggérer par lui-même une thérapeutique précise et autorise des conclusions diamétralement opposées.

Adorno et Spengler jugent la civilisation contemporaine à partir du même *a priori* émotionnel de l'intolérabilité totale et de la même tendance à l'exagération systématique, qui donne l'impression que seul un bouleversement absolument inouï, s'il était possible, pourrait rendre les choses à peu près acceptables. Comme l'observe Sloterdijk : « Adorno faisait partie des pionniers d'une critique de la connaissance renouvelée qui calcule sur la base d'un *a priori* émotionnel. Dans sa théorie agissent des motifs qui relèvent d'un esprit crypto-bouddhiste. Celui qui souffre sans se durcir comprendra ; celui qui peut *entendre* de la musique connaît des secondes lumineuses au cours desquelles il réussit à voir ce qui se passe de l'autre côté du monde. La certitude que le réel est écrit dans une écriture de souffrance, de froideur et de dureté a imprégné l'approche du monde qui caractérise cette philosophie. Assurément, c'est à peine si elle croyait à un changement susceptible d'améliorer les choses, mais elle n'a pas cédé à la tentation de s'engourdir et de s'habituer au donné. Rester sensible était une attitude pour ainsi dire utopique – tenir ses sens aiguisés pour un bonheur qui ne viendra pas, mais qui pourtant, dans le fait de se tenir prêt pour lui, nous protège contre les menaces les plus terribles.^[176] » On retrouve chez Spengler la même attitude faite de souffrance, de révolte, de colère et de mépris. Mais le remède proposé est exactement inverse : s'endurcir, devenir impitoyable et insensible, est la seule possibilité de bonheur qui s'offre encore à l'homme d'aujourd'hui. Dans les deux cas, le présupposé est que la civilisation actuelle ne peut, quoi qu'elle fasse, que réprimer, dénaturer et mutiler tout ce qui est réellement « vivant ». Mais, alors que la théorie critique court le risque de sombrer dans le masochisme et le négativisme, Spengler choisit de répondre à l'agression de la civilisation contre la vie par une contre-offensive de la vie, considérée sous son aspect le plus élémentaire et le plus animal.

« Spengler, écrit Adorno, aperçoit quelque chose du double caractère de l'*Aufklärung* à l'époque de la domination universelle.^[177] » Ce qu'il aperçoit incontestablement est la tendance constitutive du rationalisme à l'autonégation et l'autodestruction, l'« évolution vers l'intégration totale » qui « menace, à travers les dictatures et les guerres, de s'accomplir^[178] », la régression qui accompagne, sur le plan de la culture, de la compréhension et de la responsabilité individuelles, le progrès illimité des sciences, des techniques et des méthodes d'organisation. La lucidité indiscutable de Spengler ne se manifeste probablement nulle part aussi clairement que dans le diagnostic qu'il formule sur la civilisation et la culture de masse et la manière dont les conquêtes les plus décisives de la démocratie, en particulier la liberté de la presse, se transforment, avant qu'on ait eu le temps de s'en rendre compte, en leurs contraires, c'est-à-dire en instruments de domination, de manipulation et d'asservissement : « Qu'est-ce que la politique civilisée de demain, par opposition à la politique cultivée d'hier ? Dans l'Antiquité la rhétorique, en Occident le journalisme, et le tout au service de cette chose abstraite qui représente la puissance de la civilisation, l'argent. » [DO I, 46]

Spengler reproche déjà à la presse de son époque des caractéristiques qui ne sont devenues tout à fait évidentes qu'avec l'avènement de la civilisation des *médias* : « La démocratie a complètement expulsé le livre de la vie intellectuelle des masses populaires par le journal. Le

monde des livres, avec sa richesse de points de vue, qui obligeait la pensée à la sélection et à la critique, n'est plus une possession réelle que pour des cercles restreints. Le peuple lit un seul journal, "son" journal, qui pénètre chaque jour à des millions d'exemplaires dans toutes les maisons, met les esprits sous sa coupe depuis le grand matin, condamne, grâce à l'implantation dont il dispose, les livres à l'oubli et, lorsque l'un ou l'autre entre tout de même une fois dans le champ de vision du public, neutralise son effet par une critique anticipée. » [DO II, 426]

Dans sa façon de considérer que « nous vivons aujourd'hui sous l'effet de cette artillerie intellectuelle avec une absence de résistance telle qu'il n'y a pratiquement plus personne qui acquière la distance intérieure nécessaire pour percevoir clairement ce qu'il y a de monstrueux dans ce spectacle » [DO II, 425], Spengler cède comme d'habitude à l'exagération et à la partialité. Mais il ne le fait ni plus ni moins que ceux qui, à partir de positions politiques complètement opposées aux siennes, ont tenu exactement le même genre de discours extrémiste et ceux qui, en sens inverse, ont décidé d'ignorer purement et simplement l'existence d'un problème bien réel et de célébrer unilatéralement les vertus intellectuelles des *médias*. Avec son sens remarquable de la dramatisation rhétorique, il constate que la presse moderne « maintient la conscience éveillée de peuples et de continents entiers sous le feu roulant assourdissant de phrases, de slogans, de points de vue, de scènes, de sentiments, jour après jour, année après année, de sorte que chaque moi devient une simple fonction d'un monstrueux quelque chose intellectuel » [DO II, 425]. Le journalisme politique se transforme inévitablement en une entreprise de conquête des masses au service de la politique de parti : « Aux yeux des idéalistes des débuts de la démocratie, cela apparaissait comme de l'*Aufklärung* sans arrière-pensées et aujourd'hui encore il existe çà et là des esprits faibles qui s'enthousiasment pour l'idée de la liberté de la presse, mais c'est précisément grâce à cela que les césars de la presse mondiale qui nous arrivent ont la voie libre. Celui qui a appris à lire tombe en leur pouvoir et la démocratie avancée devient, à la place de l'autodétermination que l'on avait rêvée, le passage *effectif* à la détermination radicale des peuples par les puissances auxquelles obéit le mot écrit. » [DO II, 426-427]

Dans des termes qui ressemblent parfois étrangement à ceux de Karl Kraus, Spengler souligne que la fameuse liberté de la presse et le prétendu « libéralisme » dont elle se vante d'incarner et d'appliquer les principes constituent aujourd'hui une chose qu'un véritable démocrate peut difficilement prendre au sérieux : « Un démocrate de l'ancienne race n'exigerait plus aujourd'hui la liberté pour la presse, mais il l'exigerait de la presse ; cependant, dans l'intervalle, les chefs se sont transformés en "hommes arrivés", qui doivent assurer leur position par rapport à la masse. » [DO II, 427n]. Le résultat final auquel on est parvenu est celui-ci : « Autrefois, on n'avait pas le droit d'oser penser librement, aujourd'hui on en a le droit, mais on ne le peut plus. On ne veut plus penser que ce qu'on doit vouloir, et c'est précisément cela que l'on ressent comme sa liberté. » [DO II, 427] Il serait naturellement superflu d'insister sur la confirmation éclatante que n'ont pas tardé à recevoir la dénonciation spenglerienne de l'asservissement de la presse au pouvoir politique et au monde de l'argent et l'évaluation des possibilités illimitées que les techniques modernes d'endoctrinement et de propagande offrent désormais aux dictateurs : « On n'a plus besoin, comme les princes de l'époque baroque, d'obliger les sujets au service des armes. On fouette les esprits par des articles, des dépêches, des images – Northcliffe ! – jusqu'à ce qu'ils *exigent*

des armes et contraignent leurs chefs à un combat auquel ceux-ci voulaient être contraints. » [DO II, 428] Par une singulière ironie, Spengler, qui voulait dénoncer les chefs de parti et leurs domestiques de la presse « démocratique », a, comme le remarque Adorno, « prophétisé Goebbels^[179] ».

On ne peut pas ne pas s'étonner aujourd'hui qu'un homme qui était exactement le contraire d'un démocrate ait averti aussi clairement les démocraties occidentales du danger extrême auquel elles étaient en train de s'exposer avec la plus parfaite inconscience : « C'est la fin de la démocratie. Si, dans le monde des vérités, c'est la *preuve* qui décide tout, dans le monde des faits, c'est le *succès*. Le succès, cela signifie le triomphe d'un courant d'existence sur les autres. La vie a réussi sa percée ; les rêves de ceux qui voulaient réformer le monde sont devenus des instruments entre les mains de natures de *maîtres*. Dans la démocratie de l'époque tardive, la *race* éclate à nouveau et asservit les idéaux ou les projette, avec un éclat de rire, dans l'abîme. » [DO II, 428] Spengler annonce, dans un langage qui n'est, tout compte fait, ni plus ni moins ambigu et contestable que celui de Nietzsche lui-même (à qui il reproche, cependant, d'être resté, sur bien des points, un romantique attardé), la revanche des « puissances motrices du futur » à savoir « la volonté du plus fort, les instincts sains, la race, la volonté de possession et de puissance » sur « les rêves qui resteront toujours des rêves : la justice, le bonheur et la paix » [AD, 44].

Il n'est évidemment pas question d'excuser Spengler – bien qu'on le fasse très souvent pour Nietzsche – en remarquant que son concept de « race » n'a, en principe, absolument rien de biologique. Mais, si l'on parvient à oublier un instant ce que sa rhétorique nietzschéenne (ou, pour faire plaisir à certains, pseudo-nietzschéenne) a aujourd'hui d'absolument insupportable, on retiendra surtout qu'il pose ici la question cruciale à laquelle il n'est plus possible d'échapper aujourd'hui. Comment se prémunir contre le risque permanent que les idéaux démocratiques redeviennent insensiblement, en raison de la passivité du plus grand nombre, de simples moyens utilisés pour réaliser des fins qui relèvent exclusivement du réalisme le plus cynique et de la volonté de puissance la plus féroce ? Ou, pour prendre le problème en sens inverse, comment peut-on accepter de considérer l'histoire et la politique avec le genre de réalisme cru que préconisent Nietzsche et, à sa suite, Spengler, et en même temps continuer à croire sérieusement aux chances de la démocratie ? Au sens auquel il y a une « dialectique de l'*Aufklärung* », on pourrait parler également d'une dialectique du discours démocratique, en vertu de laquelle il finit par dénoncer lui-même comme illusoires et mensongers ses propres idéaux. Lorsque des intellectuels qui passent pour des démocrates convaincus proclament ouvertement que la seule réalité que l'on puisse constater et avec laquelle on puisse compter est celle du pouvoir et de la domination, que peut-on encore objecter à ceux qui décident de jeter définitivement le masque ?

Quoi que l'on pense, d'une manière générale, de Spengler, il faut rendre hommage à l'acuité avec laquelle il a perçu et à la précision avec laquelle il a décrit le phénomène. L'histoire de la république de Weimar illustre mieux que n'importe quel autre épisode historique la difficulté qu'éprouvent les régimes démocratiques à susciter chez les intellectuels le genre de conviction et d'adhésion non mitigées qui est indispensable pour résister efficacement aux entreprises totalitaires. Lorsque les principes de liberté, d'égalité et de justice ne parviennent plus à obtenir qu'une approbation et un engagement de pure forme, assortis de toutes sortes de réserves sceptiques, de sous-entendus ironiques, d'autocritiques,

d'autosuspensions et d'autodémystifications, les dictateurs potentiels n'ont plus qu'à jouer auprès de l'opinion publique le jeu autrement plus efficace de la franchise et du courage en révélant clairement ce dont ils savent que la mauvaise conscience de leurs adversaires l'a déjà largement concédé et avoué implicitement.

Puisque le problème de la « fin des démocraties » est, semble-t-il, à nouveau à l'ordre du jour, la leçon mérite d'être considérée une fois de plus. Bien entendu, comme le remarque Sloterdijk : « Le phénomène de l'idéologie réflexive n'est quand même pas tout à fait identique à la décadence. Lorsque les naïvetés baissent et que le dégrisement monte, cela ne signifie pas nécessairement le déclin de l'Occident[180] ». Mais les considérations sur la décadence, la maladie, la crise, le pourrissement, la décomposition, etc., qui ne sont en aucune façon l'apanage des « réactionnaires » comme Spengler, ont l'inconvénient de présupposer chez ceux qui s'y livrent une relation apparemment tout à fait simple à la vérité, la santé ou la normalité dont personne ne devrait plus oser se prévaloir aujourd'hui. L'expérience historique a montré suffisamment que ceux qui parviennent à exploiter réellement la situation ne sont pas ceux qui atteignent le degré de subtilité et de raffinement le plus élevé dans le développement de la conscience réflexive, mais, au contraire, ceux qui ne reculent pas devant les réductions et les simplifications les plus extrêmes et n'hésitent pas à soulager l'angoisse que finit par susciter la complexité intolérable du monde par l'assurance qu'il existe néanmoins une vérité tout à fait élémentaire et évidente.

*

Les faiblesses de l'entreprise spenglerienne, sur le plan de la conception et de la réalisation, ont été reconnues et soulignées immédiatement par la critique autorisée. Il a été accusé d'incompétence et de charlatanisme en matière historique et anthropologique, d'une pratique tout à fait hasardeuse et approximative de l'analogie, d'une prédilection naïve pour les gigantesques synthèses qui reposent sur une sélection et une simplification arbitraires des données accessibles, d'une prétention mégalomane dans sa façon de jouer au sage et au visionnaire capable d'extrapoler et de prophétiser de façon rigoureusement « scientifique ». Comme le souligne Herbert Schnädelbach, Spengler pratique l'éclectisme et le syncrétisme avec une maîtrise remarquable de la technique de la réduction de complexité, qui explique certainement, pour une part importante, le succès considérable qu'il a obtenu sur le moment et la séduction qu'il peut encore exercer aujourd'hui : « Spengler intègre un grand nombre de choses : la réponse de Dilthey au problème du fondement des *Geisteswissenschaften*, la métaphysique de la puissance et le diagnostic de nihilisme de Nietzsche, la philosophie de Bergson, mais également la réappropriation de Goethe dans la ligne du néo-romantisme et du néo-idéalisme, le vitalisme, toute la critique de la culture anti-idéaliste, et bien d'autres choses encore. Le dernier élément qui explique l'effet produit par Spengler n'est certainement pas le fait qu'il accueille une si grande quantité de choses et ensuite – de la même façon que Klages – les structure à l'aide d'oppositions impressionnantes, comme si le mot d'ordre était : “Le monde est complexe, la vérité est toute simple.”[181] »

On touche ici à l'un des aspects les plus fondamentaux et les plus instructifs du phénomène Spengler : le remplacement de la philosophie systématique (réputée impossible) par la philosophie du (seul et unique) point de vue correct, de l'unilatéralité délibérée.

« Appréhender une philosophie tout entière comme explication et variation d'une seule pensée, Schopenhauer, remarque Schnädelbach, avait déjà fourni le modèle de cette démarche dans la caractérisation de son œuvre personnelle. Dans une histoire, qui reste encore à écrire, de la *Weltanschauung*, c'est probablement cela qui apparaîtra clairement comme la caractéristique distinctive du mode de pensée de la vision du monde : un modèle d'interprétation ou un schéma interprétatif universel, qui est applicable à tout et ne peut être réfuté par aucun élément singulier, reprend, dans une époque post-idéaliste, le rôle traditionnel du système philosophique, et ce au sens cognitif et au sens normatif. Le besoin de *totalité* n'est plus satisfait que par une "vision" [*Schau*] du monde d'un seul "*point de vue*" [*Gesichtspunkt*], qui est en même temps le "point où est situé" [*Standpunkt*] celui qui parle, et l'unicité de ce point est le seul point d'unité qui permet la vision du tout, du monde. [\[182\]](#) »

Comme celle de Klages, la philosophie de Spengler est construite tout entière sur une série d'oppositions tranchées, d'alternatives simples et de dualités exacerbées, dont l'un des éléments présenté comme systématiquement méconnu ou ignoré jusqu'ici, est systématiquement valorisé au détriment de l'autre. L'ontologie et la méthodologie de Spengler sont déterminées et structurées de part en part par des antithèses et des antagonismes comme ceux de l'*extérieur* et de l'*intérieur*, du *devenu* (être) et du *devenir* (processus), du *mécanique* et de l'*organique*, de la *causalité* et du *destin*, de la *loi* et de la *forme*, de l'*espace* et du *temps*, de l'*extension* et de la *direction*, de la *surface* et de la *profondeur*, de l'*intellect* et de l'*âme*, du *concept* et de l'*image*, de la *connaissance* et de la *vision*, de la *systématique* et de la *physionomique*, de la *science* et de la *sagesse*, etc.

Musil, qui a accusé l'auteur du *Déclin de l'Occident* d'utiliser, dans certains cas, l'analogie à peu près avec la compétence d'un zoologiste qui « classerait au nombre des quadrupèdes les chiens, les tables, les chaises et les équations du quatrième degré » [E, 99], a également démonté de façon remarquable le procédé qui permet d'aboutir de façon quasi mécanique au résultat obtenu par Spengler : « Chacun peut réengendrer, selon un schéma extrêmement simple, la philosophie de Spengler. Prenez les prédicats "est en un certain sens", "devient en un certain sens" et "a en un certain sens", négligez des différences inessentiels dans la forme d'expression et combinez à présent chacun des concepts qui ont été mentionnés avec tous les autres, affirmez les combinaisons de tous les concepts qui figurent à la première place dans leur couple et également celles de tous ceux qui figurent à la deuxième place entre eux, niez toute combinaison d'un concept figurant à la première place avec un concept figurant à la deuxième place : si l'on applique consciencieusement cette méthode, la philosophie de Spengler s'obtient d'elle-même, et même encore certaines choses en plus. Par exemple : la vie est intuitionnée, a de la forme, est symbole, est devenir, etc. La relation causale est morte, est connue, a une loi, est du devenu, etc. La vie n'a pas de systématique, le destin n'est pas objet de connaissance, et ainsi de suite, et ainsi de suite. » [E, 109-110]

Il y a de bonnes raisons de s'attarder quelque peu sur ce point, parce que, s'il est de bon ton aujourd'hui de ridiculiser Spengler sans avoir pris la peine de le lire, on n'est pas suffisamment attentif au fait, pourtant très significatif, que les productions les plus récentes de la métaphysique de l'irrationnel continuent à utiliser pour l'essentiel le même genre de technique que lui : l'adoption de la perspective unique et obligée, la simplification à outrance, le dualisme et le manichéisme primaires. Il suffit, pour s'en rendre compte, de considérer ce qui se passe depuis quelque temps dans le domaine de l'épistémologie elle-même. Le secret

du succès semble résider dans l'application conséquente de procédés du type suivant : d'un côté, une série de notions connotées négativement, comme la raison, le système, l'ordre, l'unité, l'uniformité, la loi, le déterminisme, la nécessité, la répétition, etc. ; de l'autre, leurs opposés connotés positivement, l'intuition (poétique), la fragmentation, le chaos, la multiplicité, le polymorphisme, l'anomalie, le hasard, l'accident, l'invention, etc. On considérera comme acquis que les concepts de la première catégorie, qui ont, de toute évidence, fait leur temps, ont toujours été dominants et que ceux de la deuxième ont été scandaleusement dévalorisés, négligés, ignorés, réprimés, occultés, refoulés, etc. Heureusement, l'heure de la revanche et de la réparation, qui ouvre des perspectives illimitées à la science, à la pensée et à l'humanité, est enfin arrivée. Si vous réussissez, en outre, à donner, comme Spengler, l'impression d'une culture encyclopédique et d'une compétence à peu près universelle, d'une hauteur et d'une ampleur de vue qui permettent de tout embrasser d'un seul coup d'œil, d'une puissance de synthèse et d'une virtuosité dans l'organisation des données qui rabaissent au rang de misérables tâcherons les gens qui continuent à utiliser les méthodes traditionnelles de l'analyse historique, le succès a toutes les chances de se transformer en triomphe. Il est également recommandé d'annoncer à l'avance, comme l'a fait Spengler, que vous serez totalement incompris et ignoré par les représentants de l'Université et de l'intelligentsia reconnue et de rappeler constamment que vous l'êtes, en dépit de toutes les preuves du contraire : comme tous les mythes, celui du penseur héroïque et solitaire, révolutionnaire et donc persécuté, n'a nul besoin d'être vraisemblable pour être crédible. La mythologisation de l'épistémologie et de la science, qui résulte de l'utilisation de ce genre de technique, peut être comparée sans aucune exagération à la mythologisation de l'histoire et de la politique que l'on observe chez Spengler ; et elle culmine, comme elle, dans la rhétorique de l'anticipation et le geste prophétique.

L'opposition *princeps*, à laquelle se rattachent, d'une manière ou d'une autre, toutes les autres, est, chez Spengler, celle du devenir et du devenu, qu'il a empruntée à Goethe : « La divinité agit dans ce qui est vivant, et non dans ce qui est mort ; elle est dans ce qui devient et se transforme, et non dans ce qui est devenu et figé. C'est pourquoi la raison n'a, elle aussi, affaire, dans sa tendance vers le divin, qu'à ce qui devient, ce qui est vivant ; l'entendement à ce qui est devenu, figé, avec pour fin de l'utiliser[183] ». Spengler note que ce passage contient, d'une certaine manière, toute sa philosophie [DO I, 60-61n]. C'est essentiellement à Goethe qu'il a emprunté sa grande idée du dualisme méthodologique radical qui oppose les sciences du matériau inerte à celles de la vie et de la culture : « J'honore les mathématiques comme étant la science la plus sublime et la plus utile, aussi longtemps qu'on les applique là où elles sont à leur place. Seulement, je ne peux pas approuver que l'on veuille en faire un usage abusif à propos de choses qui n'appartiennent pas du tout à leur domaine et dans lesquelles l'illustre science se révèle immédiatement un non-sens. Comme si une chose quelconque n'existait que lorsqu'elle peut être démontrée mathématiquement. Il serait tout de même insensé que quelqu'un ne veuille pas croire à l'amour de sa bien-aimée, parce qu'elle ne peut pas le lui démontrer mathématiquement. Elle peut lui démontrer mathématiquement sa dot, mais non son amour. Ce ne sont tout de même pas non plus les mathématiciens qui ont inventé la métamorphose de la plante. J'ai accompli cela sans les mathématiques, et les mathématiciens ont dû admettre la chose. Pour comprendre les phénomènes de la théorie des couleurs, il n'y a besoin de rien de plus qu'une intuition pure [*ein reines Anschauen*] et une tête bien constituée ; seulement ces deux choses sont

assurément plus rares qu'on ne pourrait croire.^[184] »

De la contribution de Goethe à l'étude scientifique des phénomènes naturels et de sa polémique contre Newton, Spengler retient principalement qu'il « haïssait les mathématiques. Chez lui, le monde comme mécanisme s'opposait au monde comme organisme, la nature morte à la nature vivante, la loi à la forme. Chaque ligne qu'il a écrite en tant que praticien des sciences de la nature devait mettre en évidence la forme de ce qui est en devenir, "forme empreinte qui se développe en vivant". Revivre par le sentiment, intuitionner, comparer, la certitude intérieure immédiate, l'imagination sensible exacte – tels furent les moyens qu'il utilisa pour approcher le mystère du phénomène en mouvement. *Et ce sont les moyens de la recherche historique en général.* » [DO I, 37]

La formulation de relations et de corrélations mathématiques exactes est la méthode des sciences de la nature morte ; l'intuition et la comparaison celle des sciences de la nature vivante : « Le moyen de connaître les formes mortes est la loi mathématique. Le moyen de comprendre les formes vivantes est l'analogie. » [DO I, 16] Spengler déplore que nous soyons restés jusqu'ici extrêmement éloignés d'une véritable « technique des comparaisons » : « Les comparaisons pourraient être le bonheur de la pensée historique, pour autant qu'elles mettent à nu la structure organique de l'histoire. Leur technique devrait être élaborée sous l'influence d'une idée englobante et donc poussée jusqu'à la nécessité qui ne laisse place à aucun choix, jusqu'à la maîtrise logique. Elles ont été jusqu'ici un malheur, parce qu'elles étaient traitées comme une simple affaire de goût dispensant l'historien du discernement et de l'effort nécessaires pour considérer *le langage des formes* [*Formensprache*] *propre à l'histoire et son analyse* comme constituant son problème le plus difficile et le plus immédiat, problème qui n'est même pas encore compris aujourd'hui, ni à plus forte raison résolu. » [DO I, 17] En d'autres termes, les techniques comparatives, qui sont pour l'instant utilisées massivement, mais sans aucune idée directrice, n'ont d'intérêt que si elles sont capables de révéler les analogies « réelles » ; et elles ne peuvent le faire qu'à la condition d'adopter le (seul) point de vue d'ensemble correct. Spengler ne doute pas un instant que la « logique organique » puisse acquérir un statut tout aussi rigoureux et exact que la logique tout court et n'hésite pas à suggérer que la perspective adoptée, qui « révèle le véritable style de l'histoire », peut, « dans la mesure où elle est elle-même à nouveau le symptôme et l'expression d'une époque et n'est possible intérieurement et, du même coup, nécessaire qu'aujourd'hui et uniquement pour l'homme de l'Europe occidentale », être comparée (de loin) à « certaines intuitions des mathématiques les plus modernes dans le domaine de la théorie des groupes de transformation » [DO I, 59]. Une connaissance exacte des principes de la « logique du temps », qui est devenue possible à présent, ne permet pas seulement de résoudre tous les problèmes sérieux que pose la connaissance du passé, mais également de prédire, sinon le contenu précis, du moins la forme générale des faits de l'évolution future, avec une certitude comparable à celle que l'on atteignait jusqu'ici uniquement dans les sciences de la nature : « Cela représente un puissant approfondissement de l'image du monde qui est possible et nécessaire pour nous, que nous puissions à l'heure qu'il est poursuivre également dans ses grands traits en direction de l'avenir le développement de l'histoire universelle au sein duquel nous nous trouvons et que nous avons appris jusqu'ici à considérer dans le sens du passé comme un tout organique. C'est le genre de chose dont jusqu'à présent seul le physicien a pu rêver dans les calculs qu'il effectue. » [DO I, 51]

La théorie spenglerienne des « groupes de parentés morphologiques », dont on peut considérer que « chacun, pris isolément, représente symboliquement une espèce particulière d'hommes dans le tableau d'ensemble de l'histoire universelle » [DO I, 59], repose sur deux présupposés essentiels : celui de l'unité fondamentale des manifestations les plus diverses de la culture, qui constituent des expressions symboliques isomorphes de la même psyché profonde, et celui de la discontinuité radicale et de l'insularité totale des cultures différentes, entre lesquelles il n'existe pas de relations, d'échanges ou de transitions véritables. Chaque culture constitue un être vivant autonome, qui naît, se développe, vieillit et meurt en vertu de lois purement internes ; et chacune d'entre elles exprime, sous des formes multiples entre lesquelles il existe des lois de correspondance strictes, un certain type d'humanité, « son » humanité spécifique. « Les historiens actuels, écrit Spengler, s'imaginent faire une chose extraordinaire lorsqu'ils vont chercher des détails empruntés à la vie religieuse, sociale et à la rigueur à l'histoire de l'art pour "illustrer" le sens politique d'une époque. Mais ils oublient l'élément décisif – décisif en ce sens que l'histoire visible est expression, signe, psyché faite forme. Je n'en ai encore trouvé aucun qui ait abordé sérieusement l'étude de la *parenté morphologique* qui relie intérieurement la langue des formes de *tous* les domaines de la culture, qui, au-delà du domaine des faits politiques, ait connu de façon approfondie les pensées ultimes et les plus enfouies de la mathématique des Grecs, des Arabes, des Hindous, des Européens occidentaux, le sens de leur style ornementatif ancien, de leurs formes fondamentales architectoniques, métaphysiques, dramatiques, lyriques, le choix et l'orientation de leurs arts majeurs, les singularités de leur technique artistique et de leur choix de matériau, et *a fortiori* qui ait reconnu l'importance décisive de ces choses pour les problèmes de forme que pose le monde historique. » [DO I, 18]

En d'autres termes, Spengler reproche aux historiens de son époque à la fois leur incapacité de reconnaître l'unité physiognomonique remarquable qui rassemble des phénomènes culturels à première vue tout à fait disparates et le manque de pénétration qui leur interdit d'accéder à l'intériorité psychique collective dont elles constituent les manifestations ou les symptômes concordants. L'« illusion physiognomonique » propre à l'expressionnisme consiste justement à répéter, à propos des cultures et des époques historiques, l'erreur fondamentale que Lichtenberg avait déjà reprochée à Lavater et qui repose sur la tendance à concevoir le passage de l'expression corporelle observable à l'intériorité cachée de l'âme ou de l'esprit comme beaucoup plus facile, immédiat et assuré qu'il ne l'est en réalité.

Une des formes fondamentales de l'opposition entre le devenir et le devenu, que l'on peut reconnaître dans le domaine historique lui-même, est celle qui correspond à la distinction, relativement ancienne et plus ou moins consacrée dans la tradition allemande, entre la *culture* et la *civilisation*. L'auteur du *Déclin de l'Occident* estime être en mesure de lui donner enfin sa signification réelle, celle d'une relation de succession chronologique qui se répète à chaque fois sous la même forme et avec la même inéluctabilité : chaque culture aboutit fatalement à une civilisation ; et chaque civilisation représente le déclin et finalement la mort d'une culture qui l'a précédée. « Le déclin de l'Occident, écrit Spengler, ne signifie rien de moins que le *problème de la civilisation*. Nous sommes ici en face d'une des questions fondamentales de toute histoire supérieure. Qu'est-ce que la civilisation, comprise comme conséquence logico-organique, comme accomplissement et fin d'une culture ? Car chaque

culture a sa *propre* civilisation. Pour la première fois ces deux mots, qui avaient désigné jusqu'à maintenant une différence indéterminée de nature éthique, sont appréhendés dans un sens périodique, comme expressions pour une *consécution organique* rigoureuse et nécessaire. La civilisation est le *destin* inévitable d'une culture. Ici, le sommet est atteint, d'où les questions dernières et les plus difficiles de la morphologie historique peuvent recevoir une solution. Les civilisations sont les états les plus *extrêmes* et les plus *artificiels* dont une espèce supérieure d'hommes soit capable. Elles représentent une phase finale ; elles succèdent au devenir comme le devenu, à la vie comme la mort, à l'évolution comme la fixité, à la campagne et à l'enfance de l'âme, telles que les manifestent le Dorique et le Gothique, comme la vieillesse spirituelle et la ville mondiale pétrifiée et pétrifiante. Elles constituent une fin, irrévocablement, mais elles ont toujours été atteintes avec la nécessité interne la plus profonde. » [DO I, 43]

Le passage de la culture à la civilisation a eu lieu dans l'Antiquité au IV^e siècle, en Occident au XIX^e siècle. La culture et la civilisation s'opposent comme l'âme grecque à l'intellect romain, pratique, utilitaire, irréligieux, étranger à l'art et à la philosophie, le paysage rural peuplé à la ville mondiale démesurée qui réduit tout le reste du pays à l'état de province, « le peuple riche de formes intimement lié au terroir » au « nouveau nomade, un parasite, l'habitant des grandes villes, l'homme des faits à l'état pur, sans tradition, qui fait son apparition en une masse fluctuante informe, irréligieux, intelligent, improductif, avec une aversion profonde pour la paysannerie (et sa forme la plus élevée, la noblesse rurale), par conséquent un pas gigantesque en direction de l'anorganique, de la fin » [DO I, 44]. Le bouddhisme, le stoïcisme et le socialisme sont des productions caractéristiques et « contemporaines » de la civilisation, des visions du monde qui « sont en mesure de toucher et de transformer encore une fois dans toute sa substance une humanité en train de disparaître » [DO I, 44]. Ils représentent à chaque fois la forme finale de la conscience civilisée, qui a épuisé définitivement ses possibilités de création et d'organisation et n'est plus en mesure de s'opposer au processus inéluctable de la « *dissolution* graduelle de formes mortes, devenues anorganiques » [DO I, 44].

Celui qui a atteint la « hauteur intemporelle » [DO I, 46], le point de vue panoramique, à partir desquels le sens de l'histoire devient tout à fait clair, ne peut plus entretenir aucune illusion consolatrice sur les possibilités réelles qui restent ouvertes à l'homme d'aujourd'hui. « Jusqu'ici, remarque Spengler, on était libre d'attendre de l'avenir ce que l'on voulait. Là où il n'y a pas de faits, règne le sentiment. Dans l'avenir, le devoir de chacun sera d'apprendre de ce qui vient ce qui peut arriver et donc ce qui va arriver, avec la nécessité immuable d'un destin, et qui est par conséquent tout à fait indépendant des idéaux, des espérances et des désirs personnels. Si nous utilisons le terme discutable de liberté, alors nous ne sommes plus libres de réaliser ceci ou cela, mais *ce qui est nécessaire ou rien*. Éprouver cela comme "bon" caractérise l'homme des faits. Mais le déplorer ou le blâmer ne signifie pas pouvoir le changer. » [DO I, 51]

À partir de maintenant, il importe avant tout d'exploiter la faculté que nous avons et que n'ont pas eue les civilisations antérieures de reconnaître « ce qui est possible et donc nécessaire et ce qui ne fait pas partie des possibilités internes de l'époque » [DO I, 52]. La science, la technique, le journalisme, le sport, l'argent, le luxe, etc., font partie des possibilités et des réalités de notre temps ; la spéculation, la métaphysique, l'art proprement dits, etc., en

sont exclus : « Si sous l'influence de ce livre les hommes de la nouvelle génération se tournent vers la technique au lieu de la poésie lyrique, vers la marine au lieu de la peinture, vers la politique au lieu de la critique de la connaissance, ils feront ce que je souhaite et l'on ne peut rien leur souhaiter de mieux. » [DO I, 52-53]

Spengler a toujours professé le mépris le plus absolu pour le positivisme et l'empirisme, qui cultivent la religion des faits et n'accèdent jamais à la perspective supérieure qui permet de les éclairer, de les ordonner et de les comprendre. Son ennemi par excellence a été l'esprit analytique et conceptuel, l'homme de l'exactitude « mathématique », de la précision et du détail, qui s'obstine à utiliser des instruments intellectuels complètement inadaptés à la compréhension des phénomènes historiques. Inversement, les positivistes ont toujours considéré l'auteur du *Déclin de l'Occident* comme le prototype du pur métaphysicien qui ne tient aucun compte des faits et qui ne cesse de faire violence à la réalité en la soumettant à des constructions spéculatives arbitraires. Pourtant Spengler est aussi, à sa manière, ou en tout cas voudrait être, un positiviste radical, le genre d'homme qui correspond aux seules possibilités véritables d'une époque civilisée proche de sa fin, qui a compris que les idéaux, les utopies et les rêves appartiennent définitivement au passé et ne constituent plus que des survivances complètement anachroniques.

Le Déclin de l'Occident ne perd pas une occasion de prêcher l'acceptation réaliste de ce qui est et ne peut être modifié, différé ou évité : « Dans la réalité historique il n'y a pas d'idéaux ; il n'y a que des faits. Il n'y a pas de vérités ; il n'y a que des faits. Il n'y a pas de raisons, pas de justice, pas de compensation, pas de but final ; il n'y a que des faits – celui qui ne comprend pas cela, qu'il écrive des livres sur la politique, mais qu'il *ne fasse pas* de politique. » [DO II, 338] L'homme d'aujourd'hui ne peut se permettre d'ignorer plus longtemps que seuls les faits comptent dans l'histoire et que les vérités n'y jouent aucun rôle (autre que purement instrumental) : « La vie réelle, l'histoire, ne connaissent que des faits. L'expérience de la vie et la connaissance des hommes ne s'orientent que sur des faits. L'homme actif, celui qui agit, qui veut, qui lutte, qui doit s'affirmer quotidiennement contre la puissance des faits et les mettre à son service ou succomber, regarde de haut les simples vérités comme quelque chose d'insignifiant. Pour le véritable homme d'État, il n'y a que des faits politiques, il n'y a pas de vérités politiques. La fameuse question de Ponce Pilate est celle de n'importe quel homme des faits. » [DO II, 20] En d'autres termes, il est parfaitement vain de continuer, « comme une autruche grotesque », à se mettre la tête dans des illusions et des espérances : « L'époque arrive – non, elle est déjà là ! –, qui n'a plus de place pour les âmes tendres et les idéaux débiles. » [AD, 53]

Le rationalisme et le romantisme constituent deux expressions superficiellement antithétiques, mais foncièrement identiques, de la même peur de la réalité, du refus de la tragédie qui est constitutive de toute forme de destin, du manque de distance, de hauteur et de grandeur. L'avenir se chargera de régler définitivement leur sort : « Plus nous pénétrons profondément dans le césarisme du monde faustien, plus on verra se décider clairement qui est destiné, du point de vue éthique, à être le sujet et qui à être l'objet des événements historiques. Le triste cortège des réformateurs du monde, qui est passé au trot à travers les derniers siècles et n'a laissé derrière lui sur le chemin, comme unique monument attestant qu'il a existé, que des montagnes de papier imprimé, arrive à sa fin. La grande politique comme art du possible, éloigné de tous les systèmes et de toutes les théories, comme maîtrise

permettant de disposer des faits en homme qui sait de quoi il retourne, de diriger le monde comme un bon cavalier par la pression des cuisses, reprend ses droits éternels. » [AD, 56] Les réticences de Spengler à l'égard de la « révolution nationale » hitlérienne ne seront motivées en aucune façon par des considérations morales, mais par une impression de dilettantisme politique persistant, d'enthousiasme prématuré et naïf, de manque de réalisme dans l'appréciation des risques et d'amateurisme complet dans la compréhension des perspectives et des obligations historiques à long terme : « Je ne vois pas seulement de grandes possibilités, mais également de grands dangers, leur origine et peut-être le chemin qui permettrait d'y échapper. Et si personne n'a le courage de voir et de dire ce qu'il voit, je vais le faire. J'ai un droit à la critique, parce que je n'ai pas cessé, à travers elle, de montrer ce qui doit arriver, parce que cela arrivera. » [AD, 33]

Puisque l'homme contemporain ne peut être que positiviste, il ne peut également être que stoïcien. Comme l'observe très justement Sloterdijk, « le regard vers les étoiles a été une des formes typiques des algodicées de la période de Weimar[185] ». Considérées à partir d'une certaine hauteur et à l'échelle cosmique, la douleur et la mort finissent par devenir imperceptibles et négligeables : « Les sujets collaborent instinctivement avec ce qui les anéantit et les rend insignifiants. Ils s'exercent à des perspectives inhumaines ; ils fuient dans la froideur et la grandeur. Leurs acquiescements s'orientent vers tout ce qu'ils ne sont pas "eux-mêmes" et qui aide, au contraire, le moi devenu de glace à s'oublier dans le grand tout.[186] » Spengler est sur ce point très clair : « La vie de l'individu n'est importante pour personne d'autre que lui-même : la question est de savoir s'il veut la préserver de l'histoire ou la sacrifier pour elle. L'histoire n'a rien à voir avec la logique humaine. Un orage, un tremblement de terre, une coulée de lave, qui anéantissent la vie sans aucune espèce de choix, sont apparentés aux événements élémentaires sans but de l'histoire universelle. Et même si des peuples sont détruits et si des villes anciennes de cultures qui ont atteint un âge avancé brûlent ou tombent en ruine, cela n'empêche tout de même pas la Terre de continuer à tourner tranquillement autour du Soleil et les astres de suivre leur trajectoire. » [AD, 55]

L'algodicée, c'est-à-dire « l'interprétation métaphysique, donatrice de sens, de la douleur[187] », constitue le substitut et le renversement de la théodicée : « Dans celle-ci, la question était : comment le mal, la douleur, la souffrance et l'injustice peuvent-ils être conciliés avec l'existence de Dieu ? À présent la question devient : s'il n'y a pas de Dieu et pas de contexte de signification supérieur, comment dans ce cas pouvons-nous encore supporter, d'une manière ou d'une autre, la douleur ? On voit se révéler ici immédiatement la fonction de la politique comme théologie de remplacement. Les nationaux n'ont dans la plupart des cas pas hésité un seul instant à affirmer que les souffrances démesurées provoquées par la guerre avaient trouvé un sens sous la forme du sacrifice consenti pour la patrie.[188] » La fascination de la mort et du sacrifice, dont on trouve également des traces, et même plus que des traces, chez Heidegger lui-même, a été un des éléments que le fascisme a su exploiter avec une efficacité et une réussite tout à fait exceptionnelles.

Au regard du biologiste de la culture et du naturaliste de l'histoire universelle, les guerres et les massacres les plus épouvantables tendent à apparaître comme des épisodes normaux, qu'il convient d'observer avec le détachement de l'esprit scientifique. De toute façon, « l'histoire humaine est une histoire de la guerre » [AD, 46]. Spengler, qui a été un des virtuoses les plus remarquables de l'algodicée biologico-historico-politique, a trouvé des

accents lyriques pour prêcher l'abnégation de l'individu, la froideur contemplative, la résignation stoïque et le consentement orgueilleux à l'inévitable : « Nous sommes nés dans cette époque et nous devons suivre jusqu'au bout avec courage la route qui nous est destinée. Il n'y en a pas d'autre. Se maintenir à ce poste perdu, sans espoir, sans salut, est un devoir. Se maintenir comme ce soldat romain dont on a trouvé les ossements devant une porte de Pompéi, qui est mort parce que, lors de l'éruption du Vésuve, on avait oublié de le relever. C'est cela la grandeur, cela s'appelle avoir de la race. Cette fin honnête est la seule chose que l'on ne puisse pas enlever à l'homme. » [HT, 156-157]

Chez Spengler, la haine de la civilisation, le ressentiment contre l'intellect, la nostalgie de la force brutale et du déchaînement des instincts élémentaires* s'abritent derrière une affectation d'impassibilité objective, qui s'interdit une fois pour toutes de prononcer un jugement de valeur : le réveil de *l'Urseelentum*, le retour à la primitivité, les formes de barbarie nouvelles qui s'annoncent sont décrits comme des phénomènes qui sont imposés par une nécessité historique implacable et qui ne peuvent, par conséquent, être ni approuvés ni condamnés. Une fois admis comme un « fait » que « l'homme est une bête de proie » [AD, 55], qui ne peut être domestiquée que temporairement et superficiellement et qui retourne fatalement à son état naturel, lorsque ses formes d'organisation exténuées et moribondes ne sont plus en mesure d'exercer leur fonction civilisatrice, son comportement ne peut plus être jugé que d'un point de vue qui se situe résolument au-delà du bien et du mal. La seule supériorité qui reste finalement à l'humanité est *l'amor fati*, la capacité d'accepter l'inévitable ; la seule façon d'éviter le pire pour elle est de se convaincre qu'il arrivera nécessairement et de s'y préparer « joyeusement ». C'est, tout compte fait, beaucoup moins le stoïcisme philosophique que l'esthétisme qui constitue le dernier mot de la philosophie de l'histoire de Spengler : la seule chose qui compte, dans la situation où nous sommes, est de finir en beauté, avec de la grandeur et du « style ».

*

« Seuls les rêveurs croient à des issues. L'optimisme est une *lâcheté*. » [HT, 156] Le déclin des idéaux et la résignation aux « faits » de l'histoire et de la politique constituent l'aspect le plus perceptible de ce que l'on peut appeler la vengeance posthume de Spengler. Nous sommes incontestablement entrés dans une phase qui illustre le phénomène de l'effondrement périodique non seulement des théories, mais également de la croyance aux théories en général : « On finit par abandonner non pas telle ou telle théorie, mais la croyance aux théories en général et, du même coup, l'optimisme enthousiaste avec lequel le XVIII^e siècle croyait pouvoir remédier à l'insuffisance des faits par l'application de concepts. » [DO II, 418-419]

Malheureusement, cette vengeance s'étend bien au-delà du fait que les rêveurs et les utopistes de toute nature, qu'il a accablés de ses sarcasmes, ont fini, dans un bon nombre de cas, par lui donner eux-mêmes raison. C'est sans doute parce que le langage organiciste et biologisant dans lequel il les formule semble aujourd'hui naïf et singulièrement inquiétant que l'on ne s'aperçoit généralement pas que certaines de ses thèses les plus caractéristiques sont plus ou moins devenues des lieux communs dans la philosophie et l'épistémologie avancées d'aujourd'hui. L'idéologie structuraliste et post-structuraliste a accepté entièrement sa conviction que la nature est une fonction de la culture et sa conception antirationaliste,

antihumaniste, anti-idéaliste et antifinaliste de l'histoire : « "L'humanité" n'a pas de but, pas d'idée, pas de plan, aussi peu que l'espèce des papillons ou des orchidées a un but. "L'humanité" est un concept zoologique ou un mot vide. Qu'on fasse disparaître ce fantôme de l'horizon des problèmes de forme de l'histoire, et l'on verra émerger une richesse surprenante de formes *réelles*. Ici règnent une richesse, une profondeur et une émotion incommensurables du vivant, qui ont été dissimulées jusqu'ici par un mot passe-partout, un schéma desséché, des "idéaux" personnels. Je vois à la place de cette image aride d'une histoire universelle de forme linéaire, que l'on ne peut faire tenir debout qu'en fermant les yeux devant la masse écrasante des faits, le spectacle d'une multiplicité de puissantes cultures qui sortent avec une force primitive du sein d'un paysage paternel, auquel chacune d'entre elles reste strictement attachée pendant tout le cours de son existence, dont chacune imprime à son matériau, l'humanité, sa *propre* forme, dont chacune a sa propre idée, ses propres passions, sa vie, son vouloir et son sentir *propres*, sa propre mort. » [DO I, 33]

Le relativisme anthropologique et culturel total que Spengler oppose aux partisans de l'unité du genre humain et de la linéarité de son développement passe aujourd'hui pour une évidence constitutive, aux yeux de certains, de la modernité théorique : « L'apparition d'autres cultures parle un autre langage. Pour d'autres hommes, il y a d'autres vérités. Pour le penseur, elles sont toutes valides ou aucune ne l'est. » [DO I, 37]. Spengler propose de pousser les choses bien au-delà du « relativisme anodin » de Nietzsche et soutient une thèse de l'incomparabilité et de l'incommensurabilité interculturelles généralisées, qui s'applique non seulement à la philosophie, mais également aux sciences exactes : pas plus qu'il n'y a une philosophie, il n'y a une mathématique ou une physique.

L'historien sérieux se rend compte que « toute question philosophique n'est que le désir voilé d'obtenir une réponse déterminée qui est déjà renfermée dans la question » [DO I, 36], et que « toute philosophie est une expression de son temps et uniquement de son temps, et il n'y a pas deux époques qui possèdent les mêmes intentions philosophiques, dès lors que l'on est censé parler de philosophie réelle, et non pas de quelconques fadaïses académiques sur les formes du jugement ou les catégories du sentiment. La différence n'est pas entre les doctrines immortelles et les doctrines caduques, mais entre les doctrines qui sont vivantes pendant un certain temps et celles qui ne le sont jamais » [DO I, 53]. Il faut prendre acte du fait qu'aujourd'hui « la métaphysique rigoureuse a épuisé ses possibilités » [DO I, 350]. « La philosophie du présent, qui part de Hegel et Schopenhauer, pour autant qu'elle représente l'esprit de l'époque – ce que Lotze et Herbart, par exemple, ne font pas –, est une *critique de la société*. » [DO I, 350]

Aucune époque ne peut choisir ses questions philosophiques : « Il y a une nécessité stricte *dans le choix du thème*. Chaque époque a le sien propre, qui est significatif pour elle et ne l'est pour aucune autre. Ne pas se tromper sur ce point, caractérise le philosophe né. Le reste de la production philosophique est sans importance, c'est de la simple science spécialisée, une accumulation ennuyeuse de subtilités systématiques et conceptuelles. » [DO I, 351] Or le thème imposé depuis le XIX^e siècle (et pour longtemps) à la philosophie occidentale peut être déterminé sans aucune ambiguïté : « La philosophie marquante du XIX^e siècle *n'est qu'éthique, n'est que* critique de la société au sens productif, et rien en dehors de cela. » [DO I, 351] Il n'y a pas lieu d'insister sur la popularité qu'a connue, sous des formes diverses, ce genre d'idée dans la philosophie française récente. Spengler pourrait être considéré, à bien

des égards, comme le véritable initiateur du terrorisme de l'actualité obligée, qui permet de classer les productions philosophiques en deux catégories : celles qui sont réellement de notre époque, qui représentent la philosophie « vivante » et qui méritent seules d'être prises en considération, et celles qui correspondent à des possibilités qui n'existent plus – pour Spengler, la philosophie universitaire et, plus généralement, professionnelle dans sa quasi-totalité – et que l'on peut (et doit) ignorer entièrement.

Contrairement à ce qu'a toujours supposé la tradition rationaliste, il n'existe, selon Spengler, aucune différence de principe entre le cas de la science et celui de l'art ou de la philosophie. La science n'est elle-même que l'expression symbolique d'une certaine époque, de son esprit et de son humanité propres, et non la représentation symbolique plus ou moins élaborée et essentiellement perfectible d'une réalité indépendante et permanente. Il y a donc simplement, là comme ailleurs, des conventions, des écoles, des traditions et des styles divers. Spengler a déjà tiré toutes les conséquences de la thèse de la « *theory-ladenness* » intrinsèque de toute espèce de fait ou d'observation, qui est à la base des épistémologies irrationalistes qui se sont développées récemment à partir de la critique popperienne du positivisme logique et de l'inductivisme : « Tout fait, même le plus simple, contient déjà une théorie. Un fait est une impression produite une seule fois sur un être en éveil, et tout dépend de la question de savoir s'il s'agit d'un homme de l'Antiquité ou de l'Occident, du Gothique ou du Baroque, pour qui elle est présente ou l'a été. » [DO I, 361] Autrement dit, il n'y a pas de base observationnelle commune à toutes les cultures et à toutes les époques et, puisque les faits « constatés » dépendent à chaque fois des concepts utilisés et ceux-ci des théories adoptées, il n'y a pas de faits indépendants à l'aide desquels la science pourrait prétendre justifier ses spéculations, et les présenter comme supérieures à celles de la mythologie. Par conséquent, « le physicien d'aujourd'hui oublie trop facilement que déjà des termes comme grandeur, situation, processus, changement d'état, corps, représentent des images spécifiquement occidentales, avec une signification sentie qui ne peut plus être appréhendée dans des mots, qui est totalement étrangère à la façon de penser ou de sentir de l'Antiquité ou des Arabes, mais qui contrôle intégralement le caractère des faits scientifiques en tant que tels, la manière dont ils accèdent à la connaissance, pour ne rien dire de concepts aussi compliqués que ceux de travail, tension, quantum d'action, quantité de chaleur, probabilité, dont chacun contient en lui-même un véritable mythe naturel » [DO I, 362]. Finalement, les faits sont tout simplement le produit des intuitions elles-mêmes, et celles-ci ne sont pas communicables (bien qu'elles puissent être communes à l'intérieur d'une même culture et à une époque déterminée). Spengler n'hésite pas à affirmer, à propos d'un principe comme celui de Boltzmann, selon lequel « le logarithme de la probabilité d'un état est proportionnel à l'entropie de cet état », que « chaque mot contient ici une intuition de la nature qui est complète et susceptible uniquement d'être revécue par le *sentiment*, une intuition que l'on ne peut décrire » [DO I, 362n].

On pourrait multiplier indéfiniment les exemples de ce genre, qui montrent bien à quel point les choses vont aujourd'hui dans le sens que Spengler avait prévu et souhaité, ce qui pourrait être interprété soit comme l'indice d'une clairvoyance exceptionnelle de sa part, soit comme une preuve de l'inconscience, de la légèreté et de la superficialité étonnantes d'un certain nombre de théoriciens et d'épistémologues actuels. Constater à quel point Spengler, dont personne ne parle plus aujourd'hui, est en réalité notre contemporain, n'est pas une

façon de savourer une fois de plus le plaisir masochiste que l'on éprouve à constater que les découvertes n'ont pratiquement jamais été faites par ceux qui sont supposés en être les auteurs. La raison pour laquelle il est important, en ce moment, de relire *Le Déclin de l'Occident* est que cela pourrait constituer une excellente occasion de découvrir à quel point nos « solutions » les plus réputées peuvent constituer en réalité des problèmes fondamentaux, nos évidences les plus modernes des présuppositions tout à fait contestables, nos partis pris théoriques et épistémologiques des options dont nous nous dispensons trop facilement, par étourderie ou par opportunisme, de mesurer et d'assumer les conséquences et nos « découvertes » les plus innocentes des thèmes traditionnels auxquels seul l'oubli d'un passé pourtant fort récent permet de réapparaître avec une virginité tout à fait trompeuse.

L'Autriche, ou Les infortunes de la vertu philosophique

La redécouverte de la philosophie autrichienne^[189]

On a pris conscience, depuis un certain temps déjà en France, qu'il y a une tradition littéraire autrichienne spécifique, qui n'est pas une simple variante nationale de la tradition littéraire de langue allemande. On peut même dire qu'elle a tendance à occuper une place de plus en plus importante dans les milieux germanistiques, puisqu'il n'y a probablement jamais eu autant de travaux consacrés à des auteurs comme Hofmannsthal, Rilke, Trakl, Kafka, Musil, Canetti, Broch, Werfel, Schnitzler, Zweig, Heimito von Doderer, Josef Roth, Ingeborg Bachmann, Peter Handke ou Thomas Bernhard, pour ne citer que les plus connus. Naturellement, certains de ces auteurs avaient bénéficié depuis longtemps d'un intérêt considérable et d'une attention constante de la part de la germanistique, de la critique littéraire et également de la philosophie, mais pas nécessairement du point de vue de leur austrianité réelle ou supposée, c'est-à-dire en tant qu'auteurs qui doivent être considérés comme spécifiquement autrichiens, plutôt que simplement allemands.

Comme toujours, il s'est avéré rapidement difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer en quoi consiste exactement la spécificité de cette littérature que l'on propose de qualifier d'autrichienne, et cela d'autant plus que les écrivains que l'on serait tenté de considérer comme les plus autrichiens se défendent souvent explicitement de l'être et ont avec leur pays des relations qui sont pour le moins réservées et même parfois ouvertement conflictuelles. Aujourd'hui, le cas de Thomas Bernhard, qui a refusé à l'Autriche tout droit de s'approprier, de quelque façon que ce soit, son œuvre, y compris en ce qui concerne la représentation de ses pièces de théâtre, est trop connu pour qu'il soit nécessaire d'insister sur ce point. Peter Handke a choisi de vivre loin de l'Autriche. Elfriede Jelinek explique, dans l'entretien qu'elle a donné à *Liber* pour le numéro consacré à la question de l'existence ou de la non-existence d'une littérature autrichienne : « À vrai dire, je ne me considère pas vraiment comme une Autrichienne. (C'est d'ailleurs, je crois, Ingeborg Bachmann qui disait que ce qui distingue les Autrichiens des Allemands, c'est une "sérénité sublime" ; elle entendait par là une plus grande distance et j'ajouterai, pour ma part, une autodérision, une ironie aussi. C'est cela, je crois, qui caractérise beaucoup plus les Autrichiens que les Allemands.) [...] Quand j'ai travaillé sur l'idéalisme allemand, ce qui m'a intéressée, c'était cette xénophobie naissante*, et je voulais savoir dans quoi elle pouvait prendre ses racines. De toute façon, il n'était pas possible de s'y attaquer autrement qu'avec ce regard lointain qui nous caractérise, nous les Autrichiens. Et ce que je voulais faire, c'était essayer de voir d'où venait cette hostilité envers tout ce qui est étranger, dans quels textes poétiques et philosophiques elle prenait ses racines.^[190] » Il semble, en effet, qu'il faille être autrichien pour s'en prendre aussi directement à ce que les Allemands considèrent comme le plus intouchable, à savoir leur tradition intellectuelle et philosophique prestigieuse. On imagine difficilement un écrivain allemand choisissant de traiter, par exemple, Heidegger avec une férocité et une absence de respect aussi totale que l'a fait Thomas Bernhard. Comme nous aurons l'occasion de le vérifier bientôt, on peut dire que la tradition philosophique autrichienne, pour autant qu'il est possible de parler d'une chose de ce genre, se caractérise,

elle aussi, de façon générale, par une distance critique nettement plus grande et une ironie beaucoup plus perceptible non seulement à l'égard de la « grande » tradition philosophique allemande et en particulier de l'idéalisme allemand, mais également à l'égard des prétentions et des ambitions traditionnelles de la philosophie en général. Elle comporte même parfois, notamment chez Mauthner, Wittgenstein et les membres du Cercle de Vienne, des traits qui ont pu inciter à la considérer comme une tentative de contestation radicale et pour finir de négation pure et simple de la philosophie elle-même.

On pourrait, bien entendu, remarquer que le comportement des écrivains autrichiens les plus représentatifs d'aujourd'hui à l'égard de leur propre patrie correspond, justement, à une longue tradition et qu'elle constituait déjà fréquemment, chez les plus illustres de leurs prédécesseurs, un aspect caractéristique de l'austrianité même de ces écrivains. Le « patriotisme critique » dont Engelbert Broda parle à propos de Boltzmann, dans lequel un amour réel et profond de l'Autriche se mêle à la déception et au ressentiment suscités par ses déficiences, ses impuissances et ses échecs, constituait déjà chez les intellectuels et les écrivains de la double monarchie, une attitude presque constante. Le malentendu qui existe entre l'Autriche, qui est supposée être incapable, même après coup, de reconnaître les plus importants de ses écrivains, et ceux-ci, qui lui contestent, de leur côté, le droit de les revendiquer comme siens, ne date pas d'aujourd'hui. De Musil à Thomas Bernhard, la production littéraire autrichienne abonde en récriminations contre la société et l'État autrichiens, qui ont toujours refusé systématiquement de prendre au sérieux les penseurs et les écrivains de génie que l'Autriche a produits, ce qui ne les empêche pas, malgré tout, d'essayer à l'occasion de tirer un profit politique et culturel de leur réputation et de leur influence internationales.

Dans un article paru en février 1993 dans *Le Monde*^[191], « L'Autriche, un pays germanique ? » et commenté par Norbert Christian Wolff dans le numéro de *Liber* auquel j'ai fait allusion plus haut, l'auteur, Alfred Misson, un diplomate autrichien, alors directeur de l'Académie diplomatique de Vienne, répond résolument « non » à la question ; et il s'en prend à la politique culturelle de l'Allemagne et à ses ambitions impérialistes : au nom d'une théorie diffuse de la *Kulturnation*, la littérature et l'art autrichiens auraient été, selon lui, tout simplement annexés par l'Allemagne, alors que la littérature de langue allemande du XX^e siècle n'aurait jamais pu accéder au rang mondial sans le concours du « génie autrichien », c'est-à-dire d'auteurs comme Zweig, Kafka, Werfel, Handke ou Thomas Bernhard. L'idée d'une « littérature nationale » constitue, bien entendu, déjà une question en soi. Et, pour des raisons multiples et évidentes, elle peut donner l'impression de soulever un problème encore plus insoluble que d'ordinaire dans le cas de l'Autriche, qui, jusqu'en 1918 n'était pas une nation, mais un État plurinational, et dont beaucoup contesteraient qu'elle ait réussi par la suite à en devenir réellement une. Mais ce qui n'est pas contestable, en tout cas, est que ce qui est revendiqué comme spécifiquement autrichien, aussi bien dans la littérature autrichienne que dans la philosophie autrichienne, répond la plupart du temps d'abord à un besoin de lutter contre la prééminence du modèle allemand et de se guérir du complexe d'infériorité politique et culturel dont l'Autriche souffre traditionnellement à l'égard de l'Allemagne.

Le premier problème qui se pose est, bien entendu, de savoir de quelle Autriche on parle, lorsqu'on parle de littérature ou de philosophie autrichiennes. Comme le fait remarquer Luigi

Reitani^[192], il ne va pas de soi que le petit État confédéré actuel, qui compte à peine sept millions et demi d'habitants, puisse être considéré comme l'héritier naturel et légitime de la monarchie supranationale des Habsbourg, et pas non plus que le système politique démocratique actuel ait un lien réel avec la première République autrichienne du début des années vingt, pour ne rien dire de l'intermède représenté par les sept années durant lesquelles l'Autriche a été annexée à l'Allemagne et a cessé d'exister en tant qu'État indépendant. Au sens de l'Autriche actuelle, un bon nombre des écrivains et des philosophes que l'on cite habituellement comme les représentants les plus typiques et les plus éminents d'une tradition littéraire et philosophique autrichienne ne sont pas autrichiens. Si l'on entend par « philosophie autrichienne » ce qui s'est passé en philosophie non seulement à Vienne ou à Graz, mais également dans des villes comme Prague, Varsovie ou Lwov (Lemberg), il vaut donc mieux parler, comme le fait Peter Simons^[193], d'une tradition d'Europe centrale, plutôt que d'une tradition simplement autrichienne. Et, parmi les auteurs qui sont d'origine autrichienne, au sens de l'empire des Habsbourg, on en trouve également un bon nombre, et non des moindres (Husserl, Wittgenstein, Popper, Gödel, Tarski, par exemple), qui ont fait pour une part importante ou même en totalité leur carrière et leur œuvre en dehors de l'Autriche. Inversement, ce que l'on est tenté d'appeler « la philosophie autrichienne », en un sens qui ne se réduit pas simplement à « la philosophie en Autriche », a été fait, en réalité, largement par des penseurs originaires d'Allemagne, comme Brentano, Stumpf, Schlick ou Carnap. Compte tenu des réticences que la plupart des écrivains autrichiens manifestent eux-mêmes à l'égard de l'idée d'une littérature autrichienne, il est permis de se demander, comme le fait Norbert Christian Wolff^[194], si la question « Y a-t-il une littérature autrichienne ? » et celle de la différenciation de cette littérature des autres littératures de langue allemande, comme par exemple celle de la Suisse alémanique (de même que celle qui nous intéresse davantage ici, à savoir « Y a-t-il une philosophie autrichienne ? »), ne sont pas des questions qui concernent finalement moins aujourd'hui les littéraires (et les philosophes) eux-mêmes que les hommes politiques, les diplomates, les attachés culturels et les exécuteurs testamentaires.

Lorsque la question posée est celle de l'existence d'une tradition philosophique qui mériterait d'être considérée comme spécifiquement autrichienne, la situation est à la fois plus simple et plus compliquée. Elle est plus simple, parce que, du point de vue chronologique, ceux qui parlent d'une philosophie autrichienne sont tous d'accord pour considérer qu'elle a cessé d'exister, en tant que telle, en 1938, au moment de l'*Anschluß*. Même si tout le monde s'accorde à reconnaître que la paternité objective de cette tradition appartient à Bolzano, ceux qui veulent être tout à fait précis entendent par « philosophie autrichienne » la philosophie de la période qui se situe entre 1874, l'année de la nomination de Brentano comme Professeur à l'Université de Vienne, et 1936, l'année de l'assassinat de Moritz Schlick, le fondateur du Cercle de Vienne. Mais la question est aussi plus compliquée, parce que, pour des raisons sur lesquelles j'aurai à revenir, l'existence d'une philosophie autrichienne spécifique a été nettement plus longue et plus difficile à percevoir et à faire reconnaître que celle d'une littérature autrichienne. Ce n'est pas que, comme dans le cas de la littérature, on aurait pu être tenté de la considérer comme une simple variante nationale de la philosophie de langue allemande. D'une part, cela aurait été difficile et même assez paradoxal, parce que cette tradition philosophique autrichienne s'est définie très tôt explicitement par une opposition déclarée et souvent radicale à sa rivale allemande. D'autre

part, on ne peut certainement pas parler d'une tentative de récupération ou d'annexion de la tradition et de la culture philosophiques autrichiennes par la tradition allemande, puisque la vérité est plutôt que cette tradition a été ignorée à peu près complètement par la philosophie allemande dominante et, du même coup, également par celle de tous les pays qui, comme la France, se sont inspirés essentiellement du modèle allemand, considéré souvent comme la référence principale et même exclusive pour toute tentative de compréhension de ce qu'a été la philosophie du XIX^e et du XX^e siècles. Comme toutes les autres histoires, l'histoire de la philosophie de notre époque a été et continue à être écrite essentiellement du point de vue des vainqueurs.

On peut, me semble-t-il, résumer la situation en disant que la philosophie autrichienne, aussi longtemps qu'elle a été autrichienne, est restée tout à fait marginale par rapport à la grande tradition philosophique allemande et a été, après 1945, pour autant que son existence était réellement connue, considérée plutôt comme une production qui relevait finalement davantage de l'esprit et de la mentalité anglo-saxonnes que de la culture germanique ou même, plus généralement, européenne. C'est probablement ce qui explique qu'un philosophe qui, comme c'est mon cas, a travaillé principalement sur des auteurs qui sont de langue allemande et d'origine autrichienne ou allemande soit présenté encore régulièrement dans les journaux comme un spécialiste de la philosophie anglo-saxonne ou, pour reprendre la formule de Badiou, un « héraut de l'hégémonie anglo-saxonne ». Tout se passe comme si l'on avait considéré que, puisque la philosophie autrichienne avait été aussi bien reçue et s'était acclimatée aussi facilement en Angleterre et aux États-Unis, c'était parce qu'il s'agissait plutôt, en réalité, d'un produit culturel de type anglo-saxon et en fin de compte tout juste bon pour les Anglo-Saxons. On peut remarquer en passant que, si l'on se permettait d'appliquer un raisonnement du même genre au déconstructionnisme derridien, qui exerce en ce moment une influence beaucoup plus grande aux États-Unis que dans n'importe quel autre pays, on obtiendrait un résultat pour le moins édifiant.

L'absurdité de la situation actuelle provient de la tendance que l'on a à projeter beaucoup plus loin qu'il n'est possible de le faire dans le passé l'opposition qui existe aujourd'hui entre la philosophie « analytique » et la philosophie « continentale ». Une telle opposition n'existait pas au début du siècle et elle n'est devenue réellement perceptible qu'après la Deuxième Guerre mondiale. Au début du siècle, il y avait au moins un courant de pensée on ne peut plus continental et qui correspond justement à ce qu'on peut appeler la tradition philosophique autrichienne, qui avait des affinités tout à fait réelles et entretenait des relations suivies avec la philosophie analytique naissante. À cette époque, des philosophes comme Russell, Bergson, Mach, James, Husserl, Meinong, etc., se lisaient encore entre eux, même si cela pouvait donner lieu, dans certains cas, à des oppositions et à des polémiques assez violentes. L'exemple le plus typique de cela est sans doute le fait que la théorie des descriptions de Russell (1905) est, pour une part essentielle, le résultat d'une confrontation directe avec la théorie de l'objet [*Gegenstandstheorie*] de Meinong. Russell rejette la théorie meinongienne de l'*Aussersein*, la thèse selon laquelle il y a des objets qui n'existent pas, des objets tels que, précisément, il n'y a pas d'objets de cette sorte. Ryle a parlé à ce propos d'une « anti-théorie de l'objet » que Meinong « a inoculée à Brentano, Russell et Wittgenstein ». Par rapport à la façon dont les choses se passaient encore au début du siècle, c'est certainement avec la Première Guerre mondiale qu'elles ont commencé à se dégrader

fortement et la situation s'est encore aggravée de façon spectaculaire après la deuxième. Cela peut sembler aujourd'hui assez incroyable, mais dans les années 1968, où il était en principe interdit d'interdire, on considérait comme absolument normal et on acceptait en toute candeur et sans la moindre gêne le fait qu'un nombre considérable d'auteurs marquants de la philosophie du XIX^e et du XX^e siècles ne devaient tout simplement pas être lus ni même mentionnés.

La raison de la méconnaissance et de l'ignorance dont je parle, dans le cas qui nous intéresse, est, bien entendu, essentiellement le fait que les derniers représentants de la tradition philosophique autrichienne ont continué pour la plupart, après la guerre, leur carrière en Angleterre ou aux États-Unis et que la « philosophie analytique », comme on l'appelle, est, pour une part essentielle, l'héritière la plus directe et la plus influente de cette tradition. C'est ce que Michael Dummett a voulu dire, lorsqu'il a fait remarquer, dans *Les Origines de la philosophie analytique*, que c'était une distortion historique sérieuse de parler de la philosophie analytique comme étant « anglo-américaine ». En réalité, si l'on prend en considération le contexte historique dans lequel elle s'est développée, ce genre de philosophie « pourrait au moins aussi bien être appelé "anglo-autrichien" [\[195\]](#) ». Il va sans dire que cela n'empêche pas, encore aujourd'hui, les journaux et même les publications philosophiques sérieuses, en France, de continuer à se croire obligés généralement, lorsqu'il est question de la philosophie analytique, de parler de « la philosophie analytique anglo-saxonne », ce qui, aussi bien pour ce qui concerne les origines que pour ce qu'il en est de la situation de ce genre de philosophie dans le monde philosophique d'aujourd'hui, est à peu près aussi absurde que si l'on ne parlait jamais de la phénoménologie sans se croire obligé de préciser automatiquement « la phénoménologie allemande ».

Y a-t-il réellement une philosophie autrichienne ?

Comme je l'ai dit, l'idée de l'existence d'une philosophie autrichienne, qui est une partie de la littérature philosophique de langue allemande, mais se distingue nettement de la tradition proprement allemande qui mène de Kant et Hegel à Heidegger, est une idée récente et qui commence à peine à être acceptée. D'après Kevin Mulligan, l'expression « philosophie autrichienne » semble avoir été utilisée pour la première fois en 1922 par un Allemand, Max Scheler, dans un texte intitulé « Die deutsche Philosophie der Gegenwart ». Mais elle suscite encore aujourd'hui des réticences nettement plus grandes (et, pour des raisons dont j'ai déjà donné une idée, également plus compréhensibles) que celles d'« économie autrichienne » ou d'« école autrichienne de psychologie ». On considère généralement que le concept de « philosophie autrichienne » a été mis en circulation au début des années 1980 par Rudolf Haller, qui a publié en 1979 un article intitulé « Y a-t-il une philosophie autrichienne ?^[196] » ainsi qu'un recueil d'études sur la philosophie autrichienne^[197], et a lui-même contribué pour une part importante à faire reconnaître la spécificité et l'autonomie de ce type de philosophie, en Autriche, qui n'était pas forcément, comme on pourrait le croire à première vue, le pays *a priori* le plus réceptif à ce genre d'idée, et dans le monde philosophique anglo-saxon. Parmi les philosophes qui ont joué sur ce point un rôle déterminant, on peut mentionner également Barry Smith, Kevin Mulligan et Peter Simons, dont j'aurai à reparler fréquemment par la suite. Kevin Mulligan et Barry Smith se sont consacrés pendant des années à un travail impressionnant, qui a consisté à redécouvrir, à exhumer et quelquefois à éditer ou à traduire un nombre proprement énorme de textes importants et injustement oubliés. Du côté américain, le continuateur le plus direct et le plus important de la tradition autrichienne est incontestablement Roderick Chisholm, qui, en plus de son œuvre philosophique personnelle, a joué un rôle déterminant dans l'édition de textes originaux allemands de Brentano, Meinong et Ehrenfels et dans la publication des traductions anglaises existantes.

Comme on peut le constater, la redécouverte de la philosophie autrichienne a été, pour une part essentielle, due aux efforts de philosophes anglo-saxons plus ou moins marginaux qui avaient pour la plupart été formés initialement dans le contexte de la philosophie analytique. Et elle correspond à un changement d'orientation très perceptible qui a fait passer la philosophie analytique d'une attitude qui était au départ et est restée pendant longtemps presque complètement anhistorique à un intérêt de plus en plus grand pour l'histoire de la philosophie en général et pour la question de ses origines et de sa propre histoire en particulier. Il va sans dire que la philosophie française, qui revendique traditionnellement l'histoire de la philosophie comme son point fort, n'a été jusqu'ici à peu près pour rien dans cette entreprise qui a consisté en grande partie à réécrire et même, pourrait-on dire, à redécouvrir purement et simplement l'histoire réelle de la philosophie après Kant. Mais il faut reconnaître honnêtement que, depuis quelque temps, les choses ont commencé à s'améliorer quelque peu et que les phénoménologues français eux-mêmes, ou en tout cas certains d'entre eux, sont devenus un peu moins allergiques à l'idée que ce que la phénoménologie a produit de plus important n'est pas forcément ce qui est le plus allemand et ce qui peut être lu essentiellement en fonction de ce que la phénoménologie est devenue par la suite avec Heidegger.

Kurt Rudolf Fischer a publié en 1991 un ouvrage intitulé *Philosophie aus Wien*^[198]. Son cas est intéressant, parce qu'il a eu le parcours typique de l'Autrichien qui a fréquenté après la guerre les universités américaines et a tenté de réaliser une sorte de synthèse entre la connaissance qu'il avait acquise de la philosophie analytique aux États-Unis, l'idée d'une philosophie autrichienne développée par Haller et ce qu'il avait appris, essentiellement de Carl Schorske, sur la Vienne fin-de-siècle, dont il avait vécu, comme enfant et adolescent, la phase finale. « Après mon arrivée à Berkeley au cours de l'année 1949, écrit-il, j'ai exercé mon activité depuis ce moment-là jusqu'en 1978 – si l'on fait exception des années que j'ai passées à Vienne en 1954-1955, 1966-1967 et 1976-1977 – dans le climat de la philosophie analytique. Cette philosophie ne correspondait cependant pas à mes attentes. La philosophie, me disais-je, procure une orientation et une aide à la décision dans la vie et dans la connaissance, dans la morale, la politique et la science. Mais ce guidage et cette assistance, la philosophie analytique ne les donnait pas, en tout cas pas dans sa version anglo-américaine. Sur le continent européen, l'analyse philosophique du langage et la théorie de la science étaient bel et bien orientées plutôt dans le sens de la production d'une vision du monde, ou en tout cas imbriquées dans des tendances intellectuelles, et même politiques, venues de l'*Aufklärung*.^[199] »

Fischer revient par la suite, dans son livre, sur ce changement important et qui a été, pour lui, la cause d'une déception et d'une frustration, par lequel d'un mouvement intellectuellement et politiquement très engagé et combatif, et cela d'autant qu'il était tout à fait minoritaire et dominé, on n'a retenu finalement qu'une simple technique philosophique utilisée de façon complètement dépolitisée et désidéologisée : « En Amérique, les idées du positivisme logique ont perdu en acuité, précisément parce qu'elles pouvaient s'imposer dans le climat académique apolitique. Elle correspondaient également davantage à la conscience technocratique des Américains et à leur sens orienté vers le pragmatique. En plus de cela, la pratique académique était en Amérique séparée de la vie quotidienne, une situation qui, déjà d'un point de vue purement externe, est ancrée dans l'institution du "campus". Le campus de l'Université ou du Collège avec ses étudiants et ses professeurs est séparé du reste de la population et fonctionne pour ainsi dire comme un État dans l'État. Les professeurs jeunes et les étudiants se tournaient vers la nouvelle philosophie comme une chose intellectuellement propre et apprenable, et ils considéraient les professeurs de métaphysique plutôt comme confus que comme moralement mauvais ou comme des fascistes, comme cela avait été habituellement le cas chez les positivistes sur le continent européen et l'est parfois encore aujourd'hui. En Amérique et en Angleterre on avait désidéologisé la philosophie du positivisme logique, elle n'était pas présentée comme une vision du monde. La question de savoir, par exemple, si l'affirmation qu'il y a un Dieu ou sa négation sont douées de sens était discutée de façon factuelle et technique – absolument sans engagement religieux. À Vienne, même Schlick, qui était par ailleurs si apolitique, avait suscité un effet de provocation par son exemple de proposition dénuée de sens, "Il y a un Dieu".^[200] »

Effectivement, les propositions « Il y a un Dieu » et « L'autre côté de la lune est fait de fromage vert », que Schlick avait utilisées respectivement comme exemples d'une proposition dénuée de sens et d'une proposition douée de sens avaient été reçues comme une provocation et ont joué plus tard un rôle dans les réactions qui ont été suscitées par son assassinat. Il n'est pas inutile de remarquer, à ce propos, que, même si Schlick n'était pas lui-

même juif, il figurait néanmoins sur ce qu'on appelle la « liste jaune », qui avait été conçue par des professeurs chrétiens-sociaux et allemands-nationaux dans le but de diffamer et de discréditer les juifs, mais pouvait inclure également des professeurs de gauche ou simplement, comme c'était le cas de Schlick, libéraux. Schlick passait, du reste, parfois pour juif à cause de son prénom un peu suspect, « Moritz ». Lorsqu'il fut assassiné, le journal *Schönere Zukunft*, qui était l'organe gouvernemental dirigeant, publia un article signé d'un certain Dr. Austriacus, ce qui était évidemment un pseudonyme, dans lequel on pouvait lire notamment ceci : « Aux chaires de l'Université de Vienne dans l'Autriche allemande chrétienne doivent être nommés des philosophes chrétiens. On a récemment expliqué de façon répétée que la solution pacifique de la question juive en Autriche était dans l'intérêt des juifs eux-mêmes, pour la raison que sans cela une solution violente de cette même question était inévitable. On peut espérer que le meurtre épouvantable qui a été commis à l'Université de Vienne accélérera la découverte d'une solution réellement satisfaisante de la question juive.[\[201\]](#) » Schlick, comme je l'ai dit, n'était pas juif, mais, pour l'auteur de l'article, son attitude et ses convictions intellectuelles, morales et politiques l'étaient bel et bien. De façon générale, pour la presse clérico-fasciste, les membres du Cercle de Vienne, même lorsqu'ils n'étaient pas juifs, l'étaient du moins par leur esprit et par le genre de philosophie qu'ils défendaient, en particulier par leur rationalisme militant et leur culte des mathématiques et de la logique. On raconte que Gödel, qui n'était pas non plus juif et était aussi apolitique qu'il est possible de l'être, fut agressé au mois d'août 1939, dans les rues de Vienne par une bande de voyous nazis, une agression qui n'était peut-être pas sans rapport avec les liens qu'il avait eus avec le Cercle de Vienne et le fait que les membres de celui-ci passaient généralement pour juifs.

La philosophie autrichienne & la France, ou l'histoire d'un malentendu persistant & désolant

Pour quelqu'un qui, comme c'est mon cas, a commencé à s'intéresser à la tradition philosophique autrichienne ou, en tout cas, à certains de ses représentants les plus importants dans le milieu des années 1960, la constatation que fait Fischer sur la façon dont la philosophie autrichienne a changé après la période de l'émigration est importante. L'époque dont je parle était celle du « Tout est politique » et c'était aussi l'époque où Althusser avait annoncé que le positivisme logique était ou allait devenir la philosophie dominante de notre époque et constituait par conséquent la menace contre laquelle il fallait réagir en priorité. John Passmore avait écrit, dans l'article « Logical Positivism », publié en 1967 par l'*Encyclopaedia of Philosophy* : « Le positivisme logique [...] est mort, ou aussi mort qu'un mouvement philosophique le devient jamais. Mais il a laissé derrière lui un héritage.^[202] » Malheureusement, la nouvelle n'était apparemment pas encore parvenue en France, où l'on ne connaissait guère – ou peut-être faudrait-il dire plus guère – du positivisme logique que quelques articles plus ou moins polémiques qui avaient été publiés au début des années 1930 par Carnap et ses amis, en particulier le fameux texte de Carnap où il est question de Heidegger et de la proposition « *Das Nichts selbst nichtet* ». Que pouvait signifier le positivisme logique (et la philosophie analytique en général) pour des gens qui ignoraient à peu près tout de l'histoire du mouvement et d'ailleurs également de son contenu philosophique réel et le considéraient essentiellement à travers sa version anglicisée ou américanisée ? Essentiellement le remplacement de la philosophie par l'analyse logique ou même par la logique tout court, la réduction de tous les problèmes philosophiques à des problèmes de langage, la subordination de la philosophie aux impératifs de la technocratie et du capitalisme, la dépolitisation complète du questionnement et de la recherche philosophiques et, par conséquent, le genre de pseudo-neutralité qui équivaut toujours en pratique au conservatisme et au conformisme politiques. C'est effectivement à l'aide de formules ou de clichés de cette sorte que l'on réglait à l'époque une fois pour toutes le sort du positivisme logique et également de la philosophie analytique en général, qui était d'ailleurs souvent confondue purement et simplement avec lui. Dans cette affaire, le fait que le positivisme logique avait été à l'origine, au moins pour ceux qui appartenaient à ce qu'on a appelé son « aile gauche », un mouvement politiquement très engagé, la signification politique de la croisade qu'il avait entreprise contre les forces réactionnaires que représentaient, à ses yeux, la métaphysique et la religion et la façon dont il a été d'abord menacé directement, puis finalement anéanti, par la montée du nazisme ont été à peu près complètement perdus de vue et le sont, je crois, encore largement aujourd'hui. « Pour Carnap, écrit Putnam, combattre Heidegger, c'était avant tout combattre le nazisme ; et cela, bien sûr, je le comprends et je l'admets ; il y a derrière cela d'excellentes raisons.^[203] » On peut objecter, naturellement, qu'identifier la lutte contre la philosophie de Heidegger à la lutte contre le nazisme était beaucoup trop simple, et même simpliste. Mais ce qui est certain est que les raisons de Carnap, pour autant qu'elles aient été perçues, ne l'ont jamais rendu plus sympathique aux yeux des représentants de la philosophie française contemporaine, même et, pourrait-on ajouter, surtout lorsqu'ils étaient « de gauche ».

Le manifeste du Cercle de Vienne commence par la constatation suivante : « Que la pensée

métaphysique et théologique reprenne aujourd'hui son essor, non seulement dans la vie, mais aussi dans la science, est une opinion largement répandue. S'agit-il d'un problème général ou seulement d'un changement limité à certains cercles ? Un coup d'œil sur les thèmes des cours dispensés dans les universités et sur les titres des publications suffit pour confirmer cette vue. À l'opposé, l'esprit des Lumières et de la recherche *antimétaphysique* appliquée aux faits se trouve également renforcé par la conscience qu'il prend de son existence et de sa tâche. Nombreux sont les cercles pour lesquels cette manière de pensée, hostile à la spéculation et rivée à l'expérience, acquiert une vitalité qui s'alimente aux résistances croissantes.^[204] » Une année auparavant, Carnap avait terminé la préface de son premier ouvrage important, *Der logische Aufbau der Welt* (1928), par un passage qui constitue une expression tout à fait typique des ambitions et des espérances de ce qu'on peut appeler le courant rationaliste optimiste et progressiste de la fin des années vingt en Autriche. « Nous ne pouvons pas nous dissimuler, écrit-il, que les courants, dans le domaine philosophico-métaphysique et le domaine religieux, qui se défendent contre une attitude de ce genre, exercent justement aujourd'hui à nouveau une influence considérable. Qu'est-ce qui nous donne malgré tout l'assurance qu'avec notre appel à la clarté, à une science sans métaphysique, nous l'emporterons ? C'est la connaissance ou, pour le dire prudemment, la croyance que les forces opposées en question appartiennent au passé. Nous sentons une affinité interne de la démarche qui est au fondement de notre travail philosophique avec la démarche qui produit en ce moment ses effets dans de tout autres domaines de la vie ; nous sentons cette démarche dans les courants de l'art, en particulier de l'architecture, et dans les mouvements qui s'efforcent de donner à la vie humaine une forme riche de sens : à la vie personnelle et à la vie communautaire, à l'éducation et aux grandes organisations externes. Partout ici nous sentons la même démarche fondamentale, le même style de pensée et de création. C'est la mentalité qui vise partout à la clarté et qui pourtant, ce faisant, reconnaît la complication jamais tout à fait transparente de la vie, qui vise à la minutie dans la mise en forme du détail et en même temps à la simplicité des grandes lignes dans l'ensemble, au renforcement des liens entre les hommes et en même temps au libre développement de l'individu. La croyance que l'avenir appartient à cette façon de penser porte notre travail.^[205] »

Les deux caractéristiques les plus frappantes du mouvement que décrit Carnap sont, d'une part, l'internationalisme et, d'autre part, l'acceptation résolue de la modernité scientifique, technique et artistique. Les membres du Cercle de Vienne étaient persuadés de représenter une tendance qui, même si elle était tout à fait minoritaire en Autriche, avait un caractère mondial et avait commencé à se manifester aussi dans un bon nombre d'autres pays. Ils ont donc cherché immédiatement à établir des liens avec des courants de pensée orientés dans le même sens en Pologne, en Allemagne, dans les pays scandinaves, en Angleterre et aux États-Unis. En ce qui concerne l'allusion qui est faite par Carnap à l'existence d'une démarche analogue à celle du Cercle de Vienne dans l'architecture de notre époque, on peut remarquer qu'il y a eu des contacts effectifs entre le Cercle de Vienne et le Bauhaus. Neurath, qui considérait comme particulièrement important que la philosophie soit impliquée directement dans la tâche consistant à transformer et à améliorer les conditions matérielles et organisationnelles de l'existence concrète des individus, a été en relation avec Hannes Meyer, le directeur du Bauhaus de Dessau. Mais Carnap et Feigl, en particulier, ont manifesté aussi un intérêt direct pour ces questions.

On peut constater également qu'en ce qui concerne les affinités que l'on peut trouver entre la philosophie du Cercle de Vienne et le mouvement de réforme scolaire particulièrement révolutionnaire et ambitieux qui avait pris naissance en 1919, au moment de l'instauration de la première République autrichienne, sous la direction d'Otto Glöckel, le Manifeste du Cercle de Vienne est encore plus explicite que Carnap. « Cet esprit des Lumières, y est-il dit, plaçait Vienne à la pointe de l'*éducation populaire* scientifiquement orientée. Ainsi, Victor Adler et Friedrich Jodl ont collaboré à la fondation de l'Association d'Éducation populaire et l'ont perpétuée ; “les cours populaires d'université” et le “foyer du peuple” ont été institués par Ludo Hartmann, historien bien connu dont toutes les activités portent la marque d'une position antimétaphysique et d'une conception matérialiste de l'histoire. Du même esprit provient également l'“École libre”, mouvement précurseur de l'actuelle réforme scolaire.[206] »

Cette croyance au progrès par l'éducation et, plus précisément, par l'éducation pour tous, en particulier l'éducation scientifique pour tous, est tout à fait caractéristique à la fois de l'esprit des Lumières et de la philosophie du Cercle de Vienne. Dans l'esprit de la plupart de ses membres il y a une connexion évidente entre, d'un côté, la métaphysique, la théologie et la religion et, de l'autre le dogmatisme, l'autoritarisme et la réaction. Et il y en a une du même genre entre, d'un côté, la rationalité, la science, l'attitude antimétaphysique et la conception scientifique du monde et, de l'autre, le libéralisme, la démocratie et le progrès social et politique. Carnap, Neurath et Hahn, pour ne citer que les plus importants, avaient des convictions socialistes très affirmées. Neurath prend soin de souligner lui-même en 1929, dans le compte rendu d'un livre de Russell, qu'on ne trouve pratiquement pas de réactionnaires politiques chez les philosophes exacts que sont les membres du Cercle de Vienne. « Certains d'entre eux, écrit-il, sont marxistes et appartiennent au mouvement des travailleurs, presque tous sont des adversaires de la domination capitaliste et cléricale.[207] » Neurath constate également que « c'est seulement une question de temps qui empêche encore la philosophie exacte et le marxisme de se lier l'un à l'autre ». Et il n'hésite pas à affirmer textuellement, pour sa part, que désormais « c'est précisément le prolétariat qui devient le porteur de la science sans métaphysique[208] ».

On peut faire à ce sujet deux remarques, qui, du point de vue actuel, ont le caractère de simples évidences :

— La croyance à une ligne de partage du genre de celle qui vient d'être évoquée entre ce qui est réactionnaire et ce qui est progressiste en philosophie peut sembler, à juste titre, passablement naïve et elle a été critiquée de bien des façons et souvent de manière radicale par la philosophie contemporaine. Cela ne signifie cependant pas que le choix de valeurs et d'idéaux politiques de type libéral ou socialiste et le développement d'habitudes de pensée plus scientifiques et plus exactes doivent être considérés, de façon générale, comme absolument sans rapport l'un avec l'autre. Comme le remarque Barry Smith, « l'empire des Habsbourg avait connu un processus relativement tardif d'urbanisation, qui a amené également un développement tardif des habitudes et des valeurs libérales, qui semblent être un présupposé de l'attitude moderne, scientifique. Il manquait par conséquent d'institutions et de traditions de recherche scientifique du genre de celles qui avaient été établies et cultivées en Allemagne durant tout le XX^e siècle[209] ». Inversement, il était naturel et normal, de la part des membres du Cercle de Vienne, de supposer que l'introduction du mode

de pensée scientifique en philosophie et ce que Reichenbach a appelé « l'avènement de la philosophie scientifique » s'accompagneraient de façon presque certaine d'un progrès et d'un renforcement des valeurs politiques libérales.

— La réalité d'une connexion interne du genre de celle qui devait nécessairement exister, aux yeux de certains de ses membres, entre la partie théorique de l'entreprise du Cercle de Vienne et la partie pratique, autrement dit le programme de réforme et d'émancipation inspiré des idéaux du socialisme, n'a jamais été véritablement établie. Il ne suffisait évidemment pas, pour ce faire, de se contenter de remarquer que les adversaires du socialisme et, de façon plus générale, du progrès et de la réforme étaient presque toujours en même temps les adversaires de la conception scientifique du monde, même si, dans les faits, c'était tout à fait vrai. Mais, de toute façon, il ne serait pas correct de considérer le point de vue de Carnap, Neurath et Hahn comme représentant la position officielle du Cercle de Vienne. Il était loin, en effet, d'être partagé par tous les membres du Cercle. Schlick lui-même était trop conservateur pour ne pas être indisposé et agacé par le ton politique adopté dans le *Manifeste du Cercle* et, en particulier, par la volonté d'établir un lien direct entre les positions du Cercle et le mouvement d'éducation des travailleurs. Et surtout, il est important de remarquer que les problèmes d'engagement politique étaient considérés comme étant essentiellement de nature personnelle et privée et évités soigneusement dans les discussions du Cercle, de sorte qu'il serait certainement absurde de supposer que le Cercle de Vienne a cherché à un moment quelconque à définir une position politique qu'il aurait pu revendiquer officiellement comme étant la sienne.

Sur la façon dont doit être comprise la lutte entreprise par les positivistes logiques contre la métaphysique et la théologie, il vaut la peine de citer une déclaration très remarquable de Carnap : « Ce que l'on peut démontrer du point de vue théorique est uniquement que la métaphysique philosophique et religieuse est, dans certains cas, un narcotique dangereux. Nous refusons ce narcotique. Si d'autres en apprécient la saveur, nous ne pouvons pas les réfuter théoriquement. Mais cela ne signifie aucunement que la façon dont les hommes se décident sur ce point doive nous rester indifférente. Nous pouvons donner des éclaircissements théoriques sur l'origine et les effets du narcotique. Nous pouvons, en outre, agir par l'exhortation, l'éducation, l'exemple, sur la décision pratique des hommes sur ce point. Mais nous voulons, dans cette affaire, avoir les idées claires sur le fait que cette action se situe en dehors du domaine théorique de la science[210]. » Carnap ne dit pas, contrairement à ce que l'on croit souvent, que la métaphysique philosophique et religieuse est *toujours* un narcotique dangereux, et pas non plus qu'il existe une façon « scientifique » d'interdire l'usage de celui-ci, mais seulement que l'on peut espérer éclairer ceux qui ne peuvent s'abstenir de l'utiliser sur la nature réelle de ce qu'ils font et les risques qu'ils prennent.

Aujourd'hui, un simple coup d'œil sur les thèmes de cours proposés dans les universités et les titres des publications philosophiques suffirait sans doute à montrer que la situation de la philosophie en France n'est guère différente de celle qui était décrite dans le manifeste du Cercle de Vienne. En dehors de l'histoire de la philosophie, qui constitue traditionnellement chez nous la chose principale et remplace même parfois la philosophie elle-même, la métaphysique et la théologie ont tendance à occuper à nouveau le devant de la scène et à en écarter toutes les branches de la philosophie que les membres du Cercle considéraient

justement comme les plus vivantes et les plus prometteuses. On pourrait même ajouter que cela semble être en quelque sorte l'état « naturel » de la philosophie, dont elle ne s'écarte jamais que pour un temps et auquel elle semble condamnée à revenir toujours plus ou moins tôt ou tard. Lorsque la chaire de philosophie à laquelle Schlick avait été nommé en 1922 à l'université de Vienne et qui avait été occupée initialement par Brentano et ensuite par Mach et Boltzmann fut rendue vacante par son assassinat, la commission de nomination émit l'avis que « l'histoire de la philosophie est la substance véritable et la tâche la plus essentielle de la philosophie », ce qui revenait à écarter *a priori* l'idée de nommer à nouveau un philosophe des sciences. Ainsi prit fin en Autriche, au nom de ce qu'on a coutume d'appeler en pareil cas un retour à la « vraie » philosophie, ce qui n'avait été, somme toute, qu'un simple intermède à la fois glorieux et insolite. Mais c'est un intermède dont nous avons peut-être, dans les circonstances présentes, plus que jamais à apprendre quelque chose, si du moins nous avons conservé encore une certaine sensibilité pour ce que les « narcotiques » auxquels songeait Carnap peuvent avoir de suspect et de dangereux.

Comment peut-on comprendre une autre tradition ?^[211]

Le problème^[212] que j'ai eu, pour ma part, à résoudre est à première vue bien différent de celui de Jean Bollack. La tradition de pensée dont je me suis efforcé de faire reconnaître l'existence et l'importance par la philosophie française n'avait pas contre elle le fait d'être éloignée dans le temps et encore moins de l'être dans l'espace, et pas non plus celui d'être recouverte et dénaturée par une tradition de commentaire et d'exégèse contre laquelle il importe d'abord de restituer la lettre et le sens réels des textes, puisqu'elle était plutôt ignorée purement et simplement. Néanmoins, la première chose à remarquer est que les difficultés que l'on éprouve dans tous les cas à accepter et à comprendre une tradition différente peuvent être tout aussi grandes, lorsqu'elle est très proche à la fois dans le temps et dans l'espace et que l'interprétation des textes ne se heurte pas à l'obstacle linguistique majeur que l'on rencontre dans le cas d'une tradition comme celle de la Grèce antique. Dans le texte de présentation de cette soirée, il est dit que « transmettre une tradition intellectuelle dans un univers historique différent est une activité risquée, difficile et polémique au sens littéral du mot ». Même dans le cas d'une tradition comme celle dont j'ai à vous parler aujourd'hui, cela n'a rien d'une exagération et la première question que l'on est obligé de se poser rétrospectivement est celle de savoir pourquoi sa transmission s'est heurtée à des résistances et à des refus aussi violents de la part de la philosophie française, alors qu'elle aurait pu sembler *a priori* beaucoup plus naturelle et facile qu'elle ne l'a été dans les faits.

Pour ce qui est de l'aspect polémique, il est évident que ce qui éveille la curiosité et l'intérêt pour une tradition différente de celle à laquelle on appartient et rend plus réceptif à son contenu est souvent d'abord l'insatisfaction que l'on éprouve à l'égard de la sienne. C'est justement parce que je ne trouvais pas du tout satisfaisant ce que la philosophie française avait à proposer dans les années soixante que je me suis tourné vers une tradition étrangère qui me paraissait *a priori* plus conforme à l'idée que je me faisais de la philosophie et de ce qu'on peut attendre d'elle. Ce fut aussi pour moi l'occasion de constater que c'est, en fait, le seul moyen dont on dispose pour acquérir un point de vue un peu plus objectif sur sa propre tradition, une chose qui, en philosophie, me semble à la fois particulièrement nécessaire et très difficile. Même les conceptions en principe les plus subversives peuvent rester tout à fait ignorantes du degré auquel elles continuent à dépendre d'une tradition particulière, ce qui, pour quelqu'un qui dispose d'un point de vue un peu plus large, relativise parfois singulièrement les prétentions qu'elles affichent. Avec le temps, ce qui semblait à un moment donné représenter l'universel et la nécessité finit souvent par acquérir le statut de simple phénomène socioculturel contingent, contextuellement déterminé, régional et même parfois tout à fait provincial. Considérer les choses du point de vue d'une autre tradition permet généralement de se rendre compte de cela un peu plus vite.

À propos d'une tradition philosophique européenne aujourd'hui presque oubliée

La tradition de pensée à laquelle j'ai consacré une bonne partie de mes travaux n'a rien d'exotique ou d'ésotérique. C'est, en effet, une tradition éminemment européenne, même si on a pris, pour des raisons historiques sur lesquelles je reviendrai dans un instant, l'habitude de la considérer plutôt comme anglo-saxonne ; elle est relativement récente, puisqu'on la fait remonter d'ordinaire à Brentano (1838-1917) ou, ce qui est probablement plus exact, à Bolzano (1781-1848) ; et elle est de langue allemande, une langue qu'on a l'habitude de considérer comme particulièrement philosophique et avec laquelle les philosophes français sont, de façon générale, relativement familiers. C'est une tradition qui n'a guère été considérée, dans le meilleur des cas, c'est-à-dire lorsque ses représentants n'étaient pas complètement ignorés ou oubliés, que comme une simple excroissance bizarre ou un appendice tout à fait mineur de la grande tradition philosophique allemande, alors qu'elle correspond en réalité à un courant de pensée tout à fait spécifique et autonome, qui s'est défini largement par son opposition à la tradition allemande et en particulier à l'idéalisme allemand, et qui comporte des penseurs qui sont d'une importance au moins égale à ceux que la tradition allemande a produits. Le plus grand d'entre eux est justement Bolzano, qui est en quelque sorte à la fois l'anti-Kant et l'anti-Hegel de son époque, et qui, malheureusement, est probablement encore aujourd'hui plus connu ou, en tout cas, moins inconnu comme mathématicien que comme philosophe. Si la contribution que Bolzano a apportée aux mathématiques et à la logique (il est notamment un des pères de ce qu'on appelle la sémantique logique) est aujourd'hui reconnue, au moins par ceux qui s'intéressent à ces choses, son importance comme philosophe, théoricien de la connaissance, théologien (qui a, d'une certaine façon, restitué à la « théologie rationnelle » ses lettres de noblesse), philosophe de la religion et penseur politique et social reste, en revanche, presque entièrement à découvrir.

La tradition philosophique dont je suis en train de vous parler est ce qu'on appelle depuis quelque temps la tradition autrichienne ou, ce qui est certainement plus satisfaisant, la tradition d'Europe centrale. Aussi surprenant que cela puisse paraître, la dénomination « tradition autrichienne » n'a été introduite explicitement qu'au début des années 1980, même si Max Scheler, qui est lui-même plus proche de la tradition autrichienne que de la tradition allemande, avait déjà noté en 1922 l'existence d'un contraste assez frappant entre la philosophie de l'Allemagne du Nord protestante et celle de l'Allemagne du Sud et de l'Autriche catholiques. C'est un fait assez remarquable que les deux représentants les plus éminents de cette tradition, Bolzano et Brentano, aient été des prêtres catholiques en difficulté avec l'Église, tout comme l'est aussi le fait que ce soit dans l'Autriche catholique, plutôt que dans l'Allemagne protestante, qu'il faut chercher à cette époque les véritables héritiers de Leibniz et en particulier de la conception que Leibniz avait du rôle de la logique et de sa place dans la métaphysique et la philosophie en général. Bien que l'idée d'une tradition philosophique de langue allemande qui se distingue nettement de ce que les philosophes appellent généralement la tradition allemande puisse sembler rétrospectivement assez évidente, je dois avouer que je me suis occupé moi-même pendant longtemps d'un certain nombre de penseurs de cette tradition comme Bolzano lui-même, Mach, Wittgenstein,

Carnap, Schlick, Neurath, Popper, Gödel ou Musil bien avant de prendre conscience de l'existence d'une véritable tradition de pensée commune à laquelle ils peuvent être rattachés.

Pour éviter toute espèce de malentendu sur la signification exacte de l'expression « tradition autrichienne », il faut préciser immédiatement un certain nombre de choses :

La tradition en question ne peut en aucun cas être assimilée à une tradition nationale. D'une part, parce que l'Autriche dont il s'agit n'était pas vraiment une nation, mais plutôt un État multinational et même, aux yeux de certains, supranational. Dans les discussions sur la tradition autrichienne, il n'est évidemment pas question uniquement de ce qui s'est passé à Vienne, mais également de ce qui s'est passé dans des villes comme Prague (où est né Bolzano), Budapest, Lwow ou Varsovie. La grande école de logique polonaise, qui s'est illustrée par des penseurs comme Twardowski, Lesniewski, Lukasiewicz, Tarski et beaucoup d'autres constitue, bien entendu, une partie intégrante de ce qu'on appelle la tradition philosophique autrichienne. D'autre part, il est clair que, lorsqu'on parle de tradition autrichienne ou de philosophie autrichienne, le mot « autrichien » ne comporte aucune connotation nationaliste. Il n'y a évidemment jamais eu de philosophie autrichienne au sens auquel on a essayé à un certain moment, je veux dire à l'époque du nazisme, de démontrer l'existence non seulement d'une philosophie spécifiquement allemande, mais également d'une physique et même, ce qui est encore plus effarant, d'une mathématique allemandes.

Les grands représentants de la tradition autrichienne ne sont pas nécessairement des Autrichiens. Brentano, le philosophe que l'on considère parfois comme le véritable créateur de la tradition autrichienne, parce que c'est réellement à partir de lui qu'elle a commencé à exister en tant que tradition, était allemand. Carnap et Schlick, le fondateur du Cercle de Vienne, l'étaient également. Inversement Husserl, qui est né en Bohême-Moravie et qui a été l'élève de Brentano, appartient initialement à la tradition de pensée autrichienne. Ce n'est évidemment pas un hasard si c'est grâce à ce qu'il en dit dans les *Recherches logiques* que l'on a commencé à redécouvrir Bolzano. Seul un penseur qui avait été formé dans le contexte de la tradition philosophique autrichienne était susceptible d'avoir une connaissance réelle de l'œuvre de Bolzano et de lui attribuer une importance aussi considérable que le fait Husserl.

Ce qu'on appelle la tradition philosophique autrichienne ne pourrait certainement pas être considéré comme la tradition philosophique nationale de l'Autriche. C'est en fait à peu près exactement le contraire qui est vrai. Il s'agit d'une tradition qui était et qui est restée tout à fait minoritaire et marginale et qui, du point de vue historique, n'a représenté finalement guère plus qu'un simple intermède. On peut faire commencer son existence officielle avec la nomination de Brentano comme professeur à l'université de Vienne en 1874 et elle a cessé complètement d'exister en 1938, au moment de l'*Anschluss*. Une bonne partie de ses représentants avaient, du reste, déjà quitté l'Autriche auparavant.

Le but du Cercle de Vienne était explicitement de promouvoir le rationalisme des Lumières dans un pays dont on considérait généralement qu'à la différence de la plupart de ses voisins européens, et en particulier de l'Allemagne, il n'était même pas encore arrivé jusqu'au stade de l'*Aufklärung* philosophique, politique et culturelle. Il va sans dire que l'orientation rationaliste, cosmopolite et progressiste du Cercle ne rencontrait aucune sympathie dans les milieux nationalistes et conservateurs. Ses membres étaient considérés généralement plutôt comme des représentants du parti de l'étranger et des ennemis de l'intérieur. Lorsque Schlick fut assassiné sur les marches de l'université de Vienne en 1936, par un étudiant qui fut ensuite libéré par les nazis après avoir fait seulement deux ans de prison, un organe de la presse clérico-fasciste écrivit que cet acte était certainement regrettable, mais que, dans l'Autriche catholique, les chaires de philosophie des Universités devraient en principe être réservées à des philosophes réellement autrichiens et par conséquent chrétiens. On expliquait aussi que, si Schlick lui-même n'était pas juif, tout en lui néanmoins était juif, en particulier l'amour de la logique, des mathématiques et du rationalisme, qui, comme chacun sait, est une caractéristique typique de l'intellect et de la mentalité juifs. Bien que non juif et aussi apolitique qu'il était possible de l'être, Gödel lui-même, qui a été un des derniers à quitter définitivement l'Autriche, fut victime en 1939, dans les rues de Vienne, d'une agression de la part de d'une bande de voyous nazis, apparemment parce qu'un bon nombre de membres et de sympathisants du Cercle de Vienne étaient juifs et qu'on les soupçonnait de l'être tous, au moins par l'esprit.

Puisque j'ai évoqué cet aspect du problème, il faut noter que, même si Schlick était lui-même un libéral de l'ancienne école, modéré et plutôt conservateur, le Cercle de Vienne était un mouvement politiquement très engagé, qui avait des liens assez étroits avec la social-démocratie autrichienne et avec l'austro-marxisme. Plusieurs de ses membres, en particulier Hahn, Carnap et Neurath, étaient des socialistes radicaux. Carnap était appelé couramment à l'époque « *der rote Professor* », le professeur rouge. On peut remarquer aussi que, du côté allemand, Reichenbach, qui avait créé à Berlin une école qui constituait en quelque sorte le pendant du Cercle de Vienne, avait des convictions politiques identiques et tout aussi affirmées. Une des questions que l'on peut se poser est justement celle de savoir pourquoi, à une époque où les philosophies étaient jugées en France essentiellement sur des critères politiques (je parle des années 1960-1970), cet élément n'a joué en aucune manière en faveur des philosophes du Cercle de Vienne. C'est plutôt, en fait, le contraire qui s'est passé. Encore aujourd'hui, il n'est pas facile de comprendre comment on a pu faire preuve en France d'une compréhension et d'une indulgence à peu près illimitées pour un penseur aussi compromis, du point de vue politique, que l'a été Heidegger et considérer, au contraire, comme des ennemis à combattre en priorité et par tous les moyens des philosophes qui avaient été, pour leur part, des adversaires déclarés et des victimes tout à fait typiques du nazisme.

Dans les années 1960, les positivistes logiques étaient traités la plupart du temps à peu près comme Mach l'avait été par Lénine dans *Matérialisme et empiriocriticisme*. Pour ce faire, on ne considérait pas comme nécessaire de les lire et pas non plus, du reste, de lire Mach. Et il faut remarquer que, de toute façon, en France le rejet de l'empirisme, logique ou non, est à peu près la seule chose sur laquelle les philosophes de toutes tendances soient généralement d'accord. Mais il faut ajouter à cela le fait que, si le Cercle de Vienne était un mouvement philosophique progressiste et même sur certains points révolutionnaire, qui avait des intentions et des ambitions très affichées en matière sociale et politique, cette dimension a disparu presque complètement lorsque les représentants de la tradition autrichienne ont été contraints de s'exiler et ont poursuivi leur carrière essentiellement dans les pays anglo-saxons*.

J'ai parlé de la façon dont on considérait généralement les choses dans les années 1960-1970. Que pouvaient bien signifier le positivisme logique (et la philosophie analytique en général) pour des gens qui ignoraient à peu près tout de l'histoire du mouvement et d'ailleurs également de son contenu philosophique réel et le considéraient principalement à travers sa version anglicisée ou américanisée ? Essentiellement le remplacement de la philosophie par l'analyse logique ou même par la logique tout court, la réduction de tous les problèmes philosophiques à des problèmes de philosophie du langage, la subordination de la philosophie aux impératifs de la technocratie et du capitalisme, la dépolitisation complète du questionnement et de la recherche philosophiques et, par conséquent, le genre de pseudo-neutralité qui équivaut toujours en pratique au conservatisme et au conformisme politiques. C'est effectivement à l'aide de formules ou de clichés de cette sorte que l'on réglait la plupart du temps à l'époque le sort du positivisme logique et également de la philosophie analytique en général, qui était d'ailleurs souvent confondue purement et simplement avec lui. Rétrospectivement, on est obligé de constater que l'histoire de la réception de ce type de philosophie en France s'est réduite pendant longtemps à peu de chose près à une simple histoire de l'ignorance et du préjugé à l'état pur. La difficulté principale est comme toujours

de persuader les gens de consentir au moins à ouvrir simplement les livres et à regarder ce que les auteurs concernés ont réellement dit, au lieu de s'en tenir simplement à ce que d'autres disent qu'ils ont dit.

La spécificité de la tradition philosophique autrichienne

Avant d'aller plus loin, il faut dire un mot de ce qui fait la particularité de la tradition philosophique autrichienne et des caractéristiques spécifiques par lesquelles on peut essayer de la déterminer et qui la distinguent nettement de sa rivale allemande. Au nombre d'entre elles, on peut mentionner en particulier les suivantes :

Un intérêt très marqué pour la logique et l'analyse logique.

La volonté de rapprocher le plus possible la méthode de la philosophie de celle des sciences empiriques. Cette attitude est exemplifiée de façon très caractéristique dans la déclaration fameuse que Brentano a faite dans sa thèse de doctorat, soutenue en 1866 : « La vraie méthode de la philosophie n'est rien d'autre que celle de la science naturelle elle-même. »

Une sympathie très prononcée pour l'empirisme britannique et également, dans le cas de Brentano par exemple, pour des philosophes comme Auguste Comte et Mill. L'antithèse radicale qui est supposée exister aujourd'hui entre la phénoménologie et le positivisme sous toutes ses formes est à peu près absente de la phénoménologie autrichienne. C'est, du reste, vrai même en ce qui concerne le premier Husserl, dont l'attitude sur ce point est bien différente de celle de la plupart de ses successeurs.

Le choix du réalisme, de préférence à l'idéalisme, aussi bien dans la théorie de la signification que dans la théorie de la connaissance. Un exemple typique de cela est la théorie bolzanienne des représentations en soi et des propositions en soi. L'opposition à l'idéalisme est une constante dans la tradition autrichienne. On la retrouve, par exemple, aussi bien chez Bolzano que chez Brentano et Boltzmann.

Une absence presque totale de respect et de sympathie pour les grandes théories philosophiques et les grandes constructions spéculatives dont la philosophie allemande a donné, au cours du XIX^e siècle, les exemples les plus remarquables. Les philosophes autrichiens préfèrent de façon générale la philosophie des petits progrès et des petits pas.

Une opposition qui est à l'époque presque classique est celle de l'exactitude [*Genauigkeit*], qui est supposée être autrichienne, et du verbiage [*Geschwätz*], qui est plutôt allemand. La préoccupation pour l'exactitude n'est pas seulement le fait des logiciens, des épistémologues et des philosophes. Elle occupe également une place tout à fait centrale dans l'œuvre d'un écrivain comme Musil. Cette attitude a eu notamment pour conséquence le fait que l'Autriche a été le pays des *Anti-Spengler* et des *Anti-Heidegger*. Parmi les comptes rendus critiques les plus perspicaces et les plus remarquables qui ont été publiés sur *Le Déclin de l'Occident*, on peut citer celui de Musil, paru en 1921, celui de Neurath, intitulé précisément *Anti-Spengler* et celui du brentanien Oskar Kraus. Le même Oskar Kraus s'en était pris, avant Carnap, dans un exposé qui fut donné à la radio de Leipzig le 1^{er} mai 1930 (*Über Alles und Nichts*) et dans des termes au moins aussi virulents que les siens, à Heidegger et à la rhétorique philosophique du Néant [*das Nichts*]. Kraus donne un exemple assez typique du genre d'ironie dont les philosophes autrichiens sont capables sur des questions de cette sorte, lorsqu'il commence par remarquer qu'en réalité il ne pourra pas parler de Tout et Rien, « car, même si une conférence sur Rien ne prendrait pas le moindre temps, puisqu'il n'y a justement rien du tout à dire sur Rien, la conférence sur Tout n'en durerait pas moins d'autant plus longtemps, et n'aurait même pas de fin, car Rien ne peut épuiser Tout ».

De façon générale, on observe, chez les représentants de la tradition autrichienne, une attitude nettement plus distanciée et ironique que d'ordinaire à l'égard des prétentions affichées par la philosophie, telle qu'elle est comprise traditionnellement. Cela prend chez Mauthner une forme particulièrement radicale, mais c'est une dimension qui est également très perceptible et très importante chez Wittgenstein. On peut constater, en tout cas, qu'il n'y

à probablement guère qu'un Autrichien qui puisse faire preuve d'une absence aussi totale de révérence pour Heidegger et le traiter avec une ironie aussi féroce que l'a fait Thomas Bernhard. Elfriede Jelinek s'est, du reste, livrée elle-même à une entreprise de démystification du même genre à propos de l'idéalisme allemand et elle explique qu'on ne peut s'attaquer à ce genre de chose qu'avec ce qu'elle appelle « ce regard lointain qui nous caractérise, nous les Autrichiens ».

Du point de vue historique, une bonne partie des caractéristiques de la tradition autrichienne s'expliquent sans doute par le fait que, comme l'a dit Neurath, « l'Autriche a évité l'entracte kantien ». Les penseurs les plus représentatifs de cette tradition sont, de façon générale, peu impressionnés par la révolution critique kantienne et manifestent le désir de recommencer plutôt à l'endroit où les choses ont été laissées par des philosophes comme Locke et Leibniz. On pourrait sans doute chercher encore d'autres caractéristiques typiques, en plus de celles que j'ai mentionnées. Mais il faut remarquer que celles qui ont été citées soulèvent déjà beaucoup de problèmes. Il est pour le moins difficile d'affirmer qu'elles s'appliquent à tous les penseurs de la tradition concernée et seulement à eux. Le plus autrichien d'entre eux, dans ce sens-là, est probablement Brentano et celui qui risque de l'être le moins est, paradoxalement, Wittgenstein. Il n'a, en effet, aucune sympathie pour le réalisme sémantique, que ce soit dans le style de Bolzano ou dans celui de Frege, et il soutient, comme Heidegger, que la méthode de la philosophie est et doit rester complètement différente de celle des sciences.

J'ai déjà donné, en énumérant certaines des caractéristiques les plus frappantes de la tradition autrichienne, une idée des raisons pour lesquelles elle n'avait guère de chances d'être comprise et acceptée par la philosophie française. Ce n'est pas une exagération de dire qu'entre les deux guerres Vienne a réuni pour un temps un nombre plus grand de logiciens et de philosophes des sciences de tout premier ordre que n'importe quelle autre ville en Europe et peut-être au monde est jamais parvenue à le faire. Mais c'est une chose qui ne semble pas avoir impressionné beaucoup les philosophes et les épistémologues français. Dans les années 1930, l'existence d'une tradition philosophique autrichienne spécifique, bien antérieure à l'époque du Cercle de Vienne, n'était, bien entendu, soupçonnée par aucun des philosophes français qui auraient pu se sentir concernés. Mais ce qui est remarquable est que même ceux dont on aurait pu attendre un minimum de sympathie et de compréhension pour cette tradition, à savoir les épistémologues et les philosophes des mathématiques, lui ont opposé une fin de non-recevoir caractérisée.

Deux des épisodes les plus significatifs, dans l'histoire des relations entre la philosophie française et celle de l'Europe centrale, ont été le Congrès international de philosophie de Prague en 1934 et le Congrès International de philosophie scientifique de Paris en 1935. Si l'on met à part Cavaillès, qui était probablement le seul à pouvoir comprendre réellement des travaux comme ceux de Carnap ou de Tarski, les Français se sont montrés surtout incapables de percevoir exactement la nature et l'intérêt des questions de langage et de logique posées par les représentants des Écoles de Vienne et de Varsovie. On peut penser, naturellement, que, si Cavaillès avait vécu, les choses auraient probablement pris par la suite une tournure assez différente et que la méconnaissance et l'ignorance auraient pu être remplacées par une confrontation réelle.

La rencontre manquée & les raisons de l'incompréhension française

L'opposition entre l'empirisme ou le néopositivisme viennois, d'une part, et le rationalisme français incarné par Brunschvicg et ses héritiers, d'autre part, est à l'époque dont je parle à peu près totale. Les Français considèrent que, s'il y a un domaine où l'empirisme, sous toutes ses formes, a démontré depuis longtemps ses insuffisances radicales, c'est bien la philosophie des sciences. À cela s'ajoute probablement le fait que les idées du Cercle de Vienne sont représentées et défendues en France essentiellement par Louis Rougier, qui est l'organisateur du Congrès de Paris, et que les relations entre Rougier et les autres philosophes des sciences français, en particulier entre lui et Bachelard, semblent avoir été pour le moins peu chaleureuses. Le cas de Rougier est singulier, notamment parce que ses idées politiques sont à première vue aussi éloignées qu'il est possible de celles de la plupart des membres du Cercle de Vienne. Il s'est notamment distingué par la publication d'un pamphlet extrêmement virulent contre la démocratie parlementaire (*La Mystique démocratique, ses origines ses illusions*, Flammarion, Paris, 1929), dans lequel il soutient que la véritable classe déshéritée n'est pas aujourd'hui celle des salariés, mais celle des intellectuels, et que la démocratie est incapable de résoudre le problème fondamental qui se pose désormais à nos sociétés : « La sélection d'une élite spirituelle et d'un public éclairé, bien plus que la solution des pseudo-conflits du travail et du capital, devient le grand problème de l'avenir dans une société qui affirme, chaque jour davantage, le primat du temporel sur le spirituel. » Ce point de vue antisocialiste et élitiste est évidemment aux antipodes de la conviction qu'ont les gens comme Neurath et ses amis qu'il existe une alliance et une solidarité naturelles entre la conception scientifique du monde, qu'il s'agit de promouvoir en philosophie, et le socialisme, qu'il s'agit de défendre en politique.

Plus tard, Rougier a été sérieusement compromis pour avoir occupé des fonctions officielles sous le régime de Vichy. Une histoire complète des relations qui ont (ou, si l'on préfère, n'ont pas) existé entre la philosophie et l'épistémologie française contemporaines et le Cercle de Vienne impliquerait, de toute évidence, une analyse sérieuse du cas Rougier. Mais elle est, pour les raisons que j'ai indiquées, difficile à faire et je sais moi-même peu de choses sur la façon dont les choses se sont réellement passées. Du point de vue philosophique, l'œuvre de Rougier est certainement loin d'être négligeable. Dans les années soixante, la lecture de certains de ses ouvrages comme *Les Paralogismes du rationalisme* (1920), *La Scolastique et le thomisme* (1925) et le monumental *Traité de la connaissance* (1955) faisaient encore partie de ceux que l'on recommandait aux étudiants de lire. Robert Blanché dit de ce dernier livre, dans l'article qu'il a rédigé pour l'*Encyclopaedia of Philosophy*, publiée par Paul Edwards (1967), que, « dans le style et les idées il est probablement plus proche que n'importe quel autre livre français de la majorité des ouvrages d'épistémologie venus d'Europe centrale ou d'Amérique », ce qui est sûrement exact. Il n'est plus guère question aujourd'hui de Rougier, qui a encore publié en 1960 un ouvrage intitulé *La Métaphysique et le langage*, dont le style était nettement plus proche des idées du Cercle de Vienne que de celui de la philosophie française de l'époque. Et l'évocation de son nom suscite presque toujours, même chez les spécialistes de l'histoire du Cercle de Vienne, des réticences que l'on peut comprendre aisément. Mais il n'en est pas moins vrai que le rôle

qu'il a joué dans cette histoire est suffisamment important pour mériter d'être souligné.

Dans les rencontres que je suis en train d'évoquer (je me réfère sur ce point à François Rivenc, qui a examiné les choses de plus près que je ne l'ai fait), les Français rappellent, par la bouche de Bachelard, l'hétérogénéité radicale qui existe entre l'expérimentation, telle qu'elle est pratiquée par exemple dans la physique contemporaine, et l'expérience sensible. La science repose avant tout sur la rupture radicale entre le donné sensible et la conceptualisation et l'expérimentation scientifiques, alors que Mach et les positivistes logiques cherchent, au contraire, à maintenir ou à rétablir une certaine continuité entre elles. Ce thème sera repris abondamment dans les années 1960-1970. Les Français ne comprennent pas vraiment les questions que se posent les Viennois à propos du sens et de la référence des termes théoriques et des relations de la théorie avec l'expérience (sensible). Je me souviens d'avoir suscité encore le même genre d'incompréhension en évoquant ce problème au cours d'une confrontation qui avait été organisée, dans les années 1970, par Canguilhem à l'Institut d'histoire des sciences.

Aux Congrès de Prague et de Paris, les Français affirment leur préférence pour une approche historique, plutôt que logique, et reprochent à leurs adversaires de ne pas s'intéresser à la science réelle, vivante et en devenir. Même Cavaillès formulera contre la conception des mathématiques qui est défendue par Carnap dans *La Syntaxe logique du langage* (1934) une objection qui revient essentiellement à cela. Un article de Cavaillès, dont la date est incertaine et qui a été publié seulement en 1949, conclut que : « L'activité mathématique est objet d'analyse et possède une essence : mais comme une odeur ou un son, elle est elle-même. » C'est justement cette autonomie, cette spécificité et cette irréductibilité de l'activité mathématique que les logicistes et les formalistes comme Carnap sont soupçonnés de ne pas reconnaître. Même s'ils parlent de « reconstruction rationnelle » et soulignent que ce qu'ils disent n'est justement pas conçu pour s'appliquer à la science en train de se faire, les praticiens de la « logique de la science » seront régulièrement soupçonnés de vouloir résoudre par l'analyse des questions d'essence et de chercher pour cette raison à imposer *a priori* à la science en général et aux mathématiques en particulier un cadre, des méthodes et une démarche dont ils devraient savoir qu'elles ne s'y laisseront jamais enfermer. Sans aller jusqu'où ira plus tard Feyerabend, c'est-à-dire jusqu'à l'idée qu'il n'y a pas du tout de « méthode rationnelle » ou de « méthode de la science », qui distinguerait celle-ci de la métaphysique et également de toutes les autres activités intellectuelles de l'être humain, les Français soutiennent que la science a une histoire, que l'on peut supposer gouvernée par une forme de rationalité immanente, mais pas de méthode que la philosophie pourrait se considérer comme chargée d'explicitier *a priori* et une fois pour toutes.

On mesure la profondeur de l'incompréhension qui s'est manifestée au Congrès de Paris, lorsqu'on lit, sous la plume d'Albert Lautman, une déclaration dans laquelle l'empirisme logique est accusé non seulement d'être erroné, mais également d'aboutir à une forme d'irrationalisme et d'être politiquement et moralement dangereux : « En voulant supprimer les liaisons entre la pensée et le réel, comme en refusant de donner à la science la valeur d'une expérience spirituelle, on risque de n'avoir qu'une ombre de science, et de rejeter l'esprit en quête de réel vers les attitudes violentes où la raison n'a point de part. » On peut remarquer que, dans le milieu des années 1960, les arguments utilisés par les représentants

de l'épistémologie française et, plus particulièrement par les élèves d'Althusser, n'ont guère changé par rapport à ce qui se disait dans les années 1934-1935. Plutôt que d'irrationalisme, on préfère, il est vrai, parler d'une conception beaucoup trop normative, trop dogmatique et trop restrictive de la rationalité. Mais l'usage de termes comme « empirisme » et « idéalisme » (par quoi il faut entendre la négation du réel non seulement mathématique, mais également physique) suffit déjà à lui seul à condamner définitivement l'adversaire. La différence avec ce qui s'était passé auparavant semble être essentiellement que l'ignorance est devenue à peu près totale et la politisation du débat est, cette fois, explicite et radicale. Si on compare la réaction des épistémologues de cette génération avec celle des maîtres dont ils se réclament, comme Bachelard et Cavaillès, on s'aperçoit qu'il s'agit en fait d'une régression spectaculaire par rapport à une situation qui initialement n'était déjà pas très bonne.

L'héritage de la philosophie autrichienne

J'ai essayé de donner une idée des raisons pour lesquelles la philosophie et en particulier la philosophie des sciences du Cercle de Vienne n'a pas été acceptée sur le moment par la philosophie française. Il me faut aussi dire un mot des raisons pour lesquelles elle l'a été encore moins après. La réponse tient, pour une part essentielle, dans la constatation du fait suivant. Après la Deuxième Guerre mondiale, du fait de l'émigration massive qui a privé l'Allemagne, l'Autriche et les pays d'Europe centrale d'une bonne partie de leurs élites philosophiques, le centre de gravité de la philosophie s'est déplacé nettement en direction des pays anglo-saxons. Or la philosophie française n'a à peu près rien vu et sans doute aussi rien voulu voir de ce changement. Je crois que c'est Robert Blanché qui disait que les armées allemandes n'avaient pas sitôt quitté Paris que la métaphysique allemande y rentrait en force. Mais il serait sans doute plus exact de dire qu'elle n'en était jamais sortie. Ce qui est certain, en tout cas, est que la France a gardé les yeux obstinément fixés sur l'Allemagne, comme constituant la véritable représentante de la « grande » tradition philosophique, celle qui part de Kant et qui, à travers Fichte, Hegel et Schelling, aboutit à Husserl et Heidegger. Jusqu'à une date relativement récente, l'existence d'une philosophie allemande post-heideggerienne était d'ailleurs à peine reconnue en France. Pour beaucoup, après Heidegger, il n'y avait tout simplement rien, même en Allemagne.

Il y a une singulière ironie historique dans le fait que la tradition philosophique autrichienne, qui a été illustrée par des gens comme Bolzano, Mach, Brentano, le premier Husserl, Wittgenstein, Popper et les membres du Cercle de Vienne (pour ne citer que les plus grands), a survécu et s'est maintenue essentiellement dans les pays anglo-saxons et que ce qui s'y rattache de près ou de loin est classé aujourd'hui par un bon nombre de philosophes européens au nombre de ces productions beaucoup plus « américaines » qu'européennes par lesquelles nous risquons à tout moment d'être envahis et contre lesquelles nous devons nous défendre en permanence. Ceux qui continuent à combattre la tradition en question en croyant s'opposer avant tout à l'impérialisme culturel anglo-saxon n'ont pas l'air de se rendre compte que ce qu'on appelle la philosophie anglo-saxonne mériterait, en fait, largement, comme l'a fait remarquer Michael Dummett, d'être appelé plutôt « la philosophie anglo-autrichienne ».

Dans tout cela, malheureusement, le pont qui réunissait encore à un moment donné deux traditions comme celle de Vienne et celle de Cambridge ou d'Oxford est passé très au-dessus de la France. Dans les années 1930, on disait parfois en Autriche que c'était Vienne, et non pas Fribourg, qui était devenue en quelque sorte la nouvelle Mecque de la philosophie. Mais les Français avaient fait un choix bien différent et ne l'ont guère modifié par la suite. L'ignorance a été, du reste, réciproque. Les derniers philosophes français que cite Wittgenstein, par exemple, sont des gens comme Poincaré et Jean Nicod. Bien qu'il ait su très bien le français et traversé parfois la France dans ses aller et retour entre Vienne et Cambridge, il ne semble pas avoir accordé une attention quelconque à ce que produisait alors la philosophie française.

Il est bien connu que la philosophie anglo-saxonne contemporaine doit une bonne partie de sa vitalité et de sa productivité exceptionnelles à l'apport de penseurs européens immigrés.

Comme le remarque Shanker, dans la préface d'une anthologie de la philosophie britannique publiée il y a quelques années et dont plus de la moitié des auteurs sont des citoyens anglais naturalisés : « L'explication immédiate de cette anomalie est évidente : l'Angleterre et l'Amérique ont été les principales bénéficiaires de la défoliation massive de la science et de la philosophie européennes qu'a provoquée la Deuxième Guerre mondiale. De même que Paris était un havre pour les peintres et les écrivains durant les années 1920 ou Göttingen pour les mathématiciens pendant les premières décennies de ce siècle, l'Angleterre de l'après-guerre est devenue un centre pour la philosophie.[\[213\]](#) » Mais les Européens, et les Français probablement encore moins que les autres, ne se sont généralement rendu compte après la guerre ni de ce qu'était devenue l'Angleterre philosophique ni de la façon dont ils y avaient eux-mêmes contribué. Il est tout simplement désolant que la philosophie européenne, qui se plaint régulièrement d'être colonisée par le monde anglo-saxon, soit devenue à ce point incapable de reconnaître l'héritage qu'elle lui a elle-même légué et de l'assumer. On ne peut guère s'étonner, dans ces conditions, que la réalisation (ou la reconstitution) d'une authentique Europe philosophique se heurte encore aujourd'hui à des obstacles presque aussi considérables que celle d'une Europe politique.

Pour une histoire réelle de la philosophie du XX^e siècle

Ce sont, en fait, les deux guerres mondiales qui sont, pour une part essentielle, responsables de l'état de choses que j'ai décrit. Avant la première, la situation était bien différente de ce qu'elle est encore aujourd'hui, malgré quelques progrès. L'opposition entre la philosophie analytique et la philosophie continentale, qui, sous sa forme actuelle, est relativement récente, n'existait pas encore. Il y avait même des liens réels et parfois étroits entre la phénoménologie autrichienne et la philosophie analytique naissante. Husserl lisait William James. Russell lisait et critiquait Meinong. Frege était en correspondance avec Xavier Léon et a même publié un petit article en français dans la *Revue de métaphysique et de morale*. La même revue a hébergé la polémique fameuse entre Poincaré et Russell. Plus tard, on peut constater que Ryle est encore un bon connaisseur et un défenseur convaincu de la tradition autrichienne. Il a lu, en particulier, des auteurs comme Bolzano, Brentano et Meinong. C'est en fait essentiellement avec la parution de *Sein und Zeit* de Heidegger, dont il a publié dans *Mind*, en 1929, un compte rendu très intéressant et, comme on pouvait s'y attendre, très critique, que Ryle a commencé à s'éloigner définitivement de la phénoménologie. En France, on considère généralement que la phénoménologie de Husserl doit être lue et comprise essentiellement en fonction de ce que la phénoménologie allait devenir un peu plus tard avec Heidegger. Ce n'est pas du tout de cette façon que les défenseurs de la tradition autrichienne perçoivent généralement les choses. Ils pensent plutôt que, déjà avec le deuxième Husserl, dont l'évolution marque un retour à l'idéalisme et au transcendantalisme allemands, et plus encore avec Heidegger, la phénoménologie s'est détournée de plus en plus de la direction qui était la bonne.

Une des choses qu'on est obligé de constater aujourd'hui avec tristesse est l'absence presque totale d'une histoire réelle de la philosophie du XX^e siècle. Je ne crois pas, du reste, mais je ne veux pas m'attarder sur ce point, que l'histoire réelle de la philosophie du XIX^e siècle soit beaucoup mieux faite. Si c'était le cas, on y accorderait notamment une place beaucoup plus significative à des auteurs comme Bolzano ou Brentano, auquel on ne reconnaît souvent comme mérite principal que d'avoir été le maître de Husserl. Cette situation peut sembler étonnante dans un pays comme la France, où l'on accorde une aussi grande importance à l'histoire de la philosophie et où l'on a même tendance à la confondre parfois avec la philosophie elle-même. Mais il est clair qu'une histoire réelle de la philosophie ne peut pas être faite uniquement d'études sur des auteurs choisis, qui ont été sélectionnés essentiellement en fonction de leur appartenance à une tradition déterminée, dont l'histoire est supposée se confondre avec celle de la philosophie elle-même.

On pourrait appeler « héroïque » la conception de l'histoire de la philosophie qui traite celle-ci comme un parcours jalonné par les exploits d'un petit nombre de héros intellectuels qui, comme on dit, font époque et réussissent à rendre négligeable à peu près tout ce qui se passe en dehors d'eux. Mais il y a aussi une autre façon de concevoir l'histoire de la philosophie, qui procède de façon moins sélective, plus démocratique, si l'on peut dire, et surtout plus informée et plus conforme aux faits. Au moment où a éclaté en France l'« affaire Farias », on a entendu des gens très sérieux proclamer que Heidegger avait peut-être été nazi, mais que c'était tout de même le seul philosophe du XX^e siècle qui compte réellement

aujourd'hui et auquel tout le monde est obligé depuis cinquante ans, d'une manière ou d'une autre, de se référer. Ce qui se présente ici comme une forme de clairvoyance philosophique supérieure est en réalité surtout l'expression de l'inculture et du préjugé, qui n'arrivent pas à imaginer d'autres possibilités que celles auxquelles on a été habitué par sa propre éducation, sa tradition et sa culture philosophiques et qui ont été, du reste, sanctifiés, en l'occurrence, par la conception que Heidegger lui-même avait de l'histoire de la philosophie du XX^e siècle et de celle de la philosophie en général.

Ce que je suis en train de dire est que nous avons plus que jamais besoin d'une autre histoire, une histoire qui nous parle de ce qui s'est passé réellement et qui commence par rappeler un certain nombre de faits importants qui sont aujourd'hui à peu près ignorés. La question qui m'était posée était de savoir pourquoi il est si difficile dans certains cas d'accepter et de comprendre une autre tradition, pourtant assez proche de nous à la fois dans l'espace et dans le temps. Je suis tenté de dire que c'est, pour une part importante, parce que les historiens de la philosophie ne font pas ce qu'ils sont supposés faire et obligent des gens comme moi, dont les dispositions et les intérêts ne sont sûrement pas ceux d'un historien, à essayer de le faire à leur place. On a assurément le droit de ne pas aimer une tradition philosophique. Mais, à moins d'être prêt à la nier purement et simplement (ce qui est malheureusement la solution la plus tentante et la plus répandue chez les philosophes), on pourrait se sentir malgré tout obligé d'en faire au moins l'histoire, surtout dans un pays comme le nôtre, où l'histoire de la philosophie est à ce point valorisée.

Pour terminer par un paradoxe, on peut remarquer que, si la tradition philosophique autrichienne a fini par sortir de l'oubli et si son histoire réelle a commencé à être écrite, la France et les historiens de la philosophie français ne sont pratiquement pour rien dans cette redécouverte. C'est pour une part essentielle grâce à des philosophes anglo-saxons qui occupaient une position plus ou moins marginale par rapport à leur propre tradition, comme Kevin Mulligan, Barry Smith et Peter Simons, que l'existence d'une tradition philosophique importante, que l'on peut pour simplifier appeler « autrichienne », a fini par être reconnue et l'est, semble-t-il, de plus en plus aujourd'hui, même par les phénoménologues français ou, en tout cas, par certains d'entre eux. C'est encore une des raisons pour lesquelles je pense que la philosophie française devrait probablement faire preuve d'un peu plus de retenue et de modestie dans les jugements dépréciatifs qu'elle a l'habitude de formuler sur la philosophie et la culture anglo-saxonnes.

La société abstraite, forme dégénérée de la société ouverte

Un des éléments essentiels qui distinguent une « société fermée » d'une « société ouverte » est, selon Popper^[215] le fait que la première peut légitimement être comparée à un organisme, alors que l'application de concepts organicistes à la seconde, pour être fréquente, n'en est pas moins foncièrement inadéquate et ne constitue la plupart du temps qu'une forme de propagande inavouée en faveur d'un retour au tribalisme. « Une société fermée, sous sa forme la plus parfaite, peut, écrit Popper, être comparée avec raison à un organisme. La théorie dite organique ou biologique de l'État peut lui être appliquée dans une mesure considérable. Une société fermée ressemble à un troupeau ou à une tribu, en ce qu'elle constitue une unité semi-organique dont les membres sont tenus ensemble par des liens semi-biologiques, la parenté, le fait de vivre ensemble, de partager des efforts communs, des dangers communs, des joies et des détresses communes. Cela reste un groupe concret d'individus concrets, rattachés les uns aux autres non pas seulement par des relations sociales abstraites comme la division du travail et l'échange de marchandises, mais par des relations physiques concrètes comme le toucher, l'odeur et la vue. »

Le passage de la société « magique, tribale ou collectiviste » à la société ouverte, celle dans laquelle « les individus sont confrontés à des décisions personnelles » (et aux conséquences immédiates ou indirectes, prévisibles ou imprévisibles, qui en résultent pour eux-mêmes et pour la collectivité) entraîne un affaiblissement inévitable des liaisons organiques concrètes et un risque permanent de dégénérescence en une forme d'organisation complètement « abstraite » : « Par suite de la perte de son caractère organique, une société ouverte peut se transformer graduellement en ce que j'appellerais, poursuit Popper, une "société abstraite". Elle peut, dans une mesure considérable, perdre le caractère d'un groupe concret ou réel d'hommes ou d'un système de groupes réels de ce genre. Ce point, qui a rarement été compris, peut être expliqué à l'aide d'une exagération. Nous pourrions concevoir une société dans laquelle les hommes ne se rencontrent pratiquement jamais face à face – dans laquelle toutes les choses sont réglées par des individus isolés qui communiquent par des lettres dactylographiées ou des télégrammes et qui se déplacent dans des voitures fermées. L'insémination artificielle permettrait même la reproduction sans qu'intervienne aucun élément personnel. Une société fictive de ce genre pourrait être appelée une "société complètement abstraite ou dépersonnalisée". Or le point intéressant est que notre société moderne ressemble par beaucoup de ses aspects à une telle société complètement abstraite. Bien que nous ne conduisions pas toujours seuls dans des voitures fermées (et que nous nous trouvions face à face avec des milliers d'hommes qui nous croisent dans la rue), le résultat est fort peu différent de ce qu'il serait si nous le faisons – en règle générale, nous n'établissons pas de relations personnelles avec nos compagnons de marche. De même, l'appartenance à un syndicat peut ne signifier rien de plus que la possession d'une carte et le paiement d'une contribution à un secrétaire inconnu. Il y a un grand nombre de gens vivant dans une société moderne qui n'ont pas ou ont extrêmement peu de contacts personnels, qui vivent dans l'anonymat et l'isolement et, par conséquent, ne sont pas heureux. »

Le phénomène est bien connu et a été régulièrement déploré par les théoriciens de la

société contemporaine. Mais, puisqu'il est évident que des sociétés comme les nôtres n'ont pu se constituer et ne peuvent fonctionner que grâce à un système compliqué et raffiné de relations abstraites entre les individus, un appel à la restauration pure et simple des liaisons organiques traditionnelles ne représente malheureusement rien de plus qu'une utopie régressive et une façon de prendre pour la solution ce qui constitue en réalité le problème : vivre dans une société ouverte et, de ce fait, partiellement abstraite, exige de la part de l'individu un effort constant pour être rationnel et responsable et lui interdit de satisfaire ses besoins sociaux sur le mode purement émotionnel et instinctif et, pour cette raison, parfaitement sécurisant, qui caractérise la coexistence et la coopération des éléments au sein d'une unité de type organique. Nous ne pouvons pas empêcher nos sociétés d'être abstraites ; mais nous pouvons et nous devons les empêcher de devenir trop abstraites.

« La liaison principale, constatait Musil^[216] dans un essai de 1923, est aujourd'hui la profession. Avec la désignation de la profession et un petit supplément, on peut dire aujourd'hui ce qu'il y a de plus important sur un être humain. Lorsqu'on apprend que l'homme est juge ou commerçant et qu'on entend dire, en outre, qu'il est doué ou ne l'est pas dans sa partie, avec peut-être encore le fait qu'il est un type "bien" ou "intelligent", on sait la majeure partie de ce que l'on peut en fin de compte savoir d'un être humain qui vit aujourd'hui. » En dehors de son appartenance à un groupe professionnel et à quelques confréries de type semi-professionnel, l'homme d'aujourd'hui n'a pas d'« idées sélectives et directrices ». Or « les principes, les lignes directrices, les modèles, les restrictions sont des accumulateurs de force ». En leur absence, l'homme est un être complètement amorphe et sans consistance, une sorte de ballon qui se vide complètement lorsqu'il cesse d'être gonflé de l'importance que lui confèrent son métier et quelques activités d'amateur auxquelles il se livre, d'ailleurs, généralement de façon presque aussi méthodique et exclusive. Même ses loisirs ont fini par acquérir largement le caractère fonctionnel et contraignant d'une occupation professionnelle.

La relation pathologique entre l'individu & l'État

Rien n'est plus représentatif de la situation de l'homme contemporain que la relation irrationnelle et quasiment pathologique qu'il entretient avec le plus démesuré et le plus abstrait de tous les groupes auxquels il appartient, à savoir l'État lui-même. Comme l'écrit Musil, « la relation habituelle de l'individu à une organisation aussi grande que celle qui est représentée par l'État est le laisser-faire ; en fait, ce mot représente une des formules de l'époque. L'existence collective de l'homme est devenue si étendue en largeur et en épaisseur et les relations constituent un entrelacs si immense qu'aucun œil et aucune volonté ne peuvent plus pénétrer à des distances suffisamment grandes et que chaque homme, en dehors du cercle restreint de sa fonction, reste, comme un mineur, placé sous la responsabilité d'autres hommes ; jamais encore l'intelligence des subordonnés n'a été aussi étroitement limitée qu'aujourd'hui où elle crée tout. Que cela lui plaise ou non, l'individu doit laisser aller les choses et ne fait rien ».

Une société fondée en principe sur l'idée de l'autonomie et de la responsabilité de l'individu peut, du fait de son caractère excessivement abstrait et dépersonnalisé, finir par engendrer chez lui la sensation « exactement inverse » de la dépendance, de l'impuissance et de l'irresponsabilité totales. Il est bien connu qu'un peuple n'est pas la somme des individus qui le composent : il est constitué d'eux et de leur organisation. Et le fait que celle-ci, dans des sociétés aussi gigantesques et aussi compliquées que les nôtres, mène toujours une existence plus ou moins autonome donne à peu près inévitablement naissance à l'idée du « il », du « on » ou du « ça » anonyme, qui peut être considéré comme le véritable auteur de toutes les choses inacceptables que l'individu se contente de laisser faire et le véritable responsable de tous les maux auxquels il se résigne comme à une sorte de fatalité. Notre « nous » est, comme l'écrit Musil, « un nous auquel la réalité ne correspond pas », la fiction d'une communauté entre des individus qui cultivent des intérêts essentiellement privés et qui, du fait de l'affaiblissement des traditions, ne partagent presque plus rien entre eux, en dehors de motivations hédonistes qui ne créent aucune espèce de cohésion et n'engendrent aucune volonté commune.

Du « il » au « nous »

Transformer le « il » impersonnel en un « nous » authentique, sans avoir le droit de recourir à la facilité dangereuse que représentent des substituts idéologiques comme la religion, la patrie ou la nation est une des tâches les plus difficiles et les plus urgentes auxquelles se trouvent confrontées aujourd'hui les démocraties modernes. Lorsque la cohésion et la solidarité d'un groupe doivent résulter d'une prise de conscience individuelle et d'un effort concerté et rationnel plutôt que d'un sentiment plus ou moins mystique, elles sont évidemment beaucoup plus difficiles à obtenir et à maintenir. Mais l'avenir des sociétés ouvertes et leurs chances de faire prévaloir contre leurs rivales totalitaires la force de leur faiblesse intrinsèque dépendent, pour une part essentielle, de la solution de ce problème crucial.

Le seul moyen d'échapper, autant que faire se peut, au danger de dépersonnalisation et d'abstraction par lequel toute société ouverte est nécessairement menacée est la constitution de groupes réels ou concrets, qui servent d'intermédiaires entre l'individu et l'État et qui permettent de combler au moins partiellement le gouffre trop souvent infranchissable qui existe entre les décisions personnelles qui gouvernent la sphère privée et les décisions anonymes qui concernent ce qu'on est convenu d'appeler le « bien public », lequel, pour être en principe et par définition le bien de tout un chacun, n'en est pas moins généralement conçu comme n'étant l'affaire de personne en particulier. Une des tares essentielles de la société actuelle est que, comme dit Musil, « il n'y a presque que l'État qui ait développé des "organes" efficaces ». Le résultat est que celui-ci « pense, sent, décide, agit dans la plupart des cas pour l'individu avec une procuration générale qui se soustrait à tout contrôle » et que les éléments de l'organisation sont, dans le meilleur des cas, à nouveau des organisations, et non des individus : « La démocratie n'est pas le règne du *demos*, mais celui de ses sous-organisations. »

Il va de soi que, toutes les fois qu'un groupe agit au nom des individus qui le composent, il y a nécessairement un résidu et un certain sacrifice à consentir. Mais il est indispensable que celui-ci ne devienne pas complètement disproportionné, au point que l'individu ne se reconnaisse plus dans les formes d'organisation qu'il s'est données que dans des circonstances tout à fait exceptionnelles et épisodiques, comme cela risque fatalement d'être le cas dans des groupes aussi énormes, aussi peu homogènes et aussi menacés par le vieillissement que la plupart des États modernes. Comme l'écrit Musil : « D'ordinaire, l'État "exprime" l'homme là où il entre en contact avec lui. Il n'est donc pas nécessaire d'être un anti-étatiste et l'on peut reconnaître pleinement l'importance de l'État, cela ne reste pas moins, compte tenu de la situation décrite, une idéologie contraire aux faits de voir en lui le représentant des biens les plus élevés, parce que communs à tous, et de lui attribuer, en conséquence, une sorte de volonté d'ordre supérieur ou de le considérer comme une espèce quelconque d'institution pour le perfectionnement de l'homme. »

Toute proposition de désacralisation de l'autorité politique suprême et de transfert d'une partie de ses pouvoirs et de ses responsabilités à des « organes » qui ne sont pas simplement une émanation de sa volonté, mais constituent réellement, pour les individus, le moyen choisi par eux de faire connaître et exécuter la leur, se heurte inévitablement à l'accusation de

particularisme de la part des défenseurs inconditionnels de l'État. Sans chercher en aucune façon à nier le problème – qui est réel –, on est forcé de constater que, comme l'a souligné Popper, de nombreux restes de tribalisme subsistent nécessairement même dans les sociétés les plus ouvertes et que l'un des plus typiques est certainement la survivance d'une attitude fort peu rationnelle à l'égard de l'État, considéré comme une institution magique qui ne peut être soumise à la critique sans que l'unité et, par conséquent, l'existence même du groupe social se trouvent directement menacées. L'État est encore souvent traité comme une sorte de fétiche qui a été, selon l'expression de Musil, exempté de l'obligation d'« être considéré comme améliorable de la même façon irrespectueuse que l'installation d'une résidence », c'est-à-dire envisagé comme quelque chose de donné en soi et une fois pour toutes, et non comme une institution qui doit être formée et peut être transformée en fonction d'objectifs précis. « C'est, observe Musil, un usage que nous faisons de tous nos idéaux, probablement un reste d'époques où il était encore difficile de susciter le respect pour les règles les plus simples autrement qu'en les déclarant tabou. »

Le correctif luciférien

Dans l'histoire de la pensée politique depuis les Grecs jusqu'à nos jours, l'exaltation démesurée de l'État alterne régulièrement avec un abaissement tout aussi démesuré. Il est considéré tantôt comme l'institution pédagogique suprême pour la formation et la transformation de l'humanité, tantôt comme le Léviathan qui dévore tout ce que l'homme a de plus personnel, de plus noble et de plus précieux, le monstre qui, comme dit Nietzsche, a volé tout ce qu'il a, y compris les dents avec lesquelles il mord. La relation ambivalente de l'individu à l'État, qui est faite la plupart du temps d'un mélange de respect superstitieux et de haine irraisonnée, a vraisemblablement, comme le remarque Musil, sa racine ultime dans la contradiction qui existe, à un niveau infra-rationnel, entre l'être individuel et l'être social de l'individu lui-même : « Tout individu est partagé entre l'amour et la haine à l'égard de la société, même si les circonstances de la vie font souvent passer l'un des deux inaperçu ou si tous les deux s'affaiblissent jusqu'à l'indifférence. »

Le progrès dans ce domaine ne peut consister que dans l'instauration d'une relation plus rationnelle et moins passionnelle entre l'individu et l'État, aussi éloignée de l'amour et de la haine que de l'indifférence plus ou moins affectée dans laquelle se neutralise le plus souvent l'opposition de l'amour nécessairement frustré et de la haine nécessairement impuissante. L'homme ordinaire réagit à la pression d'une organisation abstraite qui ne le représente pas réellement par toutes sortes de violations et de transgressions des prescriptions et des interdits, par lesquelles il affirme ou se donne l'illusion d'affirmer son individualité. Ce genre de contre-pression a pour effet de modifier insensiblement le cours normal des choses : « Il se forme toujours, malgré toutes les résistances, des idées qui imposent à l'évolution un petit changement ; sur l'Église étatisée agissent des hérétiques, sur l'esprit étatisé les écrits libres, et avant tout ce sont les passions obsédantes – entre autres, dominant et réglant tout le reste, celle de l'argent – qui constituent le contrepoids humain à l'organisation. Elles ne devraient pas seulement être incriminées, mais comprises comme le correctif luciférien au Dieu très imparfait que constitue l'État. »

Que ce « correctif luciférien » dont parle Musil, par lequel l'individu se soustrait de façon plus ou moins asociale à l'autorité sacro-sainte de l'État, puisse constituer une menace sérieuse et permanente pour des organisations aussi fragiles que celles qui régissent le comportement social des individus dans les collectivités ouvertes, est tout à fait évident. Mais il est aussi, qu'on le veuille ou non, « simplement le revers de l'État, quelque chose qui est fondé dans son essence, la victime, emmurée dans les structures de la cathédrale et les hantant comme un spectre, du sacrifice humain ». Saint-Augustin distinguait entre l'État et le royaume de Dieu, la *civitas Dei*, dans laquelle l'homme, en tant qu'individu, échappe entièrement à l'emprise de la collectivité terrestre. Aujourd'hui, le domaine réservé que constituait autrefois la cité de Dieu est devenu presque entièrement profane ; et elle ressemble, par certains aspects, bien davantage à une association tacite et spontanée de resquilleurs, de fraudeurs et de malfaiteurs divers, qui, comme dit Musil, peuvent aller jusqu'à « mettre en toute insouciance l'État au bord de la tombe ».

Le problème est qu'un État moderne est constitué de millions d'hommes qui se sont retrouvés au même moment « dans un monde dont ils ont des degrés et des modes de

compréhension très différents, dont ils exigent des choses tout à fait différentes, dont ils ne voient pas grand-chose de plus que le fil conducteur de leur profit et n'entendent qu'un grand bruit incohérent, dans lequel résonne ici ou là quelque chose qui leur fait dresser l'oreille ». Ceux qui parlent à ce propos, comme s'il s'agissait d'une formule magique, de « l'esprit de la nation » oublient de se demander quel peut bien être l'esprit qui est commun à une université et une prison et ne voient pas qu'en dehors de celles qui s'appuient de façon plus ou moins directe sur des notions que Popper qualifierait de « tribalistes » comme celles de religion ou de race nous n'avons toujours pas, pour l'instant, de nations proprement dites, mais tout au plus le matériau et la substance à partir desquels elles devraient être constituées. Ce qui nous permet d'affirmer qu'elles existent est, en général, simplement le fait que des millions d'hommes qui vivaient normalement dans la recherche de leur avantage personnel et la peur de la mort ont été capables, dans des circonstances qui s'apparentent précisément à une sorte de soulèvement religieux, de sacrifier leur bien-être et leur vie pour la défense de ce que nous appelons la nation. Une combinaison contingente et artificielle d'intérêts essentiellement privés ne peut se maintenir autrement que par inertie ou en raison de l'intérêt commun qu'il y a à exercer la violence contre d'autres. Mais, comme le fait remarquer Musil, un idéal qui ne se manifeste en quelque sorte que les jours de fête et dans des occasions qui sont de la nature d'une mobilisation « a la même relation à l'homme qu'une maison dans laquelle il ne dort qu'à la Pentecôte des années bissextiles, alors qu'il préfère, en dehors de cela, dormir dans le pré marécageux qui est à côté ».

Le correctif non luciférien

Créer une sorte de mobilisation permanente et pacifique de l'individu en faveur des valeurs rationnelles sur lesquelles elles ont été construites est le problème majeur de toutes les démocraties authentiques. Pour cela, elles doivent faire en sorte que le bien public devienne l'affaire concrète, constante et quotidienne de chaque citoyen et aménager sa position et sa fonction dans la collectivité d'une manière telle qu'il puisse considérer à nouveau celle-ci comme son lieu normal et naturel, et non pas simplement imposé par des nécessités économiques qui restent fatalement beaucoup trop abstraites, en ce sens qu'elles sont de moins en moins susceptibles de créer entre les individus le genre de relations concrètes dont ils ont, aujourd'hui comme hier, un besoin absolument vital.

Le correctif non luciférien indispensable à la pression beaucoup trop unilatérale de la divinité État et au laisser-faire qui en résulte généralement chez l'individu ne peut être que la participation active à des groupes concrets qui représentent un élargissement progressif de la sphère des intérêts immédiats en faveur d'une vision des choses plus générale et plus abstraite, tout en conservant aux relations qui existent entre les individus un caractère suffisamment concret pour qu'ils puissent reconnaître les décisions qui ont été prises en fonction de l'intérêt commun comme étant réellement les leurs et ce qui a été fait comme fait par eux, ou tout au moins en leur nom. Pour des raisons évidentes, les groupes concrets ne peuvent être que des groupes de dimensions suffisamment restreintes, bien que cette condition nécessaire ne soit évidemment pas automatiquement suffisante. C'est pourquoi la notion de « collectivité locale » est en passe de devenir à son tour une des formules de l'époque et constitue l'une des idées dont tout le monde s'accorde, au moins en principe, pour reconnaître qu'elle est un des éléments essentiels de la solution du problème. Et c'est parce que ce qui est en question n'est pas seulement la rationalité et l'efficacité des décisions politiques et administratives, mais quelque chose qui touche en profondeur à la condition de l'homme contemporain, à savoir le malentendu qui existe entre son être individuel et les formes d'organisation dans lesquelles s'exprime son être collectif, qu'un philosophe peut, je l'espère, être excusé d'intervenir sur une question de ce genre de façon aussi abstraite ou, comme diraient certains, aussi « métaphysique ».

Personne ne détient, bien entendu, la solution miracle qui permettrait de concilier automatiquement le développement de formes d'organisation concrètes et la pratique de la démocratie plus ou moins directe à l'échelle locale avec le maintien des grandes orientations et des grands équilibres, qui incombent à l'autorité centrale. Et il serait tout à fait naïf de croire que l'harmonisation du point de vue local avec la perspective globale peut être réalisée sans aucune espèce de tension ni de conflit entre les instances concernées. Mais la tension et le conflit constituent justement l'élément moteur et créateur qui distingue les sociétés ouvertes des sociétés fermées et figées.

Il va de soi qu'un programme qui implique une transformation aussi profonde des mentalités et des comportements a quelque chose de profondément utopique. Mais, comme le dit Musil, une utopie n'est pas un but, mais une direction. Elle ne consiste pas dans une anticipation explicite, qui sera presque fatalement contredite par l'évolution des choses dans un avenir proche ou lointain, mais dans une orientation parallèle de toutes les forces et de

toutes les aspirations d'une époque en direction d'un futur qui reste pour l'instant nécessairement imprécis.

Comme toutes les idées neuves et révolutionnaires, celle qui consiste à vouloir doter progressivement un pays comme le nôtre d'une véritable administration locale et de collectivités autogérées, directement responsables devant les citoyens et contrôlées par eux, comporte nécessairement une bonne dose d'idéalisme. Mais il s'agit d'un idéalisme qui est, à tout prendre, incomparablement plus concret et plus prometteur que la tendance caractéristique de l'époque actuelle à attendre de la figure dangereusement idéalisée de l'État moderne la solution de tous les problèmes. Il ne peut y avoir rien de pire, dans ce domaine, que la politique de l'autruche et rien de plus stérile que l'habitude, malheureusement encore trop répandue, de traiter tous les problèmes politiques et sociaux dans les termes de ce que Popper appelle une « théorie de la conspiration », qui a pour conséquence, dans le cas précis, qu'en vertu d'une conception fétichiste des pouvoirs de l'État et d'une conception complètement individualiste de ceux de l'individu chacun des deux est soupçonné de comploter sournoisement contre les prérogatives de l'autre, à partir du moment où il affirme simplement les siennes.

Le chemin qui mène du dieu ou de la bête État à l'État humain, s'il y en a un, passe nécessairement par la notion de pouvoir local. Il faut naturellement se garder de transformer à nouveau cette idée en un fétiche et admettre qu'elle devra, comme n'importe quelle autre, faire ses preuves. Mais il est indispensable de lui donner la possibilité et les moyens réels de les faire. S'il est permis de donner une dernière fois la parole à l'un des esprits les plus lucides et les plus courageux de notre époque : « Les idées montrent en fin de compte à l'avenir non pas le chemin, mais seulement la direction ; elles sont des filets qui sont jetés sur le futur pour attraper quelque chose et qui sont toujours en partie et jamais entièrement déchirés par lui. » (Musil)

Les managers peuvent-ils avoir un idéal ? ^[217]

La question dont j'ai choisi de vous parler peut sembler à première vue assez étrange et même un peu offensante^[218]. Pourquoi les managers ne pourraient-ils pas, comme tout le monde, avoir un idéal ? Contrairement à ce que l'on entend dire assez souvent, ce dont nous souffrons aujourd'hui comme hier n'est probablement pas un manque d'idéaux ni même d'idéalisme, mais plutôt la difficulté de concilier entre eux des idéaux également importants, mais malheureusement divergents au point d'être le plus souvent incompatibles entre eux. Le problème est que nous essayons tous plus ou moins de servir en même temps plusieurs maîtres qui ont des intérêts et des exigences bien différents et parfois opposés, et que nous n'aimons pas beaucoup avoir à reconnaître que, dans la pratique, nous choisissons bel et bien entre eux. Il est dit dans l'Évangile qu'on ne peut pas servir à la fois Dieu et l'argent. Mais c'est pourtant ce que, croyants ou non, nous faisons tous plus ou moins et avec plus ou moins de naturel, de gêne et de conviction. Tout le monde déplore aujourd'hui – mais c'est une erreur de considérer cela comme une nouveauté, car on l'a fait à peu près à toutes les époques – que l'argent et le profit soient devenus notre seul Dieu ; mais ceux qui répètent ce genre de chose ne sont pas forcément les derniers à se prosterner, comme les autres, devant lui. Et, si l'on en croit ce que dit l'histoire ou la légende du Grand Capitalisme, l'impossibilité de servir en même temps Dieu et l'argent n'a apparemment pas empêché certains des pionniers et des héros les plus typiques de cette histoire de se persuader assez aisément que ces deux choses non seulement ne sont pas incompatibles, mais n'en font même en réalité qu'une seule.

Un best-seller récent porte le titre suggestif de *L'Horreur économique*. Tout se passe comme si nos contemporains prenaient de temps à autre conscience du fait que l'économie, c'est-à-dire l'obligation dans laquelle nous nous trouvons tous de vivre en permanence sous la pression de besoins et pour la défense d'intérêts qui sont à peu près exclusivement matériels et économiques et, dans un bon nombre de cas, artificiels et vains, c'est, en effet, l'horreur. Mais c'est une chose de formuler un diagnostic, qui est probablement correct, sur la façon dont nous sommes subjugués, obsédés et asservis par la réalité économique, c'en est une autre de décider de s'affranchir réellement de cette dépendance et de réussir, au moins dans les limites du possible et du raisonnable, à le faire. Il est facile de constater qu'en dépit des lamentations qu'il fait entendre périodiquement sur ce point, l'essentiel des frustrations, des revendications et des motivations qui inspirent les actions de l'homme contemporain est et reste de nature essentiellement économique. Quant aux États modernes, même s'ils essaient encore par obligation ou par habitude de faire croire qu'ils sont au service de grandes idées et de grands projets, il est difficile d'échapper à l'impression qu'ils ont désormais pour fonction principale de satisfaire des intérêts individuels ou, dans le meilleur des cas, de type plus ou moins corporatiste, et de gérer tant bien que mal et de façon très pragmatique des conflits qui risquent de surgir à chaque instant entre eux. Karl Kraus disait que l'humanité actuelle a remplacé les buts de la vie [*Lebenszwecke*] par les moyens de vivre (littéralement, les « vivres », *Lebensmittel*). C'est une complainte qui est devenue depuis longtemps presque rituelle. Mais on peut vivre assez confortablement pour une chose à laquelle on consacre l'essentiel de son énergie, même si elle ne devrait être pourtant qu'un moyen, et prétendre en même temps qu'on le fait pour une autre, bien différente et beaucoup plus noble. La réalité

économique est peut-être épouvantable et écoeurante, mais cela ne l'empêche pas forcément d'être la seule que l'on prend réellement au sérieux, tout en continuant à proclamer de façon peu crédible que l'essentiel est, en réalité, ailleurs.

Musil dit que, dans le monde actuel, tout le monde, y compris les intellectuels, est devenu positiviste. La seule chose qui compte désormais, même si on ne l'avoue pas forcément, est de supprimer proprement et efficacement son adversaire. On peut même dire qu'il y des raisons très fortes qui font que l'on hésite à l'avouer, car, comme le dit encore Musil, « si tout le monde aujourd'hui agit en commerçant, une vieille tradition exige que l'on parle encore en idéaliste ». Nous sommes tous plus ou moins condamnés, semble-t-il, à agir d'une façon et à parler d'une autre. Dans un livre qui a été publié en 1984, j'ai essayé d'analyser le processus qui avait déjà frappé Musil et qui a eu pour effet de réduire de plus en plus la pensée pure elle-même essentiellement à une forme d'intelligence stratégique et tactique. Je remarquais que « le mélange de sexualisme, de pragmatisme, de psychologisme, de sociologisme, d'historicisme, de suspicion, de calcul, de rouerie et de double jeu qui constitue l'eau trouble dans laquelle "nage" depuis un certain temps la pensée contemporaine est le résultat final de ce processus qui a rendu le penseur moderne tout à fait contemporain de son époque, une époque dont Musil constate que "les deux types pratiques dirigeants : le marchand et le politicien" sont foncièrement apparentés, malgré tout ce qui les en sépare, au type intellectuel dominant. L'intellectuel moderne par excellence est celui qui possède la plus grande virtuosité à la fois dans la dénonciation des idéalizations hypocrites qui occultent la réalité du jeu qui se joue et dans l'art d'exploiter intelligemment cette réalité, sous sa forme la plus nue et la plus crue. Autrement dit, c'est celui qui réalise la combinaison la plus heureuse des deux formes de mauvaise conscience dont parle Musil, la mauvaise conscience pragmatique, qui ridiculise comme anachroniques et sans rapport avec les faits les "grands" mots, les "grands" idéaux, les "grandes" théories, les "grandes" philosophies de l'histoire, etc., et la mauvaise conscience philosophique qui gémit par devoir ou par habitude sur le pragmatisme sans âme d'une époque qui ne croit qu'aux faits et ne considère comme réelles et sûres que les motivations les plus intéressées et les plus basses[219]. »

Dans la campagne électorale qui a lieu en ce moment*, le chef de l'opposition vient d'expliquer qu'il était urgent de réconcilier le réalisme avec l'humanisme. Mais c'est, bien entendu, ce que tous les partis politiques prétendent plus ou moins être capables de faire et également, du reste, ce que nous essayons tous, avec plus de moins de réussite et de satisfaction, de faire. Pas plus que la gauche n'entend désormais laisser à la droite le monopole du réalisme politique et économique, la droite n'entend lui laisser celui de l'humanisme ou, pour dire les choses autrement, de l'idéalisme. Cela n'est pas moins vrai, bien entendu, de toutes les professions et de tous les individus. Tout le monde se veut réaliste, c'est-à-dire suffisamment averti et méfiant pour ne pas risquer d'être dupe ; mais personne ne veut l'être au point de donner l'impression d'avoir perdu toute espèce de sensibilité pour les choses essentielles, de respect pour les idéaux et les principes et de considération pour les êtres humains. C'est pourquoi il est essentiel à tous les métiers et à toutes les corporations qui défendent des intérêts qui pourraient sembler à première vue particuliers et égoïstes de formuler toujours leurs revendications comme si la satisfaction de celles-ci devait nécessairement représenter en même temps un gain appréciable pour la collectivité elle-même ou, mieux encore, pour l'humanité en général. Et c'est sans doute ce

qui explique ce phénomène paradoxal que constitue l'espèce de solidarité qui semble s'instaurer spontanément entre les corporatismes et qui est une caractéristique si remarquable de la période actuelle. Le phénomène est paradoxal, parce que des intérêts purement corporatistes ne peuvent, semble-t-il, obtenir satisfaction qu'au détriment les uns des autres. Mais chacun accepte, sans pour autant être tout à fait dupe, de considérer que l'autre, en défendant ses propres intérêts, défend aussi ceux de tout le monde, en espérant bénéficier en contrepartie de la même présomption favorable, lorsqu'il devra défendre les siens.

Le problème avec le genre d'association que l'on cherche à constituer entre le réalisme et l'humanisme est évidemment que le citoyen pourrait se demander à juste titre si les deux partenaires sont réellement sur le même plan et si l'on parviendra jamais à les traiter véritablement de la même façon. L'impression qui prévaut est plutôt que, dans cette affaire, le réalisme touche les dividendes, alors que l'humanisme se contente généralement des honneurs. Pour reprendre une formule que Musil a utilisée à propos de ce que sont devenues aujourd'hui les relations entre les exigences de l'esprit et celles de la réalité, nous vivons une époque où l'esprit touche tout au plus 0,5 % de ses créances et se trouve paré en contrepartie du titre de créancier honoraire. Personne n'est prêt à essayer d'acquitter réellement la dette, mais il est d'autant plus indispensable de rappeler constamment qu'elle existe, qu'elle est essentielle et qu'on ne l'a pas oubliée.

Musil dit du capitalisme qu'il s'est révélé être le système le plus rationnel, le plus souple, le plus efficace et le plus créatif d'exploitation de l'égoïsme humain. Le capitalisme, c'est en quelque sorte l'« égoïsme rationalisé et organisé ». On peut dire des types pratiques dominants d'aujourd'hui, le politicien réaliste, l'entrepreneur et le marchand, qu'ils agissent selon le principe de ce que Musil appelait la « spéculation à la baisse », autrement dit, ne comptent délibérément que sur ce qui, dans les motivations de l'être humain, est le plus bas et, pour cette raison, également le plus universel et le plus fiable. À l'époque où j'ai écrit *Rationalité et cynisme*, les intellectuels avaient encore tendance à spéculer largement à la hausse, même s'ils le faisaient déjà de façon très ambiguë et probablement plus par obligation professionnelle que par conviction réelle. Et c'est ce qui explique, bien entendu, l'incompréhension et le mépris qu'ils manifestaient généralement pour le capitalisme et pour la réalité économique en général. Il s'agissait précisément d'affirmer d'autres exigences, plus désintéressées et plus élevées, que les chefs d'entreprise, les financiers, les marchands et avec eux les politiciens, dont les puissances et les intérêts économiques dominants se servent pour réaliser leurs objectifs, sont condamnés par essence à ignorer.

Il pourrait sembler que cette époque est aujourd'hui déjà lointaine. Les philosophes et, de façon plus générale, les penseurs du soupçon ne sont plus à la mode. La critique de l'idéologie, qui, dans la phase précédente, avait été pratiquée de façon systématique et radicale, ne séduit plus grand monde. L'idéalisme kantien semble avoir retrouvé un certain crédit auprès des philosophes et les auteurs de référence pour penser la politique et la morale ne sont plus Marx, Nietzsche, Freud ou les représentants de l'École de Francfort. On estimait encore il n'y a pas si longtemps que le devoir d'un intellectuel de gauche était de manifester en toute occasion son opposition de principe au système lui-même, de lui refuser toute espèce de coopération et de s'abstenir de toute proposition susceptible de contribuer à le renforcer ou à améliorer son fonctionnement. On aurait attendu en vain d'un philosophe

comme Foucault, par exemple, une appréciation positive quelconque sur les vertus et les mérites que pourraient posséder, en dépit de leurs déficiences incontestables et parfois criantes, la société et les institutions libérales, la démocratie politique et l'État de droit. Accepter de se solidariser de façon quelconque avec le système aurait ressemblé déjà un peu trop à une forme de collaboration inacceptable. Il n'est plus tout question de cela aujourd'hui. Même si la part d'inégalité, d'injustice, de marginalisation et d'exclusion pure et simple que l'on considérait naguère comme inacceptable n'a en aucune façon diminué et s'est même probablement aggravée de bien des façons, ce n'est pas seulement la gauche politique, mais également la gauche intellectuelle, qui a fini par se réconcilier, en l'absence d'autres possibilités envisageables, avec le système existant, autrement dit, avec le libéralisme politique et économique, la loi du profit et le règne de la concurrence. Il ne s'agit plus pour personne de contester le système lui-même, ni même d'exiger, comme on le faisait encore il n'y a pas si longtemps, un changement de société, mais simplement, dans le meilleur des cas, de réussir à limiter les excès et à contrôler les effets négatifs d'un type d'organisation auquel tout le monde a fini par se rallier. On peut encore à l'occasion, il est vrai, comme cela a été le cas récemment dans la campagne électorale, entendre parler d'un choix de société ou de civilisation que nous avons à faire. Mais, à tort ou à raison, le citoyen ne perçoit apparemment plus les projets politiques qui s'affrontent dans le débat autrement que comme des variations peu différentes et également peu exaltantes sur un même thème.

La raison pour laquelle on aurait contesté naguère que les managers puissent réellement avoir un idéal est évidemment la tendance à croire qu'ils sont par essence au service de la réalité, dans ce qu'elle a de plus dur et même d'impitoyable, et non de l'idéal. Il y a dans nos sociétés des professions qui, comme celle des philosophes et des intellectuels en général, semblent être consacrées essentiellement à la défense des grands idéaux et des grands principes et il y en a d'autres qui, comme celle des chefs d'entreprise, des financiers et des marchands, ne laissent apparemment aucune place à l'idéalisme et à une forme quelconque de sentimentalité et de romantisme. C'est du moins ainsi que les intellectuels ont tendance à se représenter traditionnellement les dernières. Il y a sans doute eu une époque où le divorce entre le monde des idées et celui des réalités, entre les exigences de l'esprit et celles de la vie réelle n'était pas aussi radical. C'est peut-être avec l'avènement de ce qu'on appelle le grand capitalisme, la grande industrie et le grand commerce qu'il a été consommé. Novalis remarquait déjà, en 1798, que l'esprit commercial, dans ce qu'il peut avoir de noble et même peut-être de romantique, avait disparu dès la fin du Moyen-Âge pour laisser la place, même chez les marchands les plus exemplaires, à une mentalité et à un comportement d'épiciers : « L'esprit commerçant noble, le grand commerce authentique n'a fleuri qu'au Moyen-Âge et particulièrement à l'époque de la Hanse allemande. Les Medicis, les Fugger étaient des marchands comme ils devraient être. Nos marchands au total, sans excepter les Hope et les Tepper, ne sont rien que des épiciers.[\[220\]](#) » Il y a sans doute encore des gens qui seraient prêts à parler d'une chose comme la poésie du grand capitalisme ou celle des affaires. Mais la vérité semble être plutôt que, tout comme on parle d'un désenchantement de la réalité extérieure sous l'effet des progrès de la connaissance scientifique, on pourrait aussi parler d'un désenchantement du monde de l'industrie et du commerce, qui a été la conséquence de leur progrès lui-même et le prix à payer pour la puissance qu'ils ont conquise et l'hégémonie qu'ils exercent aujourd'hui.

Novalis constatait aussi déjà, en prenant comme exemple celui de la Prusse, que l'industrie et le commerce ont fini par imposer leur paradigme et leurs normes à la vie entière et en particulier au type d'organisation politique qu'ont choisi les sociétés modernes : « Aucun État, écrit-il, n'a été administré davantage comme une fabrique que la Prusse, depuis la mort de Frédéric Guillaume 1^{er}. Aussi nécessaire que puisse être peut-être une telle administration machinique pour la santé physique, le renforcement et l'habileté de l'État, il n'en est pas moins vrai que l'État, lorsqu'il est traité uniquement de cette façon, périt pour l'essentiel de cela. Le principe de l'ancien système fameux est de lier chacun à l'État par l'intérêt personnel. Les politiciens avisés avaient à l'esprit l'idéal d'un État dans lequel l'intérêt de l'État, égoïste comme l'intérêt des sujets, n'en serait pas moins lié à lui artificiellement d'une manière telle qu'ils se favoriseraient réciproquement l'un l'autre. On a dépensé énormément de peine pour résoudre cette quadrature du cercle ; mais l'égoïsme brut semble être incommensurable, antisystématique. Il ne s'est laissé en aucune façon limiter, ce qu'exige pourtant nécessairement la nature de toute organisation politique. Entre-temps, du fait de l'acceptation formelle de l'égoïsme commun comme principe, un mal énorme a été causé et le germe de la révolution, de nos jours, ne réside nulle part ailleurs que là. Avec l'accroissement de la culture, les besoins ne pouvaient pas ne pas devenir plus divers et la valeur des moyens qui permettent de les satisfaire s'élever d'autant plus que le mode de pensée moral était resté en arrière par rapport à toutes ces inventions du luxe, tous ces raffinements de la jouissance et du confort. [...] Comme cela serait magnifique si le roi actuel se persuadait que l'on ne peut de cette façon faire que le bonheur fugitif d'un joueur, qui est déterminé par une grandeur aussi variable que la sottise, et le manque de pratique et de finesse de ses partenaires.[\[221\]](#) »

Ce que nous dit ici Novalis est que l'égoïsme, dont on pouvait penser qu'il était la seule grandeur qui se prête à la mesure, au calcul, à la prévision et à la gestion rationnelle, est en réalité par essence sans mesure, sans limites et sans règles. Un système politique construit uniquement sur lui ne peut procurer à ses adhérents que les avantages éphémères du joueur qui profite momentanément de la faiblesse ou de l'ignorance des autres ; aucun bonheur durable ne peut résulter de la confrontation entre des joueurs qui, pour avoir été trompés, ont appris eux-mêmes à tromper ou entre des joueurs malhonnêtes et un État également malhonnête : « Seuls l'homme honnête et l'État honnête font un bonheur durable.[\[222\]](#) » Je ne crois pas qu'il y ait grand-chose à changer à ces phrases pour obtenir une description exacte de la situation actuelle et une formulation adéquate de ce qui constitue aujourd'hui le problème principal. Tout le monde se rend compte plus ou moins aujourd'hui, y compris, bien entendu, les entrepreneurs et les marchands, qu'on ne peut pas construire uniquement sur l'égoïsme, le calcul et la ruse et qu'il faudrait un correctif altruiste, qui ne peut pas être laissé, comme il l'est aujourd'hui pour l'essentiel, exclusivement à la bonne volonté, à la générosité et à la moralité individuelles. Mais personne n'est en mesure de dire pour l'instant quel est le type d'organisation sociale et politique qui pourrait lui permettre de se concrétiser et de s'exprimer un peu plus efficacement.

C'est le problème que Musil a évoqué à la fin de sa vie, lorsqu'il s'est demandé, si ce qu'il appelle le « désordre de la démocratie », considéré d'après l'exemple américain, était réellement capable d'engendrer un ordre et, qui plus est, un ordre humain. La réponse qu'il suggère est que l'égoïsme individuel, qui a engendré les systèmes qui reposent sur la démocratie en politique et la loi du marché en économie, peut produire le mouvement et le

progrès, mais non l'ordre lui-même, qui doit faire appel à des dispositions d'un autre type dans l'individu. Ce qu'engendrent l'égoïsme et les pulsions égoïstes en général n'est pas l'ordre, mais la combinaison du progrès et du chaos social. Il y a dans cette constatation quelque chose que l'on pourrait considérer comme tout à fait prémonitoire. Car la combinaison du progrès avec le chaos social semble être, de plus en plus, celle dans laquelle nous sommes condamnés à vivre aujourd'hui. « Si le progrès est fondé égoïstement, écrit Musil, le petit peu [!] d'ordre l'est par la puissance relativement non égoïste, désintéressée, inappétitive (avec organes appétitifs).^[223] » Mais la difficulté provient justement du fait que cette puissance non égoïste n'a jamais réussi à se doter d'organes qui aient une efficience comparable de près ou de loin à celle des dispositifs qui ont assuré le succès si remarquable de sa rivale égoïste. Et comme il s'agit avant tout et pour tout le monde d'être efficace, c'est essentiellement sur celle-ci que l'on en est réduit à compter à nouveau pour assurer non seulement le progrès et le mouvement, mais également le minimum d'ordre et de cohésion sociale dont il est impossible de se passer. Tout le monde est prêt aujourd'hui à concéder, au moins implicitement, y compris probablement ses représentants les plus typiques et ses défenseurs les plus convaincus, que le capitalisme a construit sur une vision de l'homme qui est beaucoup trop unilatérale pour ne pas laisser subsister un déficit insupportable. Mais personne ne sait réellement comment il faudrait s'y prendre pour essayer de combler celui-ci.

Une chose qui devrait donner à réfléchir, dans la compétition électorale à laquelle nous assistons en ce moment, est l'obstination presque émouvante avec laquelle chacun des deux camps prétend incarner la modernité réelle et accuse l'autre d'archaïsme. On pourrait croire que, dans une époque que certains philosophes ont qualifiée de « postmoderne », l'homme ordinaire est suffisamment instruit par l'expérience pour être devenu passablement sceptique à l'égard des bienfaits supposés de la modernité. La modernisation devrait, bien entendu, être un moyen en vue d'autre chose, même si l'on ne sait plus très bien quoi, et non une fin en soi. Car rien n'autorise à l'identifier automatiquement à l'amélioration et au progrès, même si le mot « progrès » est utilisé généralement comme si la modernisation, le développement et la croissance signifiaient aussi nécessairement le progrès. Il est probable, malheureusement, que ce qu'on appelle aujourd'hui le « progrès » et qui, à l'époque des Lumières, avait encore un sens bien différent, n'en a plus aujourd'hui d'autre que celui-là. Mais, en même temps, on ne peut guère être surpris que nos sociétés continuent à concentrer l'essentiel de leurs efforts sur la seule chose qu'elles sachent réellement faire et dans laquelle elles excellent, à savoir, justement, avancer, même si personne ne sait plus très bien pour aller où. Il se pourrait, effectivement, que l'on ait cessé depuis longtemps de savoir où l'on va. Mais ce qui importe, de toute façon, est de se remuer et d'avancer. Pour ceux qui confondent le mouvement avec le progrès, la situation semble se résumer à ceci que, même si on ne sait pas très bien où l'on va, il est important, en tout cas, d'y aller le plus vite et le plus énergiquement possible. Comme le suggère une comparaison que nos hommes politiques utilisent volontiers pour stimuler l'ardeur d'un pays que l'on dit gagné par la morosité, il s'agit avant tout de faire la course en tête ou en tout cas dans les premiers et de ne pas se laisser lâcher par d'autres concurrents.

Le problème qui subsiste est que beaucoup de gens sentent plus ou moins confusément qu'arriver le premier dans une course qui ne mène peut-être nulle part n'est pas nécessairement un objectif capable de susciter un enthousiasme réel. Il pourrait sembler qu'il s'agit là essentiellement d'une réflexion d'intellectuel. Mais les quelques contacts qu'il

m'arrive d'avoir, de temps à autre, avec des gens qui exercent des responsabilités importantes dans le domaine de l'économie et de la finance me donnent l'impression que cette question est loin de leur être aussi étrangère qu'on pourrait le croire à première vue. Certains d'entre eux se demandent réellement où nous allons et semblent même beaucoup plus pessimistes que je ne le suis moi-même sur la possibilité que les choses continuent encore longtemps de cette façon. Le pessimisme, en l'occurrence, n'a rien de moral ou de philosophique. Il peut y avoir des raisons plus techniques et plus sérieuses que celles des moralistes et des philosophes de considérer que nous marchons en permanence sur le fil d'équilibres extraordinairement précaires et que la rupture et la catastrophe peuvent très bien se produire un jour ou l'autre. Le système de l'économie planétaire et du marché mondial dans lequel nous sommes entrés désormais pour le meilleur et pour le pire est peut-être suffisamment instable pour posséder la flexibilité et l'adaptabilité qui sont aujourd'hui plus que jamais indispensables ; mais il l'est peut-être aussi beaucoup trop pour être véritablement rassurant. De toute façon, en attendant, le sentiment général est que nous n'avons pas d'autre choix que celui qui consiste à continuer, c'est-à-dire malheureusement, pour une part essentielle, à laisser les choses aller comme elles vont et à faire simplement comme si nous réussissions véritablement à les orienter et à les contrôler.

Le résultat final du choix unilatéral qui a été fait par les sociétés modernes en faveur de la « spéculation à la baisse » a été, comme le dit Musil, le système le plus radicalement anti-idéaliste qui soit. Nous nageons aujourd'hui en permanence dans une mer de réalités et de faits, dans laquelle nous risquons de nous asphyxier, et nous nous évertuons à retarder le plus possible le moment de sortir la tête pour respirer. L'idéalisme ne peut plus être pris au sérieux quand on s'occupe, justement, des choses sérieuses et n'est plus exercé en quelque sorte que par délégation. Dans les situations de ce genre, l'humanité recourt, en effet, naturellement au principe de la division du travail, ce qui a pour effet de rendre à peu près supportable et en même temps d'accentuer la division de la conscience morale dont souffre l'individu condamné à agir d'une façon, tout en ayant le sentiment confus que l'on devrait pouvoir agir d'une autre, bien différente. Comme l'écrit Musil : « Tandis que nos contemporains manient le marteau et la règle à calcul pendant les heures de travail et se conduisent en dehors d'elles comme une horde de gamins entraînés d'une extravagance dans l'autre sous la pression du "Et maintenant qu'est-ce qu'on fait ?" qui n'est au fond qu'un amer dégoût, ils ne peuvent se délivrer d'une voix persistante et secrète qui les exhorte à la conversion. À cette voix ils appliquent le principe de la division du travail en entretenant des intellectuels spécialisés dans ce genre de pressentiments et de jérémiades intérieures : pénitents et confesseurs de leur temps, absolveurs de profession, prophètes et prédicateurs de carême en littérature, qu'il est toujours précieux de savoir là quand on n'a pas la possibilité, personnellement, de vivre selon leurs principes ; et c'est à peu près le même genre de rançon morale que représentent les phrases et les subventions que l'État engloutit chaque année dans des institutions culturelles sans fond. » [HSQ I, 609-610]

Je n'ai pas besoin d'insister sur la pertinence et l'actualité de ce diagnostic. Musil dit, dans une formule remarquable, que l'humanité ressemble à une association constituée dans le but de vivre « pour » quelque chose ou « au nom de » quelque chose. Mais vivre pour quelque chose ne veut pas dire prendre au sérieux ce pour quoi on vit au point d'essayer vraiment de le réaliser et peut même signifier tout le contraire. C'est ainsi que l'humanité a, comme le dit

Musil, « remplacé son état idéal par son idéalisme » [HSQ II, 742] et tient d'autant plus à ce que le deuxième soit proclamé officiellement et enseigné aux jeunes générations par des professionnels spécialisés dans cette tâche. On peut dire, effectivement, des idéaux qu'ils ont une propension fâcheuse à se présenter comme ce au nom de quoi on est autorisé à faire à peu près systématiquement le contraire de ce qu'ils semblent impliquer. C'est la raison pour laquelle le roman de Musil que j'ai déjà cité plusieurs fois, *L'Homme sans qualités*, est d'abord une protestation passionnée contre les maux et les calamités de toute espèce que les grandes idées et l'idéalisme verbeux qui se nourrit de leur absence de contenu et de substance ont infligés à l'humanité au cours des siècles. Musil dit de son personnage que « les grands sentiments, idéaux, religions, destin, humanité, vertu lui apparaissaient comme le mal en soi. Il leur imputait le fait que notre époque soit si insensible, si matérialiste, si irréligieuse, si inhumaine et dépravée[224] ».

D'après l'idée qu'on se fait généralement de leur comportement et de leurs réactions, la tendance naturelle des hommes de la réalité, et en particulier, puisque c'est d'eux qu'il est question ici, des managers, est sans doute de considérer simplement comme du verbiage inoffensif les discours que tiennent les intellectuels sur les grands idéaux et les grands sentiments. Mais il y a eu, justement, des intellectuels qui, comme Musil, ont jugé nécessaire d'aller beaucoup plus loin et d'imputer à l'idéalisme lui-même une responsabilité directe dans la misère morale du monde d'aujourd'hui. Il n'est probablement pas nécessaire d'aller jusqu'à considérer les grands idéaux et les grands sentiments comme constituant en quelque sorte le mal en soi. Mais il est essentiel de rappeler que l'important n'est pas d'avoir un idéal, ce qui est certainement à la portée de tout le monde, mais d'essayer véritablement de le réaliser et d'être prêt à payer le prix que cela implique. Le problème que pose ce que l'on peut appeler le retour de l'idéalisme qui est en train de se produire depuis quelque temps n'est donc pas une chose sur laquelle on pourrait se contenter d'ironiser en remarquant que les idéaux n'ont pas d'importance ou qu'ils n'en ont, en tout cas, jamais eu jusqu'à présent. Je n'ai personnellement aucun doute sur le fait que les idéaux sont importants et même essentiels. Mais si la nouveauté principale consiste essentiellement dans le fait que l'on se sent autorisé à nouveau à les invoquer, et même obligé de le faire, sans craindre de passer immédiatement pour ridicule ou en tout cas naïf, elle est évidemment de peu d'intérêt. Ce que l'on aimerait savoir avant tout est s'ils ont désormais une chance un peu plus grande d'être pris au sérieux et de commencer enfin à se réaliser. Ce qui a déconsidéré et continue probablement à déconsidérer l'idéalisme n'est pas les valeurs qu'il invoque, mais ce qu'il fait (ou plutôt ne fait pas) avec elles.

J'ai dit sans aucune ironie qu'avoir un idéal était une chose à laquelle tout le monde peut légitimement prétendre. Et, en disant cela, j'ai répondu implicitement à la question de savoir si les managers peuvent ou non avoir un idéal, j'allais presque dire avoir *aussi* un idéal. J'ai toujours trouvé, pour ma part, singulièrement naïve la conception qui veut que l'idéalisme soit plus ou moins interdit à certaines positions et à certaines fonctions dont la nature semble l'exclure ou ne le tolérer qu'au prix d'une hypocrisie fondamentale. Je ne vois par conséquent aucune raison de contester que les politiciens, les chefs d'entreprise, les financiers et les marchands puissent bel et bien agir au nom d'un idéal et le faire avec ni plus ni moins de sincérité que tous les autres, y compris, bien entendu, les intellectuels eux-mêmes, qui leur donnent si volontiers des leçons de désintéressement et de morale. Je

m'étais permis, dans le livre auquel j'ai fait allusion plus haut, de rappeler que, même si l'on admettait, ce qui n'est probablement jamais tout à fait vrai, que les managers ne sont mus que par des considérations de compétitivité, de rentabilité, de fonctionnalité et d'efficacité, celles-ci n'en constituent pas moins, elles aussi, des valeurs, et des valeurs qui, qu'on le veuille ou non, ont une certaine importance pour tout le monde. Elles partagent, du reste, avec les idéaux au moins une caractéristique importante, qui est la distance considérable qui persiste généralement entre elles et la réalité. Il se peut que les affaires humaines donnent un peu trop l'impression d'être traitées aujourd'hui essentiellement comme des problèmes d'ingénierie simplement un peu plus compliqués que les autres. Mais, si on les considère de ce point de vue, le résultat a toutes les chances de sembler assez lamentable. Car ce qui frappe est certainement moins la sobriété et l'efficacité avec laquelle sont traitées aujourd'hui les choses importantes, que le gaspillage des ressources matérielles et humaines, l'impéritie et la négligence énorme et parfois criminelle. Comme le constate Ulrich, le héros de *L'Homme sans qualités* : « Considéré du point de vue technique, le monde devient franchement comique ; mal pratique en tout ce qui concerne les rapports des hommes entre eux, au plus haut point inexact et contraire à l'économie en ses méthodes. À celui qui a pris l'habitude d'expédier ses affaires avec la règle à calcul, il devient carrément impossible de prendre au sérieux la moitié des affirmations humaines. » [HSQ I, 42-43]

On se plaint de façon un peu trop unilatérale que les choses humaines soient traitées d'un point de vue beaucoup trop technique et que le monde d'aujourd'hui souffre d'un excès démesuré et insupportable de rationalité. On entend par là que l'être humain n'est justement pas une simple grandeur que l'on peut s'efforcer de soumettre au calcul ou un facteur qui y intervient, qu'il n'est pas un moyen au service de la rationalité purement instrumentale, mais une fin, qui doit être traitée aussi et même avant tout comme telle. Mais, pour quelqu'un qui considère les choses sans préjugé, il est tout aussi vrai que le monde d'aujourd'hui manque cruellement de rationalité et que, considérées, justement, du point de vue de la rationalité purement technique, les affaires humaines sont gérées la plupart du temps de la façon la plus irrationnelle qui soit. Ce qu'il faut dire me semble être, au total, plutôt que nous avons aujourd'hui tous les inconvénients qui résultent de l'application de méthodes inspirées de celles de la technique au traitement des choses importantes et aucun ou, en tout cas, bien peu des avantages qu'elle comporte.

J'ai parlé au début d'un changement très perceptible qui semble s'être produit à une époque relativement récente dans les relations des intellectuels avec le monde de l'économie et des affaires. Du côté des premiers, la réprobation morale explicite ou tacite semble avoir fait place à une attitude plus positive ou, en tout cas, plus compréhensive. Du côté du deuxième, les protestations, les avertissements et les exigences des intellectuels ne sont plus traités avec le genre d'ironie qui était autrefois de rigueur. Si j'en juge d'après le cas de ma propre discipline, la philosophie, c'est même le contraire qui est vrai, puisque la demande de philosophie, qui n'a probablement jamais été aussi générale et aussi forte, ou ce que les mauvais esprits préféreraient sans doute appeler plutôt la vogue de la philosophie, semble avoir gagné également le monde de l'entreprise et de la gestion, que l'on croyait pourtant *a priori* le moins réceptif à ce genre de chose ou, si vous me passez l'expression, de denrée. Platon pensait qu'il n'y aurait pas de salut pour l'espèce humaine, tant que les philosophes ne seraient pas rois dans les cités. Aujourd'hui, il semble de plus en plus admis qu'il n'y aura pas

de salut pour les entreprises si l'on n'y fait pas entrer d'une manière quelconque et sous une forme ou sous une autre la philosophie, en tout cas une certaine dose de philosophie.

Un livre écrit il y a quelques années par un philosophe qui a trouvé le moyen d'être en même temps un manager avait pour titre *Les entreprises ont-elles une âme ?*^[225] Il fallait réellement que les temps aient changé pour que ce genre de question ne fasse pas sourire ou ricaner immédiatement la plupart des philosophes. Ceux d'entre eux qui ont lu Musil ne pouvaient pas, cependant, ne pas se souvenir ici de ce qu'il a dit à propos de la façon dont, faute de réussir à introduire réellement l'esprit dans la sphère de la puissance, on a essayé de se persuader finalement que les puissances qui gouvernent le monde d'aujourd'hui, l'industrie, le commerce et l'argent, avaient quelque chose à voir avec l'esprit et constituaient peut-être même aujourd'hui l'esprit lui-même. Ils ne pouvaient pas non plus éviter de songer à la description que Musil donne, dans *L'Homme sans qualités*, du personnage d'Arnheim, l'homme d'affaires et financier philosophe, qui est supposé avoir réalisé déjà dans sa propre personne la synthèse que tout le monde recherche désespérément entre le capital et la culture ou entre l'âme et les affaires.

L'image publique d'Arnheim, pour lequel Musil a utilisé notamment comme modèle Rathenau, dont le père était le créateur de la firme AEG, est celle d'un homme qui réussit à agir avec le réalisme pragmatique et la mentalité calculatrice de l'industriel et du financier et à parler en même temps comme un philosophe et un poète. Un observateur attentif devrait évidemment se rendre compte que la réconciliation qu'il est censé opérer entre les deux sphères antagonistes est en réalité tout à fait illusoire. Officiellement, il est venu en Autriche pour goûter les charmes de la vieille culture autrichienne. Mais, comme le révèle avec une joie maligne le directeur de banque Leo Fischel à sa fille Gerda, la vérité est bien plutôt que ses objectifs réels n'ont rigoureusement rien de culturel ou de philosophique : « Il voudrait faire contrôler par son trust les champs de pétrole galiciens ! »

Une des caractéristiques les plus remarquables de Rathenau est certainement d'avoir passé son temps à déprécier dans ses livres à peu près tout ce qu'il donnait l'impression de représenter dans sa vie et dans ses actes : la science, la technique, l'industrie, la rationalité, l'organisation, l'argent, le profit et le luxe. « Ce que l'intellect a produit de plus élevé, a-t-il écrit, a été son autodestruction. En elle, la mécanisation, le règne de l'intellect, sont frappés à mort. Mais ce règne est véritablement et proprement le règne de l'Antéchrist, car il repose sur la convoitise et l'inimitié, aspire aux biens et aux honneurs, rabaisse le sacré au rang de but, endure les cœurs et aliène les âmes.^[226] » Rathenau cherche à persuader ses lecteurs que ce qui compte réellement, même dans les affaires, n'est pas l'intellect : l'esprit des affaires, que l'on a tendance à rattacher, pour des raisons évidentes, au domaine de l'intelligence pratique, du calcul et de la stratégie, relève finalement bien davantage de l'intuition et de la vision, qui commencent par se désintéresser complètement de l'aspect compétitif et conflictuel de la situation et de la préoccupation pour le résultat, qui est toujours obtenu en quelque sorte par surcroît. Contrairement à ce que l'on dit souvent, les affaires ne sont justement pas les affaires, elles ont plutôt quelque chose à voir avec la poésie et par conséquent avec l'âme elle-même. Il n'est donc pas tout à fait surprenant que, au cours d'une conversation qui a eu lieu en 1905, l'homme d'affaires Rathenau et le philosophe Dilthey se soient trouvés d'accord pour dire que le véritable danger pour l'humanité réside aujourd'hui dans ce que le premier a appelé l'« homme des buts » [*Zweckmensch*], étranger à toute

espèce de spiritualité, qui s'obstine à essayer de réaliser des fins ou d'atteindre des objectifs qui ne peuvent lui procurer aucune satisfaction réelle : « Ce ne sont pas les fins et la réalisation de fins, comme les politiciens et les dirigeants économiques le pensent généralement, qui pourraient nous amener à retrouver la santé ; il faudrait pour cela des idées surgissant de façon vivante, qui érigent au-dessus de la réalité [*Wirklichkeit*] un être [*Sein*] de type supérieur pour lequel il vaut la peine de vivre et d'exercer son activité.^[227] »

Si j'ai cité ce genre de déclaration à la fois un peu grandiloquente et un peu caricaturale, c'est parce que je crois qu'il est plus facile qu'on ne le croit et même probablement un peu trop facile à un manager et à un philosophe d'aujourd'hui de tomber d'accord sur ce qui nous manque et ce qui ne va pas dans la réalité actuelle. Mais je ne voudrais pas que vous en déduisiez que le rêve d'introduire, comme cherchait à le faire Rathenau, les idées dans la sphère de la puissance et un idéalisme d'une certaine sorte dans les affaires elles-mêmes est condamné à ne produire, dans le meilleur des cas, qu'une rhétorique de ce type. Je suis tout à fait convaincu qu'il peut aussi, lorsqu'il correspond à une volonté réelle et sérieuse, se traduire par des effets concrets, même s'ils sont nécessairement, dans un univers qui obéit par ailleurs à des nécessités internes aussi rigoureuses, plus limités qu'on ne le voudrait. Je crois, en particulier, que la volonté de traiter toujours avec le maximum d'humanité les êtres humains fait une différence importante et constitue un devoir dont aucune nécessité technique et aucune situation d'urgence ne peuvent dispenser les responsables politiques et économiques. On pourrait même dire, de façon un peu cynique, que, comme on s'en rend compte apparemment de plus en plus aujourd'hui, c'est une dimension que, même du simple point de vue de l'efficacité et de la rentabilité, il n'y a jamais intérêt à sous-estimer ou à ignorer. Même si, par conséquent, ce devait être ici à nouveau l'intérêt bien compris qui constitue la motivation principale, il s'agirait tout de même d'un résultat non négligeable et d'un progrès qui n'est certainement pas à dédaigner. Je ne peux donc que me réjouir de voir que ce qu'on appelle le facteur humain tend aujourd'hui à être reconnu de plus en plus et à acquérir une place de plus en plus grande dans la formation des managers et dans l'organisation des enseignements qui sont dispensés dans des écoles comme la vôtre.

Puisque vous m'avez fait l'honneur de me conférer le titre de professeur *honoris causa* d'un établissement aussi professionnel et aussi réputé pour cette raison que celui-ci, ce dont il est grand temps que je vous remercie, je me sens autorisé à supposer que les préoccupations d'un philosophe qui s'est occupé dans l'ensemble de questions plutôt abstraites et à première vue assez éloignées de la pratique ne vous semblent pas complètement étrangères aux vôtres et ses recherches pas non plus tout à fait dépourvues d'intérêt pour le traitement des questions que vous vous posez. Comme je l'ai dit, on attend aujourd'hui beaucoup et peut-être un peu trop de la philosophie, ce qui fait que les espérances qu'elle suscite sont probablement condamnées à être généralement déçues. Mais, comme le philosophe auquel j'ai consacré une bonne partie de mes travaux – je veux parler de Wittgenstein –, je n'ai jamais cru un instant que la philosophie puisse être d'un intérêt quelconque si elle ne sert pas améliorer réellement la façon de penser des gens sur les questions les plus concrètes et, pour cette raison, les plus importantes de la vie de tous les jours. Ce qui est vrai est sans doute simplement qu'elle le fait généralement de façon beaucoup plus indirecte et plus difficile à reconnaître et à mesurer qu'on ne le lui demande généralement.

Lorsque les managers d'aujourd'hui ou de demain s'adressent à un philosophe, c'est sans doute parce qu'ils attendent de lui, conformément à ce qu'est supposée être sa fonction traditionnelle, des suggestions et des directives pour la résolution des problèmes majeurs qui se posent au monde, et en particulier au monde économique et social, d'aujourd'hui. Mais, s'il est relativement facile de se mettre d'accord sur ce que la situation actuelle a de profondément insatisfaisant et inquiétant, il est beaucoup plus difficile de proposer des solutions qui soient suffisamment informées et respectueuses de la complexité des faits pour être réellement applicables et en même temps suffisamment imaginatives et utopiques pour annoncer réellement autre chose et être porteuses d'une espérance véritable. Nous sommes tous, je crois, à la recherche de quelque chose comme une utopie réaliste. Mais le philosophe, que l'on considère souvent comme un rêveur et à qui une succession d'expériences malheureuses a peut-être appris enfin à respecter un peu plus les faits, en particulier les faits de l'économie et de la vie sociale, risque aujourd'hui d'être victime sur ce point, par contrecoup, d'un excès de scrupules et de renvoyer, comme on dit, un peu trop vite la balle dans le camp des hommes qui affrontent la réalité sur le terrain et sont payés pour savoir mieux que lui de quoi il retourne exactement. C'est un fait que les hommes de la réalité, comme je les ai appelés au début, sont aujourd'hui généralement beaucoup moins sûrs d'être capables de trouver à eux seuls la réponse aux problèmes qu'ils se posent, qui sont de plus en plus constitutifs, et non pas simplement circonstanciels, et que les représentants de l'esprit, de leur côté, hésitent également beaucoup plus à affirmer que, si les choses ne vont pas mieux aujourd'hui, c'est essentiellement parce qu'on n'a pas appliqué plus tôt les solutions qu'ils connaissaient et proposaient, pour leur part, depuis longtemps. C'est, d'une certaine façon, rassurant, parce que, comme dit Nietzsche, « ce qui rend fou n'est pas le doute, mais la *certitude* ». Ce qui a rendu le monde fou, et je crois que beaucoup de gens admettraient que le monde d'aujourd'hui, que l'on dit dominé entièrement par la raison et la rationalité, ne l'est pas moins, mais plutôt plus, que ses prédécesseurs, est sûrement davantage les certitudes de toute nature, politiques, économiques, philosophiques, morales, religieuses, etc., que leur absence. Il peut être intéressant de rappeler ici que Bertrand Russell a dit de la philosophie que sa tâche était de nous apprendre à vivre sans certitude. Mais dans une période de crise et de désarroi profond et généralisé, où le doute est peut-être en train de gagner même les élites dirigeantes, ce qu'on attend de la philosophie est sans doute d'abord qu'elle nous procure de nouvelles certitudes. J'ai toujours cru cependant, pour ma part, que les philosophes ne devaient pas être ce que Musil appelait des confesseurs et des absolveurs de leur temps, qui doit pouvoir compter sur eux pour être pardonné et en même temps rassuré, réconforté et revigoré. Ce que l'on peut demander à la philosophie est, selon moi, avant tout la clarté et la lucidité et ce à quoi elles nous conduisent est rarement la certitude et le contentement.

Dans la réponse que j'ai essayé de donner à la question de savoir si les managers peuvent ou non avoir un idéal, il y a un élément qui peut être considéré, somme toute, comme rassurant. Je crois, comme je l'ai dit, que la relation qu'ils entretiennent avec les idéaux qu'ils professent et notamment leur prétention d'être capables d'agir, eux aussi, pour des motifs désintéressés et supérieurs, comme l'intérêt général ou le bien de l'humanité, ne sont ni plus ni moins problématiques qu'ils ne le sont probablement pour tous les hommes d'aujourd'hui. Mais ce qui est sans doute moins rassurant est justement que, si nous ne sommes pas vraiment menacés de manquer d'idéaux, nous avons tous aujourd'hui un problème plus

sérieux que jamais avec les idéaux pour lesquels nous sommes supposés vivre.

Pourquoi je suis si peu français^[228]

Répondre au vœu de l'éditeur du présent ouvrage* pose évidemment pour moi un problème difficile, pour ne pas dire insoluble. Étant donné la nature de l'entreprise, ma participation a, à première vue, un côté tout à fait paradoxal, dans la mesure où :

1. je ne peux en aucun cas être considéré comme un philosophe français contemporain représentatif ou influent ;
2. je ne revendique et n'ai jamais revendiqué aucune originalité véritable dans le traitement des questions philosophiques auxquelles je me suis intéressé* ;^[229]
3. le public philosophique anglophone est certainement beaucoup mieux préparé à comprendre ce que j'ai essayé de faire que celui auquel je me suis adressé ou que j'ai essayé de susciter en France ; mais, d'un autre côté, il serait évidemment tout à fait déraisonnable de s'attendre à ce qu'un travailleur solitaire, qui doit affronter un environnement indifférent ou hostile, puisse obtenir des résultats comparables de près ou de loin à ceux de philosophes qui bénéficient des avantages décisifs que représentent l'appartenance à une tradition bien établie et l'utilisation de méthodes de travail et de discussion qui font partie du consensus philosophique et qui ont fait la preuve de leur efficacité.

Un philosophe français contemporain qui choisit l'orientation « analytique », de préférence à sa rivale « continentale », a toutes les chances d'être considéré comme un marginal ou un excentrique par les représentants officiels de la seconde et, dans le meilleur des cas, comme un simple compilateur ou imitateur plus ou moins doué par ceux de la première. L'effort à accomplir pour rester simplement informé de ce qui se passe est, compte tenu du volume énorme des publications et de la difficulté d'en disposer en temps utile, déjà tellement considérable qu'il suffit la plupart du temps à absorber l'essentiel de son énergie et de ses possibilités.

Ce n'est pas, cependant, l'aspect le plus décourageant de la situation. Quiconque a observé d'un peu près la succession des idées et des modes en France depuis une quarantaine d'années a pu se rendre compte que les raisons pour lesquelles un mouvement philosophique parvient à s'imposer à l'attention du grand public n'ont généralement pas grand-chose à voir avec son importance objective ou avec la qualité des arguments que des gens convaincus et informés peuvent produire en sa faveur. Il est difficile d'échapper à l'impression désagréable que le résultat final ne serait sans doute pas très différent si, au lieu de s'épuiser à essayer de vaincre certaines résistances tenaces, on se contentait simplement d'attendre avec résignation le jour où elles tomberont d'elles-mêmes pour des raisons externes plus ou moins imprévisibles et incontrôlables. En ce qui concerne la philosophie analytique, il est certain que la situation est aujourd'hui incomparablement plus favorable qu'elle ne l'était à l'époque où j'ai commencé à m'y intéresser. Mais je ne crois pas que les efforts accomplis par les quelques « excentriques » dont je parlais plus haut pour la faire connaître et apprécier du public français aient contribué pour beaucoup à ce changement d'attitude. L'intérêt qu'elle semble susciter actuellement est dû essentiellement au vide relatif qui s'est instauré depuis quelques années et à la disponibilité temporaire qu'il procure. Il ya tout lieu de croire que, si elle parvient réellement à conquérir une place sur le marché ou peut-être dans ce qu'on

pourrait appeler plus crûment et plus justement, en empruntant une expression de Pierre Boulez, le « bordel d'idées », ce sera à nouveau à la faveur d'une mode, probablement aussi superficielle et éphémère que celles qui ont précédé.

On peut naturellement se consoler en se disant que le journalisme philosophique est un phénomène tout à fait secondaire, qui n'a jamais empêché les œuvres réellement importantes de se faire et d'être reconnues comme telles, et qu'il est toujours assez tôt pour faire le tri, qui se fera d'ailleurs assez bien de lui-même, l'essentiel étant d'assurer la survie et la vitalité de la philosophie sous toutes ses formes, y compris les plus dégradées. Mais cet argument classique, qui est régulièrement utilisé par les bénéficiaires du système, avec un mépris étonnant pour le point de vue des victimes, ne persuadera jamais ceux qui pensent que le prix à payer pour un profit réel, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il n'est nullement garanti, ne correspond à aucune nécessité véritable et est, en tout état de cause, beaucoup trop élevé.

Il est sans doute vrai que, comme l'écrit Lichtenberg, « la plupart des hommes vivent davantage selon la mode que selon la raison ». Et l'on ne voit pas pourquoi la communauté philosophique échapperait à cette loi générale. Mais, d'une part, le phénomène, dans sa version française (ou peut-être, plus exactement, parisienne) présente des caractéristiques tout à fait spécifiques qui laissent en général complètement perplexes les observateurs étrangers. D'autre part, si le rôle de la mode en matière littéraire et artistique est relativement facile à comprendre et à admettre, le fait que l'évolution des idées philosophiques en dépende elle-même de façon aussi directe et essentielle ne peut manquer d'être perçu comme une sorte de scandale ou, en tout cas, une anomalie rédhibitoire, compte tenu de la nature de la discipline et des prétentions qu'elle affiche.

J'ai beau être tout à fait convaincu, pour ma part, de l'extrême banalité du phénomène et du fait qu'il a toujours été reconnu et déploré par les philosophes eux-mêmes, je ne suis jamais parvenu à me défaire de l'idée qu'une formation philosophique perd l'essentiel de sa justification si elle ne développe pas, mais au contraire annihile, comme cela semble malheureusement être trop souvent le cas en France, les capacités de résistance aux effets de la mode et à la séduction des causes qui font trop facilement l'unanimité. En dépit de toutes les explications psychologiques, sociologiques, historiques et autres qui ont pu être proposées, le conformisme de ma génération et la docilité remarquable avec laquelle elle s'est laissé dicter ses convictions et ses orientations par ses maîtres et par les circonstances constituent encore aujourd'hui, pour moi, une chose passablement incompréhensible.

Qu'il s'agisse de politique ou de philosophie, je ne suis jamais parvenu, en ce qui me concerne, à éprouver une sympathie spontanée et non mitigée pour les opinions de la majorité. Les évidences du jour ont toujours, à mes yeux, l'inconvénient de ne pas susciter le minimum de méfiance, de résistance et de discussion critique qui est supposé distinguer une prise de position philosophique d'une adhésion immotivée et irréfléchie. À l'époque où j'étais étudiant, la Sainte Trinité Marx-Nietzsche-Freud bénéficiait d'un tel prestige qu'il n'en a pas fallu plus pour faire de moi un incroyant. Je n'ai jamais pu admettre que des auteurs célébrés pour leur maîtrise exceptionnelle dans l'art d'ôter les masques et de renverser les idoles puissent donner lieu à leur tour à des formes de mystification et d'idolâtrie aussi stupéfiantes. Une des raisons pour lesquelles je n'ai jamais été réellement séduit par le marxisme et la psychanalyse a été simplement le fait que tout ce qui comptait à l'époque en matière d'intelligence et de réflexion devait obligatoirement s'y référer. Il n'y avait dans cette

attitude négative aucun désir particulier de singularité ou d'originalité : ce qui est cru trop vite, trop facilement et trop massivement m'a toujours inspiré une répugnance instinctive. J'ai gardé de mes années d'études parisiennes une prédilection marquée pour les chemins peu fréquentés, les doctrines interdites et les auteurs mal famés. Si Wittgenstein avait été à la mode à ce moment-là, il est peu probable que je l'aurais lu avec le même intérêt. Ce genre de penchant présente évidemment un avantage majeur : celui d'être facile à satisfaire en toutes circonstances. Il met, en outre, celui qui le cultive définitivement à l'abri du genre de traumatisme que représente l'effondrement périodique des valeurs en cours. Pour cette raison et parce que je n'ai jamais attendu de la philosophie autre chose que ce qu'elle peut, à mon sens, raisonnablement donner, je n'ai jamais été tenté d'identifier la déception provoquée par l'échec prévisible d'entreprises philosophiques ou philosophico-politiques excessivement ambitieuses et irréalistes avec une « crise » de la philosophie elle-même. Le thème de la fin ou de l'impossibilité de la philosophie, qui a connu une telle vogue chez les philosophes français contemporains, m'a toujours semblé extraordinairement naïf et provincial.

On me demande fréquemment comment j'ai été amené à une « conversion » aussi radicale que celle qui consistait à entreprendre de lire systématiquement des auteurs comme Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap ou Quine, dont les noms n'étaient pratiquement jamais mentionnés dans les milieux philosophiques français et qui étaient, de surcroît, à peu près complètement hermétiques pour un étudiant de philosophie qui les découvrait dans de telles conditions. Mon itinéraire personnel n'est, je dois l'avouer, en rien comparable à celui d'un homme comme Tugendhat, qui est parti de Heidegger pour aboutir à la philosophie analytique et en est arrivé à la conclusion que « la question heideggerienne de la compréhension de l'être ne peut obtenir un sens concret et effectuable que dans le cadre d'une philosophie analytico-linguistique^[230] ». Je n'ai pas eu à effectuer un parcours de ce genre, parce que je ne me suis jamais senti chez moi dans ce qu'on est convenu d'appeler la tradition continentale. Ce qui s'enseignait et s'écrivait à l'époque en France était simplement trop littéraire, trop vague et trop obscur pour pouvoir réellement me satisfaire. Et, comme il arrive toujours en pareil cas, j'ai été immédiatement séduit par un style de philosophie qui était apparemment aux antipodes de celui auquel j'étais habitué. Le culte de la précision et de l'exactitude qui caractérise la philosophie analytique est peut-être excessif à bien des égards ; mais les excès de ce genre me paraissaient nettement moins dangereux et plus faciles à corriger que ceux que j'avais pu observer dans l'autre sens.

C'est seulement bien des années après que j'ai recommencé à lire, et cette fois avec plaisir et profit, des auteurs comme Hegel, Husserl ou Heidegger, dont les commentateurs français les plus doués et les plus convaincus n'avaient réussi, en dépit ou peut-être à cause de leur virtuosité incomparable, qu'à me détourner pour longtemps. Lorsqu'on a décidé de refuser purement et simplement les auteurs, les sujets et le style imposés pour s'intéresser à un type de philosophie qui semble à la fois complètement différent et bien supérieur, on est fatalement exposé à des formes de prosélytisme qui ne tiennent pas suffisamment compte de la nécessité de justifier réellement son hérésie auprès des représentants de la philosophie orthodoxe, au lieu de se contenter simplement de la proclamer. Sur le moment, il ne m'est pas venu à l'esprit que, pour avoir la moindre chance de convaincre le public philosophique français de ce qui était devenu évident pour moi, il fallait, avant toute autre chose, répondre à

l'objection de « ceux qui, plus ou moins familiarisés avec des représentations philosophiques traditionnelles, constatent l'absence de formulation, dans la philosophie analytique, d'une question principielle qui puisse être comparée avec les grands apports de la tradition[231] ». Le reproche le plus couramment formulé en France contre la philosophie analytique était effectivement et est, du reste, encore le plus souvent que sa problématique explicite n'a aucun rapport direct avec les grandes questions philosophiques traditionnelles. Si je n'ai pas essayé de répondre à ce genre d'objection, c'est d'abord parce que je manquais totalement à l'époque du recul et de l'objectivité nécessaires, et ensuite parce qu'une exposition précise, détaillée et nuancée des méthodes et des doctrines en cause me paraissait constituer une réponse suffisante pour un lecteur averti.

Je ne suis jamais parvenu à prendre réellement au sérieux les plaintes de ceux qui déplorent que la philosophie analytique, en réduisant la tâche de la philosophie à l'analyse conceptuelle ou linguistique, dénature complètement sa fonction et ses ambitions traditionnelles, qui sont d'établir des *vérités* d'un type spécial par une méthode qui lui appartient en propre. Il m'a toujours semblé que c'est, au contraire, à eux qu'incombe essentiellement la charge de la preuve. Comme le remarque Dummett[232], une défense *générale* de la philosophie comme entreprise ayant pour but de conduire à des vérités substantielles, inaccessibles par d'autres moyens, n'a pas grand intérêt. Le seul argument efficace est celui qui consisterait à donner des exemples indiscutables de vérités de ce genre et de la manière dont elles ont été démontrées par la philosophie. S'il est difficile de renoncer à l'idée que la philosophie est consacrée, en dernière analyse, à la recherche de la vérité, il est clair qu'elle doit, comme n'importe quelle autre discipline orientée vers le même but, justifier ses prétentions par des résultats, et non par des déclarations de principe.

Bien que mes premiers écrits sur la philosophie analytique me paraissent aujourd'hui entachés d'une naïveté assez affligeante, je n'ai heureusement jamais commis l'erreur classique, chez les philosophes continentaux, qui consiste à la considérer comme une simple technique de « dissolution » des problèmes philosophiques par l'analyse du langage, qui constitue, pour la philosophie, la forme la plus élaborée de l'autodestruction délibérée et systématique. Il m'a paru évident dès le début que cette impression superficielle était tout à fait trompeuse et que, comme toujours en pareil cas, il fallait accorder beaucoup plus d'importance à ce que *font* réellement les philosophes analytiques qu'à ce qu'ils *disent* sur ce qu'ils font. Même dans le cas du positivisme logique, je n'ai jamais été réellement gêné par les déclarations de guerre officielles contre la métaphysique, qui ne me semblaient ni particulièrement nouvelles dans l'histoire de la philosophie ni susceptibles de constituer un argument sérieux contre un mouvement philosophique dont les remèdes radicaux me donnaient l'impression d'avoir finalement amélioré dans une mesure considérable la santé du malade qu'ils devaient en principe tuer. Dummett raconte que, lorsqu'il était étudiant à Oxford à la fin des années 1940, l'ennemi philosophique principal n'était pas Heidegger, que l'on ne prenait pas suffisamment au sérieux pour cela, mais Carnap, considéré comme l'incarnation de l'erreur philosophique et surtout comme le défenseur d'une méthodologie philosophique complètement erronée. Il va sans dire que, pour quelqu'un qui découvrait, comme moi, la philosophie analytique de l'extérieur, les dissensions et les polémiques internes constituaient un élément relativement secondaire par rapport au consensus réalisé sur un certain nombre de points essentiels et, en particulier, sur la nécessité de mettre fin à

certaines pratiques philosophiques considérées comme périmées et rétrogrades.

L'empirisme logique n'a jamais été considéré, en France, comme une philosophie réellement digne de ce nom. Ses insuffisances les plus manifestes ont toujours suscité immédiatement contre lui une prévention telle que ses vertus cachées n'avaient aucune chance d'être reconnues. Il suffit pourtant de lire les textes – ce que, encore aujourd'hui, pratiquement aucun philosophe français ne consent à faire – pour se rendre compte qu'elles existent bel et bien et ne sont rien moins que négligeables. Comme l'écrit Putnam : « L'école à laquelle a appartenu Carnap – ce qu'on a appelé l'empirisme logique – s'est souvent vu reprocher ses simplifications excessives et son dogmatisme. Elle s'est assurément rendue coupable de simplifications excessives ; mais l'accusation de dogmatisme paraît extrêmement injuste. Je ne connais aucun groupe de philosophes plus déterminés à abandonner leurs opinions favorites chaque fois qu'une analyse logique attentive montrait que celles-ci étaient intenable[s].^[233] » Il est clair que c'est, au contraire, essentiellement la peur de devoir éventuellement reconsidérer certaines de leurs convictions les plus fondamentales, concernant notamment la nature de la philosophie, sa méthode et ses objectifs, qui a toujours empêché les philosophes français contemporains de s'intéresser, ne serait-ce que du point de vue historique qui leur est si cher, à un mouvement comme le Cercle de Vienne.

Il est vrai que, comme le remarque Putnam, « on néglige souvent aujourd'hui l'importance de la contribution de l'empirisme logique (ou, pire, on la minimise délibérément) parce que sa contribution réelle s'est avérée entièrement négative^[234] ». L'idée que la philosophie pourrait consister à formuler des thèses et à essayer de voir si elles résistent ou non à l'épreuve des faits, de même que l'intérêt considérable que peuvent présenter des résultats, même négatifs, obtenus de cette façon, étaient, bien entendu, complètement étrangers à la philosophie française, telle que je l'ai connue (de façon générale, l'argumentation rationnelle et la discussion critique ont tendance à être considérées ici comme des pratiques désuètes, pour ne pas dire franchement incongrues). Pourtant, comme le constate Putnam : « Certes, le sentiment de déception n'est, humainement, que trop compréhensible, tout comme le désir d'« essayer quelque chose de nouveau » ; mais nous avoir montré comment rendre les propositions philosophiques plus précises n'en demeure pas moins une grande contribution historique. Et si les propositions se révèlent toutes être fausses – bon ! Parvenir à un accord, même simplement là-dessus, est indéniablement un progrès important.^[235] »

Bien que je n'aie certainement jamais été un adepte de l'empirisme logique et que la lecture de Wittgenstein m'ait rendu passablement sceptique sur la possibilité et la nécessité de rendre la philosophie plus « scientifique » qu'elle ne l'est généralement, j'ai toujours été extrêmement reconnaissant envers Carnap de m'avoir révélé l'existence d'une façon de pratiquer la philosophie dont aucun de mes maîtres français ne m'avait donné l'occasion de soupçonner simplement la possibilité. Et j'ai conservé, encore aujourd'hui, une très grande admiration pour lui, non seulement à cause de la contribution substantielle qu'il a apportée à des domaines comme la sémantique logique ou la logique inductive (entre autres), mais également à cause de la sérénité remarquable et de l'absence totale de dogmatisme qui caractérisent sa démarche philosophique. Il fallait sans doute avoir connu le style extraordinairement prétentieux, provoquant et méprisant de certaines des productions philosophiques françaises les plus typiques et le militantisme – pour ne pas dire le militarisme – agressif de certains programmes politico-philosophiques qui ont connu une

vogue surprenante et éphémère, pour apprécier à sa juste valeur une entreprise conduite avec autant de mesure, de modestie, de sagesse et de persévérance que celle de Carnap.

Aussi étrange que cela puisse paraître à première vue, j'ai été attiré initialement par la philosophie analytique en grande partie à cause de la continuité remarquable qui me paraissait exister en profondeur entre son inspiration et celle de la grande tradition philosophique, alors que les philosophes français les plus représentatifs me paraissaient généralement incapables d'aller au-delà d'une approche purement historique des problèmes classiques. Le manque de sens historique, qui est considéré ici comme une des faiblesses majeures de la philosophie analytique, et sa tendance caractéristique à réactualiser les questions traditionnelles en les retraduisant directement dans son propre langage, qui scandalisent généralement les historiens de la philosophie professionnels, me paraissaient, au total, constituer plutôt un argument en sa faveur, tellement je trouvais excessive et frustrante l'importance accordée par la philosophie française à la recherche historique érudite. Quant à la pratique typiquement moderniste du diagnostic historisant, qui permet de décider où nous en sommes exactement aujourd'hui, ce qui est encore possible et important et ce qui ne l'est plus, elle est rarement assez sûre et informée pour réussir à démontrer l'impossibilité du mouvement à des gens qui préfèrent essayer de marcher.

Aujourd'hui encore, bien que je sois entièrement convaincu par ses arguments, je ne parviens pas à partager réellement la sévérité de Michaël Ayers pour l'histoire de la philosophie de type analytique^[236]. Je ne suis jamais arrivé non plus à rendre entièrement justice à des travaux historiques aussi exemplaires et décisifs que ceux de Martial Guérault, qui me donnent toujours un peu l'impression de donner des pierres à quelqu'un qui a demandé du pain. Il n'est donc pas surprenant que la philosophie analytique m'ait semblé représenter une chance inespérée de renouvellement et de progrès, à une époque où l'Université traditionnelle avait tendance à identifier la pratique de la philosophie avec celle de l'histoire des doctrines et des systèmes et où l'avant-garde raisonnait le plus souvent en termes de fin ou de clôture de la tradition métaphysique, d'épuisement d'un nombre limité et connu de possibilités définitivement répertoriées et exploitées, de démonstration par l'histoire de l'impossibilité d'aller plus loin dans la même direction et de modernité méta-et post-philosophique.

Je me souviens d'avoir lu avec délectation des ouvrages comme *Les Fondements de l'arithmétique* de Frege, *L'Introduction à la philosophie mathématique* de Russell ou même *La Syntaxe logique du langage* de Carnap, qui me paraissaient donner le meilleur exemple de ce que peut être le traitement de problèmes philosophiques classiques à l'aide de méthodes modernes. J'étais à l'époque tellement exaspéré par le jargon phénoménologique que ce style philosophique me paraissait incomparablement supérieur à celui d'un « métaphysicien » comme Husserl dans les *Recherches logiques* et *a fortiori* dans *Logique formelle et logique transcendantale*. (Je serais évidemment infiniment plus nuancé aujourd'hui sur ce point.) Je ne parle pas, bien entendu, des propos que pouvaient tenir des gens qui apprenaient leur philosophie de la logique essentiellement dans Nietzsche ou Heidegger et qui représentaient, aux yeux du plus grand nombre, la vérité définitive sur ce genre de question. La discordance totale entre ce que j'entendais dire habituellement sur la logique mathématique et ce que j'étais en train de découvrir a sans doute contribué plus que n'importe quoi d'autre à développer ma méfiance envers les autorités reconnues et ma tendance à interpréter

certaines condamnations radicales comme un indice presque certain de l'intérêt et de l'importance des doctrines en cause. L'acquisition d'une information précise sur l'état actuel de la logique a toujours été considérée en France comme un obstacle plutôt que comme un préalable indispensable à la constitution d'une philosophie de la logique digne de ce nom. De façon générale, les philosophes français ont une conception de la radicalité et de la profondeur philosophiques qui implique que les praticiens d'une discipline, surtout lorsqu'elle a atteint un haut degré de développement technique, sont toujours *a priori* les moins qualifiés pour en faire la philosophie. Le peu d'intérêt qu'ils portent à la philosophie de la logique des logiciens professionnels (même quand ceux-ci sont en même temps d'authentiques philosophes) est du même ordre que leur mépris systématique de l'épistémologie des scientifiques. Cela s'explique aisément, si l'on considère que ce qu'ils attendent d'un discours philosophique sur la logique est essentiellement qu'il justifie ou même valorise leur ignorance et les dispense une fois pour toutes de l'effort de compréhension nécessaire.

Découvrir les possibilités philosophiques de la nouvelle logique dans les années 1960, avec l'enthousiasme un peu naïf qui accompagne toujours ce genre de révélation, était évidemment une chose assez étrange. Cela revenait, toutes proportions gardées, à refaire avec une cinquantaine d'années de retard le genre d'expérience que Wittgenstein a eue dans les années 1910. Mais c'est malheureusement trop souvent ainsi que les choses se passent dans l'univers de la philosophie française. Je n'ai jamais cru, il est vrai, que la logique permettrait de réaliser, dans toutes les branches de la philosophie, des progrès comparables à ceux qu'elle a rendus possibles en philosophie des mathématiques ; et le fait qu'elle soit loin d'avoir tenu, même dans ce domaine particulier, toutes ses promesses initiales ne me semble pas non plus justifier une réaction aussi brutale que celle du deuxième Wittgenstein. Hao Wang a raison, à mon avis, de considérer que le bon usage de la logique n'est pas tant son usage explicite pour la solution de problèmes philosophiques que son usage propédeutique comme moyen de développer l'habitude de la pensée précise. C'est une habitude tellement peu développée dans la philosophie française contemporaine que la pratique de la logique, même si elle n'est pas forcément aussi bénéfique qu'on le croit ailleurs, n'entraînerait certainement, dans l'immédiat, aucune conséquence fâcheuse.

Si la philosophie analytique est née, comme le pense Dummett, d'une révolution effectuée par Frege, qui a consisté à faire de la logique, au sens large, la partie la plus fondamentale de la philosophie, le problème de l'hostilité des philosophes français envers la philosophie analytique est évidemment d'abord celui de leur antipathie pour la logique. Comme l'écrit Grattan-Guinness, « les Français ont toujours détesté la logique mathématique, peut-être parce qu'ils considèrent leur propre sens logique comme déjà suffisant^[237] ». C'est effectivement à ce genre d'explication que l'on est tenté d'aboutir en désespoir de cause, tellement les efforts accomplis par quelques individus isolés pour tenter de modifier cette attitude se sont heurtés jusqu'ici à une indifférence ou une résistance massives. La logique continue à être considérée généralement ici comme une discipline purement technique, qui n'a aucun rapport privilégié avec la philosophie proprement dite (ce que l'on exprime en disant qu'elle est devenue une simple partie des mathématiques) ; et elle est disqualifiée *a priori* par les philosophes des sciences eux-mêmes, essentiellement à cause de la « culpabilité par association » dont parle Hao Wang, c'est-à-dire de la tendance à la confondre

purement et simplement avec le positivisme logique, qui est, en outre, encore identifié couramment avec la philosophie analytique dans son ensemble. La grosse déception de ma jeunesse aura été certainement l'incompréhension et le mépris des épistémologues français contemporains pour toute philosophie des sciences (y compris des mathématiques) inspirée plus ou moins directement de la logique. Comme je n'ai jamais été convaincu, pour ma part, de la nécessité de choisir une fois pour toutes entre la « logique des sciences », comme on l'appelait autrefois, et l'épistémologie historique, ni tenté d'évaluer le degré de pertinence philosophique et l'intérêt respectif de chacune des deux orientations uniquement en fonction des résultats positifs obtenus jusqu'ici, je n'ai éprouvé aucune difficulté à lire simultanément Bachelard et Carnap (pour prendre deux exemples extrêmes).

L'objection classique que j'ai entendu répéter contre la philosophie des sciences de l'empirisme logique et de ses héritiers plus ou moins directs consistait à soutenir qu'une approche aussi formelle, abstraite et irréaliste du phénomène scientifique, sans contact réel avec la pratique scientifique effective et avec l'histoire des sciences, ne peut présenter aucun intérêt véritable. Aussi justifiée que puisse être cette objection (qui a été, d'une certaine manière, fatale à la philosophie des sciences en question), elle n'enlevait rien, à mes yeux, au fait que l'exactitude et la précision carnapiennes sont des avantages auxquels il peut être dangereux de renoncer un peu trop vite et que, par ailleurs, les problèmes de clarification de concepts métascientifiques centraux qui ont été traités par Carnap et par d'autres sont non seulement pertinents, mais également imposés plus ou moins directement par la pratique scientifique elle-même, de sorte que l'on est en droit de juger l'épistémologie historique également en fonction de la contribution qu'elle est susceptible d'apporter à leur solution et dont je dois dire qu'elle ne me semblait malheureusement pas très évidente.

La tendance générale des épistémologues de ma génération était plutôt de décréter purement et simplement que les questions de ce genre ne doivent pas être posées. Si les partisans d'une approche exclusivement historique considéraient implicitement comme parfaitement illusoire la distinction entre le contexte de la découverte et celui de la justification ou entre l'histoire des sciences et la reconstruction rationnelle, ils n'étaient manifestement disposés ni à fournir un argument quelconque en faveur de cette « évidence », ni à expliciter et à affronter, comme le fait aujourd'hui Feyerabend, les conséquences épistémologiques les plus désagréables qui en résultent pour le rationalisme et le réalisme scientifiques qu'ils défendaient en principe et rejetaient en pratique. Choisir une fois pour toutes l'histoire des sciences (aussi différente qu'elle puisse être d'une discipline purement historique) contre la « philosophie des sciences » (comme on l'appelait alors pour la distinguer de l'« épistémologie », conçue comme une spécialité exclusivement française) me paraissait une façon un peu trop simple et, à sa manière, un peu trop positiviste de liquider certaines questions fondamentales. Feyerabend conclut finalement, pour sa part, que la philosophie des sciences ne devrait pas être réformée, mais plutôt admise à mourir de sa mort naturelle. Ce genre de déclaration, que j'ai entendu répéter comme un *leitmotiv* par les épistémologues français les plus représentatifs, serait évidemment beaucoup plus compréhensible si l'on voulait bien expliquer en quoi le cas de la philosophie des sciences, considérée comme la discipline bâtarde et parasitaire par excellence, est foncièrement différent de celui de la philosophie de la morale, de la religion ou de l'art et finalement de la philosophie tout court.

Musil dit de son héros, Ulrich, dans *L'Homme sans qualités*, qu'il aimait les mathématiques à cause de tous les gens qui ne peuvent pas les souffrir. J'ai aimé initialement la logique mathématique en partie pour des raisons du même genre, à cause du mépris et de la peur qu'elle inspirait généralement aux philosophes de mon entourage. L'austérité et la sécheresse qui les rebutaient ont contribué justement pour beaucoup à me la rendre sympathique. J'ai toujours été étonné que les philosophes français contemporains, qui jugent si volontiers les ouvrages philosophiques en fonction du plaisir immédiat qu'ils leur procurent, soient si peu sensibles à celui qui résulte de la soumission à des contraintes aussi impitoyables que celles de la logique. Il faut croire que, bien que la logique puisse être pratiquée aussi bien comme un jeu que comme une science, il s'agit d'un jeu qui est beaucoup trop sérieux et compliqué pour intéresser des joueurs de cette espèce. (J'ai souvent entendu des philosophes déplorer que la logique contemporaine ne se réduise pas à ce que l'on trouve dans Lewis Carroll et que les professionnels ne soient généralement pas capables de la traiter de façon aussi excitante et distrayante qu'il l'a fait.)

Il est toujours difficile de faire admettre à un philosophe français que l'on puisse trouver Frege ou Quine constamment passionnants et Lacan incomparablement ennuyeux. De tous les reproches que l'on fait en France aux philosophes anglo-saxons les plus typiques, celui qui concerne l'aridité et la technicité de leur style de pensée et d'expression est celui que je comprends le moins. J'ai toujours eu tendance à considérer qu'être philosophe, c'est, entre autres choses, aimer et rechercher ce genre de difficulté et également ce côté un peu inhumain par lequel la philosophie pure s'apparente jusqu'à un certain point aux mathématiques. Je suis peu porté à chercher des satisfactions proprement littéraires dans les ouvrages philosophiques. Popper estime que la philosophie n'est pas un moyen de montrer à quel point on est intelligent. Je pense qu'elle n'est pas non plus un moyen de montrer ses dons d'écrivain, en dépit du fait qu'il arrive heureusement que de grands philosophes soient en même temps de grands écrivains. L'idée, très répandue en France, qu'un philosophe ne peut être aujourd'hui précisément, rien de plus et rien de moins qu'un écrivain m'a toujours paru représenter le comble de l'arbitraire, du dogmatisme et, qui plus est, du provincialisme. Les efforts accomplis par certains auteurs contemporains pour traiter la philosophie et les textes philosophiques sur le mode le plus littéraire et le moins « sérieux » possible me semblent en général assez dérisoires, d'une part parce qu'il n'y a souvent rien de plus fastidieux que la volonté un peu trop explicite et systématique de prendre les choses « à la légère », d'autre part parce que cette forme d'iconoclastie est en fin de compte beaucoup trop facile et anodine pour que, une fois oublié le frisson agréable du sacrilège initiatique, elle échappe au phénomène de banalisation et de ritualisation inévitable et à ce que l'on pourrait appeler la loi des rendements subversifs décroissants. Il en va de ce genre de pratique philosophique « déviante » comme des logiques non classiques selon Dana Scott^[238] : à partir du moment où elle existe, elle bénéficie du privilège de la minorité révolutionnaire et opprimée et elle met ses adversaires classiques dans l'obligation de justifier désormais leur existence, tout en poursuivant la sienne sans plus avoir à aucun moment à répondre à une question du même genre. À plus ou moins long terme, les raisons pour lesquelles le nouveau jeu s'impose comme étant celui que l'on doit jouer dorénavant deviennent tellement évidentes pour les joueurs qu'ils traitent les réfractaires comme une anomalie à expliquer (et aisément explicable), plutôt que comme une opposition honorable que l'on pourrait essayer de convaincre par de véritables arguments, et tellement obscures et insaisissables pour les

simples spectateurs que leur compréhension dépasse rarement le stade négatif du simple « Pourquoi pas ? »

Comme le remarquait Musil en 1921, les fautes contre la logique et l'exactitude bénéficient aujourd'hui d'un préjugé favorable et ont tendance à être classées dans la catégorie des délits politiques qui honorent leur auteur, de sorte que le procureur se retrouve régulièrement dans la situation d'accusé et exposé à la réprobation d'un public conquis d'avance. Les philosophes français qui affichent un goût un peu trop prononcé pour la précision et l'exactitude (je n'ose pas dire la rigueur, puisque tout philosophe prétend être rigoureux à sa manière) connaissent bien ce genre de situation. La philosophie exacte, qui n'a pourtant pas spécialement été à l'honneur en France depuis une quarantaine d'années et dont les représentants auraient plutôt l'impression d'être la plupart du temps en état de légitime défense intellectuelle, est régulièrement traitée comme un agresseur qui menace les libertés philosophiques les plus fondamentales. Il est pratiquement impossible de répondre efficacement au discours rituel sur la tyrannie de la logique et de la rationalité, qui fonctionne de façon purement automatique et avec l'assurance que donne la certitude de n'avoir plus à justifier une légitimité devenue évidente pour tout le monde. Les opposants n'obtiennent, en guise de réponse à leurs protestations, que la réitération plus ou moins mécanique des mêmes accusations totalement vagues et abstraites contre un adversaire mythique dont ils sont supposés épouser, avec un aveuglement et un entêtement incompréhensibles, la cause désuète et définitivement discréditée.

Indépendamment de la question de savoir jusqu'à quel point elles sont justifiées par les faits (qui serait évidemment tout à fait légitime et pertinente, si elle était réellement traitée), ce qui rend si irritantes les déclamations habituelles des philosophes contre la raison, la science et la technique est le pathos et la dramatisation souvent tout à fait ridicules qui les accompagnent : tout se passe comme s'il s'agissait de faire face à une sorte gigantesque conspiration contre les valeurs humaines les plus fondamentales, que la philosophie est aujourd'hui seule en mesure de dévoiler et de déjouer. Le thème de la menace et du complot permanents et le sentiment de représenter une minorité lucide et réprimée, qui devra payer un jour ou l'autre le prix de sa clairvoyance, font partie en quelque sorte de l'« idéologie de profession » du milieu philosophique français.

L'irrationalisme explicite ou latent des discours philosophiques les plus en vogue et la disqualification sommaire des catégories traditionnelles de vérité et de fausseté, dont la philosophie d'aujourd'hui est supposée n'avoir que faire, amènent à des prises de position tellement suicidaires qu'elles en deviennent tout simplement inintelligibles et révoltantes, même pour ceux dont une longue habitude a fini par émousser sérieusement les réactions et qui sont, en outre, convaincus de la vertu occasionnelle des exagérations polémiques. La critique du rationalisme (confondu généralement avec le positivisme et le scientisme) s'accompagne naturellement toujours de protestations formelles de respect envers la science et la logique, dont il s'agit en principe simplement de contenir les prétentions abusives, en les amenant à reconnaître leurs présupposés et leurs limites. Mais il est clair que, pour qui conçoit la philosophie essentiellement comme une technique d'explicitation et de dénonciation des présuppositions inavouées (parce qu'inavouables), rien de ce qui peut être fait à partir des présuppositions en question et dans les limites qui en résultent n'est susceptible d'intéresser directement le philosophe et d'avoir une incidence quelconque sur sa

problématique et sa méthodologie. Les conséquences pratiques de cette attitude purement réactive et défensive sont toujours les mêmes : de Sartre aux « nouveaux philosophes », la philosophie française contemporaine a été dominée largement par un refus instinctif et une peur panique de la culture scientifique et technique et une volonté exaspérée d'affirmer sa « différence » (comme on dit aujourd'hui) et sa supériorité par rapport à un discours dont la platitude, la vulgarité, la bonne conscience précritique, les préoccupations utilitaires et les compromissions avec le pouvoir politique sont trop évidentes pour inspirer autre chose que la méfiance et le mépris.

La diversité et la subtilité des raisons inventées par le renard de cette fable pour décréter trop verts les raisins qu'il ne peut atteindre susciteront sans doute l'étonnement et l'admiration des générations futures, surtout si elles se souviennent qu'en bon lecteur de Marx, Nietzsche et Freud il faisait plus ou moins profession de n'être jamais dupe des mauvaises raisons d'autrui. Aussi peu disposés que soient, en général, les maîtres à penser qui ont dominé la scène philosophique française depuis quelques décennies à assumer les conséquences objectives de leur pédagogie explicite ou implicite, il est difficile de ne pas rattacher, entre autres choses, au parti pris antiscientifique, antirationaliste et anti-analytique l'affaiblissement désastreux du sens critique, la transformation progressive du public philosophique averti (ou supposé tel) en une sorte de communauté religieuse vouée au culte de quelques vedettes, le style uniformément admiratif, voire franchement dithyrambique, des comptes rendus d'ouvrages, la disparition regrettable des échelons intermédiaires entre le génie et la nullité pure et simple et la tendance à absoudre systématiquement (pour autant qu'elles sont encore réellement perçues) les fautes de raisonnement et de méthode, en considération des qualités littéraires.

On me reproche parfois de ne pas être tout à fait juste envers la philosophie française contemporaine. Je me souviens, à ce propos, d'avoir entendu des étudiants de philosophie d'Oxford ou de Cambridge m'expliquer que après avoir découvert des penseurs comme Derrida, Lacan, Althusser ou Foucault, ils trouvaient l'enseignement de leurs maîtres britanniques les plus réputés d'une platitude, d'un conformisme et d'un académisme tout simplement intolérables. Je ne voudrais surtout pas donner l'impression d'avoir adopté une fois pour toutes une attitude exactement inverse (même s'il est vrai que j'ai eu initialement une réaction de rejet de ce type et que je préfère effectivement, en ce qui me concerne, la « platitude » anglo-saxonne à un certain type de virtuosité que les Français confondent un peu trop facilement avec la profondeur philosophique). Mon problème n'a jamais été, en fait, de défendre les philosophes que l'on est convenu d'appeler « analytiques » contre d'autres philosophes, mais simplement de défendre des philosophes que je considérais (à tort ou à raison) comme particulièrement importants contre des formes de méconnaissance et d'exclusion qu'il n'est pas possible d'admettre et encore moins de considérer comme normales, même s'il est vrai que le propre d'une tradition, d'une tendance ou d'une école est précisément d'impliquer jusqu'à un certain point ce genre de méconnaissance et d'exclusion. De ce point de vue, je ne considère pas comme plus équitable ou plus excusable l'attitude que les philosophes anglo-saxons adoptent généralement à l'égard de leurs homologues français, même si elle est, d'une certaine manière, tout à fait compréhensible. Le fait que je ne me sois jamais attaqué explicitement à cet aspect du problème signifie uniquement que je ne le regarde pas comme étant de mon ressort et de ma compétence, et non que je ne lui accorde

pas autant d'importance qu'à l'autre. Il est évidemment exclu que l'on puisse faire comprendre à un public *a priori* hostile, dont il est possible que l'on ait fini par partager *a posteriori* jusqu'à un certain point les préjugés, des philosophes que l'on a lus et relus sans jamais être tout à fait certain de ne pas passer complètement à côté de ce qu'ils veulent dire.

Il serait évidemment absurde de nier que la philosophie française contemporaine ait produit et continuera vraisemblablement à produire des individualités exceptionnellement brillantes et des œuvres d'une originalité tellement spécifique qu'elles ne paraissent possibles nulle part ailleurs. Mais, à moins d'admettre qu'elles ne peuvent précisément pas se concevoir dans un autre contexte, les réussites individuelles incontestables dont il est question ne peuvent dissimuler entièrement la fragilité, l'inconstance et l'inconsistance dramatiques des structures de pensée profondes, le peu de goût pour les entreprises qui ne sont pas susceptibles de conduire à des résultats immédiats et assez spectaculaires pour pouvoir être répercutés et amplifiés au niveau du grand public, l'éclectisme, la superficialité et le confusionnisme des intérêts et des engouements, la prédilection assez infantile pour l'excès et la provocation systématiques, l'indifférence profonde aux raisons et aux conséquences, qui explique la légèreté et l'irresponsabilité des choix éthiques et politiques. Je dois avouer n'être jamais parvenu, pour ma part, à considérer comme des caractéristiques tout à fait secondaires et négligeables les défauts les plus irritants du style de pensée « hexagonal », en particulier le nationalisme puéril, la mégalomanie politique, la versatilité et la répétition d'épisodes héroïcomiques que l'on s'efforce de transformer en tragédie (j'entends par là cette oscillation régulière du pendule entre des attitudes subversives plus ou moins matamoïresques et de pitoyables retours aux évidences les plus vulgaires). Et je ne considère pas non plus que les prises de conscience tardives et les autocritiques retentissantes suffisent à faire oublier le temps perdu, les injustices commises et le tort infligé en profondeur à la cause de la philosophie elle-même.

Le chauvinisme français étant pour moi à peu près aussi incompréhensible qu'il l'est, en général, pour les étrangers, je n'entreprendrai pas ici de l'expliquer. J'ai toujours été incapable d'accorder une importance quelconque à la nationalité d'un auteur, d'une école ou d'une tradition. Je me rends compte, évidemment, que, ne m'étant jamais senti réellement chez moi dans mon milieu philosophique d'origine et n'ayant, en outre, aucune contribution personnelle réellement importante à défendre, je risque beaucoup moins que d'autres de ressentir ce qui se fait ailleurs comme une menace potentielle pour ma sécurité intellectuelle ou ma réputation. C'est sans doute pour cela que j'ai été assez souvent dupe des mauvaises raisons théoriques et politiques derrière lesquelles continuent à se dissimuler aujourd'hui des réactions d'exclusion qui relèvent bien davantage du nationalisme et de la xénophobie purs et simples que de la discrimination philosophique proprement dite. C'est un fait qu'il n'est pas spécialement agréable de participer à des congrès internationaux où la langue et la pensée françaises brillent par leur absence presque complètes. Le nombre des questions et des débats actuels auxquels la philosophie de l'hexagone, qu'il est toujours pénible d'entendre évoquer comme une simple curiosité (même si l'on n'est pas particulièrement enclin à la défendre), est effectivement devenue incapable d'apporter une contribution quelconque a tendance à augmenter de façon tout à fait inquiétante. Il suffit de comparer la situation de la France à celle d'un pays comme l'Italie pour s'apercevoir que les choses pourraient, quoi qu'on en dise, être bien différentes, sinon en matière de création originale,

du moins pour ce qui est de la simple information. *Peregrinitas me sibilat, at mihi plaudo* (L'étranger me siffle, mais je m'applaudis), telle semble être devenue la devise détestable de notre philosophie. Les mesures protectionnistes en matière intellectuelle sont, en fin de compte, tellement dérisoires et inefficaces que l'on aimerait voir la France adopter enfin une attitude un peu moins infantile et rétrograde, comme l'ont fait de nombreux autres pays d'Europe, qui ont cessé depuis longtemps de considérer la philosophie analytique comme le diable et l'anglais comme une langue impropre à la réflexion philosophique.

Il n'est pas rare d'entendre encore aujourd'hui des philosophes français qui sont supposés savoir de quoi ils parlent affirmer comme une chose allant de soi qu'il n'y a pas de philosophie dans les pays anglo-saxons. Mais il serait tout à fait naïf de croire que le réflexe nationaliste joue uniquement contre ceux-ci, même s'il est vrai que l'incompréhension et le refus prennent dans leur cas des formes tout à fait spécifiques et radicales. On ne peut pas dire, par exemple, que la situation actuelle de la philosophie en Allemagne soit elle-même appréciée, en dépit d'un préjugé traditionnellement favorable, de façon tellement plus exacte ; et il est remarquable que les mouvements de réconciliation et de convergence caractéristiques qui s'effectuent dans les deux sens entre la philosophie anglo-saxonne contemporaine et des mouvements aussi spécifiquement « continentaux » que la phénoménologie ou l'herméneutique ne suscitent pratiquement aucune curiosité. Il est probable que l'opposition entre la tradition analytique et la tradition continentale est en train de se transformer progressivement en un anachronisme ; et c'est une des raisons pour lesquelles j'ai cessé depuis longtemps de considérer la défense et la promotion de la philosophie analytique, en tant que telle, comme le problème majeur et essentiel. Ce qui est en question est en réalité bien plus profond et plus général : ce que l'on considère à peu près unanimement ailleurs comme l'actualité philosophique est, semble-t-il, trop moderne pour notre enseignement universitaire classique et trop traditionnel pour notre avant-garde.

Cette conception spécifiquement française de l'actualité s'explique, entre autres choses, par la tendance à considérer la réflexion philosophique comme étant d'abord un acte politique délibéré ou inconscient. Pour apprécier convenablement les possibilités de renouvellement et de progrès de la philosophie, il est nécessaire de n'attribuer à son histoire ni le genre d'autonomie absolue que la tradition universitaire française lui reconnaît généralement et qui la condamne à se survivre à elle-même, à partir du moment où (comme c'est peut-être déjà le cas) elle a épuisé ses ressources internes, ni le genre de dépendance radicale par rapport à des facteurs externes, notamment politiques, qui, comme je l'ai entendu répéter par certains des plus brillants esprits de ma génération, la transforme en une simple répétition, sous des formes diverses, d'un même conflit fondamental, dont l'origine et le dénouement se situent, en réalité, ailleurs. La politisation systématique du discours philosophique et l'obligation imposée ouvertement à tout philosophe, y compris et surtout lorsqu'il croyait pouvoir s'y soustraire en se réfugiant dans la neutralité illusoire de spécialités particulièrement techniques ou abstraites, d'explicitier ses choix et ses positions politiques, sous peine de se voir extorquer des aveux involontaires par des praticiens spécialisés dans l'art de lire les textes essentiellement en fonction de ce qu'ils refusent de dire, ont créé un climat fort désagréable pour ceux qui doutaient à la fois de la possibilité de se prononcer de façon aussi catégorique sur la signification politique implicite de n'importe quelle philosophie et de la nécessité d'utiliser ce genre d'élément comme le seul critère de

lecture et d'évaluation pertinent. D'une certaine manière, le diagnostic politique a été l'une des maladies principales de la philosophie française de l'après-guerre. Qu'il ait été formulé généralement en fonction de préconceptions arbitraires et changeantes et ait tout simplement rendu impossibles, dans un bon nombre de cas, la lecture et la compréhension, même tout à fait élémentaire, des textes philosophiques concernés, c'est une chose qui a naturellement échappé sur le moment, à l'attention des professionnels du genre. Il est malheureusement difficile de déceler un progrès quelconque dans le remplacement du théoricisme et du scientisme liés à l'influence de la doctrine marxiste par le moralisme et la rhétorique vaticinante, qui n'a strictement rien changé en profondeur : l'engagement au service d'une grande cause politique ou humanitaire continue manifestement à être considéré comme susceptible de tenir lieu, par lui-même, de philosophie et de dispenser de l'observation des règles les plus élémentaires de l'argumentation et de la discussion critique.

L'effondrement du marxisme et la « découverte » de la cause des droits de l'homme par une poignée de vedettes qui sont supposées représenter le stade le plus avancé de l'évolution de la conscience philosophique nationale (et, par voie de conséquence, mondiale) ont été régulièrement assimilés à une sorte de révolution historique, tellement nos intellectuels sont habitués à considérer leur microcosme comme le théâtre de bouleversements décisifs et leur histoire individuelle et collective comme une phénoménologie de l'esprit en raccourci. La prédominance du mode de pensée historique et la conception héroïque de l'histoire des idées comme constituée d'une succession de ruptures ou de révolutions plus ou moins spectaculaires incitent à traiter le présent lui-même de façon identique, de sorte que, comme le remarquait ironiquement Musil, on a aujourd'hui l'impression que chaque rentrée scolaire (ou éditoriale) correspond à un changement d'époque. Comme on a pu s'en rendre compte à propos de l'épisode structuraliste, les révolutions philosophiques sont, en outre, assimilées implicitement aux révolutions scientifiques et supposées impliquer le même genre d'irréversibilité, qui autorise à traiter ses adversaires à peu près comme s'il s'agissait d'imposer une science nouvelle contre des préjugés et des problèmes d'un autre âge. Les aspects les plus ridicules de cette situation, systématiquement aggravés par la presse intellectuelle à sensation, ne sont eux-mêmes que la conséquence tout à fait logique d'une incapacité constitutive à apprécier avec un minimum de pondération, de réalisme et d'équité le rôle et l'importance du philosophe dans la société contemporaine.

Ce qui est le plus déconcertant, dans cette affaire, est évidemment le fait que les déceptions et les erreurs accumulées, notamment en matière politique, ne remettent jamais véritablement en question la tendance caractéristique des philosophes français à s'attribuer une sorte de monopole de la lucidité critique, considérée une fois pour toutes comme leur vertu professionnelle fondamentale, de sorte qu'en fin de compte il serait tout à fait mesquin et malséant de leur en demander des preuves concrètes. La résistance du postulat en vertu duquel la philosophie est considérée comme la discipline critique par excellence à toute espèce de réfutation par les effets est proprement stupéfiante. Putnam rapporte qu'il a entendu à Princeton un certain nombre de collègues littéraires discuter le cas des scientifiques en général et dénoncer, avec une remarquable unanimité, leur inculture, leur étroitesse d'esprit, leur arrogance et le danger que leurs conceptions simplistes représentent sur le plan social et politique, en raison du préjugé favorable dont ils bénéficient auprès des dirigeants, qui se laissent trop facilement impressionner par leurs titres scientifiques. (Il faut

probablement supposer que les conceptions raffinées des littéraires, et en particulier des philosophes, n'ont jamais fait et ne pourraient en aucun cas faire courir à l'humanité des risques du même genre.) En France, où la philosophie est considérée comme une discipline essentiellement littéraire, on ne peut évidemment pas s'attendre à ce que les évidences de ce genre fassent l'objet d'une discussion philosophique sérieuse. Et, comme la philosophie entend à la fois participer activement à la transformation de la société et représenter, par rapport à l'*establishment* scientifique et politique, la conscience vigilante et désintéressée des enjeux et des risques, elle est constamment partagée entre la volonté d'être prise au sérieux et la peur de l'être. Compte tenu de ce qu'a été l'évolution de la philosophie française depuis une quarantaine d'années, il est difficile de ne pas donner, au moins partiellement, raison à Hao Wang, quand il observe que « la philosophie est à la fois trop abstraite et trop inexacte pour constituer un point de départ naturel pour le développement du bon goût en matière intellectuelle[239] ». Si l'on est, en outre, persuadé, comme lui, qu'aujourd'hui comme hier « la philosophie porte sur ce qui est important, fondamental et général[240] », on devra conclure également que l'hypertrophie du sens historique a entraîné dans un certain nombre de cas (en particulier en philosophie des sciences) une cécité regrettable à l'égard d'une certaine catégorie de « faits » de l'histoire intellectuelle, qui devraient être considérés, précisément, comme les plus significatifs du point de vue de la philosophie proprement dite. Car il faut probablement accepter également « comme un fait empirique que les connaissances fondamentales ne changent pas rapidement et que, même quand ce sont les bases qui progressent, les anciennes connaissances comme la physique newtonienne contiennent bon nombre de parties stables et tout à fait dignes de réflexion[241] ».

S'il n'y avait pas le phénomène d'immunisation contre toute espèce de contre-exemple potentiel, que j'ai évoqué plus haut, la réponse adéquate aux propos rapportés par Putnam serait effectivement celle qu'il propose : « Les humanistes ne voyaient rien d'étrange à se caractériser *eux-mêmes* comme “prudents”, “conscients de la complexité des choses”, etc., même si les intellectuels des *humanités* du siècle présent ont, en nombre significatif, sauté en marche dans divers trains : la psychanalyse, l'existentialisme (ceci est vrai pour les intellectuels continentaux) et quelque chose qui a été décrit de manière vague (par Paul Goodman, Norman Mailer, Kenneth Tynan et d'autres) comme la “révolution sexuelle”. Quel scientifique digne de ce nom est disposé à affirmer catégoriquement que *tout* rêve est la “réalisation d'un désir” ? Que toute vie humaine est dépourvue de sens, sauf dans la mesure où quelqu'un lui en donne un par un acte complètement *arbitraire* d’“engagement” ? Que nous avons besoin d'une “révolution sexuelle” totale (et totalement non définie) ? Les humanistes sont bien trop disposés à se souvenir que ces proclamations sont celles d'une minorité issue de leurs rangs et à oublier que les proclamations violentes en matière de politique qui sont venues des rangs de la communauté scientifique ont été celles d'une minorité également restreinte. Bien entendu, scientifiques et humanistes ont, les uns comme les autres, été coupables de soutenir diverses sortes de discriminations, le colonialisme, etc. ; et scientifiques et humanistes, les uns comme les autres, ont prêché la décence.[242] » (Si l'on ne partage pas complètement les réticences ou les préjugés de Putnam à l'égard de la psychanalyse ou de l'existentialisme, il n'est pas difficile, me semble-t-il, de les remplacer par d'autres exemples aussi significatifs et plus probants.) Putnam se demande si la littérature est ou non en conflit avec la science, en ce sens qu'elle représenterait un mode de connaissance susceptible de rivaliser avec le sien et éventuellement de le surpasser. La

plupart des philosophes français répondraient probablement sans hésiter à ce genre de question, dans le style foncièrement obscurantiste et élitiste des littéraires convaincus une fois pour toutes :

que leur discipline correspond à un type de connaissance qu'il n'est pas question de soumettre à des règles et à des impératifs qui ressemblent de près ou de loin à ceux de la connaissance scientifique, puisqu'il s'agit précisément d'un *autre* type de connaissance, qui a ses règles et ses impératifs (non précisés) ;

que la connaissance en question est « supérieure » à la connaissance scientifique et d'une importance beaucoup plus grande que la sienne ;

qu'elle peut rivaliser avec la connaissance scientifique, sans comporter les inconvénients et les risques qui semblent intrinsèquement liés à l'acquisition et au développement d'une forme quelconque de connaissance.

Il ne serait évidemment ni très honnête ni très réaliste de considérer les protestations qui se multiplient, chez les philosophes contemporains, contre le professionnalisme, l'académisme, l'ésotérisme et la technicité croissante de la discipline comme totalement dénuées de raison et de fondement. En outre, il est certain que l'inflation démesurée de la problématique du langage, qui n'est, du reste, pas propre à la philosophie anglo-saxonne, peut donner l'impression d'avoir nettement aggravé la situation et éloigné apparemment encore davantage la philosophie contemporaine de la discussion des « vraies » questions. Comme l'a écrit Putnam : « L'homme de la rue tient pour acquis que la physique doit être un domaine spécialisé et que, si elle est un objet de recherche, cela tient pour une part à l'intérêt naturel qu'ont *certaines* personnes pour cette matière et pour une part à son utilité pratique. [...] Mais la philosophie prend son essor – ou, du moins, les gens tiennent qu'elle prend son essor – à partir de préoccupations qu'éprouve tout homme qui pense. Il semble, par conséquent, moins compréhensible qu'elle doive devenir si rapidement une discipline spécialisée (bien qu'elle l'ait toujours été – Aristophane ridiculisa Socrate pour la technicité des sujets dont elle traite). En outre, dès qu'elle devient technique, la philosophie devient ennuyeuse pour l'homme de la rue et ne l'intéresse plus. Pourtant la culture exige que chacun professe son admiration pour la philosophie, ou tout au moins pour les Grands Philosophes. Il est par conséquent naturel d'attribuer son ennui non à la Philosophie, mais à la génération actuelle de philosophes. Aussi a-t-il été dit – à chaque génération, pas seulement à celle-ci – que les philosophes de l'actuelle génération ne sont en aucune manière de vrais philosophes et qu'ils se sont détournés des questions “véritables” (celles dont la discussion, bien sûr, concerne tout un chacun et n'aurait jamais dû devenir technique). Cette tendance permanente à reprocher à la philosophie sa “trop grande technicité” est puissamment renforcée par le caractère “linguistique” de la philosophie contemporaine. Car le langage [...], pense l'homme de la rue, n'a pas d'intérêt en lui-même et n'a pas de rapport avec les Grandes Questions[243]. »

Desanti a opposé, dans un entretien accordé au *Monde*, deux sortes de philosophie, une qui se nourrit des problèmes et des réflexions de tout un chacun et une autre qu'il caractérise ainsi : « À côté de cela, et à l'opposé, il y a ce que j'appellerai la philosophie des professionnels. Or cette philosophie, si l'on considère la philosophie aujourd'hui dominante, la philosophie de langue anglo-saxonne, dite “philosophie analytique” (mais le nom importe peu), se présente elle-même comme un savoir institutionnalisé. Elle comporte des écoles

souvent rivales, souvent aussi coopérantes, avec des formes strictes d'apprentissage, des rites d'initiation. On y produit des travaux extrêmement importants, subtils, utiles : mais ces travaux restent des travaux d'école. Ils se développent dans le champ de la discipline, exactement comme l'algèbre ou la topologie différentielle se développent dans leur champ. Ce qui engendre nécessairement, à l'égard des gens ordinaires, dans le pire des cas un effet d'intimidation ou d'exclusion, dans le meilleur le désintérêt, l'impression de n'être pas concerné.^[244] » Pour Desanti, avec qui il est d'ailleurs difficile de ne pas être d'accord sur ce point, « il est [...] essentiel de bien voir que la philosophie se condamnerait à mort si elle ne cherchait pas à s'articuler sur les demandes de l'homme quotidien, si elle s'enfermait dans une nouvelle cléricature^[245] ».

Ces réflexions à l'usage du grand public, qui sont d'un type courant en France, me semblent particulièrement intéressantes, pour trois raisons principales :

1. parce que la philosophie analytique y est présentée comme la philosophie « dominante », alors qu'elle n'est pratiquement nulle part enseignée en France (ce qui est tout à fait révélateur de la tendance générale des philosophes français contemporains à prendre leurs craintes pour des réalités) ;
2. parce que la professionnalisation et l'institutionnalisation de la philosophie comme savoir organisé y sont traités comme des phénomènes nouveaux et inquiétants pour son avenir ;
3. parce que l'homme qui dénonce ce genre de péril serait probablement le premier à reconnaître que la partie réellement importante et durable de sa production philosophique correspond à des travaux exceptionnellement austères, spécialisés et ésotériques, consacrés essentiellement à l'histoire et à la philosophie des mathématiques, et qui ne peuvent intéresser réellement qu'un public tout à fait restreint. La solution qu'il a adoptée pour sa part consiste à pratiquer simultanément les deux espèces de philosophie qu'il distingue, c'est-à-dire à tenir à la fois un discours réservé à un petit nombre de professionnels et un discours destiné au public profane, auxquels correspondent deux conceptions de la philosophie et de ses exigences, deux styles philosophiques et deux types de publications foncièrement différents.

Personne ne se demande, bien entendu, quel genre de réaction les « gens ordinaires » de l'époque pouvaient avoir à l'égard de préoccupations comme celles de Platon, Aristote, Descartes, Kant ou Hegel, ni s'il pouvait être simplement question d'une réaction de ce genre. Le vrai problème serait en fait de savoir pourquoi le divorce entre la philosophie des professionnels et les attentes supposées du grand public donne l'impression d'être aujourd'hui plus radical et plus intolérable qu'autrefois. Les « grandes » questions philosophiques pourraient être définies, à bien des égards, comme étant celles dont il est plus important de parler (surtout si l'on a donné, dans d'autres domaines, l'impression de savoir de quoi on parle) que d'en dire des choses vraies ou même simplement plausibles. Comme le remarque ironiquement Musil, « on pourrait classer les activités humaines d'après le nombre de mots nécessaires pour les définir ; plus il en faut, plus ce sera mauvais signe pour elles. Toutes les connaissances qu'il a fallu pour que notre espèce passe des peaux de bêtes à l'aviation, avec toutes leurs preuves et sous leur forme définitive, ne rempliraient guère qu'une petite bibliothèque de poche ; alors qu'un meuble grand comme la terre serait loin de suffire pour accueillir tout le reste, sans même parler de l'interminable discussion qui s'est poursuivie non par la plume, mais par l'épée et les chaînes » [HSQ I, 383].

Le problème posé par Desanti tient au fait que la philosophie relève simultanément de ces deux types de « connaissance » et qu'on attend, en outre, d'elle qu'elle les coordonne et les synthétise de façon satisfaisante. Il est certain que les grandes questions, celles qui, comme dit Desanti, « concernent la vie et la mort, et l'ordonnance des désirs, et les maux de la société » et d'autres du même genre, sont de nature à susciter plus spontanément l'intérêt du grand public ; mais il y a de bonnes raisons de penser que le public des philosophes qui se spécialisent dans leur traitement, s'il est assurément beaucoup plus vaste, n'est pas pour autant nécessairement beaucoup plus proche de ce que Desanti appelle les « gens ordinaires » que celui d'un logicien ou d'un épistémologue. L'incidence réelle de la philosophie des philosophes sur le public réellement profane est, par définition, inexistante ou, en tout cas, à peu près impossible à évaluer. Et il est clair qu'on ne peut pas accorder une grande importance à la différence qui existe entre des ouvrages philosophiques qui ne sont accessibles qu'à un public de connaisseurs et d'autres qui atteignent des tirages comparables à ceux des grandes œuvres littéraires. Car ceux qui prétendent qu'il pourrait y avoir une « philosophie populaire », à peu près au sens où il y a une littérature populaire, oublient un peu trop facilement que les ouvrages philosophiques à succès atteignent un public nettement moins spécialisé, mais certainement pas beaucoup plus populaire que les autres.

Je ne voudrais naturellement pas donner l'impression de nier l'existence ou de minimiser l'importance du problème posé par Putnam ou Desanti. Il y a certainement une grande différence entre des philosophes comme Sartre, Marcuse ou Foucault, qui donnent l'impression d'avoir transformé plus ou moins profondément la mentalité de l'époque dans leurs domaines respectifs, et d'autres qui, comme la plupart des philosophes analytiques et, en fait, des philosophes en général, s'adressent à peu près exclusivement aux membres de leur confrérie. Il est tout à fait compréhensible que le cas des premiers soit considéré comme plus représentatif de ce que peut et doit être la philosophie aujourd'hui, si elle veut rester fidèle à sa vocation traditionnelle (ou peut-être, plus exactement, à l'idée qu'on s'en fait), que celui des seconds. Mais il reste que les exigences (informulées) du public profane à l'égard des philosophes professionnels sont déterminées beaucoup moins par ce que l'on sait réellement d'elles que par ce que les philosophes eux-mêmes croient qu'elles sont ou, pour des raisons diverses, estiment qu'elles devraient être et souhaiteraient qu'elles soient. Comme n'importe quelle autre profession dont l'utilité sociale est difficile à déterminer exactement, la philosophie se contente, pour l'essentiel, de postuler la réalité et l'urgence des besoins qu'elle croit satisfaire.

La seule chose que je puisse dire personnellement sur ce genre de question est que je n'ai jamais eu le sentiment que la pratique de la philosophie analytique ou, de façon générale, d'un type de philosophie relativement spécialisé et ésotérique doive entraîner par elle-même un manque d'intérêt pour les grandes questions morales et politiques ou une attitude particulièrement conformiste ou conservatrice sur les questions de ce genre. Un praticien de ce genre de philosophie ne se considérera pas nécessairement comme dispensé de réfléchir et de se prononcer sur les problèmes philosophiques de tout le monde ; mais il aura probablement tendance à estimer que ses devoirs et ses possibilités ne sont pas aussi différents, en l'occurrence, de ceux de l'homme ou du citoyen ordinaire que le croient ceux qui considèrent les philosophes comme soumis, par profession, à des obligations spécifiques et disposant de connaissances spéciales et de moyens d'action particuliers dans ce domaine.

Si, comme j'en suis profondément convaincu, la philosophie du langage ou la philosophie linguistique elles-mêmes, contrairement à ce qu'on leur reproche constamment, peuvent contribuer à améliorer de façon non négligeable notre manière de percevoir, de discuter et, si possible, de résoudre les questions philosophiques les plus pratiques (entre autres, politiques), il est certain que le bénéfice qu'on peut attendre d'elles en pareil cas est incomparablement plus éloigné, moins substantiel, plus modeste et même franchement plus décevant que celui que la plupart des philosophes français d'aujourd'hui ont pris l'habitude – à mon sens tout à fait fâcheuse – d'exiger immédiatement de la réflexion philosophique.

Plutôt que d'incriminer, comme le fait Desanti, une certaine propension des philosophes contemporains à ignorer leurs obligations fondamentales envers le public profane pour se cantonner dans des tâches purement techniques, il vaudrait sans doute mieux reconnaître que leur démission apparente correspond également à une situation objective, qui fait que les professionnels sont aujourd'hui, à bien des égards, les derniers à pouvoir fournir ce que l'on exige d'eux sous le nom de « philosophie ». Comme le constate Musil, *quod licet bovi, non licet Jovi**, c'est-à-dire : « L'époque où les sages doutent de parvenir à acquérir une vision du monde a fait des visions du monde une possession populaire.^[246] » C'est la raison pour laquelle « la philosophie au détail est pratiquée aujourd'hui en si terrifiante abondance qu'il n'est plus guère que les magasins où l'on puisse recevoir quelque chose sans conception du monde par-dessus le marché, alors qu'il règne à l'égard de la philosophie en gros une méfiance marquée. On la tient même pour carrément impossible » [HSQ I, 395-396]. Cette description est à peine exagérée, si l'on considère le cas de la France, où il ne manque pas de gens autorisés pour penser et proclamer que, tout compte fait, la philosophie vraie et vivante se fait bien davantage dans les journaux et les magazines ou à la radio et à la télévision que dans les ouvrages spécialisés et les universités.

Popper estime que le fait d'être un philosophe professionnel exige une explication et une excuse ; et il considère que l'existence de problèmes philosophiques urgents et sérieux et la nécessité de les discuter de façon critique constituent la seule justification que l'on puisse invoquer pour défendre la philosophie en tant que discipline académique. Mais, si l'on admet que les non-spécialistes sont en droit d'exiger de la philosophie qu'elle traite réellement *leurs* problèmes et, si possible, d'une façon compréhensible pour eux, il ne suffit certainement pas de montrer qu'elle s'occupe de problèmes philosophiques réels, en un sens comparable à celui auquel les mathématiques s'occupent de problèmes mathématiques réels. Les problèmes de philosophie des sciences sont certainement des problèmes philosophiques réels ; mais ils ne sont pas les problèmes de tout le monde. De façon générale, les questions que les philosophes professionnels considèrent comme urgentes et essentielles ne sont pas forcément les questions de tout un chacun ; et les questions « philosophiques » de tout un chacun ne sont pas forcément urgentes et sérieuses aux yeux des professionnels, qui peuvent avoir, dans certains cas, de bonnes raisons de contester leur réalité, leur caractère philosophique ou la possibilité de les discuter de façon féconde et de les résoudre. Si les problèmes philosophiques sont, pour une part essentielle, le produit d'une tradition plus ou moins ésotérique et, pour une autre beaucoup plus hypothétique, le reflet de ce que sont supposées être les demandes de « l'homme de la rue », la détermination des questions qui doivent être considérées comme urgentes et sérieuses ne peut résulter, dans le meilleur des cas, que d'un compromis dans lequel il y a *a priori* peu de chances que l'homme de la rue

trouve réellement son compte.

Le genre d'« *apologia pro vita sua*^{*} » que les philosophes français contemporains les plus en vue ont proposé le plus fréquemment a consisté à présenter la philosophie comme une forme d'engagement politique plus ou moins direct et explicite, la politique étant la chose par excellence qui concerne ou devrait concerner tout le monde et qui peut, en outre, être considérée (en vertu du principe tristement célèbre selon lequel « tout est politique ») comme impliquée, d'une manière ou d'une autre, dans toutes les questions, des plus pratiques aux plus théoriques. Mais le fait qu'une question concerne tout le monde n'implique pas nécessairement qu'un philosophe ait, en tant que philosophe, quelque chose de plus à en dire que ce que tout le monde ou, en tout cas, beaucoup de gens pourraient en dire. Comme le remarquait Musil, pour justifier sa tendance à s'abstenir de toute prise de position politique directe, l'hygiène concerne également tout le monde, mais un écrivain ne se considère pas forcément comme doué d'une aptitude particulière pour le rôle d'hygiéniste.

Il est vrai que, si la mentalité des « nouveaux mandarins » américains est réellement conforme à la description peu flatteuse qu'en a donnée Chomsky, l'intelligentsia française peut légitimement se prévaloir d'un sens critique et d'une conscience de ses responsabilités morales et politiques incomparablement plus développés. Mais cet avantage incontestable, dont les intellectuels français tirent si volontiers argument, apparaît malheureusement comme beaucoup plus symbolique que substantiel, dans la mesure où la conscience des problèmes, cultivée pour elle-même et sans souci du résultat, se substitue le plus souvent à la volonté de contribuer réellement à leur solution et la production d'une mythologie politique à usage essentiellement interne à l'élaboration d'une pensée politique susceptible de peser réellement sur l'évolution des choses. Après avoir cru pendant la période précédente à la violence politique, la philosophie française semble être revenue aujourd'hui à la morale et au droit, oubliant apparemment qu'elle avait adopté la première solution à cause des insuffisances manifestes de la seconde. Il n'est pas exclu que la prochaine « révolution » consiste à redécouvrir les charmes discrets de la vérité, éclipsés par ceux de la rhétorique. Ce jour-là, à défaut d'avoir effectué un progrès réel, nous pourrions au moins espérer prendre un nouveau départ. Nietzsche disait de la France qu'elle « a toujours eu le génie de muer en charme et en séduction les particularités même les plus funestes de son esprit^[247] ». Je ne vois effectivement pas d'autre moyen d'expliquer l'espèce de fascination que continuent à exercer sur le reste du monde certaines des performances les plus contestables de la fameuse et redoutable intelligence française.

Références

AD : Oswald Spengler, *Années décisives*, traduit de l'allemand par Raïa Hadekel-Bogdanovitch, Copernic, 1980 [Oswald Spengler, *Jahre der Entscheidung*, Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung (1933), Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1961].

DO : Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, traduit de l'allemand par M. Tazerout (2 vol.), Gallimard, 1948 [Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1923), Deutscher Taschenbusch Verlag, 1972].

E : Robert Musil, *Essais*, traduits par Philippe Jaccottet, Éditions du Seuil, Paris, 1984 [Robert Musil, *Prosa und Stücke, Kleine Prosa, Aphorismen, Autobiographisches, Essays und Reden, Kritik*, Rowohlt, 1978].

HSQ : Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, Éditions du Seuil, 1956.

HT : Oswald Spengler, *L'Homme et la technique*, traduit de l'allemand par Anatole A. Petrowsky, Gallimard, 1958 [Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1931].

J : Robert Musil, *Journaux*, traduction établie et présentée par Philippe Jaccottet d'après l'édition allemande d'Adolf Frisé, Seuil, Paris, 1981.

K : Karl Kraus, *Ausgabe* in 10 Bänden, Kösel-Verlag, Munich, 1974.

Volume I : *Die dritte Walpurgisnacht*.

Volume III : *Beim Wort genommen*.

Volume V : *Die letzten Tage der Menschheit*.

Volume VII : *Untergang der Welt durch schwarze Magie*.

Volume X : *Weltgericht*.

RM : Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, texte allemand et traduction par Gérard Granel, TER, 1983.

Dans le texte « Gottfried Benn, ou le peu de réalité et le trop de raison », on renvoie à l'édition allemande de ses œuvres complètes : Gottfried Benn, *Gesammelte Werke in acht Bänden*, herausgegeben von Dieter Wellershoff, Wiesbaden, Limes Verlag, 1960-1968, en indiquant simplement le tome et la page.

Notes

- [1] Hélène Metzger, « Réflexions sur l'École de Vienne » (1935), in *La Méthode philosophique en histoire des sciences*, Textes 1914-1939, réunis par Gad Freudenthal, *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, Fayard, 1987, p. 167.
- [2] « La "conception apocalyptique du monde" ou le pire est-il tout à fait sûr ? » a été publié dans *Endzeit ?* herausgegeben von W. F. Eppenberger und Robert Kopp, Helbing & Lichtenhahn, Basel und Frankfurt am Main, 1986, p. 69-94.
- [3] Pierre Chaunu, *Histoire et décadence*, Librairie Académique Perrin, 1981, p. 9.
- [4] *Ibid.*, p. 119.
- * Theodor Billroth [1829-1894), célèbre chirurgien allemand, professeur à Zurich, puis à Vienne.
- [5] *Op. cit.*, p. 14.
- [6] *Ibid.*, p. 69.
- [7] Chateaubriand, *Génie du christianisme*, in *Œuvres complètes*, Garnier, Paris, 1859-1861, tome II, p. 78.
- [8] Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, texte revu et présenté par O. H. Prior, Boivin, 1933, p. 227.
- [9] Louis Rougier, *La Mystique démocratique, ses origines, ses illusions*, Flammarion, 1929, p. 250.
- [10] Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, traduit de l'allemand par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, avec la collaboration de Marianne Dautrey, Gallimard, 1999, p. 59.
- [11] *Ibid.*
- [12] Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, traduit de l'allemand par Hans Hildebrand, Christian Bourgois, 1987, p. 9.
- [13] *Ibid.*, p. 11.
- [14] *Op. cit.*, p. 476.
- [15] Friedrich Nietzsche, *Aurore*, § 429, « La nouvelle passion ».
- [16] *Ibid.*
- [17] Sigmund Freud, « Au-delà du principe de plaisir », in *Œuvres complètes*, volume XV, 1916-1920, PUF, 1996, p. 310.
- [18] *Ibid.*, p. 311.
- [19] *Ibid.*, p. 312.
- [20] *Ibid.*, p. 314.
- [21] *Ibid.*, p. 313.
- [22] Otto Neurath, *Anti-Spengler* (1921), in *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, herausgegeben von R. Haller und H. Rutte, Hölder-Pichler-Tempsky, 1981, vol. 1, p. 142.
- [23] G. H. von Wright, *Wittgenstein*, TER, 1986, p. 227.
- [24] *Ibid.*
- [25] Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in *Œuvres complètes*, Seuil, 1964, p. 453.
- [26] *Ibid.*
- [27] Neurath, *op. cit.*, p. 148.
- [28] Ulrich Horstmann, *Das Untier*, Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Medusa Verlag, 1983, p. 7.
- [29] *Ibid.*
- [30] Thomas Mann, « Von deutscher Republik » (1922), in *Schriften zur Politik*, Suhrkamp-Verlag, 1970, p. 53-54.
- [31] Thomas Mann, « Sur la doctrine de Spengler », in *L'Artiste et la société*, traduit par Louise Servicen, Grasset, 1973, p. 141.
- [32] Une première version de « Kraus, Spengler & le déclin de l'Occident » a paru dans *Karl Kraus & son temps*, sous la direction de Gilbert Krebs et Gerald Stieg, Université de la Sorbonne Nouvelle, Publications de l'Institut d'allemand, 1989, p. 231-242.
- [33] « Die Entdeckung des Nordpols », in *Die chinesische Mauer*, Langen-Müller, 1964, p. 274.
- [34] « Mit vorzüglicher Hochachtung ! », in *Briefe des Verlags der Fackel*, Kösel, Munich, 1962, p. 95.
- [35] « Die Entdeckung des Nordpols », *op. cit.*, p. 272.
- [36] « Der Fortschritt », in *Die chinesische Mauer*, *op. cit.*, p. 197.

* On en trouvera ici quelques échantillons dans [La vengeance de Spengler](#).

* Voir ici. [C'est la guerre – c'est le journal](#).

[37] *Die Fackel*, numéro 640, janvier 1924, p. 126.

[38] Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand, Christian Bourgois, 1987.

[39] « C'est la guerre – c'est le journal » a paru dans « Karl Kraus (1874-1936) », *Austriaca*, n° 22 (mai 1986), p. 63-68. Il fut republié en introduction à Karl Kraus, *Les Derniers Jours de l'humanité*, version scénique établie par l'auteur, traduit de l'allemand par Jean-Louis Besson & Henri Christophe, postface de Gerald Stieg, Agone, 2000.

[40] *Die Fackel*, 834, mai 1930, p. 3.

[41] *Ibid.*, p. 2.

[42] « Aphorismes », traduit de l'allemand par G. Goblot et M. Rubel, in « Karl Kraus », *Cahier de l'Herne*, n° 28, 1975, p. 24.

[43] « Morale et criminalité », traduit de l'allemand par E. Kaufholz, *Cahier de l'Herne*, *op. cit.*, p. 28-29.

[44] Traduit de l'allemand par E. Kaufholz, in *Cahier de l'Herne*, *op. cit.*, p. 68.

[45] « Aphorismes », *op. cit.*, p. 25.

[46] *Ibid.*

[47] « Gottfried Benn, ou le peu de réalité & le trop de raison » a paru dans *Critique*, n° 267-268 (août-septembre 1969), p. 713-748. Il est publié ici sans changement. L'auteur lui a adjoint un bref post-scriptum.

* J'ai recouru dans la plupart des cas aux traductions existantes à l'époque. C'est-à-dire notamment à celles de Robert Rovini (*Un poète et le monde*, Gallimard, 1965), Alexandre Vialatte (*Double Vie*, Éditions de Minuit, 1954), Pierre Garnier (*Poèmes*, Librairie Les Lettres, 1956) et Jean-Charles Lombard (*Gottfried Benn*, éditions Seghers, 1965). Pour le reste, j'ai utilisé essentiellement l'édition allemande de Dieter Wellershoff (Gottfried Benn, *Gesammelte Werke in acht Bänden*, herausgegeben von Dieter Wellershoff, Wiesbaden, Limes Verlag, 1960-1968), en indiquant simplement, dans le corps de l'article, le tome et la page.

[48] *Nachwort*, [6, 1630].

[49] *Épilogue et Moi lyrique*, 1928, trad. Lombard, p. 178.

[50] « La tension biologique aboutit à l'art. » (*Double Vie*, traduction Vialatte, p. 143). *Double vie* rassemble deux récits autobiographiques : *Curriculum d'un intellectualiste* (1934) et *Double Vie* (1950).

[51] *Id.*, p. 179.

[52] Problèmes de la création poétique, trad. Rovini, p. 88. Cf. également « Der menschliche Leib ist ein metaphysisches Massiv, aus ihm steigen die Geheimnisse... » [7, 1867].

[53] Alain Bosquet, *Verbe et vertige*. « Situations de la poésie », Hachette, 1961, p. 23.

* « Le “le style c'est l'homme” du XVIII^e siècle se métamorphose sous l'influence des recherches sur la constitution et les types des dernières décades en un “le style c'est le corps”. » [3, 649].

[54] *Double Vie*, p. 173.

[55] Rede auf Stefan George, 1934, [4, 1040].

[56] *Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts*. Von den Wegbereitern bis zum Dada. Einleitung von Gottfried Benn, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1962, p. 15 [7, 1845].

[57] Cf. Gottfried Benn, *Problèmes du lyrisme*, trad. Rovini, p. 340-341.

[58] Trad. Rovini, p. 90.

[59] *Roman du phénotype*, trad. Rovini, p. 291.

[60] Gottfried Benn, *Briefe an F. W. Oelze 1932-1935*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1979, p. 360-361.

[61] *Double Vie*, p. 186.

* Cette introduction reprend en grande partie l'essai de 1933, *Expressionnisme*. Benn a évidemment supprimé certains passages fâcheusement marqués par l'idéologie du moment. Aucun écrivain, peut-être, ne s'est davantage répété, paraphrasé et auto-cité que lui ; aucun également n'a été à la fois aussi constant et aussi peu cohérent.

* *Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts*, Einleitung, p. 10 [7, 1939]. Sur un prétendu « échec » de Nietzsche, lire la réponse significative de Benn à Alexander Lernet-Holenia, in *Monologische Kunst ? Ein Briefwechsel zwischen Alexander Lernet-Holenia und Gottfried Benn*, Limes Verlag, Wiesbaden, 1953.

[62] *Le Gai Savoir*, trad. Klossowski, Club français du livre, 1956, Gallimard, 1967, p. 19.

* L'artisticisme est, pour Benn, le contraire de l'esthétisme, c'est la plus austère et la plus contraignante de toutes les éthiques, celle de Flaubert et de Mallarmé ; c'est en outre la seule éthique possible. [4, 1064].

[63] Trad. Rovini, p. 186.

[64] *Double Vie*, p. 186.

- [65] Cf. Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts, Einleitung, p. 15 [7, 1845].
- [66] *Ibid.*
- [67] *Ibid.*, [7, 1846].
- * « Tous ont le ciel, l'amour et la tombe, / de cela nous ne voulons pas nous occuper, / ce sont, dans notre horizon culturel, des questions traitées et épuisées. / Mais ce qui est nouveau, c'est la question de la construction de la phrase / et elle est urgente : / pourquoi exprimons-nous quelque chose ? » (*Satzbau*, 1951, 1, 249) « *Satzbau* », c'est-à-dire, si l'on veut, la syntaxe ; mais la syntaxe comme opération et non comme possibilité combinatoire réalisée, « en mouvement » et non « en acte ».
- [68] *Briefe an F. W. Oelze*, op. cit., p. 360.
- [69] *Double Vie*, p. 185.
- [70] *Vie provoquée*, 1943, trad. Rovini, p. 249.
- [71] *Expressionnisme*, trad. Rovini, p. 180.
- [72] *Le Gai Savoir*, op. cit., p. 40.
- [73] Cf. *Double Vie*, p. 46- 47.
- [74] Cf. *L'Art et L'État*, 1927, trad. Rovini, p. 64.
- [75] *Double Vie*, p. 154.
- [76] Tristan Tzara, *Le Surréalisme et l'après-guerre*, p. 15.
- [77] *Ibid.*, p. 69.
- [78] *Les poètes peuvent-ils changer le monde ?* (1925), trad. Garnier, Poèmes, p. 252. Cf. *Le devoir de la poésie est-il d'améliorer la vie ?*
- [79] *Double Vie*, p. 159.
- [80] *Id.*, p. 160.
- [81] *Id.*, p. 154.
- [82] *Les poètes peuvent-ils changer le monde ?*, p. 153.
- * L'établissement dirigé par le Ptoléméen s'appelle *Institut de beauté, y compris les varices*. La sagesse dualiste du personnage se résume dans le programme : « Le commerce et les hallucinations. »
- [83] *Double vie*, p. 161.
- [84] *Dennoch die Schwerter halten*, 1933 [1, 182].
- [85] Rede auf Stefan George [4, 1030].
- [86] S. George, cité par Benn [4, 1038-39].
- [87] *Geist und Zeigeist, Vortrag vor dem Wiener Kulturbund*, 18 avril 1934 ; trad. française par Albert Kohn, dans Hermann Broch, *La grandeur inconnue*, Gallimard, 1968, p. 329-354.
- [88] *Double vie*, p. 175.
- [89] *Ibid.*
- [90] Cf. *Un poète et le monde*, p. 44-45.
- [91] Trad. Lombard, op. cit., p. 179.
- * À propos des sciences de la nature et de l'homme, Benn écrira dans *Double Vie* : « Ce qui me manque, c'est un traité du caractère domestique des axiomes et une géographie des a priori, l'excuse climatologique de tant de poussière » (p. 174) ; mais, pour lui, considéré d'un point de vue spenglerien, le développement des mathématiques depuis leurs origines grecques est également, en fin de compte, un phénomène culturel provincial. (Cf. par exemple *Der Ptolemäer*, 5, 1379-80, et « Brief an Max Bense », 9-9-1949, dans *Ausgewählte Briefe*, Limes Verlag, Wiesbaden, 1957, p. 174-176.)
- [92] *Aphoristisches*, in *Ausdruckswelt*, Essays und Aphorismen, Limes-Verlag, Wiesbaden, 1949, p. 89 (trad. Bosquet).
- [93] *Problèmes du lyrisme*, trad. Rovini, p. 348.
- [94] Cf. *Les poètes peuvent-ils changer le monde ?* p. 153.
- [95] *Brief an Sophia Wasmuth*, 10-5-1929, *Ausgewählte Briefe*, Limes Verlag, Wiesbaden, 1957, p. 34.
- [96] *Roman du phénotype*, trad. Rovini, p. 293.
- [97] *Brief an Fritz Werner*, 4-3-1949, *Ausgewählte Briefe*, op. cit., p. 135-136.
- [98] Cf. *Les poètes peuvent-ils changer le monde ?*, p. 152.
- [99] *La Naissance de la tragédie*, 4.
- [100] *Au sujet de l'Histoire*, 1943, trad. Rovini, p. 280.
- [101] Cf. *Double Vie*, I. Ombres du passé, p. 71-96.

- [102] *Double Vie*, p. 188.
- [103] *Idem.*, p. 55.
- [104] *Brief an Friedrich Siems*, 18-5-1953, *Ausgewählte Briefe*, *op. cit.*, p. 250.
- [105] *Brief an Erich Pfeiffer-Belli*, 30-4-1936, *Ausgewählte Briefe*, *op. cit.*, p. 69-70 ; cf. *Züchtung* (1949).
- [106] *Brief an Ina Seidel*, 30-9-1936, *Ausgewählte Briefe*, *op. cit.*, p. 61.
- * Comme il était dit dans *Der Garten von Arles* (1920), il y a deux postulats fondamentaux : « *Drang zum Sinn oder Drang zum Ding* », c'est-à-dire : Nietzsche ou Mill.
- [107] *Totenrede für Klabund*, 1928, [4, 973].
- [108] *La Taverne Wolf*, trad. J.C. Hémery, *Un poète et le monde*, p. 240.
- [109] *Problèmes de la création poétique*, trad. Rovini, p. 86-87 ; cf. le poème « *Weltende* » de Jakob Van Hoddis, *Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts*, p. 61.
- [110] *Der Arzt* [1, 12].
- [111] *Un homme et une femme se promènent dans la baraque du cancer*, trad. Garnier, p. 27.
- [112] Cf. *Pessimisme*, 1943.
- [113] *Double Vie*, p. 20.
- [114] Dieter Wellershoff, *Gottfried Benn, Phänotyp dieser Stunde*, Eine Studie über den Problemgehalt seines Werkes, Cologne, Kiepenheuer und Witsch, 1958, Ullstein Bücher, 1964, p. 42-44.
- [115] Cf. par exemple : *Medizinische Krise*, 1926 ; *Irrationalismus und moderne Medizin*, 1931.
- [116] Heinrich Mann. *Ein Untergang*, 1913, [5, 1181].
- [117] *Double Vie*, p. 22.
- [118] *Idem.*
- [119] *Brief an Dieter Wellershoff*, 22-11-1950, *Ausgewählte Briefe*, *op. cit.*, p. 203.
- [120] *Double Vie*, p. 29.
- [121] *L'île*, trad. Rovini, p. 28.
- [122] Cf. *Diesterweg*, 1918 [5, 1237-38].
- [123] *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowolts deutsche Enzyklopädie, Band 53, 1957, p. 51.
- [124] *Réalité*, trad. Garnier, p. 107.
- [125] *Les poètes peuvent-ils changer le monde ?* p. 149.
- * Cf. l'allusion à Hegel à la fin de *Problèmes du lyrisme*, trad. Rovini, p. 370.
- * Cf. Trakl : « Demutsvoll beugt sich dem Schmerz der Geduldige... » (Humblement l'homme patient se plie à la douleur) [In ein altes Stammbuch] et : « Die heisse Flamme des Geistes nährt heute ein gewaltiger Schmerz. » (La flamme brûlante de l'esprit se nourrit aujourd'hui d'une puissante douleur) [Grodeck] ; et, chez Benn, la formule « ...dienst du dem Gegenglück, dem Geist » (tu sers l'anti-bonheur, l'esprit) [Einsamer nie, 1, 140].
- [126] *Le Moi moderne*, trad. Rovini, p. 54.
- [127] *Ibid.*
- [128] Lettre envoyée à la revue *Merkur* ; cf. *Ausdruckswelt*, p. 107-108.
- [129] *Après le nihilisme*, trad. Rovini, p. 123.
- [130] *Die neue literarische Saison*, 1932, [4, 990].
- [131] Cf. 1, 134 : « Leben — niederer Wahn / Traum für Knaben und Knechte... ».
- [132] *Brief an Ina Seidel*, 30-9-1934, *Ausgewählte Briefe*, *op. cit.*, p. 181.
- [133] *Nietzsche, cinquante ans après*, trad. Rovini, p. 337.
- [134] *La Taverne Wolf*, trad. Hémery, p. 226.
- [135] Cf. *Expressionnisme*, trad. Rovini, p. 181.
- [136] *Ibid.*
- [137] Beda Allemann, *Gottfried Benn. Das Problem der Geschichte*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1963, p. 3.
- [138] Cf. *Roman du phénotype*, trad. Rovini, p. 287.
- [139] *Fragmente. Neue Gedichte*, Wiesbaden, Limes Verlag, 1951.
- [140] Cf. par exemple le poème *Hier ist kein Trost* [2, 388].
- [141] Friedrich Wilhelm Wodtke, *Die Antike im Werk Gottfried Benns*, Limes Verlag, Wiesbaden, 1963.
- [142] Cf. les poèmes *Regressiv* [1, 131] et *Gesänge* [1, 25] ; et la déclaration de Rönne dans *Ithaka* (1914), [6, 1475-76].

[143] Rede auf Stefan George [4, 1040].

[144] Orphische Zellen, [1, 76].

[145] *Wer bist du*, 1925, [1, 109]

[146] Cf. Wodtke, *op. cit.*, p. 45-48.

[147] Cf. *Der Radardenker*, rédigé en 1949, publication posthume.

[148] Die Gestalt im Dunkel, [6, 1570].

[149] Der Ptolemäer [5, 1379].

[150] Cf. *Somme des perspectives*, 1930, trad. Rovini, p. 117.

[151] Cf. *La Structure de la personnalité, Esquisse d'une géologie du Moi*, 1930, trad. Rovini, p. 90-103.

[152] Sur ce problème, cf. D. Wellershoff, *op. cit.*, chap. 2 et 3.

[153] Cf. *Double Vie*, p. 174.

[154] Cf. Beda Allemann, *op. cit.*, p. 30-44.

* Le poème « Orpheus' Tod » a été inspiré à Benn par le suicide de sa seconde femme devant l'avance des troupes russes à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

[155] *Idem*, p. 35-36.

[156] *Widmung*, für Gertrud Zenzes, [1, 421].

[157] *Problèmes du lyrisme*, trad. Rovini, p. 355.

[158] *Problèmes de la création poétique*, trad. Rovini, p. 81.

[159] Cf. *Brief an Paul Hindemith*, 29-7-1930, in *Briefe aus den Jahren 1900-1956*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1962, p. 25.

[160] *Double Vie*, p. 143.

[161] Cf. par exemple *Brief an Hans Paeschke*, 13-6-1954, *Das gezeichnete Ich*, *op. cit.*, p. 148.

[162] Nur zwei Dinge [1, 342].

[163] *Epilog*, 1949 [1, 345].

* Dans cette même lettre, Benn raconte qu'à un jeune Français qui lui faisait l'éloge de Sartre et de l'écrivain engagé, il fit remarquer : « Il paraît, vous quittez la Méditerranée et vous marchez au Nord. » L'autre répondit que la Méditerranée était maintenant tout à fait dépassée. On devine le commentaire sarcastique du poète... Pour lui il n'y avait pas de transaction possible entre les clercs, d'une part, les « historisants et les descriptifs », d'autre part. Le malheur est, pour reprendre une formule de D. Wellershoff, qu'ayant refusé constamment de politiser l'art, il a cédé au moins une fois à la tentation d'esthétiser la politique.

[164] *Brief an Frank Maraun*, Ostern 1949, *Ausgewählte Briefe*, *op. cit.*, p. 148-149.

[165] *L'Art et l'État*, trad. Rovini, p. 67.

* Si l'on en juge par l'appréciation peu élogieuse qu'il porte sur Ehrenstein, Wittgenstein n'avait aucune sympathie pour les expressionnistes proprement dits (Trakl excepté) et leur opposait comme antidote Goethe et Mörike. Plusieurs commentateurs (Max Bense, Dieter Wellershoff) suggèrent un rapprochement entre la dissolution atomistique du monde et sa dissolution expressionniste. Remarquons simplement en passant que l'atomisme logique consomme la désubstantialisation du monde par la mise en liberté de la proposition élémentaire (le monde est l'ensemble des faits, non des objets), alors que l'expressionnisme de Benn avait pour ambition métaphysique la disqualification du fait et une sorte de resubstantialisation du monde par la mise en liberté du substantif.

[166] Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a memoir*, Basil Blackwell, 1967, p. 6.

* [1, 5] ; ce poème est daté du 6 janvier 1956 ; il constitue le liminaire du volume des poèmes dans l'édition de D. Wellershoff, volume qui correspond d'ailleurs à un choix fait par Gottfried Benn lui-même en 1956 (le poète est mort le 7 juillet de la même année).

[167] Voir en particulier *Les Éblouissements*, Éditions du Seuil, 1987.

* Dans son essai sur Carleton, Benn soulève la question suivante : « Quel côté dévoile davantage le rang spécial de l'homme : réussite et jouissance, ou sacrifice et échec ? Ce sont les questions qui doivent être décidées. » Benn a choisi clairement pour lui-même, en tant qu'artiste, la deuxième option. L'erreur qu'il a commise à un moment donné a été de rêver d'une société qui, en faisant pour elle-même un choix du même type, qui est celui du prix à payer pour le style et la grandeur dans un monde où le drame bourgeois devrait être remplacé par la tragédie, serait capable de rendre davantage justice au « rang spécial » de l'homme.

[168] « La vengeance de Spengler » a paru dans *Le Temps de la réflexion*, volume IV, Gallimard, 1983, p. 371-401.

* On peut nuancer quelque peu ce qu'affirme Adorno en remarquant que, comme le dit Heinz Friedrich, qui a préfacé l'édition DTV, l'ouvrage « a atteint en l'espace de quelques mois le tirage, sensationnel pour cette époque, de 160 000 exemplaires »

- (p. 5). Spengler a naturellement bénéficié une nouvelle fois des circonstances et à nouveau au prix d'un certain malentendu.
- [169] Theodor W. Adorno, *Prismes*, traduit de l'allemand par G. et R. Rochlitz, Payot, 1986, p. 37 [*Prismen*, Kulturkritik und Gesellschaft, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1955].
- [170] *Ibid.*, p. 38.
- [171] *Idem.*
- [172] Cet article a été publié en 1983.
- [173] Manfred Frank, *Le Dieu à venir*. Leçons I et II, traduit de l'allemand par Florence Vatan et Veronika von Schenck, Actes Sud, 1989, p. 38-39.
- [174] Adorno, *op. cit.*, p. 38.
- [175] *Idem.*, p. 60.
- [176] Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand, Christian Bourgois, 1987, p. 16-17.
- [177] Adorno, *op. cit.*, p. 41.
- [178] Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz, Gallimard, 1974, p. 10.
- [179] Adorno, *Prismes*, *op.cit.*, p. 42.
- [180] Sloterdijk, *op. cit.*, p. 476.
- [181] Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*, Suhrkamp Verlag, 1983, p. 184.
- [182] *Ibid.*, p. 184.
- [183] *Conversations de Goethe avec Eckermann*, trad. Jean Chuzeville, Gallimard, 1988, vendredi 13 février 1829, p. 275.
- [184] *Op. cit.*, mercredi 20 décembre 1826, p. 176.
- [185] Sloterdijk, *op. cit.*, p. 567.
- [186] *Id.*, p. 569.
- [187] Sloterdijk, *op. cit.*, p. 563.
- [188] *Ibid.*
- * « Le noble, le guerrier, l'aventurier, vivent dans le monde des *faits*, le prêtre, le savant, le philosophe, dans leur monde de *vérités*. L'homme du premier type supporte ou est un *destin*, l'autre pense en termes de *decausalités*. Celui-là veut mettre l'esprit au service d'une vie forte, celui-ci sa vie au service de l'esprit. L'opposition n'a pris nulle part des formes aussi irréconciliables que dans la culture faustienne, où le sang orgueilleux des bêtes de proie se révolte pour la dernière fois contre la tyrannie de la pensée pure. » [HT, 124-125]
- [189] « *INFELIX AUSTRIA*. L'Autriche ou les infortunes de la vertu philosophique » a paru dans un numéro spécial de la revue *Austriaca*, (n° 44, juin 1997), consacré à la philosophie autrichienne.
- * Elfriede Jelinek est notamment l'auteur d'une pièce qui est constituée d'un montage de citations tirées des grands textes sacrés de la littérature et de la philosophie allemandes en général, et de l'idéalisme allemand en particulier, considérés sous cet aspect.
- [190] « Critique autrichienne de la raison germanique », entretien avec Elfriede Jelinek, *Liber*, n° 27 (juin 1996), p. 5.
- [191] *Le Monde*, 27 février 1993, p. 8.
- [192] « Y a-t-il une littérature autrichienne ? », *Liber*, n° 27 (juin 1996), p. 1.
- [193] *Philosophy in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Selected Essays, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1992, p. 5.
- [194] *Liber*, *op. cit.*, p. 12.
- [195] Michael Dummett, *Les Origines de la philosophie analytique*, trad. de l'allemand Marie-Anne Lescourret, Gallimard, 1991, p. 10.
- [196] « Gibt es eine Österreichische Philosophie? », *Wissenschaft und Weltbild*, 31 (1979), p. 173-181.
- [197] *Studien zur Österreichischen Philosophie : Variationen über ein Thema*, 1979.
- [198] Ce livre porte comme sous-titre « Aufsätze zur analytischen und österreichischen Philosophie, zu den Weltanschauungen des Wiener Fin-de-Siècle und Biographisches aus Berkeley, Shangaï und Wien », Geyer-Edition, 1991.
- [199] *Op. cit.*, p. IX.
- [200] *Ibid.*, p. 85.
- [201] Cité par Fischer, *op. cit.*, p. 151.
- [202] *Encyclopaedia of Philosophy*, Macmillan, 1967, volume V, p. 56.
- [203] *Définitions*, Pourquoi ne peut-on pas « naturaliser » la raison ?, traduit de l'anglais et présenté par Christian

Bouchindhomme, Éditions de l'Éclat, Combas, 1992, p. 51.

[204] *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, sous la direction d'Antonia Soulez, PUF, 1985, p. 109.

[205] R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Zweite Auflage, Felix Meiner Verlag, 1961, p. XX.

[206] *Manifeste ...*, op. cit., p. 110.

[207] « Bertrand Russell, der Sozialist », *Der Kampf*, 22 (1929), p. 235.

[208] *Lebensgestaltung und Klassenkampf*, 1928, p. 152.

[209] Barry Smith, *Austrian Philosophy, The Legacy of Brentano*, Open Court, 1994, p. 12.

[210] « Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen », *Natur und Geist*, 2 (1934), p. 260.

[211] Le texte de « Comment peut-on comprendre une autre tradition ? » a été prononcé lors d'une conférence-débat avec Jean Bollack, qui s'est tenue sur ce thème à Lyon, à la Villa Gillet, le 26 novembre 1998. Il a été publié dans les *Cahiers de la Villa Gillet*, n° 10 (novembre 1999), *La Transmission* (éditions Circé), p. 17-33.

[212] Cette conférence est la contribution de l'auteur à un débat avec l'helléniste Jean Bollack sur le thème « Comment peut-on comprendre une autre tradition ? » Jean Bollack a pris comme exemple les difficultés auxquelles se heurte la compréhension des textes de l'Antiquité ; le cas examiné ici est celui de ce que l'on appelle depuis quelque temps « la tradition philosophique autrichienne ».

* On peut remarquer qu'un problème du même genre s'est posé, du fait de l'émigration, pour ce que l'on peut appeler l'aile gauche du mouvement psychanalytique. Comme les membres du Cercle de Vienne, Freud lui-même et certains de ses collaborateurs les plus en vue avaient été proches des idées de la social-démocratie autrichienne. Mais les analystes qui avaient été politiquement très engagés se sont sentis obligés, une fois établis aux États-Unis, de faire preuve d'une grande prudence et ont plutôt cherché à faire oublier la dimension politique de leur discipline et de leur pratique, ce qui a encouragé l'« américanisation » de la psychanalyse. Sur ce point, cf. Russell Jacoby, Otto Fenichel : *Destins de la gauche freudienne*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, PUF, Paris, 1986.

[213] *Philosophy in Britain Today*, edited by S. G. Shanker, Croom Helm, 1986, préface.

[214] « De la société ouverte à la société concrète » figurait comme avant-propos à l'*Annuaire des Collectivités locales*, publications du GRAL, 1982, p. 1-9.

[215] Les citations de K. R. Popper sont tirées de *The Open Society and Its Enemies*, Routledge & Kegan Paul London, 1945, 5^e édition, 1966 [traduction « abrégée » sous le titre *La Société ouverte et ses ennemis*, Éditions du Seuil, 1979].

[216] Les citations de Robert Musil proviennent de ses *Essais*, publiés dans *Gesammelte Werke in neun Bänden*, herausgegeben von Adolf Frisé, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Harnburg, 1978, Band 8, *Essays 1911-1931*. [traduction Philippe Jaccottet, Le Seuil, 1984].

[217] « Les managers peuvent-ils avoir un idéal ? » est le texte d'une conférence prononcée au printemps 1997 devant un public d'enseignants et d'élèves de HEC à l'occasion de la remise d'un diplôme de professeur *honoris causa*. Il a été publiée dans *Conférences des professeurs Honoris Causa du Groupe HEC*, Imprimerie intégrée, groupe HEC, 1997, p. 57-99.

[218] Cette conférence a été prononcée devant un public d'enseignants et d'élèves de HEC à l'occasion de la remise d'un diplôme de professeur *honoris causa*.

[219] Jacques Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, Minuit, 1984, p. 38-39.

* Il s'agit de la campagne pour les élections législatives de 1997.

[220] Novalis, in *Werke in einem Band*, Carl Hanser Verlag, 1981, p. 450.

[221] *Ibid.*, p. 498.

[222] *Ibid.*, p. 499.

[223] Musil, *Tagebücher*, II, p. 735.

[224] Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, in *Gesammelte Werke*, vol. 5, p. 1986.

[225] Alain Etchegoyen, *Les entreprises ont-elles une âme ?* Éditions Françoise Bourin, 1990.

[226] Walter Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes oder vom Reich der Seele*, 1913, p. 295.

[227] *Gespräche mit Rathenau*, herausgegeben von Ernst Schulz, DTV Dokumente, 1980, p. 72.

[228] « Pourquoi je suis si peu français » a paru en langue anglaise sous le titre « Why I am so very unFrench » in A. Montefiore (dir.), *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 9-33. Il est inédit en français.

* Ce texte est paru initialement dans une anthologie publiée sous la direction d'Alan Montefiore et intitulée *Philosophy in France Today*, qui était destinée à donner au public philosophique anglophone une idée de ce que la philosophie française produisait alors de plus représentatif. Ce que j'essayais de faire à l'époque en philosophie me paraissait justement trop proche du genre de chose auquel le public en question était habitué et, si l'on peut dire, pas suffisamment français pour avoir sa place dans un ouvrage de cette sorte. Étant donné la façon dont les choses ont évolué entre-temps et bien que, comme en témoigne la récente « affaire Sokal », le complexe de supériorité par rapport à l'étranger et les réflexes nationalistes de l'intelligentsia

française n'aient pas beaucoup changé et me semblent toujours aussi insupportables, j'hésiterais sans doute davantage à me présenter aujourd'hui aussi ouvertement comme « *unfrench* » et à formuler des jugements aussi négatifs sur un environnement intellectuel auquel je n'avais pas l'impression d'appartenir et dont je ne me sentais aucunement solidaire. Pour comprendre l'état d'esprit dans lequel ce texte a été rédigé, il faut tenir compte du fait qu'il l'a été au moment où la page du structuralisme était en train d'être tournée au profit d'une révolution décisive appelée, en toute modestie, la « nouvelle philosophie », qui me fournissait des raisons encore meilleures de préférer, du point de vue intellectuel, l'exil volontaire à la citoyenneté française.

* « Lorsque j'ai une idée, écrit Victor Klemperer, je n'en suis jamais fier au-delà d'un jour ; ensuite, je désenfle, car ensuite – destin de philologue – je prends conscience de sa provenance. » Bien que je ne sois pas philologue et pas non plus historien de la philosophie, je dois avouer que, pour la même raison, j'ai rarement eu l'occasion d'être fier pendant plus d'un jour d'une idée que j'ai eue.

[229] Victor Klemperer, *LTI, La Langue du III^e Reich. Carnets d'un philologue*, traduit de l'allemand et annoté par Élisabeth Guillot, Albin Michel, 1996, p. 212.

[230] Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die analytische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, 1976, p. 10.

[231] *Ibid.*, p. 9.

[232] Michael Dummett, « Oxford Philosophy », in *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, 1978, p. 434-435.

[233] Hilary Putnam, « Language and Philosophy », in *Philosophical Papers*, vol. 2, *Mind, Language and Reality*, Cambridge UP, 1975, p. 20.

[234] *Idem.*

[235] *Idem.*

[236] Michael Ayers, « Analytical Philosophy and the History of Philosophy », in Jonathan Ree, Michael Ayers and Adam Westoby, *Philosophy and its Past*, The Harvester Press, 1978, p. 41-66.

[237] I. Grattan-Guinness, « On Russell's Logicism and its Influence, 1910-1930 », in *Wittgenstein, der Wiener Kreis und der kritische Rationalismus*, Akten des 3. Internationalen Wittgenstein Symposium (Kirchberg a. W., 1978), Hölder-Pichler-Tempsky, 1979, p. 275.

[238] Cf. Dana Scott, « Does Many-Valued Logic Have Any Use ? », in Stephen Körner (dir.), *Philosophy of Logic*, B. Blackwell, 1976.

[239] Hao Wang, *From Mathematics to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 5.

[240] *Ibid.*, p. 24.

[241] *Ibid.*, p. 16.

[242] Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 88.

[243] Putnam, « Language and Philosophy », in *Philosophical Papers*, vol. 2, p. 1-2.

[244] « Entretien avec Jean-Toussaint Desanti », *Le Monde*, 8 mars 1978, p. 2.

[245] *Ibid.*

* *Ce qui est permis au bœuf est interdit à Jupiter*. Musil inverse évidemment ici la formule célèbre : *Quod licet Jovi, non licet bovi* (Ce qui est permis à Jupiter est interdit au bœuf).

[246] Musil, *Gesammelte Werke* in neun Bänden, herausgegeben von Adolf Frisé, Band 7, *Kleine Prosa, Aphorismen, Autobiographisches*, Rohwolt Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1978, p. 932.

* Plaidoyer pour sa propre vie (ou : pour son propre mode de vie).

[247] Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, traduction et présentation de Geneviève Bianquis, UGE, 1962, § 208, p. 142.