

Georges GUSDORF

Professeur à l'Université de Strasbourg
Professeur invité à l'Université Laval de Québec

(1967)

LES SCIENCES DE L'HOMME SONT DES SCIENCES HUMAINES

Un document produit en version numérique par Diane Brunet, bénévole,
Diane Brunet, bénévole, guide, Musée de La Pulperie, Chicoutimi
Courriel: Brunet_diane@hotmail.com
[Page web](#) dans Les Classiques des sciences sociales

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par mon épouse, Diane Brunet, bénévole, guide retraitée du Musée de la Pulperie de Chicoutimi à partir de :

Georges Gusdorf

LES SCIENCES DE L'HOMME SONT DES SCIENCES HUMAINES.

Publication de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1967, 294 pp. Collection : Le petit format 1. Diffusion : Les Éditions Ophrys, Paris.

[Autorisation formelle le 2 février 2013 accordée par les ayant-droit de l'auteur, par l'entremise de Mme Anne-Lise Volmer-Gusdorf, la fille de l'auteur, de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriels : Anne-Lise Volmer-Gusdorf : annelise.volmer@me.com
Michel Bergès : michel.berges@free.fr
Professeur, Universités Montesquieu-Bordeaux IV
et Toulouse 1 Capitole

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 13 janvier 2014 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Un grand merci à la famille de Georges Gusdorf pour sa confiance en nous et surtout pour nous accorder, le 2 février 2013, l'autorisation de diffuser en accès ouvert et gratuit à tous l'œuvre de cet éminent épistémologue français.



Courriel :

Anne-Lise Volmer-Gusdorf : annelise.volmer@me.com

Un grand merci tout spécial à mon ami, le Professeur Michel Bergès, professeur, Universités Montesquieu-Bordeaux IV et Toulouse I Capitole, pour toutes ses démarches auprès de la famille de l'auteur et spécialement auprès de la fille de l'auteur, Mme Anne-Lise Volmer-Gusdorf. Ses nombreuses démarches auprès de la famille ont gagné le cœur des ayant-droit.



Courriel :

[Michel Bergès](mailto:michel.berges@free.fr) : michel.berges@free.fr

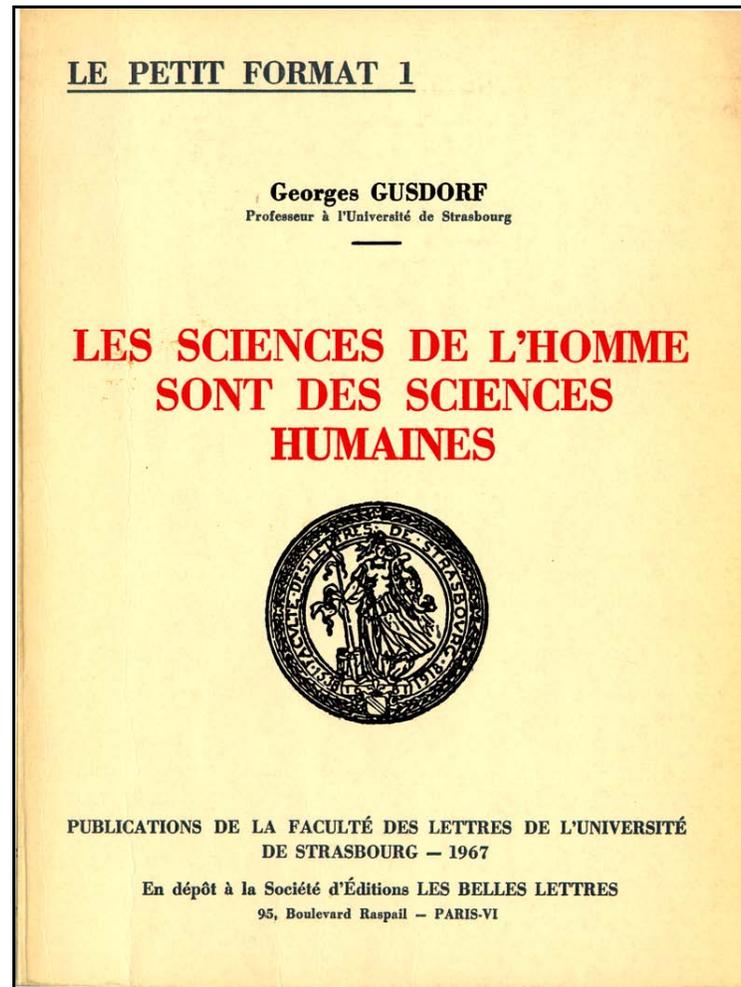
Professeur, Universités Montesquieu-Bordeaux IV
et Toulouse 1 Capitole

Avec toute notre reconnaissance,
Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur des Classiques des sciences sociales
Chicoutimi, le 13 novembre 2013.

Georges GUSDORF

Professeur à l'Université de Strasbourg
Professeur invité à l'Université Laval de Québec

**LES SCIENCES DE L'HOMME
SONT DES SCIENCES HUMAINES.**



Publication de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1967, 294 pp. Collection : Le petit format 1. Diffusion : Les Éditions Ophrys, Paris.

[2]

Du même auteur

- La découverte de soi*, 1948, épuisé.
L'expérience humaine du sacrifice, P.U.F., 1948.
Traité de L'existence morale, 1949, épuisé.
Mémoire et personne, 2 volumes, P.U.F, 1951.
Mythe et métaphysique, Flammarion, 1953.
La parole, P.U.F., 1953.
Traité de métaphysique, A. Colin, 1956.
Science et foi au milieu du XX^e siècle, Société Centrale
d'Évangélisation, 1956.
La vertu de force, P.U.F., 1957.
Introduction aux sciences humaines, Publications de la Faculté des
Lettres de Strasbourg, Belles Lettres, 1960.
Signification humaine de la liberté, Payot, 1962.
Dialogue avec le médecin, Genève, Labor et Fides, 1962.
Kierkegaard, Introduction et choix de textes, Seghers, 1963. *Pourquoi
des professeurs*, Payot, 1963.
L'université en question, Payot, 1964.
Les sciences humaines et la pensée occidentale :
t. I : *De L'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Payot,
1966.
t. II : *Les origines des sciences humaines (Antiquité » Moyen
Age, Renaissance)*, Payot, 1967.

[5]

Table des matières

[Avant-propos](#) [7]

[Les sciences humaines et la philosophie](#) [11]

[Projet de recherche interdisciplinaire dans les sciences humaines](#) [35]

[Proposition pour une fondation anthropologique](#) [65]

[L'anthropologie comme théorie des ensembles humains](#) [81]

[Vocation de l'histoire de la philosophie](#) [95]

[Situation de Maurice Leenhardt ou l'ethnologie française de Lévy-Bruhl en Lévi-Strauss](#) [119]

[L'avènement de la psychiatrie parmi les sciences humaines](#) [157]

[Une interprétation existentielle de la responsabilité pénale.](#) [183]

[Réflexions sur la civilisation de l'image](#) [205]

[L'homme et le nouvel espace](#) [227]

[Le respect de la vie](#) [241]

[Polémiques pour l'université de la culture :](#)

[*D'un nouvel obscurantisme*](#) [265]

[*La grande maladie du Baccalauréat*](#) [269]

[*Lettre ouverte à Messieurs les Doyens des Facultés scientifiques*](#)
[275]

[*Réforme de l'Enseignement supérieur*](#) [281]

[*Pour la décolonisation des Universités*](#) [285]

[*Universitas scientiarum 1966*](#) [289]

[7]

**Les sciences de l'homme
sont des sciences humaines.**

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

On n'a jamais tant parlé des sciences humaines. Il faut bien croire qu'elles existent puisqu'elles mobilisent des effectifs de plus en plus considérables de « chercheurs ». Mais le statut de ces sciences demeure incertain ; on ne se soucie guère de dégager leur signification et leur portée. L'idée même de science de l'homme semble se perdre dans les sables de la spécialisation indéfinie. Les chercheurs, sans doute, cherchent à qui mieux-mieux ; mais ne sachant pas ce qu'ils cherchent, ils ne sauraient pas ce qu'ils trouvent s'il leur arrivait de trouver quelque chose.

L'homme, en question dans ces sciences, est perpétuellement pré-supposé, sans que les intéressés se donnent la peine de lui accorder le bénéfice d'une réflexion fondamentale. Comme s'il était possible de se livrer à la recherche dans le domaine de l'une quelconque des sciences humaines sans s'être au préalable interrogé sur l'homme lui-même, et sur le statut épistémologique des savoirs qui le concernent.

Il y a là un étrange paradoxe. L'épistémologie des mathématiques de la physique, de la biologie préoccupe les philosophes et les savants. Celle des sciences humaines est à peu près négligée. C'est pourquoi les spécialistes de ces disciplines, médecins et philologues, économis-

tes, historiens, psychologues, psychosociologues, sociologues et tous autres, travaillent le plus souvent à l'aventure ; leurs efforts les plus méritoires demeurent sans grande portée parce qu'ils s'exercent au sein d'un vide de significations.

Quant aux philosophes, en principe soucieux de la condition humaine, ils semblent refuser par principe l'hypothèse selon laquelle les sciences de l'homme seraient plus essentielles pour eux que la physique atomique ou la théorie des ensembles. C'est pourquoi les métaphysiques de tout acabit qui ont fleuri en France depuis cent cinquante ans ressassent inlassablement les thèmes d'un spiritualisme sans substance, indifférent au renouvellement de la connaissance de l'homme et du monde, L'enseignement officiel continue à décliner Descartes et Spinoza, Kant, Hegel ou Lachelier, mais les penseurs de la Renaissance sont oubliés, ceux du XVIII^e siècle ne [8] sont pas pris au sérieux, Lamarck est inconnu, ses œuvres sont introuvables, comme d'ailleurs celles de Leibniz qui ne concernent pas l'ontologie au sens étroit du terme. La prodigieuse transfiguration de la réalité humaine au XX^e siècle n'a pas réussi à forcer l'attention des penseurs, farouchement retranchés dans le splendide isolement du spiritualisme universitaire.



Ce volume rassemble un certain nombre d'essais dont l'intention commune est de dénoncer une situation de fait aussi dommageable à la philosophie elle-même qu'aux diverses sciences humaines.

Les premiers textes tentent de définir la possibilité et le programme d'une connaissance interdisciplinaire, qui représenterait une sorte de contrepoison épistémologique de la spécialisation ; elle serait la pensée qui rassemble, par opposition à la pensée qui divise et subdivise.

Mais on ne doit pas entendre par connaissance interdisciplinaire, comme il arrive trop souvent, la juxtaposition de monologues de spécialistes, ou même le dialogue de deux d'entre eux, appartenant à des disciplines voisines. L'espace interdisciplinaire est le champ unitaire de la connaissance, l'horizon commun en lequel doivent se regrouper toutes les études concernant la réalité humaine. Il n'est pas constitué par l'addition de toutes les spécialités, dont chacune se constituerait en

parcelle autonome ; il se fonde sur la négation des frontières, et sur le présupposé de l'unité nécessaire des moyens de connaissance qui ambitionnent de rechercher l'authentique visage de l'homme en tant qu'homme.

Le programme proposé est donc orienté vers la constitution d'une anthropologie fondamentale, dont l'exigence s'imposerait à toute enquête concernant l'homme et l'humain. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'imposer aux uns et aux autres le respect d'une dogmatique préalable, mais de faire respecter le principe de l'unité du savoir. Car toute science, et même les sciences abstraites ou les sciences de la nature, est conscience de l'homme. Aucune discipline ne se suffit à elle-même. Le régime de spécialisation outrancière, caractéristique des temps modernes, a falsifié le sens du savoir en réduisant l'envergure de l'intelligence. Centrée sur les sciences humaines, à la fois immanente et transcendante à leur développement, l'anthropologie doit être la mise en lumière systématique de l'humanité de l'homme.

Un certain nombre des études qui figurent dans ce recueil veulent être des échantillons de ce que pourrait être cette épistémologie de la forme humaine, appliquée aux recherches et travaux de telle ou telle discipline particulière. Le philosophe tente, en seconde lecture, de dégager les indications existentielles contenues [9] dans les recherches des savants. Son interprétation vise toujours à rendre à l'homme ce qui lui appartient.

Rompant avec les jeux stériles de la philosophie de l'histoire, l'histoire du savoir s'efforce de mettre en lumière l'unité interne qui assure d'âge en âge la cohérence de l'image de l'homme et de l'image du monde. Elle tente de définir, jadis et maintenant, les attitudes mentales, les modèles d'intelligibilité qui s'affirment et se renouvellent dans la succession des époques de la culture. Cette histoire compréhensive voit dans toute connaissance l'expression humaine d'une découverte de soi qui fait le tour du monde sensible, intellectuel et spirituel.

Pour les philosophes comme pour les spécialistes des diverses disciplines, ce livre voudrait avoir le sens d'un rappel à l'ordre de l'humain.

[11]

**Les sciences de l'homme
sont des sciences humaines.**

I

LES SCIENCES HUMAINES ET LA PHILOSOPHIE

SCHEMA DE L'EXPOSÉ

CRITIQUE PRÉALABLE

[Retour à la table des matières](#)

La philosophie universitaire française, fidèle à la tradition établie par la Trinité Cousin-Ravaisson-Lachelier, n'a jamais reconnu les sciences humaines comme des sciences dignes de ce nom. C'est-à-dire que les philosophes, dont la tâche est pourtant d'annoncer à l'homme ce qu'il est, se désintéressent, en règle générale, des seules disciplines susceptibles de fournir des indications sur la vérité de l'homme réel : biologie, médecine, psychiatrie, ethnologie, histoire, philologie, sociologie, etc.

Par contre, les sciences humaines, inconscientes de leur signification propre, se déploient dans une sorte de vide épistémologique. Abandonnés à eux-mêmes, les spécialistes se contentent d'obéir aveuglément à leurs impératifs techniques. Ils accumulent des informations à l'état brut, sans guère mettre en question leurs propres questions.

POUR UNE ANTHROPOLOGIE

Le drame de la philosophie française est de n'avoir jamais envisagé la possibilité d'une anthropologie, à la fois inventaire de l'humain, histoire de l'homme, science de l'homme et réflexion de l'homme sur l'homme. Un tel examen de conscience de l'humanité pourrait constituer un centre commun et un nouveau point de départ pour la philosophie et les sciences humaines.

[12]

Une anthropologie ne serait pas la somme des sciences humaines existantes, mais l'effort pour ressaisir et constituer leur unité, par delà la diversité des disciplines.

Le primat de la préoccupation anthropologique permettrait de « découliner » la philosophie française, de l'arracher aux paradis artificiels de la *philosophia perennis*. Il ne s'agit pas ici de perdre la raison, mais d'aller chercher l'homme raisonnable et rationnel en pleine réalité humaine. Ainsi firent, entre autres, un Aristote, un Leibniz, un Kant, un Hegel, tous adeptes et pionniers des sciences humaines.

Quant aux diverses sciences de l'homme, elles apprendraient de l'anthropologie qu'elles sont des sciences humaines, et que leurs résultats ne sont valables que sous la condition d'être reclassés dans l'humain.

CONSÉQUENCES PÉDAGOGIQUES

La réflexion anthropologique, en tant que prise de conscience du fait que l'espace humain est un espace interdisciplinaire, doit se situer à deux niveaux, communs aux philosophes et aux spécialistes des sciences humaines :

- *Niveau propédeutique* : le sens de l'unité humaine doit intervenir comme un élément fondamental pour la formation du méde-

cin, de l'historien, de l'économiste, etc., aussi bien que du métaphysicien ;

- Niveau supérieur d'une *recherche fondamentale*, qui devrait rassembler autour de programmes de recherches communs des représentants éminents des diverses sciences humaines et de la philosophie.

Enfin, la perspective anthropologique souligne la nécessité de travailler à une *histoire de la vie humaine*. Non pas une histoire d'événements, cimetière de dates ; non pas une histoire de la philosophie, cimetière de systèmes ; non pas une histoire de la science ou des sciences, cimetière de pseudo-faits. Mais une histoire de la conscience humaine et du savoir humain comme totalité de la culture, conscience d'époque où les idées et les styles, les réflexions des sages, les entreprises des hommes d'action, les œuvres des artistes, les recherches des savants, se correspondent mutuellement selon l'exigence d'une unité d'inspiration et d'un genre de vie.

*

* *

Les Sciences humaines sont à la mode et la recherche interdisciplinaire fleurit un peu partout. On m'a écrit - en termes aimables d'ailleurs - que j'enfonçais des portes ouvertes. Je voudrais commencer en citant une parole que je crois très profonde ; [13] elle est de Lyell, fondateur de la géologie moderne, cet Anglais qui était le grand ami et l'inspirateur de Darwin : « Toutes les fois qu'un fait nouveau et saisissant vient au jour dans la science, les gens disent d'abord que ce n'est pas vrai, puis que c'est contraire à la religion, et, à la fin, qu'il y a longtemps que tout le monde le savait ». Je vais dire des choses que tout le monde sait depuis longtemps ; et d'abord, sans ménagement, nous allons parcourir quelques textes qui donnent un état de ce qu'a été la philosophie française depuis que la Restauration de Louis XVIII, puis la Monarchie de Charles X, ont enterré le XVIII^e siècle français et son prolongement, à savoir la grande école idéologique.

Depuis ce temps-là, qu'est-ce que la philosophie française ? C'est la Sainte Trinité Cousin-Ravaisson-Lachelier, et croyez bien que de cette trinité-là, on pourrait dériver vers d'autres trinités plus proches de nous, qui ont été l'honneur de la Société où j'ai moi-même l'honneur de parler en ce moment. Je ne veux pas faire trop de personnalités pour ne vexer personne, mais voici quelques textes :

Jouffroy, *Nouveaux mélanges philosophiques*, publiés en 1842 le texte est antérieur, voici la philosophie universitaire, le texte est célèbre : « C'étaient donc des journées, des nuits entières de méditation dans ma chambre ; c'était une concentration d'attention si exclusive et si prolongée sur les faits intérieurs où je cherchais la solution des questions, que je perdais tout sentiment des choses du dehors et que, quand j'y rentrais pour boire et manger, il me semblait que je sortais du monde des réalités et passais dans celui des illusions et des fantômes. » Nietzsche parlait du métaphysicien comme halluciné de l'arrière-monde, il aurait pu évidemment parler de Jouffroy qui fut l'honneur de l'université française.

Voici un texte qui est de 1840 : Louis Peisse, préface à sa traduction des *Fragments de Philosophie*, de William Hamilton : « L'Ecole spiritualiste est aujourd'hui au premier rang. Elle occupe exclusivement toutes les chaires du haut enseignement et des collèges. C'est à elle que la littérature philosophique doit ses productions les plus nombreuses et les plus remarquables. Cette situation sera-t-elle durable ? C'est ce dont il est permis de douter. » Il avait tort d'en douter... « Malgré ce triomphe, pour ainsi dire officiel, cette philosophie spiritualiste n'a pas acquis une domination générale ; elle demeure isolée et comme enfermée dans l'enceinte des écoles. Elle n'influe en rien sur la direction des autres sciences dont elle se prétend indépendante et auxquelles elle est certainement étrangère. Et à notre époque, toute philosophie qui, en présence du vaste développement des recherches physiques et naturelles, croit pouvoir se faire une route à part et subsister seule, sans rien donner ni recevoir, sera au-dessous et en dehors de sa mission. »

[14]

Et voici maintenant l'*Annuaire* de l'Association amicale de secours des Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieure, 1961 ; éloge funèbre d'un professeur, éminent philosophe, par un philosophe universi-

taire : sa thèse principale, 1938, « n'aboutissait à ses yeux qu'à dégager les conditions inférieures de la conscience, à la déterminer par en bas. La thèse complémentaire (...) dont l'émouvante dédicace : « A ma femme et à mes fils » laissait transparaître l'homme sous le philosophe, en fournissait la contrepartie, en montrant, pour déterminer maintenant la conscience par le haut, qu'elle ne s'épanouit que dans le nous, c'est-à-dire par l'amour. Il restait pour pousser l'analyse à son terme à exposer comment gestes et amour, mouvements et aspirations s'unissent dans l'existence concrète » : ce fut quinze ans plus tard l'objet d'un troisième ouvrage qui manifestait le rôle des signes, instruments d'une activité qui ne peut se saisir autrement qu'en s'extériorisant ainsi ». En trois ouvrages, la boucle est bouclée, la conscience déterminée par en bas, déterminée par en haut ; il a fait le tour du monde de sa conscience philosophique, et à son idée c'est le tour de la terre des hommes ; il n'a plus qu'à mourir.

On dira peut-être que je suis méchant, mais, dans le même sens, voici un texte de quelqu'un qui n'est pas aussi suspect que moi ; il s'agit de M. Gilson, dans un article admirable qu'il a consacré au souvenir de Bergson dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1959. Il s'agit du jeune étudiant qui est mis en présence de la philosophie de Bergson, Bergson étant celui qui rompt avec la philosophie universitaire à ce moment-là. D'un côté il y a Ravaisson, Lachelier, Boutroux, mais, nous dit M. Gilson : « cette méthode dialectique est abstraite et purement formelle. Le spiritualisme français, tel que le représentent ces œuvres essentiellement universitaires, est une philosophie qui se nourrit de philosophies (...). Comte était parti des sciences, Boutroux est parti de Comte ; ces philosophies n'ont pas d'autre contenu qu'un petit nombre de notions abstraites », et, ajoute-t-il, nous ne pouvions, nous autres, jeunes étudiants, « nous résoudre à philosopher sur des mots, c'est-à-dire sur rien ».

Au XIX^e siècle, il y a d'ailleurs des gens qui ont protesté. C'étaient des terroristes ; par exemple, Broussais, dans son livre de 1828, *De L'irritation et de la folie*, qui protestait contre les « Kantoplatoniciens ». Et l'on sait ce qu'il en coûtait de protester. Par exemple, les lettres du jeune Ribot qui ont été publiées dans la *Revue philosophique* en 1957, et qui nous le montrent obtenant un poste dans l'Université française bien avant 1870, prouvent qu'à cette époque-là il faut encore philosopher sous le signe de Victor Cousin. Et c'est cela

qui est extraordinaire : Victor Cousin avait des raisons de philosopher comme Victor Cousin, parce qu'il y avait d'un côté la Terreur, les vilains Révolutionnaires et les méchants [15] Idéologues progressistes, de l'autre côté, les Jésuites : alors il cherchait la voie moyenne. Mais nous, nous n'en sommes plus là, pourquoi obéissons-nous toujours à Victor Cousin ?

Notre philosophie s'est mise dans les meubles du style Louis-Philippe. Pour Victor Cousin, cette espèce de sous-Hegel français, c'est la monarchie parlementaire, il le dit en propres termes, qui représente l'apothéose de la pensée philosophique... Pourquoi la philosophie française a-t-elle pieusement conservé ses meubles de style Louis-Philippe ? On a changé les rembourrages, je le sais ; de temps en temps, on a refait les garnitures, on a mis une tapisserie hégélienne ou marxiste, et on a quelquefois « rabiboché » les vieux meubles avec du velours de Husserl ou de Heidegger. Mais j'ai l'impression que c'est toujours la même chose qui ressort. Autrement dit, c'est le style Louis-Philippe qui domine, et cela signifie qu'il ne s'agit que de jongleries sur les mots. En ce sens, même nos Hégéliens et nos Marxistes - et c'est ceci qui me paraît le plus extraordinaire - ont été convertis à la philosophie universitaire. Et pour eux aussi la pensée hégélienne et la pensée marxiste sont devenues des produits de spéculation purement verbale, et eux aussi font du hégélianisme dans le plus beau style de la monarchie parlementaire.

Ce qui caractérise ce spiritualisme, c'est en bonne part sa fascination pour les sciences exactes. C'est un héritage du XIX^e siècle, et du XIX^e siècle français. J'en ai moi-même recueilli le dernier héritage en suivant les cours de ce maître pour lequel, d'ailleurs, j'ai toujours conservé la plus grande admiration, Léon Brunschvicg. On nous enseignait que les sciences dignes de ce nom, ce sont les sciences rigoureuses, c'est-à-dire les mathématiques et la physique. Quand un philosophe vous dit : « Je veux faire des sciences », cela veut dire - je le vois chez les jeunes encore - qu'il a envie de préparer une licence de mathématiques ou une licence de physique. Il faut un certificat de science pour l'agrégation de philosophie, et c'est un certificat qui s'enseigne à la Faculté des Sciences ; les autres certificats, même une licence d'histoire, un doctorat en théologie, ne seraient pas reconnus valables pour l'agrégation de philosophie. Il y a donc un sentiment d'infériorité de notre philosophie à l'égard des sciences humaines. Il

semble que les sciences humaines sont toujours considérées comme se trouvant en dehors de la spéculation philosophique. Pourquoi ? Parce que ce sont des sciences inexactes, parce que ce sont des sciences qui nous montrent un homme changeant. Or, pour qu'il y ait une *perennis philosophia*, il faut qu'il y ait un *homo perennis* : s'il n'y a plus d'homme éternel, il ne peut plus y avoir de philosophie éternelle, de telle sorte qu'on liquide les sciences humaines en disant qu'elles enseignent l'historisme. La véritable devise de la philosophie, c'est *Fiat Philosophia, pereat Mundus*, attitude parfaitement infantile. Que la philosophie [16] se réalise, le monde des hommes peut toujours tourner dans le sens qui lui plaît. Je constate dans la pensée philosophique actuelle un grand mépris, et je dis bien mépris, pour les sciences humaines.

Voici deux textes que j'emprunte à une enquête récente, 1960, de la *Revue de l'Enseignement philosophique* ; c'est une revue des professeurs de philosophie de l'enseignement public. Elle a fait une enquête en 1960 sur les sciences humaines. Voici ce qu'ont répondu des philosophes : « L'apparition de ces sciences humaines s'inscrit dans le cadre du courant positiviste, du développement de la grande industrie et de la mégalomanie monomaniacale contemporaine pour tout ce qui touche la technique. » Un autre déclare que « les Sciences dites humaines sont un monstre mythique inventé pour effrayer ou séduire ceux que l'aventure philosophique pourrait tenter encore. » J'ai cité à plusieurs reprises un document plus ancien qui est une lettre de Jules Lachelier à son ami Boutroux. Lachelier a lu par hasard, parce que cela paraissait dans la *Revue philosophique*, un article sur la famille préhistorique. Il était un kantien rigide - et il a appris que, dans la famille préhistorique, on ne pratiquait pu l'impératif catégorique ; il arrivait qu'on se mange les uns les autres au lieu de s'aimer les uns les autres (enfin, on s'aimait de cette façon-là). Épouvanté, voici ce qu'il écrit à Boutroux - et une lettre témoigne de l'état d'esprit de celui qui écrit, mais aussi bien de l'état d'esprit de celui à qui la lettre est écrite : « Tout cela est effrayant. Et quand cela serait réellement arrivé, il faudrait dire plus que jamais que cela n'est pas arrivé, que l'histoire est une illusion, et le passé une projection et qu'il n'y a de vrai que l'idéal et l'absolu. Là est peut-être la solution de la question du miracle, c'est la légende qui est vraie et l'histoire qui est fausse » (Recueil de lettres de Lachelier). Il y a là une tradition qu'il faudrait psychanalyser - et

qu'aurait dit de la psychanalyse le pauvre Lachelier ! d'autant plus que *Totem et Tabou* s'est aussi occupé de la famille préhistorique... Pourquoi l'homme a-t-il peur de son ombre ? Pourquoi le philosophe se cherche-t-il partout, sauf là où il a une chance de rencontrer l'homme réel ? Voilà la question que je voudrais poser.

L'inconvénient de cette affaire, c'est que, si le philosophe jette la censure sur les sciences humaines, il y a aussi du côté des sciences humaines une attitude compensatrice, en quelque sorte : ceux qui pratiquent les sciences humaines sont hostiles à la philosophie. Pourquoi ? Parce que tout ce qu'ils connaissent de la philosophie, c'est ce qu'on leur a appris à l'école. Et on leur a appris le spiritualisme universitaire, qui est la religion de la plus grande partie de nos professeurs d'aujourd'hui. J'appelle spiritualisme universitaire aussi bien le marxisme universitaire qu'on peut trouver dans un certain nombre de cours : ce marxisme, c'est un spiritualisme rebouilli. Les théoriciens, les praticiens des sciences humaines [17] ont pris au mot ce spiritualisme qu'on leur a enseigné. Si la philosophie, c'est ce que leur professeur de philosophie leur a enseigné, alors la philosophie n'a aucun intérêt ; la philosophie) ce sont des propos incontrôlables, énoncés en un langage obscur. Ceux qui se prennent pour des savants à tort ou à raison, imaginent qu'il y a là une espèce de poésie qui n'a aucun intérêt. La vraie philosophie du savant à l'heure actuelle, y compris le spécialiste des sciences humaines, c'est cette espèce de philosophie misérable, et qui pourtant fait des ravages dans le monde entier - peut-être pas tellement en France, mais dans le monde anglo-saxon et en Scandinavie - c'est ce qui s'appelle le physicalisme, le positivisme logique. Au fond, la plupart de nos spécialistes des sciences humaines, sont des physicalistes qui s'ignorent. La vérité s'apprend au laboratoire, le reste c'est de la poésie, cela ne nous intéresse pas.

Je peux donner quelques documents pour faire équilibre à ceux qui émanaient tout à l'heure des philosophes. Voici des témoignages d'historiens. Un tout récent : Gaston Zeller - c'est un bon historien universitaire ; on a publié après sa mort un petit recueil intitulé *Histoire et Sociologie*. On y lit ceci : « Dans la production abstraite, abondante et même surabondante des ouvrages de philosophie de l'histoire, rien au total qui mérite de retenir l'attention de façon durable. » Après avoir survolé cinquante ans de réflexions philosophiques sur l'histoire, le regretté Zeller estime qu'il n'y a rien d'intéressant dans cette affaire. Et

il constate au passage que le sous-titre de la thèse d'un certain philosophe qui s'appelle Raymond Aron, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, œuvre d'agrégé de philosophie entre guillemets, est : « Essai sur les limites de l'objectivité historique. » Zeller laisse tomber le livre, car il est évident que pour ce bon historien universitaire l'objectivité historique n'a pas de limite : il faut être fou - ou agrégé de philosophie ! - pour dire que l'objectivité historique peut avoir des limites. Mais ce que disait Gaston Zeller, Charles Seignobos dans son *Testament historique*, une lettre à Ferdinand Lot, parue en 1941, Ch. Seignobos méthodologiste, épistémologiste de l'histoire de disait aussi : « J'ai l'impression que depuis un quart de siècle à peu près, le travail de pensée sur la méthode historique, très active depuis 1880 et surtout 1890, a atteint à un point mort. Je n'ai plus rien lu de nouveau, rien que des morceaux de philosophie de l'histoire, c'est-à-dire de métaphysique » ; 1941, ce qui veut dire que parmi les morceaux de métaphysique il y a Henri Berr et la synthèse historique et tout ce qui en est sorti Lucien Febvre et le mouvement des *Annales* - tout cela est nul et non avvenu, c'est de la philosophie, c'est-à-dire du néant.

Voilà pour les historiens. Mais pour multiplier ce genre de citations, je vous renvoie en particulier à ce livre, par certains côtés savoureux, de Sorokin, le sociologue américain, dont on a publié [18] récemment une traduction, *Tendances et déboires de la Sociologie américaine*. C'est l'examen de conscience d'un sociologue américain sur la sociologie américaine et la dénonciation des maladies infantiles de la sociologie par quelqu'un qui est de la maison. Il fait le procès de qu'il appelle la testomanie et la quantophrénie, et il montre comment les sociologues s'engagent sur un certain nombre de pistes, mais qui ne sont pas des pistes tracées à l'avance. Le spécialiste d'une science humaine, ou prétendue telle, est quelqu'un qui fonce, il va tout droit, mais il ne sait pas où. Le résultat, c'est que le spécialiste des sciences humaines se reconnaît à ce qu'il travaille sur un objet qu'il ne peut pas définir. Au début de cette semaine-ci, j'étais invité à un colloque de lexicologie, dialectologie et linguistique à Strasbourg ; il y avait un certain nombre de spécialistes, et dans le discours inaugural, le Président, qui expliquait ce qu'on allait faire dans ce colloque, - c'étaient des questions de méthode - déclara : « Nous allons peut-être faire quelque chose d'intéressant et parvenir à des résultats. Ce n'est pas comme le colloque qui va se tenir le mois prochain, je ne sais où, un

colloque de lexicologie et de linguistique dont les résultats seront tout à fait douteux, et probablement nuls : dans ce colloque, on va s'occuper de définir *le mot*. Que des linguistes veuillent définir le mot, c'est une entreprise désespérée. » Alors je leur ai fait remarquer, et cela ne leur a peut-être pas plu : « Vous êtes des spécialistes, car le spécialiste est quelqu'un qui ne peut pas définir l'objet dont il parle. » Il y a ainsi des monceaux de productions linguistiques, mais il faut savoir que ces linguistes ne savent pas ce que c'est qu'un mot, ce qui ne les empêche pas de parler de phonèmes, de morphèmes, etc., et de faire de la lexicologie structurale ou du structuralisme lexicologique...

*

* *

Voilà donc la situation : d'un côté une philosophie complètement étrangère aux sciences humaines, une philosophie sans contenu, et qui prétend enseigner la sagesse et donner l'image de l'horreur alors qu'elle ne sait pas ce que c'est que l'homme ; et, de l'autre côté, des sciences humaines qui veulent être sciences, mais qui ne savent pas ce que c'est que l'homme et qui ne veulent pas le savoir. C'est en fonction de cette situation que je voudrais réagir.

Premier point : d'abord je voudrais dire que cette relation entre la philosophie et les sciences humaines dont les philosophes ne veulent pas, elle existe. Il y a un choc en retour constant des sciences humaines sur la philosophie. Le philosophe, français spécialement, est à l'abri de tout chagrin de ce côté, parce qu'il ignore l'histoire des sciences humaines. D'abord, on ne peut pas étudier en français l'histoire des sciences humaines. Quand j'ai commencé à m'en occuper, je me suis aperçu qu'en français, il n'y a pas de bonne [19] histoire de l'historiographie depuis la traduction de celle de Fueter, qui date d'un demi-siècle, et dont l'esprit est périmé ; il n'y a pas une histoire de la psychologie digne de ce nom, il y a des volumes, mais ils ne valent pas grand chose ; il n'y a pas une histoire de l'ethnologie, il n'y a pas une histoire de la philologie, il n'y a pas une histoire de l'*anthropologie*, il y a des notices qui datent parfois d'il y a cinquante ans, et qui sont plus ou moins bien faites. Personne n'est capable de dominer la ques-

tion. Je suis incapable de recommander une histoire de la médecine : l'histoire de Daremberg a plus de cent ans et, depuis, il y a des médecins à la solde d'éditeurs qui font des livres illustrés pour d'autres médecins, mais ce n'est pas une histoire de la médecine. Il n'y a pas, en français, une histoire de la psychiatrie. L'histoire des sciences humaines est complètement ignorée par les spécialistes de ces mêmes sciences. Par conséquent le philosophe ne les connaît pas, mais il est un peu excusable de ne pas les connaître, et pourtant il en subit les contrecoups.

Il y a quelque temps j'ai enfoncé une porte ouverte. Après m'être occupé de la naissance, de l'avènement des sciences humaines au XVIII^e siècle, en Allemagne - car je me suis aperçu que les sciences humaines sont nées en Allemagne au XVIII^e siècle (ce que les Allemands ont, pour la plupart, oublié, puisqu'ils croient que c'est au XIX^e), autour des Universités allemandes qui ont fait un travail extraordinaire, en particulier autour de l'Université de Göttingen - je me suis mis à feuilleter Hegel. Hegel a fait une Philosophie de l'Histoire ; aujourd'hui les Hégéliens sont très abstraits, mais en regardant les notes au bas des pages, je me suis aperçu que Hegel parlait de quelque chose ; et ce dont il parle, c'est quoi ? Où a-t-il appris les Chinois, où les Arabes, où l'histoire de l'art, où l'archéologie ? Hegel ne parle pas en l'air, Hegel sait tout, tout ce qu'on peut savoir en son temps. Il l'a appris à l'école de ses maîtres, les grands professeurs qui ont créé l'histoire universelle, l'histoire moderne, à l'Université de Göttingen à partir de 1734. Hegel sait tout - il a le droit de parler des sciences humaines, parce qu'il les possède, et il les domine si bien qu'il exprime au niveau de sa pensée tout ce qu'il y a de nouveau dans l'image de l'homme qu'apportent les sciences humaines - il a lu les Mythologues, il a lu Winckelmann, il a lu Creuzer, il a lu tous ces admirables savants qui ont créé la culture moderne, au XVIII^e siècle déjà. Hegel crée son système, non pas dans le vide, mais en fonction d'une expérience, et ce n'est pas étonnant si, ensuite, Hegel, qui est à l'école des sciences humaines, a pu être l'inspirateur des sciences humaines au XIX^e siècle : il a rendu aux sciences humaines ce qu'elles lui avaient prêté. C'est précisément parce qu'il savait tout qu'il a pu être à l'origine, chez les véritables savants, de l'histoire philologique de la philosophie, de l'histoire de l'art, etc. Il y a là, par conséquent, [20] une communication certaine, indéniable de Hegel avec les sciences hu-

maines. C'est un des cas les plus remarquables, je le dis parce que je n'ai pas l'impression qu'on l'ait tellement remarqué. Je ne suis pas hégélien, seulement je remarque que Hegel savait tout et il était Hegel, tandis que les Hégéliens savent Hegel ; ils croient que cela suffit de savoir Hegel sans savoir rien d'autre ; ils récitent Hegel, mais alors ce n'est pas du tout Hegel qu'ils récitent, parce que le Hegel véritable était appuyé sur l'histoire et la dominait : c'était l'histoire du temps de Hegel ; aujourd'hui être Hegel, ce serait précisément reconnaître dans leur ensemble les sciences humaines et faire dans l'état présent des sciences humaines ce que Hegel a fait.

J'ai développé un peu cet exemple-là ; mais je pourrais dire la même chose pour Aristote, qu'on a réduit à un logicien. Aristote, c'est l'homme qui a totalisé la connaissance de l'homme en son temps. C'est un des fondateurs de la science politique, de la biologie, de l'histoire, c'est le maître de Darwin. Darwin dit : « Mon maître, c'est le vieil Aristote ». Et entre Aristote et Darwin, il y a peut-être Linné et Buffon, et c'est tout. Aristote est un philosophe, mais un philosophe appuyé sur les sciences humaines. Sautons, si vous voulez, jusqu'à Leibniz : Leibniz sait tout. On nous montre aujourd'hui un Leibniz philosophe, mais il est le bibliothécaire de Wolfenbüttel, il a tout lu, c'est lui qui achète les livres et c'est lui qui les lit, peut-être avec une lecture de bibliothécaire, qui lit en diagonale, mais il a tout retenu. Savez-vous que Leibniz est le fondateur de la philologie comparée ? C'est lui qui l'a inventée. Il est aussi un des grands noms de l'histoire de la géologie, et il est un grand mathématicien, il est grand philosophe, il est un des fondateurs de l'histoire moderne. Il est à l'origine de l'ethnologie, car l'ethnologie c'est d'abord la philologie comparée. Leibniz est un philosophe qui possède la totalité des sciences humaines.

On pourrait dire la même chose pour Kant. Kant connaît l'état des sciences humaines à son époque. On ne peut pas faire l'histoire de la géographie sans accorder un chapitre à Kant. On ne peut faire l'histoire de l'anthropologie, on ne peut pas évoquer un des grands secteurs de la connaissance sans passer par Kant, même en dehors de la philosophie. Je dis donc qu'il y a, dans les époques fécondes de la philosophie, communication entre la philosophie et les sciences humaines, non seulement pour les grands noms, mais même à d'autres niveaux ; car cette philosophie qui veut ignorer les sciences humaines, elle est sans cesse à faire de la récupération clandestine : la philosophie conti-

nue à faire comme le brave Jouffroy qui se bouche les oreilles, ou comme Lagneau sur son grabat ; quand il reçoit la visite d'Alain, le philosophe fait semblant de fermer les yeux et de se boucher les oreilles. Mais en réalité, malgré lui, il perçoit des ondes, et ces ondes, ce sont celles qui sont apportées [21] par les grandes découvertes des sciences humaines. Quels sont les principaux inspirateurs, les rénovateurs de toute l'anthropologie, de toutes les sciences humaines au XIX^e et au XX^e siècles ? Quoi qu'on pense, les trois plus grands noms de ceux qui ont influencé directement la philosophie sans être des philosophes, c'est l'économiste Marx, c'est le biologiste Darwin et c'est le psychanalyste, le neurologue et le psychiatre Freud. Voilà trois hommes dont le rayonnement a été prodigieux même chez ceux qui ne veulent rien savoir de Marx, de Freud et de Darwin. Cela, c'est encore une des attitudes du philosophe qui commence par démolir les interprétations économiques et sociales, par démolir la psychanalyse, après s'être bien garni les gibecières de ce qu'il prétend démolir : c'est une attitude constante chez les philosophes qui vont faire une psychanalyse de la psychanalyse, une psychanalyse de la non-psychanalyse, ou bien une critique du déterminisme économique en se servant des notions que précisément Marx leur a apportées. On voit très bien d'après l'influence de gens comme les trois que je viens de nommer, que ce sont toujours dans notre monde actuel les idées des sciences humaines qui ravitaillent le philosophe, qui renouvellent sa méditation. Il ne veut pas le savoir, mais l'idée de vie au XVIII^e siècle et l'idée d'organisme, qui sont des idées scientifiques, de biologistes, d'où viennent-elles ? Les philosophes les découvrent avec Kant et après ; mais ces idées de vie et d'organisme qui dominant la pensée romantique et qui dominant la pensée scientifique au XIX^e siècle arrivent au philosophe par l'intermédiaire des savants. L'ethnologie, c'est la découverte du sauvage : or, la philosophie occidentale dialogue avec le sauvage depuis le XVI^e siècle. Si on faisait des thèses intéressantes et sur des sujets autres que la déduction des modes finis chez Spinoza, on pourrait étudier le sauvage en philosophie, et on s'apercevrait que le sauvage est l'interlocuteur valable des philosophes, de tous les philosophes, ou presque, depuis Montaigne, à travers tout le XVIII^e siècle jusqu'à Kant et plus tard encore. Donc il y a là un apport ethnologique qui est incontestable.

Et regardez la découverte d'autrui : les philosophes aujourd'hui méditent sur la découverte d'autrui et sur l'homme incarné. L'incarnation, où le philosophe a-t-il été la chercher, comment se fait-il que, quand il réfléchissait tout seul, jusqu'à Descartes inclus, il ne trouvait ni autrui, ni incarnation ? Les philosophes ont trouvé cela dans leur philosophie à partir du moment où la philosophie sociale, le développement de la biologie et de l'anthropologie médicale, ont consacré l'importance de ces catégories philosophiques, de telle sorte que maintenant vous avez des philosophes qui font des thèses sur l'existence d'autrui ou sur l'être incarné, et ils croient qu'ils ont sorti cela de leur poche philosophique. Mais pas du tout. Ils l'ont pris clandestinement dans les casiers qui avaient été garnis, [22] sans même qu'eux le sachent, par les spécialistes des sciences humaines.

Les choses étant ainsi puisque la situation intellectuelle de notre temps est caractérisée par la convergence - que la philosophie et les sciences humaines le veuillent ou non - des sciences humaines et de la philosophie, il faut que la philosophie féconde les sciences humaines et que les sciences humaines fécondent la philosophie. Au point où nous en sommes, c'est inévitable, c'est d'ailleurs déjà vrai, en grande partie, bien que les intéressés s'y opposent. Par conséquent, ce que je désirerais, c'est qu'on reconnaisse la position centrale de l'anthropologie pour la philosophie et les sciences humaines, de part et d'autre.

Ici, j'emploie ce mot *anthropologie*. Est-ce un mot de la langue philosophique française ? Voir le *Vocabulaire de la Société Française de Philosophie*, article « Anthropologie ». Dans l'édition la plus récente comme dans les anciennes, le texte est le même : « L'anthropologie prend pour objet la monographie de l'espèce humaine, c'est la zoologie humaine » ; l'anthropologie considère l'espèce humaine « dans la variété de ses races, dans leur évolution et dans leur adaptation aux divers milieux. En outre, elle se caractérise en général par un certain esprit naturaliste, c'est-à-dire par ce postulat que les formes supérieures de la vie mentale et sociale trouvent leur explication suffisante dans les conditions matérielles et climatériques de la vie physiologique ». Voilà le sens français et philosophique du mot anthropologie. L'anthropologiste est un homme qui mesure des crânes, mais pourquoi des crânes ? Cela a commencé à la fin du XVIII^e siècle, justement, avec les naturalistes qui s'appellent Camper et Blumenbach. Ils ont mesuré des crânes parce que d'abord le crâne tient bien dans la main,

et ensuite parce que le crâne, c'est la partie noble du squelette. Au moment où l'anthropologiste, au sens du *Vocabulaire* de Lalande, prend l'homme par le crâne, il aurait pu mesurer aussi bien les doigts de pied, mais cela aurait été une sorte de blasphème contre la nature humaine. Il a pris l'homme par le crâne et il a inventé la craniométrie, la craniologie, il a inventé la phrénologie, uniquement parce que c'était, en vertu de préjugés philosophiques, mythiques, la partie par où l'homme était accessible le plus dignement à la mesure. Donc pour la Société Française de Philosophie et son *Vocabulaire*, l'anthropologie, c'est la zoologie humaine. Il y a bien une petite note : l'honnête M. Lalande signale dans la néo-scholastique un emploi du mot Anthropologie qui serait « l'étude du composé humain considéré dans son unité ». Cette néo-scholastique, je ne sais pas ce que c'est, mais « étude du composé humain considéré dans son unité » : ici on comprend. Car qu'est-ce que le composé humain ? C'est Descartes : l'âme et le corps, l'âme va d'un côté, le crâne va de l'autre ; on donne le crâne au craniomètre, à [23] l'encéphalomètre et le philosophe, lui, s'occupe de l'âme. Mais ce n'est pas sérieux.

D'abord, nous avons là le sens français, mais on constate à l'heure actuelle qu'il y a d'autres sens du mot anthropologie, par exemple, il y a l'*Anthropologie philosophique* de Groethuysen, c'est un livre allemand. Groethuysen est le meilleur élève de Dilthey, son livre est excellent, c'est une anthropologie comme histoire de la culture au sens allemand du terme, et C'est quelque chose d'extrêmement valable. Si je prends une autre référence, il y a l'*Anthropologie structurale* de Lévi-Strauss : c'est l'anthropologie anglo-saxonne. Car si, en France, l'anthropologie, c'est les crânes et les tibias, la zoologie humaine, en Allemagne il y a une anthropologie philosophique et dans les pays anglo-saxons une anthropologie culturelle. Cela signifie qu'il y a un essai de regroupement de la connaissance humaine en fonction de la réalité de l'homme. Je cite ici un texte de Max Scheler, extrait de son dernier livre, 1928, *Situation de l'homme dans le monde* : « Je peux constater avec quelque satisfaction que les problèmes d'anthropologie sont devenus aujourd'hui, en Allemagne, le centre de toutes les recherches philosophiques, et en dehors des cercles de philosophes spécialisés, les biologistes aussi, les médecins, les psychologues et les sociologues s'efforcent de constituer une représentation nouvelle de la structure essentielle de l'homme ». Scheler annonce une anthropolo-

gie, qu'il n'a pas faite avant sa mort. En France, où en est-on ? Au *Vocabulaire* de Lalande, puis à quelques autres textes dont voici un petit florilège : *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1928 (la même date que Scheler) ; mon bon maître Brunschvicg disait : « D'un point de vue nettement spiritualiste (spiritualisme universitaire pas mort !), il n'y a aucune responsabilité à prendre dans la formation de la matière et dans l'origine de la vie. L'esprit humain, dès son avènement, dès qu'il prend conscience dans le savoir scientifique de sa puissance créatrice, se reconnaît libéré de l'ordre de la matière et de la vie. Il se trahirait s'il descendait au-dessous de soi ». Le dessus et le dessous sont des catégories philosophiques extraordinairement utiles : on est toujours dessus ou dessous !

J'ai aussi des textes de Gabriel Marcel et de Sartre. C'est étonnant de la part de Sartre : *Matérialisme et Révolution, Les Temps modernes*, juin 1946 : « Il est clair que la notion d'histoire naturelle est absurde : L'histoire ne se caractérise ni par le changement, ni par l'action pure et simple du passé, elle est définie par la reprise intellectuelle du passé par le présent ; il ne saurait y avoir qu'une histoire humaine. » Je ne veux pas développer ce sottisier, et je dis tout de suite ce que j'appellerai *anthropologie*. Il suffit de deux textes que je trouve admirables ; l'un est de Novalis (*Fragments*) ; c'est pour moi le principe de l'anthropologie, et le [24] principe d'une anthropologie qui serait valable à la fois pour les philosophes et pour les spécialistes des sciences humaines : « Le monde de l'homme est maintenu par l'homme comme les particules du corps humain sont maintenues par la vie de l'homme. » Le monde humain est un monde dont la configuration est liée à la configuration humaine, et c'est cela que tout spécialiste des sciences de l'homme devrait savoir ; c'est cela que tout philosophe ne devrait jamais oublier. Je ne vois pas ce qu'on pourrait objecter à cet aphorisme si lumineux de Novalis. Autrement dit, même le mathématicien, même le physicien, même le médecin, même le psychiatre, même l'historien, même le sociologue ne devraient jamais oublier que l'homme en question et le monde en question sont des éléments d'un ensemble, et qu'il y a, là derrière, une structure de l'homme qui maintient en l'état de cohérence l'ensemble des représentations dont il s'agit.

Voici un autre texte ; ces auteurs allemands écrivent clairement - à la différence de certains autres. Schopenhauer : « C'est en partant de

nous-même qu'il faut chercher à comprendre la nature, et non pas inversement chercher la connaissance de nous-même dans celle de la nature » : cela, c'est pour le physicien, mais c'est aussi pour l'historien, pour le médecin. Il y a une réalité propre de l'homme, un corps propre de l'homme, les neurologues nous l'ont appris, les psychanalystes ; il y a un monde propre de l'homme, et chaque fois que l'homme est en question, on a affaire à ce corps propre et à ce monde propre, le corps propre étant en rapport avec le monde propre. Toute vérité dont l'homme peut prendre connaissance se situe dans ce rapport au monde. Il n'y a pas de vérité absolue, toute vérité est un rapport au monde. L'homme n'est pas un corps parmi les corps, dans le monde des corps, soumis à la loi commune du monde des corps comme l'enseignait Descartes ; il y a un être humain originaire, et toute vérité humaine se situe dans un espace qui est un espace humain, et par conséquent un espace de valeurs. Même l'espace des sciences rigoureuses est un espace humain. Une thèse récente de M. Boirel y insiste fortement à propos des mathématiques, et je me suis réjoui de voir quelqu'un qui enseigne dans une école technique, dire que même les structures mathématiques sont en fin de compte en relation avec l'espace humain.

Il nous faudrait une anthropologie fondamentale, une anthropologie première qui ne serait pas la somme des connaissances accumulées par les sciences humaines, et, ici, je ne crois pas que j'enfonce une porte ouverte, car on nous a persuadés - moi, j'ai voté contre - qu'il fallait changer le titre des Facultés qui s'appelaient Facultés des Lettres, et écrire en lettres d'or, Facultés des Lettres et Sciences Humaines, moyennant quoi on prend les mêmes et on recommence ; l'historien, le géographe, le philologue, le philosophe, [25] etc., continuent à enseigner les mêmes choses... On n'a rien changé, et on imagine que l'anthropologie serait le tas de pierres où chacun aurait jeté son caillou. Non, ce qui me paraît maintenant, c'est qu'il faut que l'anthropologie ne soit pas après les sciences humaines, comme un résultat. Car si on attend que les sciences humaines soient faites sans l'homme, pour trouver l'anthropologie, on ne la fera jamais, et on ne trouvera jamais à l'arrivée ce qui n'était pas au départ. Si l'anthropologie n'est pas au départ, elle ne sera pas à l'arrivée, car on ne peut pas trouver ce qu'on ne cherche pas. Il faudrait ici refaire le procès des enquêtes de sciences humaines où on dépense des millions - même en France -, où on mobilise des chercheurs pour chercher n'importe quoi n'importe

comment : on se figure qu'au bout on aura trouvé quelque chose. Le spécialiste des sciences humaines devrait prendre comme mot d'ordre : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. » S'il ne sait pas au départ ce qu'il cherche, il ne saura pas ce qu'il trouve. Ainsi l'anthropologie fondamentale serait l'exploration du présupposé humain. Il y a un présupposé humain fondamental, toute connaissance du monde par l'homme ou de l'homme par lui-même suppose une donnée fondamentale, une espèce d'arrière-plan qui est la prise de conscience.

Ici, je pense à la découverte de Hans Selye, le grand biologiste germano-canadien qui est à l'origine de ce qu'il a appelé le syndrome général d'adaptation. Il raconte dans ses souvenirs d'étudiant qu'il a fait ses études à la Faculté de Médecine de Prague, et là, il a été frappé par l'attitude du professeur qui, lorsqu'il passait la visite avec les étudiants, montrait les malades en décrivant comme intéressants des signes qui n'étaient pas évidents du tout, des signes cliniques qui étaient les signes particuliers de telle ou telle maladie. Et l'étudiant était étonné, parce que le professeur n'avait pas l'air de voir des choses qui pourtant paraissaient assez évidentes ; il ne disait jamais, par exemple : cet individu est couché, il est réfugié sous ses couvertures, il a de la fièvre, il n'a vraiment pas l'air bien. L'étudiant, lui, voyait que tous ces gens avaient en commun un certain nombre de caractères qui n'intéressaient pas le professeur. L'étudiant pensait alors que ces caractères n'étaient certainement pas intéressants, et c'est seulement beaucoup plus tard qu'il a réfléchi sur cette donnée élémentaire, à savoir qu'il y avait un « être malade ». Avant que le malade fasse une typhoïde ou une phtisie ou telle ou telle autre maladie, il était malade. Et d'ailleurs cela fait partie de cette médecine élémentaire qui fait que chacun d'entre nous, avant de savoir quelle maladie il a, sait qu'il est malade. Il y a un être malade que chacun découvre en soi. La découverte de Selye, qui a fait de lui un des grands noms de la biologie moderne, ce fut de s'intéresser à l'être malade de l'homme, qui [26] était antérieur à telle ou telle maladie particulière. Il a découvert qu'il y avait un tableau clinique de l'être malade en général qui méritait d'être pris en considération.

Ce que j'essaie de dire pour ma part, c'est que l'anthropologie serait le tableau clinique de l'être humain, dont le philologue, dont l'archéologue, dont l'ethnologue, dont le démographe, dont le médecin, dont le

psychiatre devraient être informés avant qu'on ne les lance dans leurs recherches cybernétiques ou électroniques à cartes perforées. Les études de médecine à l'heure actuelle sont une espèce de laminage invraisemblable où l'étudiant débutant est mis au courant de techniques extrêmement compliquées. On fournit à l'étudiant un certain nombre de données de sciences exactes, sur, par exemple, les rythmes cardiaques ou les rythmes de la respiration, sans rien expliquer d'autre qu'un certain nombre d'équations - qu'il s'empressera d'oublier - mais sans rien lui apprendre sur l'homme. Dans certains pays, il y a une anthropologie médicale, et l'on commence les études de médecine par cette anthropologie, mais pas en France, où il paraîtrait stupide aux patriarches de la médecine qu'avant d'étudier les aspects techniques de la maladie, on parle de la santé, de la maladie et d'un certain nombre d'éléments qui mettent en jeu la nature humaine en général.

Ce que je viens de dire dans le cas de la médecine, je pourrais le dire aussi bien pour l'historien. Dans le cas des historiens, on va se passionner pour le trafic du hareng entre les ports hanséatiques et l'île de Chypre. On va lancer les étudiants qui, pendant dix ans, vont acquérir une connaissance fondamentale du trafic du hareng, à moins que ce soit du trafic du zinc, ou du trafic des Indulgences. Au bout de dix ans l'étudiant ne saura rien de plus, et il deviendra un expert mondial du hareng au XVI^e - ou au XIV^e siècle, - le spécialiste étant selon le mot de Chesterton « celui qui en sait de plus en plus sur un objet de plus en plus restreint, jusqu'au moment où il atteint le génie qui est de tout savoir sur rien ». J'ai l'air de plaisanter, mais il n'en est rien : pour ma part, plus j'approfondis mes recherches, plus j'ai l'impression que c'est le point où nous en sommes de la culture actuelle.

J'appellerai donc anthropologie l'exploration du préalable. L'anthropologie aurait une devise et un programme très modestes : « Chaque homme porte en soi la forme entière de l'humaine condition. » Par conséquent il faut essayer d'explorer empiriquement, non pas déduire *a priori*, cette forme entière de l'humaine condition, non pas parvenir à mettre cela en formules cybernétiques, mais éveiller l'attention, mettre les esprits en alerte sur les points de passage obligés de cette forme de l'humaine condition. Voilà ce que j'appellerai l'anthropologie fondamentale, et je crois qu'on aurait là alors le foyer commun pour la réflexion des philosophes [27] et pour celle des spécialistes des sciences humaines. Un peu de sciences humaines écarte de l'homme, beau-

coup de sciences y ramène. A ce moment-là seulement, le spécialiste saurait que, dans sa spécialité, il aborde l'homme *sub specie* de telle ou telle discipline ; car il ne faut pas qu'il croie - et c'est là son erreur - que l'ordre humain s'explique par le déterminisme sexuel, ou par l'intérêt bien entendu, ou par le déterminisme économique, ou par la nécessité rationnelle, ou par le poids de l'histoire, ou par la circulation du hareng. Le péché mignon du spécialiste, c'est, étant donné qu'il voit ce qu'il voit, de ne voir que ce qu'il voit. Et par conséquent l'anthropologie fondamentale aurait pour thème le pluralisme des déterminismes : par delà *l'homo economicus*, *sociologicus*, *l'homo sexualis*, l'idée d'un *homo humanus* auquel on ne pense pas assez et qui est pourtant l'homme fondamental.

Dans ces conditions, peut-être pourrait-on orienter la recherche, et on apercevrait que la vérité passe par l'anthropologie. Et pour en terminer avec ce point, je voudrais dire que ma position serait celle-ci : Wolf, philosophe inconnu en France (tout ce qu'on en dit, c'est « leibnizo-wolfien », qualificatif qu'on donne à Kant), mais penseur dont l'œuvre est importante par bien des côtés - il a inventé la psychométrie, ce que nos psychologues ignorent, en 1730, alors que selon eux la psychologie expérimentale date de 1880 - Wolf a dit dans son traité de philosophie qu'il fallait changer la disposition du corps des matières d'enseignement. Jusque-là, il y a un primat de la théologie, qui est la philosophie première ; c'est la philosophie fondamentale, elle vient avant les autres ; ensuite on passe à la cosmologie, science du monde, puis à l'anthropologie, science de l'homme. Wolf fait rentrer dans le rang la théologie : il dit qu'elle est une discipline parmi les autres, par conséquent théologie, cosmologie et anthropologie sont sur le même rang, et à la place d'honneur, Wolf introduit une « métaphysique générale », qui est une science des principes de la connaissance. Le système de Kant est sorti de là, et si aujourd'hui, je suis professeur de « Philosophie générale et logique », ce n'est pas à cause d'Auguste Comte, mais c'est parce que, un siècle avant, Christian Wolf a dit qu'il y avait une métaphysique générale ; ce mot « générale », qui ne veut rien dire, vient de Wolf. Donc, métaphysique générale, puis théologie, cosmologie, anthropologie : c'est le plan de la *Critique de la Raison pure*. Mon idée serait qu'aujourd'hui, il faut changer ce schéma et donner à l'anthropologie la place d'honneur qui dans le schéma ancien revenait à la théologie. Cela ne veut pas dire que je considère que la

théologie est secondaire et dérivée, mais que, à l'heure actuelle, toute discipline, toute connaissance humaine a pour point de passage obligé l'anthropologie. C'est du point de vue de l'homme [28] que le rapport de l'homme au monde, à d'autres hommes ou à Dieu, doit être étudié ; et voilà pourquoi je parle d'une anthropologie fondamentale.

*

* *

Quelles sont les conséquences - je ne fais que l'esquisser en quelques mots c'est un programme de recherches que je présente et pas plus - de cette position, d'abord pour la philosophie, pour cette philosophie universitaire dont j'ai parlé ? J'ai inventé un mot dont je ne suis pas mécontent : « Décousiniser la philosophie », c'est-à-dire renoncer à un certain style de philosophie abstraite ; et là je crois que cela pourrait conduire assez loin : il faudrait renoncer à ce qu'aujourd'hui on appelle en un sens hegelo-marxiste, mais complètement faussé, « dialectique ». Il faudrait renoncer à faire de l'éducation philosophique une jonglerie intellectuelle, des mots sur des mots, comme disait Etienne Gilson tout à l'heure, des copies d'agrégation. D'ailleurs l'agrégation elle-même est un des obstacles, évidemment, les plus graves : s'il n'y a pas de philosophie en France, c'est à cause de l'agrégation ; s'il y a une agrégation, c'est à cause de Victor Cousin... Qu'est-ce qu'une copie d'agrégation ? C'est un jeu sur les doctrines des autres. Une bonne copie d'agrégation se reconnaît à ce qu'elle ne porte que sur trois auteurs, elle ne joue que sur trois doctrines ; la mauvaise joue sur vingt doctrines. Ceux qui parlent de trois doctrines sont les plus calés, mais ils n'en disent rien, sinon des balivernes sans aucune valeur et ils terminent par des considérations qui prouvent que l'intéressé n'a jamais fait, au fond, de philosophie, et ce qu'il y a de grave, c'est que, quand il aura l'agrégation, il n'en fera plus, parce que lorsqu'on est agrégé de philosophie, on est bloqué : il y a une espèce d'infantilisme que je constate dans mon expérience de professeur. Dans huit cas sur dix - peut-être faut-il faire une exception pour Paris - nous voyons nos anciens étudiants qui se stérilisent au niveau de leurs études et qui ne font plus rien, qui ne lisent plus rien en dehors de ce qui leur a été enseigné à la Faculté. Donc « décousiniser », ce serait peut-

être d'abord supprimer l'agrégation : pour ma part, je le ferais allègrement...

« Décousiniser », cela voudrait dire aussi désoccidentaliser, c'est-à-dire découvrir que l'espace-temps de la culture est un espace-temps de la relativité généralisée. Nous sommes enfermés, depuis Victor Cousin, dans une toute petite tradition. Il faudrait faire une thèse sur Victor Cousin, cela vaudrait la peine, et celui qui la ferait ne s'ennuierait pas. Nous sommes enfermés dans un espace mental créé pour des besoins qui, maintenant, nous sont complètement étrangers : c'est, d'une part, la Congrégation [29] et, d'autre part, les vilains terroristes de l'Extrême Gauche Idéologue. Victor Cousin a fabriqué de toutes pièces une orthodoxie qui n'a plus aucun sens. Si aujourd'hui nous voulons découvrir la fonction de la philosophie, il faut découvrir l'espace humain dans sa totalité. Et je dis « désoccidentaliser », dans la mesure où, d'abord, notre monde a bien compris le poids des autres mondes ; en fait, ce serait rendre à la philosophie sa vocation. J'ai parlé du sauvage : le dialogue avec le sauvage est un des grands axes de la philosophie occidentale. Nous l'avons oublié, parce qu'on a donné un costume occidental au sauvage et qu'on l'a envoyé à l'Unesco ; ce n'est pas le meilleur service qu'on lui ait rendu. Mais désoccidentaliser la philosophie, ce serait généraliser notre notion de la pensée et de la culture.

Donc, décousiniser la philosophie, centrer la philosophie sur l'anthropologie, cela signifierait que le philosophe doit être présent aux sciences humaines. C'est un point qui me paraît capital. Chombert de Lauwe, dans un ouvrage très important sur la *Sociologie urbaine*, a fait le graphique des parcours de certains individus parisiens moyens. Ce sont des cartes extrêmement suggestives : il en découle que le Parisien ne sort pas de son quartier ; pas plus la jeune fille du XVI^e que l'ouvrier du XX^e arrondissement ne sort de son quartier. Je voudrais que le philosophe soit présent aux sciences humaines, car si l'on fait le parcours du philosophe, on s'aperçoit qu'il ne sort jamais non plus de son quartier : le graphique donnerait quelque chose qui tourne autour du programme d'agrégation, et il y aurait quelques petits pointillés correspondant aux petites excursions qu'il fait parfois avec un camarade ethnologue ou un psychiatre ; mais c'est tout, il ne va jamais voir plus loin. Il faudrait que le philosophe reconnaisse que sa place est dans les sciences humaines. Et on la lui reconnaîtra s'il y va. Et c'est

justement parce qu'il a cette attitude de refus dédaigneux et de mauvaise conscience que les ponts sont rompus.

Il faut donc que le philosophe aille chercher l'homme raisonnable - je suis pour la raison - et rationnel là où il est. Et cet homme raisonnable et rationnel, il est chez l'historien, il est chez le philologue. Comment se fait-il qu'il n'y ait pas une histoire de la philologie en France ? Une histoire de l'archéologie ? Alors que c'est une des aventures les plus passionnantes de l'esprit humain. Hegel l'avait compris, c'est pourquoi il fait une esthétique. Nous faisons des esthétiques, mais on ne va jamais rendre visite aux archéologues et aux philologues. Il faut donc que le philosophe aille chercher l'homme historique, l'homme géographique, l'homme économique, l'homme ethnographique. Tout cela se résumerait, du point de vue de la philosophie, dans ce que j'appellerai une histoire de la connaissance à travers les siècles de la culture. Et je voudrais que l'Occident redécouvre sa véritable tradition, [30] dans les cadres des autres traditions. Ici, je rêve d'une histoire, qui est peut-être l'histoire totale dont parlait Lucien Febvre, qui était un historien intelligent, une histoire totale, où l'histoire des sciences, l'histoire de la connaissance, l'histoire de la culture, mais aussi bien l'histoire politique, économique et sociale se relieraient dans une espèce de prise de conscience de l'humanité dans l'histoire humaine. Je crois que c'est possible : il suffit d'y penser.

Voilà quelques propositions pour les philosophes. Et maintenant il y aurait des propositions parallèles pour les spécialistes des sciences humaines. Et là je crois que la première chose à exiger, c'est que précisément, de même que le philosophe doit être présent aux sciences humaines, le spécialiste des sciences humaines soit présent à l'anthropologie. C'est un scandale qu'un philosophe se figure que, parce que sur le titre d'un livre il met « Histoire », il parle d'histoire : les historiens s'y trompent, mais à l'examen ils s'aperçoivent que ce n'est qu'un vain bavardage. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit ; il faudrait que le philosophe aille chercher l'histoire des historiens, entre en dialogue avec l'historien. Il n'aura le droit de parler de l'historien que s'il est en dialogue avec lui. Mais je voudrais aussi que l'historien parle avec le philosophe, qu'il ait une conscience anthropologique. Il a paru, il n'y a pas longtemps, un ouvrage qui s'appelle Introduction à la France moderne, d'un historien qui prétend présenter l'image de la formation, du Français moderne entre 1500 et 1640, cela dans une collection qui est

éminemment respectable. L'auteur du livre est un élève de Lucien Febvre, et cela se voit à son style : il écrit comme lui, mais malheureusement, c'est comme le hégélien qui écrit comme Hegel et qui se figure que, s'il est aussi obscur que Hegel, il est aussi bien que lui. L'historien dont je veux parler, veut présenter l'homme moderne, mais il est visible qu'il ignore totalement la psychologie, l'anthropologie, la psychanalyse ; il n'a aucune donnée sur l'histoire des sciences. C'est un historien comme on les fabrique, c'est-à-dire un historien de la vie politique et sociale, tout au plus. Il ignore tellement l'histoire des sciences qu'il ne sait pas qu'entre 1500 et 1650, il y a une cassure de la conscience occidentale. Il écrit un gros livre, qui va faire autorité chez les historiens, parce qu'il est d'une collection qui fait autorité, mais il ne sait pas bien de quoi il parle. Je souhaite que l'historien fasse de l'anthropologie et de l'anthropologie historique, ceci, non pas pour modifier son histoire, ni pour qu'il parle d'une manière aussi obscure qu'un philosophe, mais pour qu'il découvre son objet ; s'il veut faire l'histoire de l'homme, il faut d'abord savoir ce que c'est que l'homme.

Donc nécessité d'une formation anthropologique et nécessité d'une histoire du savoir. Ici, le spécialiste des sciences humaines et le philosophe devraient se rejoindre, en ce sens que cette histoire [31] totale ne peut être faite que par leur collaboration - il faut une mutation de mentalité - il faut que, dans cet esprit nouveau, il y ait collaboration avec des gens dont on ne demandait pas l'aide jusqu'à présent. L'anthropologie et la philosophie ne sont pas en dehors de l'objet de l'histoire, mais dedans. Je ne crois pas que l'anthropologie soit un supplément à telle ou telle science de l'homme. Jusqu'à présent tous les spécialistes font comme si, en cherchant dans le sens de leur spécialité, on débouchait sur l'homme ; et ils donnent l'impression de croire qu'au bout du compte en aura une formule ; en compliquant un peu l'équation, on aura l'homme. Ce n'est pas cela ; on ne trouvera pas l'homme après. L'homme ne sera pas au bout de la recherche s'il n'est pas dedans. Par conséquent la perspective anthropologique doit être un constant rappel à l'ordre dans la pensée même du philosophe et du spécialiste. Un collègue physicien me disait récemment : « Ah ! vous autres, les philosophes, vous devriez vous intéresser à nos sciences qui sont trop spécialisées, vous devriez nous aider à penser nos disciplines. » Je lui ai répondu : « Mais non ! comment voulez-vous qu'un philoso-

phé sache la physique mieux qu'un physicien ? Ce n'est pas possible ; ça n'est pas à nous d'aller chez vous, de vous apprendre ce que vous savez, mais au contraire, à vous, de remettre en question vos questions et de les penser sous l'angle de l'homme. Car le travail de penser la physique doit être fait par des physiciens. » De même, le travail de penser l'histoire doit être fait par des historiens, et le travail de penser la philologie doit être fait par des philologues. Seulement, ce qu'il faut demander au physicien comme philologue ou à l'ethnologue, c'est d'être un philologue averti, c'est-à-dire un philologue capable de mettre en question ses propres questions et d'aller jusqu'au point où il aurait par conséquent une ouverture anthropologique, une espèce de disponibilité à un domaine qui jusqu'à présent lui était fermé.

Je termine par quelques propositions concrètes. Je crois que la recherche dont je parle devrait se faire à deux niveaux. Il y a, d'une part, une *propédeutique* : je sais que cela existe, mais ce n'est pas de celle-là qu'il s'agit. Je voudrais une propédeutique des sciences humaines qui serait préalable aux différentes spécialisations et qui serait précisément un enseignement de base de cette anthropologie fondamentale. Je crois qu'il n'y a pas d'autres moyens de changer quelque chose à ce qui est, si on n'introduit pas ceci à la base de l'enseignement. J'avais fait quelques propositions concrètes sur ce sujet à la demande de l'Unesco, et quelqu'un qui s'intéressait à ce projet m'avait supplié de lui donner confidentiellement des instructions qu'il a mises dans sa serviette ; il est parti à Tokyo où il a soumis ce projet à une réunion de l'Unesco, d'une manière très diplomatique. Les membres [32] qui étaient des illustrations dans le domaine de toutes les sciences humaines ont conclu qu'ils ne voyaient pas pourquoi on changerait quelque chose au système existant - ce qui était normal puisque le système existant leur avait été favorable ! Ce n'est pas à ce niveau que quelque chose peut être changé, car les spécialistes diront que c'est impossible. Comment pourrait-on survoler toutes les sciences humaines, alors qu'il est déjà si difficile d'être un bon spécialiste de sa discipline ? Mais ce n'est pas parce que c'est impossible qu'il faut éviter de le tenter. Et d'ailleurs cela deviendra possible à partir du moment où on en aura pris son parti.

La situation où nous nous trouvons, c'est très exactement celle où se trouvait la physique lorsque sont apparues les nouvelles théories de la relativité ou de la physique atomique. A ce moment-là, les vieux, et

il y en avait qui étaient géniaux et qui ont fait des découvertes, ont eu un mal extraordinaire à accepter ce qu'ils avaient découvert, et les autres n'ont rien voulu savoir. Pour de Broglie, par exemple, la physique quantique représentait un effort, une gymnastique intellectuelle extraordinaire ; et d'ailleurs les idées les plus neuves ont été refusées par les contemporains. A la génération suivante, les jeunes nageaient là-dedans comme un poisson dans l'eau, et se trouvaient parfaitement à l'aise dans ce qui rebutait la génération d'avant. Par conséquent, je crois que le vrai moyen pour créer une nouvelle intelligence, c'est de commencer par en bas : une propédeutique ; et, d'autre part, à un niveau supérieur, ce que j'appellerai une *recherche fondamentale*. De même qu'il y a une recherche fondamentale dans les sciences, je crois qu'il faut promouvoir au niveau des sciences humaines une recherche fondamentale qui serait une recherche interdisciplinaire faite par des spécialistes, d'un âge mental qui ne dépasserait pas le moment où - si vous voulez - on se croit arrivé : quelqu'un qui est arrivé, c'est quelqu'un qui est fini. Il faudrait constituer des équipes de gens qui ne sont pas encore arrivés, et qui, peut-être, ne tiennent pas tellement à arriver : il y en a, contrairement à ce qu'on pourrait croire ! Il faudrait constituer des équipes de recherches qui auraient des programmes de recherches interdisciplinaires, programmes au sujet desquels on associera un mathématicien, un biologiste, un cybernéticien, un ou des historiens, un philologue, etc., et ces gens-là pourraient, à mon avis, entreprendre cette recherche fondamentale dont je rêve.

Mais ceci n'est qu'un rêve. Si vous voulez, je conclurai : ce dont il s'agit, c'est d'aborder les problèmes humains dans la perspective, non pas de la spécialité, mais de l'unité ; et par conséquent, il faudrait compenser la pédagogie de la spécialisation par une pédagogie de l'unité : je crois que c'est possible. Seule la prise de conscience de la convergence des épistémologies peut fonder une [33] épistémologie de la convergence. Et voilà pourquoi il faut une anthropologie. L'unité des méthodologies ne peut être réalisée en dehors d'une méthodologie de l'unité. Il faut créer une langue ; mais je dirai, en terminant, qu'après tout créer une langue, c'est peut-être la tâche de la philosophie : il faut donner la parole à la conscience humaine. Toute science de l'homme est conscience de l'homme, de telle sorte que le souci d'unification de la connaissance est un aspect de l'exigence d'unifica-

tion du monde, et de réconciliation de l'homme avec ses semblables et avec lui-même.

[35]

**Les sciences de l'homme
sont des sciences humaines.**

II

PROJET DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE DANS LES SCIENCES HUMAINES ¹

EXPOSÉ DES MOTIFS

[Retour à la table des matières](#)

La situation épistémologique des sciences humaines est aujourd'hui caractérisée par un état de démembrement, qui correspond assez bien à la dislocation même du monde présent. Car toute science de l'homme est conscience de l'homme.

Le souci d'unification de la connaissance est donc aussi un aspect de l'exigence d'unification du monde, et de réconciliation de l'homme avec ses semblables et avec lui-même. Cette constatation préalable, si elle met en pleine lumière l'importance de la tâche à entreprendre, en marque aussi les limites. L'achèvement d'une pareille réflexion supposerait un rassemblement de la communauté humaine, dont l'univers politique et social paraît aujourd'hui bien éloigné.

¹ Rapport rédigé pour l'U.N.E.S.C.O. en 1961. Une version abrégée a été publiée dans la revue *Diogène* en 1962.

Dans l'ordre du savoir, en vertu du caractère projectif de la connaissance, chaque science de l'homme présuppose une image de l'homme et la met en œuvre. Le spécialiste, satisfait de sa spécialité, et qui croit à la spécificité de sa méthodologie, coupe l'homme en morceaux. Il se persuade que l'homme est un ensemble de morceaux, et qu'une addition finale reconstituera l'homme dans son intégrité. Seulement, l'homme, une fois coupé en morceaux, ne sera jamais plus un homme, pour la bonne raison qu'on a commencé par le tuer.

Travailler à orienter les sciences humaines dans le sens de [36] la convergence, c'est donc travailler pour l'unité humaine. Car cette unité est d'abord un état d'esprit. Et si elle ne se trouve pas au départ de la recherche, on peut être certain qu'elle ne se trouvera pas à l'arrivée.

Seul le souci de la convergence interdisciplinaire peut permettre aux diverses sciences de L'homme de devenir vraiment des sciences humaines.

LE DOMAINE DES SCIENCES HUMAINES

La notion de science de l'homme a reçu à travers le temps, et d'un pays à l'autre, des significations assez différentes. Il ne saurait être question ici d'instituer un débat théorique sur ce concept fondamental. Mais il paraît indispensable à notre entreprise d'accepter en bloc au titre de sciences de l'homme toutes les disciplines qui ont pour objet l'homme, ou une activité spécifiquement humaine.

Le concept germanique des *Geisteswissenschaften*, qui se situe dans une perspective hégélienne, paraît donc trop étroit dans la mesure où il considère l'homme comme esprit, mais le refuse comme nature ; il présuppose d'ailleurs toute une philosophie. De même, la conception anglo-saxonne des *social sciences*, qui tend à se répandre en France, réduit les sciences humaines à la psychologie, à la sociologie, que complète l'ethnologie, ou anthropologie culturelle. Ici encore, l'extension de la notion est beaucoup trop restreinte, puisque se trouvent exclues toutes les disciplines qui traitent de l'histoire naturelle de

l'homme ou de l'humanité, ainsi que les sciences biologiques et les sciences historiques.

Nous proposons donc comme base d'étude le tableau suivant, qui d'ailleurs n'a pas la prétention d'être complet, mais fournit l'esquisse d'un dénombrement des familles épistémologiques entre lesquelles se répartissent les sciences humaines. On remarquera les cloisons étanches qui séparent les unes des autres ces diverses familles.

[37]

- *Biologie, anthropologie somatique, médecine :*

Neuro-psychiatrie,

Psychanalyse,

Psychosomatique.

- *Paléontologie, préhistoire.*

- *Anthropologie sociale :*

Psychologie,

Psycho-sociologie,

Sociologie,

Ethnographie, ethnologie, folklore.

- *Sciences juridiques, sciences politiques, sciences économiques :*

Economie politique,

Démographie,

Géographie humaine.

- *Sciences historiques, sciences de la culture :*

Histoire générale et histoires particulières,

Histoire des sciences, histoire des idées,

Histoire des religions,

Histoire des arts, histoire des techniques,

Philologies, archéologies, linguistique.

- *Disciplines formelles, méthodologies expérimentales :*

Statistiques et tests, cybernétique,

Psychophysique, économie mathématique,

Recherche opérationnelle, machines à traduire,

Théorie de l'information, théorie des jeux.

Chacun de ces groupes faisant l'objet de subdivisions quasi-indéfinies. Personne ne domine un groupe de disciplines.

La question peut être posée de savoir s'il ne serait pas opportun de procéder à une enquête préalable sur la situation actuelle en ce qui concerne l'unité des sciences humaines.

On rechercherait, pour chacune des cultures et traditions intellectuelles, la signification donnée à l'unité humaine dans les principaux secteurs de la connaissance. On se demanderait si elle est prise en considération par les savants, et dans quelle mesure.

Par ailleurs, il importerait d'établir si la notion de science de l'homme est une conception particulière à l'Occident. Quel est, dans les autres aires culturelles, le régime propre de la connaissance de l'homme par l'homme ? L'Occident sépare science positive et discipline spirituelle ; or il se pourrait que l'idée de l'unité humaine se situe au point même où convergent les deux perspectives. Les expériences non-occidentales, prolongeant de très anciennes traditions, peuvent aider à une prise de conscience de l'enjeu réel du débat.

[38]

Seulement, pour qu'une telle enquête soit fructueuse, il faudrait que chacun des spécialistes interrogés ait le désir et le loisir de répondre après une réflexion suffisante. Il faudrait aussi que tous les questionnés répondent à la même question.

Autrement dit, une telle enquête serait sans grand espoir de succès. On ne peut pas demander un témoignage sur l'unité des sciences humaines à des spécialistes qui, par vocation et par entraînement, ignorent ou nient cette unité. Et l'on ne peut même pas se fier à ceux qui professent l'unité des sciences humaines, car chacun se contenterait de définir son point de vue familier, en explicitant plus ou moins ses pré-supposés propres. On obtiendrait donc des renseignements non-concordants, confirmant tout au plus l'urgence de la question.

Une autre méthode consisterait à charger d'une mission d'information un chercheur qui irait enquêter sur place, dans les principaux foyers culturels. Il pourrait alors mettre au point une sorte de relevé de la situation, en fonction d'un seul et même point de vue, en consultant les savants les plus représentatifs.

De toute manière, une telle enquête ne pourrait avoir qu'un caractère préalable. Elle préciserait l'état actuel de la question, et fournirait une sorte de relevé de la situation au départ pour l'œuvre à entreprendre. L'essentiel du travail se situe au delà.

PROJET D'UN GROUPE DE RECHERCHE

La spécialisation est inévitable dans le domaine des sciences humaines, et l'on peut penser qu'elle se fera de plus en plus étroite avec le progrès des techniques et la multiplication des territoires offerts à la connaissance humaine. Il est donc normal qu'une pédagogie de la spécialisation forme des spécialistes de plus en plus spécialisés.

De là une dispersion croissante des connaissances, et une abondance quantitative des informations, qui risque fort de dépasser les possibilités de l'esprit humain. Celui-ci semble dès à présent accablé par ses richesses, dont il ne paraît même plus capable de dresser l'inventaire.

Conscients de cet état de choses, les responsables de la culture devraient se préoccuper de rendre possible un mouvement inverse et compensateur.

Dans la situation présente, chaque spécialiste a charge de sa spécialité, mais nul n'est chargé de l'ensemble. Les sciences humaines sont juxtaposées ; on essaie tout au plus de les réunir par addition dans certaines institutions d'enseignement et de recherche, ou dans certaines revues. Mais les disciplines ainsi rassemblées ne se compénètrent pas ; elles s'ignorent les unes les autres, chacune poursuivant un cheminement indépendant.

[39]

Un effort devrait être tenté pour *passer des sciences humaines à la science de l'homme*.

Bien entendu, il ne s'agirait pas de formuler dans l'abstrait un dogmatisme quelconque, au nom des principes *a priori* quels qu'ils soient. Le seul impératif admissible serait celui d'une unité d'intention, d'une exigence synthétique.

Autrement dit, à l'indispensable pédagogie de la spécialisation devrait être opposée une non moins indispensable *pédagogie de l'unité*, - les deux mouvements, bien loin d'être contraires, se trouvant en fin de compte complémentaires.

À l'heure actuelle on forme partout des chercheurs et des techniciens à l'intérieur des cloisonnements existants. Le spécialiste n'accède à des vues d'ensemble que par hasard ; il lui arrive de déboucher sur une perspective de synthèse, aux confins de son domaine. Mais il s'arrête court, il est décontenancé, car rien, dans son expérience personnelle, ne le prépare à aller plus loin.

Le remède serait de créer une nouvelle catégorie de chercheurs, *préposés à la synthèse*, et dont l'effort majeur, la raison d'être, serait de *créer une intelligence et une imagination interdisciplinaires*. L'unité de la science de l'homme serait chez eux un état d'esprit, et une orientation de la volonté, avant même de s'affirmer au niveau de la connaissance acquise.

À la grande époque de l'humanisme renaissant, puis, au XVII^e siècle, lorsque la révolution mécaniste affirme un nouveau prototype de savoir, la création, en Occident, des Académies correspond à un regroupement, à une mobilisation des compétences et des bonnes volontés pour l'avancement de la science. Les Académies sont, dans leur principe, des groupes de travail et de recherche associant les savants pour l'accomplissement d'un grand dessein commun. Il en est de même pour les Universités modernes (Collège de France, Universités de Goettingen, de Berlin ...), créées non pas tellement pour gérer un capital existant, et enseigner ce qu'on sait, que pour promouvoir une recherche centralisée, par la collaboration de spécialistes rapprochés par le cadre commun d'un même Institut.

Aujourd'hui, les Académies, les Universités ont perdu leur sens d'unité et d'universalité. Il faut les rappeler à leur vocation propre par la création d'une entreprise-pilote, qui travaillerait à rendre possible une prise de conscience unitaire de la culture de notre temps. Toutes les sciences, aujourd'hui, directement, et indirectement, par leurs applications techniques sont des sciences de l'homme ; c'est-à-dire que toutes les disciplines mettent l'homme en question ; elles ont l'homme comme point d'application. Qu'elles le veuillent ou non, elles se trou-

vent donc solidaires, et chacune, pour progresser vraiment, doit prendre conscience de ses implications et de ses corrélations.

[40]

Les chercheurs préposés à la synthèse formeraient un groupe de travail spécialement affecté à la mise en lumière des convergences et des recouvrements entre départements de la connaissance qui, d'ordinaire, se développent indépendamment les uns des autres. Il leur serait demandé une sorte de mutation mentale, un renouvellement de la pensée, la première condition étant de renoncer à l'esprit particulariste de chaque discipline, et à l'attitude de petit propriétaire, cramponné à son bien, qui caractérise trop souvent le savant du type usuel.

Un tel Institut aurait nécessairement un caractère international ; les possibilités de recrutement à l'intérieur d'un seul pays seraient en effet trop restreintes. Les frontières, autrefois, correspondaient à des distances matérielles, qui n'existent plus aujourd'hui. Il faut donc prévoir un espace mental plus vaste, à l'échelle de la culture de notre temps.

On observera d'ailleurs que, si les distances géographiques, n'ont cessé de diminuer, les distances intellectuelles ont plutôt augmenté. La République des Savants et des Gens de Lettres qui, au XVII^e et au XVIII^e siècles, prenait conscience de son unité, et correspondait en latin ou en français, n'existe plus. La diversité des langues et des traditions, les oppositions politiques, ont singulièrement cloisonné l'univers culturel. Il n'est guère possible à un esprit, si ample et si curieux soit-il, de se tenir au courant de ce qui paraît dans les pays autres que le sien. C'est pourquoi chacun des Membres du groupe projeté aurait en même temps la charge de se tenir au courant du mouvement des idées dans son espace national. Il pourrait ainsi servir d'informateur à ses confrères.

L'institut auquel nous songeons assumerait à la fois plusieurs tâches différentes. Il serait d'abord un groupe de recherche pour l'avancement d'une science de l'homme. Comme tel, il s'efforcerait d'entreprendre le remembrement de l'immense domaine de la connaissance de l'homme par l'homme, dispersé en d'innombrables parcelles, sans communication les unes avec les autres. En même temps, et pour mener à bien cette première tâche, ce groupe de travail constituerait un véritable *institut de la conjoncture intellectuelle* ; c'est-à-dire un centre d'information mutuelle où serait possible une prise de conscience

réci-proque des différents savoirs spécialisés, au point où ils en sont de leur élaboration dans les divers espaces culturels qui constituent le monde d'aujourd'hui.

Ainsi le groupe de travail assurerait, par sa seule existence, et par son activité, une fonction d'information et de propagande pour l'unité des sciences humaines. Il attirerait l'attention de l'opinion éclairée, inspirerait des études particulières, en dehors même du groupe proprement dit, et s'efforcerait de définir les voies et moyens d'une pédagogie des sciences humaines dans leur [41] ensemble, respectueuse de la nécessaire convergence interdisciplinaire.

Il ne s'agit pas ici de regrouper pour une collaboration occasionnelle quelques savants choisis, auxquels on demanderait de réfléchir sur un thème donné, afin d'aboutir à la publication d'un livre collectif. L'ouvrage américain *For a Science of Social Man*, publié sous la direction de John Gillin (New York, Macmillan, 1964) fournit un bon exemple de ce que peut être une tentative interdisciplinaire à objectif limité. Quelques éminents spécialistes répartis à travers les Universités des Etats-Unis s'interrogent sur les relations que peuvent entretenir entre elles la psychologie, la sociologie et l'anthropologie culturelle. Ils ont échangé des lettres, ils se sont rencontrés pendant deux week-ends ; chacun a rédigé son étude, et le livre a paru.

Le résultat n'est certes pas dépourvu d'intérêt. Mais il apparaît étroitement limité. Il ne suffit pas de réfléchir quelques semaines et de discuter quelques heures, puis de revenir à ses études spécialisées, pour infléchir le cours des sciences de l'homme. Il n'est pas question d'écrire un livre, ou même des livres ; il faut entreprendre une œuvre de longue haleine, dont le terme ne peut être fixé à l'avance, et dont les fins, les voies et moyens ne se dégageront qu'au fur et à mesure. En somme, le groupe de recherche se proposerait de mettre au point un *Discours de la Méthode* dans les sciences humaines, ou encore ce *Novum Organon* des Geisteswissenschaften, rêvé par Dilthey, mais que ni lui ni ses successeurs n'ont pu mener à bien.

D'autre part, le livre *For a Science of Social Man* frappe le lecteur européen par son caractère étroitement américain. Les auteurs appartiennent tous à la même tradition intellectuelle ; ils ont reçu une formation identique, et le plus simple coup d'œil sur leur bibliographie atteste la prédominance des références anglo-saxonnes. L'examen de

conscience épistémologique est donc étroitement borné par les attitudes mentales, les préjugés d'une mentalité nationale. Les diverses sciences de l'homme social ne sont que vaguement définies ; elles se réduisent à une certaine « psychologie », à une « sociologie » imprécise et à une anthropologie culturelle, qui correspondent aux sous-entendus régnants Outre-Atlantique. Le concept de Geisteswissenschaften n'est mentionné que pour être repoussé avec dédain comme suspect de métaphysique ; les sciences biologiques, philologiques, historiques sont laissées de côté, etc. Au bout du compte, il apparaît que cette tentative, honnête d'ailleurs et estimable, ne représente guère plus qu'un colloque amical entre collègues de spécialités voisines, dont aucun ne songe à remettre en question ses propres assurances. La science américaine de l'homme semble limiter son ambition à [42] une science de l'homme américain menée à bien par des savants américains.

Cet exemple permet de dégager le caractère beaucoup plus radical de notre projet. Chacun des participants devrait accepter de s'y consacrer d'une manière durable ; il se verrait forcé de confronter ses traditions culturelles avec les traditions étrangères, ce qui l'obligerait à élargir son horizon propre. De là un examen de conscience en profondeur, qui ne se limiterait pas à un simple tour du propriétaire des convictions déjà acquises, mais pourrait, dans une bonne volonté commune, faire émerger de nouvelles vérités.

PROGRAMME DE TRAVAIL : LA RECHERCHE FONDAMENTALE DANS LES SCIENCES HUMAINES

On appelle recherche fondamentale, dans le domaine de la physique par exemple, une recherche théorique portant sur les fondements ou sur certains développements de la connaissance, en dehors de toute application pratique, ou de toute idée préconçue d'une utilité des résultats éventuellement obtenus.

L'unité des sciences humaines pourrait être considérée comme définissant le domaine d'une recherche fondamentale interdisciplinaire,

dont l'entreprise pourrait par la suite avoir des effets favorables pour l'avenir de chaque science particulière. Au niveau de cette recherche fondamentale, des questions se poseraient qui mettent en cause toutes les disciplines, ou quelques-unes, mais demeurent irréductibles à la compétence d'une seule.

Les problèmes humains sont abordés, d'ordinaire, sous l'angle de la spécialité. La recherche fondamentale se donnerait pour tâche de les aborder dans la perspective de l'unité, ou de la totalité.

Cette conversion de l'attitude épistémologique pourrait entraîner à elle seule des conséquences très importantes. Pour peu que l'on y fasse attention, il est clair que les diverses sciences de l'homme, bien loin de constituer des domaines autonomes, se prêtent des significations et des schémas. Ceux qui, à travers l'histoire, ont développé ou renouvelé la science de l'Homme partaient d'un domaine particulier, qu'ils connaissaient à fond, mais grâce à eux cette connaissance s'est répercutée de proche en proche à travers la totalité du domaine humain.

Le génie de Newton, qui a son point d'attache dans le domaine de la physique mathématique, n'a cessé pendant un siècle de fournir un modèle épistémologique, en dehors de son lieu d'origine, à la psychologie de Hume, à la physiologie de Haller, à l'histoire naturelle de Buffon, à l'économie politique de Turgot, à la biologie de Barthez... Le modèle newtonien de l'intelligibilité s'est donc [43] imposé un peu partout ; il a contribué à l'avancement du savoir en dehors même des compétences newtoniennes.

De même Leibniz fournit aux sciences de la nature et aux sciences de la culture, pendant tout le XVIII^e siècle, des indications de méthode et des thèmes de compréhension qui s'étendent au programme tout entier de l'*Encyclopédie* : épistémologie de la probabilité et idée de continuité, entre autres.

Plus près de nous, les grands inspireurs du XIX^e et du XX^e siècles en matière de sciences humaines sont également des spécialistes forts compétents dans leur domaine, mais dont le génie apparaît dans le fait que les indications apportées par eux étaient utilisables en dehors des limites dans lesquelles elles avaient pris naissance.

Darwin est un naturaliste, mais l'idée d'évolution est un fil conducteur qui a renouvelé aussi bien la psychologie, l'anthropologie, la sociologie, etc.

Marx est un philosophe, qui s'est donné une compétence d'économiste. Mais l'analyse marxiste a fourni des schémas d'interprétation utilisables dans tous les domaines, et d'autant plus féconds qu'ils ont permis une véritable conversion et éducation de l'attention même chez ceux qui refusaient par ailleurs les doctrines marxistes en tant que système clos d'intelligibilité.

De même, la psychanalyse de Freud a triomphé universellement, en dépit des résistances qu'elle a rencontrées. Car ses adversaires eux-mêmes ont été formés à une nouvelle intelligence des phénomènes humains dans leur ensemble.

L'exemple de Darwin, de Marx et de Freud montre assez clairement ce que pourrait être une recherche fondamentale dans le domaine des sciences humaines. Une telle recherche, liée bien entendu par les résultats positifs obtenus dans les divers secteurs spécialisés, se situerait au delà de la spécialisation. Elle se donnerait pour tâche de mettre en lumière les cohérences internes, les rythmes d'ensemble de la réalité humaine. Le point de départ de cette recherche consisterait à prendre acte du fait que le domaine humain est un domaine d'un seul tenant ; il constitue une réalité indivisible. Or les diverses sciences humaines opèrent chacune en fonction d'un découpage indispensable du champ épistémologique, niant du même coup la spécificité de l'objet humain. Le sens humain de la réalité humaine disparaît de plus en plus, du fait même du progrès de la connaissance.

L'épistémologie de la convergence s'efforcerait de mettre en lumière la mutualité des significations entre les divers départements des sciences humaines.

Diverses recherches pourraient être entreprises - dont l'objet commun serait, en prenant acte des savoirs spécialisés, de tendre au dépassement de la spécialisation.

[44]

En somme, il s'agit de se proposer une *connaissance du phénomène humain total* ; et celle-ci ne peut être obtenue que par la mise au point d'une *nouvelle méthodologie*, l'épistémologie de la dissociation cédant la place à une épistémologie de la convergence.

1) VOCABULAIRE

Une des tâches essentielles serait de recenser les principaux concepts-clefs, dont le rayonnement s'étend à diverses sciences. On pourrait alors tenter de définir le sens et la portée de la communication interdisciplinaire ainsi réalisée par l'utilisation d'un même langage.

Chacun des spécialistes rassemblés serait ainsi invité à un examen de conscience relatif aux termes qu'il emploie dans sa spécialité, mais aussi aux significations que ces mêmes termes empruntent aux spécialités voisines. Beaucoup de termes d'une extrême importance se promènent ainsi d'un domaine à l'autre, se prévalant en chaque domaine d'une autorité qui leur vient d'ailleurs. La réalisation, d'ailleurs très difficile, d'un vocabulaire comparé des sciences humaines permettrait d'éclairer bon nombre de solidarités et d'oppositions aux confins des diverses disciplines. En fait l'imprécision de la terminologie, en histoire, en psychologie, par exemple, est une des causes principales du manque de rigueur dans la connaissance.

Voici à titre d'exemple, une liste de concepts-clefs interdisciplinaires, liste non limitative, destinée seulement à préciser l'importance du travail d'élucidation à entreprendre.

<i>Action</i>	<i>Archétype</i>	<i>Baroque</i>
<i>Actuel</i>	<i>Argent</i>	<i>Beauté</i>
<i>Adaptation</i>	<i>Art</i>	<i>Bourgeoisie</i>
<i>Analogie</i>	<i>Attitude</i>	<i>But</i>
<i>Analyse</i>	<i>Autorité</i>	
<i>Anthropologie</i>	<i>Axiomatique</i>	<i>Calendrier</i>
<i>Antique</i>		<i>Cause</i>
<i>Archaique</i>	<i>Barbarie</i>	<i>Changement</i>

<i>Chronologie</i>	<i>Equilibre</i>	
<i>Civilisation</i>	<i>Ere</i>	<i>Langage</i>
<i>Classe</i>	<i>Espace</i>	<i>Liberté</i>
<i>Classique</i>	<i>Esprit</i>	<i>Loi</i>
<i>Colonisation</i>	<i>Etat</i>	<i>Loisir</i>
<i>Comique</i>	<i>Ethnie</i>	
<i>Communauté</i>	<i>Evénement</i>	<i>Machine</i>
<i>Compensation</i>	<i>Evolution</i>	<i>Matière</i>
<i>Compréhension</i>	<i>Explication</i>	<i>Maturation</i>
<i>Connaissance</i>		<i>Médiéval</i>
[45]	<i>Fait</i>	<i>Mémoire</i>
<i>Conscience</i>	<i>Fin</i>	<i>Mentalité</i>
<i>Convergence</i>	<i>Fonction</i>	<i>Modèle</i>
<i>Contemporain</i>	<i>Forme</i>	<i>Moderne</i>
<i>Corps</i>	<i>Formule</i>	<i>Moment</i>
<i>Cosmos</i>		<i>Monde</i>
<i>Création</i>	<i>Guerre</i>	<i>Monnaie</i>
<i>Crise</i>		<i>Motivation</i>
<i>Culture</i>	<i>Histoire</i>	<i>Moyen</i>
<i>Cycle</i>	<i>Humanité</i>	<i>Moyenne</i>
		<i>Mutation</i>
<i>Décadence</i>	<i>Idée</i>	<i>Mythe</i>
<i>Décision</i>	<i>Idéal</i>	
<i>Démocratie</i>	<i>Identité</i>	<i>Naissance</i>
<i>Déraison</i>	<i>Image</i>	<i>Nation</i>
<i>Dialectique</i>	<i>Imagination</i>	<i>Nature</i>
<i>Dieu</i>	<i>Impératif</i>	[46]
<i>Direction</i>	<i>Impérialisme</i>	<i>Néant</i>
<i>Divergence</i>	<i>Inconscient</i>	<i>Nécessité</i>
<i>Domaine</i>	<i>Individualité</i>	<i>Négociation</i>
<i>Drame</i>	<i>Inhumain</i>	<i>Normal</i>
<i>Droit</i>	<i>Intelligence</i>	<i>Norme</i>
	<i>Intégration</i>	
<i>Echec</i>	<i>Intention</i>	<i>Œuvre</i>
<i>Economie</i>	<i>Irrationnel</i>	<i>Opinion</i>
<i>Egalité</i>		<i>Ordre</i>
<i>Ensemble</i>	<i>Jeu</i>	<i>Organe</i>
<i>Epopée</i>	<i>Jugement</i>	<i>Organisme</i>
<i>Epoque</i>	<i>Justice</i>	<i>Outil</i>

<i>Ouvrier</i>	<i>Race</i>	<i>Structure</i>
	<i>Raison</i>	<i>Style</i>
<i>Paix</i>	<i>Réaction</i>	<i>Sublimation</i>
<i>Parole</i>		<i>Succès</i>
<i>Parti</i>	<i>Relation</i>	<i>Symbole</i>
<i>Pathologique</i>	<i>Religion</i>	<i>Synthèse</i>
<i>Paysage</i>	<i>Renaissance</i>	
<i>Périmé</i>	<i>Révélation</i>	<i>Technique</i>
<i>Période</i>	<i>Rite</i>	<i>Théâtre</i>
<i>Peuple</i>	<i>Rôle</i>	<i>Totalité</i>
<i>Phénomène</i>	<i>Roman</i>	<i>Tragique</i>
<i>Physiologie</i>	<i>Rythme</i>	<i>Travail</i>
<i>Poésie</i>		
<i>Pouvoir</i>	<i>Sacré</i>	<i>Unité</i>
<i>Progrès</i>	<i>Santé</i>	<i>Univers</i>
<i>Projection</i>	<i>Science</i>	
	<i>Sens</i>	<i>Valeur</i>
<i>Qualité</i>	<i>Société</i>	
<i>Quantité</i>	<i>Solidarité</i>	<i>Weltanschauung</i>
	<i>Solution</i>	

On voit clairement qu'il s'agirait de recenser tous les concepts épistémologiques des sciences humaines susceptibles d'un usage interdisciplinaire, en essayant de préciser ce que peuvent avoir de commun les divers emplois.

La tâche ici serait facilitée par l'existence de vocabulaires, spécialisés, mais limités à une spécialité et à une nation. Il faudrait rassembler cette documentation en s'efforçant de signaler les mutations et inflexions de sens d'un domaine à l'autre, l'accent étant mis sur les intervalles entre les disciplines.

Un dictionnaire ne suffirait d'ailleurs pas, car il ne s'agit pas [47] seulement de formuler des définitions, mais de noter les vicissitudes du concept à travers la diversité de l'espace épistémologique, et aussi selon le renouvellement des structures mentales, d'époque en époque. Chaque notion, chaque thème demanderait donc une étude approfondie de la part du spécialiste compétent, mais avec le souci de relever les joints de contact et d'interconnexion.

Une telle recherche, entreprise en commun, fournirait donc une contribution importante à la théorie des ensembles culturels.

On observera que le mouvement de création des Académies en Occident (Bacon, Leibniz) est solidaire de la mise au point des dictionnaires et encyclopédies. La détermination d'une langue commune est la condition d'apparition d'un savoir nouveau. Pour les sciences humaines, le travail lexicographique déjà réalisé demeure très fragmentaire. Seuls les néo-positivistes de l'école de Vienne ont compris l'utilité d'une langue unitaire de la connaissance, mais, fascinés par la physique, ils n'ont fait que renouveler le thème de la caractéristique universelle de type mathématique. La réalité humaine se trouve donc niée en son principe, et d'ailleurs les néopositivistes ne pouvaient pas considérer les sciences humaines comme des sciences au sens propre du terme.

En somme, il faudrait reprendre la tâche de l'*Aufklärung* au sens du XVIII^e siècle, la tâche de l'Encyclopédie de d'Alembert et Diderot, dans la mesure où cette Encyclopédie n'était pas seulement un dictionnaire, mais d'abord une équipe et un esprit, l'esprit d'une époque prenant conscience d'elle-même dans la convergence des bonnes volontés. Une encyclopédie authentique doit être l'examen de conscience d'une culture, l'élucidation, des valeurs établies. Celui qui devient ainsi conscient de ses présupposés dépasse par là même ses présupposés ; il leur échappe dans la mesure où il n'est plus simplement dominé par eux.

Le caractère international de ce vocabulaire permettrait de recenser les divergences de signification d'une aire culturelle à une autre. Chaque tradition intellectuelle et scientifique y affirmerait ses préférences, qui sont autant de lettres de noblesse. Une communauté de compréhension se trouverait ainsi créée, qui contribuerait à renforcer l'état d'esprit interdisciplinaire. Bien entendu, il ne s'agirait pas de choisir, ni de juger, mais de recenser des valeurs et de préciser autant qu'il est possible les attitudes qui les justifient. L'œuvre ici entreprise ne doit pas prétendre à autre chose qu'à un éclaircissement de la conscience épistémologique, à un élargissement de ses horizons.

Il existe des Vocabulaires de la psychologie, rédigés par des psychologues ; des dictionnaires de sociologie ou d'histoire des religions, ou de philosophie, rédigés chaque fois par les spécialistes compétents.

Si utiles soient-ils, ces ouvrages ne peuvent que délimiter l'espace mental des spécialistes, et recenser leurs options [48] contradictoires. Or il serait sans doute plus fécond d'interroger aussi le philologue sur la psychologie, le linguiste sur l'histoire des religions, l'historien sur la sociologie, le mathématicien sur la philosophie, etc. Tous ceux qui contribuent à l'élargissement de la connaissance humaine ont quelque chose à dire sur l'homme. Au sens où nous l'entendons, un Vocabulaire devrait chercher à rétablir, à travers la diversité des sens de la connaissance, l'unité du sens de l'humain.

2) LA DIMENSION HISTORIQUE DU SAVOIR

L'histoire des sciences humaines offre un champ de recherches d'une importance capitale.

Ici, encore, de nombreux travaux existent dès à présent, en diverses langues, et pour un certain nombre de disciplines. Mais il ne s'agit pas seulement de recenser ces ouvrages ou de les traduire.

La recherche fondamentale se distinguerait de l'érudition pure et simple par le souci, affirmé dès le départ et toujours maintenu, de l'unité interdisciplinaire. En effet, la plupart des histoires de telle ou telle science, écrites par un spécialiste de la science en question, sont complètement dépourvues d'esprit historique.

Le prétendu « historien » commence par s'enfermer dans le cadre de sa spécialité, imposant ainsi à sa recherche les limites de sa propre étroitesse d'esprit. On dirait, à le dire, que la géologie, la biologie végétale ou l'ethnologie, ou toute autre province épistémologique, forme une unité autonome, coupée du reste de la connaissance, et se développant en vertu d'une logique et d'une énergie propres.

Trop souvent aussi, le savant qui se fait historien, considère l'état présent du savoir comme un absolu, comme un capital de certitude fondé en vérité, et acquis une fois pour toutes. Le passé lui paraît une simple préparation du présent ; il montrera comment les vérités aujourd'hui établies ont été lentement acquises par l'effort patient des générations, toutes orientées dans le même sens, en dépit des erreurs et fausses pistes dans lesquelles l'esprit humain, par quelque inexplicable aberration, s'est parfois engagé. L'histoire fait le tri, elle dépar-

tage la vérité et l'erreur, non sans quelque pitié dédaigneuse pour la sottise de nos prédécesseurs qui, si souvent, ne surent pas voir la vérité qu'ils avaient sous les yeux.

Or l'histoire proprement historique n'est pas ce schéma abstrait, ce profil géométrique d'une progression réglée conduisant nécessairement à l'état actuel de la connaissance, considéré comme un achèvement quasi définitif. Le mirage de l'histoire positive doit faire place à un nouvel état d'esprit, attentif à retrouver les exigences propres, les questions et les réponses des savants d'autrefois. Il faut tenter l'entreprise d'une histoire de la connaissance humaine en tant que rapport global de l'homme avec son monde, [49] établissement de l'homme dans son monde, selon la diversité des temps, des lieux et des mentalités.

Des débats s'élèvent périodiquement sur la question de savoir quelle forme d'histoire possède une valeur décisive : histoire politique, histoire militaire et diplomatique, histoire sociale, histoire économique, histoire des arts et techniques, histoire de la culture... Souvent, l'historien spécialisé dans une de ces disciplines soutient ouvertement, ou agit comme s'il tenait pour acquis, que sa spécialité commande le développement de toutes les autres.

Le problème est analogue à celui de l'unité des sciences humaines. Aucune science ne fait l'unité de l'homme, aucune activité humaine ne peut s'imposer à toutes les autres. L'homme réel n'est pas la conséquence d'une de ses activités, ou la résultante de ses activités ; il est le nœud, le foyer imaginaire de tous ses titres et travaux. Il ne s'explique pas plus par eux qu'eux-mêmes ne s'expliquent par lui.

En d'autres termes, et pour employer un vocabulaire aussi simple que possible, l'homme n'est pas dans l'histoire seulement comme un *patient*, mais aussi comme un *agent*. Il exerce un droit d'initiative dans les situations diverses où il se trouve placé. La situation définit les conditions d'exercice de ce droit. Les philosophes ont tort, presque toujours, de ne s'intéresser qu'à l'initiative, en négligeant les conditions d'exercice. Les historiens recherchent les conditions, dans un domaine donné, et ils vont de condition en condition sans jamais rencontrer d'initiative.

L'histoire authentique serait celle qui s'efforcerait, en toute lucidité, de rechercher l'insertion de l'initiative dans ses conditions d'exercice,

conditions qui sont elles-mêmes des conditions humaines et en tant que telles renvoient indéfiniment les unes aux autres. Chaque aspect de la condition humaine peut être considéré aussi bien comme une cause que comme un reflet de la totalité. Par exemple on peut étudier l'histoire des moyens de transport, et comme les techniques de transport sont étroitement liées au développement de la civilisation, on sera tenté d'en conclure que les transports jouent dans ce développement un rôle déterminant, etc. Mais il ne faut jamais oublier que les transports sont faits pour l'homme et par l'homme, - et non pas l'homme pour ou par les transports.

S'il est vrai que l'histoire du savoir représente un aspect privilégié de l'histoire des hommes, on la dénature, à vouloir l'isoler, comme si elle constituait un domaine autonome. Rendre les divers spécialistes des sciences humaines conscients de leur histoire, attentifs aux précédents et aux cheminements, c'est lutter efficacement contre le scientisme ingénu, toujours tenté de se fabriquer avec des méthodes relatives et des indications provisoires une sorte d'absolu technique. L'histoire du savoir enseigne qu'avant toute [50] certitude, il y a eu des certitudes différentes, et qu'il y en aura d'autres après. L'histoire du savoir atteste qu'il n'y a pas de dernier mot du savoir, car le respect du passé entraîne avec soi le respect du futur.

Il faut au chercheur un certain courage intellectuel pour admettre qu'il n'est pas lui-même à la fin de l'histoire qu'il raconte, et qu'il en ignore la suite. Tous les hommes sont mortels, l'historien même, et le philosophe ou le savant. L'histoire du savoir apparaît ainsi comme une réserve de significations ; elle met en garde contre l'illusion du révolu et celle du définitif.

D'autre part, si l'histoire du savoir est bien une forme et une expression de l'histoire de l'humanité, elle devra s'efforcer de devenir, par delà le compartimentage technique des spécialités, une *étude des corrélations*. Le développement des sciences humaines, tout comme celui des sciences de la nature, ne se présente jamais comme un ensemble de séries linéaires et indépendantes. Les concepts scientifiques, les thèmes et les méthodes se répercutent de proche en proche, et d'un domaine à l'autre, par une sorte de diffusion en tache d'huile des instruments épistémologiques les plus efficaces. Le champ tout entier de la connaissance se propose comme un espace de manœuvre

unitaire pour la mise à l'épreuve des idées essentielles, au fur et à mesure de leur découverte.

Il est indispensable d'entreprendre l'étude des *contacts* et des *échanges* entre les disciplines, voisines ou apparemment éloignées. Il est clair que la biologie a exercé une influence considérable sur la philologie et la sociologie, par exemple, ou sur l'économie politique. Toutes les sciences humaines ont entretenu avec la théologie des rapports complexes, où la polémique a eu une large part ; mais la théologie elle-même a subi et subit encore, le contre-coup du développement de la philologie, de l'économie politique, de la biologie et des sciences naturelles. Les grands concepts scientifiques d'analyse, de synthèse, d'induction, de progrès, de genèse, d'évolution, de dialectique, etc., ont fait leur apparition dans un certain domaine épistémologique, mais leur succès même leur a donné une puissance de diffusion, de rayonnement interdisciplinaire, moyennant des déviations et mutations du sens initial. Ce serait, là encore, un sujet d'étude particulièrement fécond.

L'histoire du savoir mettrait également en lumière l'influence générale exercée par certains individus, savants ou philosophes, en dépit de toute spécialisation épistémologique : Thomas d'Aquin, Bacon, Descartes, Galilée, Leibniz, Newton, Linné, Kant, Lavoisier, Hegel, Marx, Darwin, Freud, entre autres, ont renouvelé certaines significations ; ils en ont créé d'autres. Le domaine du savoir n'est plus, après eux, ce qu'il était avant.

Enfin, certaines disciplines jouissent, à un moment donné d'une position privilégiée ; elles exercent pendant une certaine [51] période un droit d'initiative ou de contrôle. Ce rôle pilote est longtemps, en Occident comme en Orient, celui de la théologie ; les mathématiques et la mécanique prennent le relais, et fournissent un nouveau modèle d'intelligibilité. Mais la biologie, la chimie, la méthodologie historique et critique, la physique atomique, la cybernétique connaissent à leur tour la faveur de cette priorité épistémologique.

Chacune de ces perspectives, qui présupposent l'unité des sciences, pourrait donner lieu à des études interdisciplinaires, propres à dégager et à mettre en œuvre une nouvelle intelligence dans la compréhension du savoir humain. Le point de départ de ces études serait le présuppo-

sé de la *corrélation* et de l'*interaction* des sciences humaines, substitué au présupposé de l'indépendance.

Une récente initiative scientifique allemande se propose, sous le titre général *Orbis Academicus*, de publier une grande collection de monographies portant sur l'histoire des problèmes scientifiques dans les diverses disciplines des sciences exactes et des sciences humaines. L'idée est neuve et méritoire, et les premières réalisations sont d'une valeur certaine. On doit pourtant observer d'abord que cet *orbis academicus* n'est qu'un *orbis germanicus* : des auteurs germaniques s'exprimant en langue allemande ne peuvent pas ne pas donner à leur propre tradition intellectuelle une priorité constante, et nécessairement illusoire. Une sorte de nationalisme inconscient empêche cet effort, d'ailleurs estimable, de prétendre à l'universalité. Davantage encore, la division du travail entre des spécialistes chargés chacun d'une tâche bien déterminée enlève par avance une grande partie de sa valeur à cette recherche. Un gros volume, d'un grand intérêt, expose la naissance et le développement des problèmes qui se sont posés dans l'interprétation du Nouveau Testament. Un autre volume traite de l'évolution de la linguistique, un autre retrace l'histoire des études portant sur l'antiquité classique. D'autres publications porteront sur l'histoire de la théologie, sur l'histoire ecclésiastique, etc. Or il est bien évident que l'interprétation du Nouveau Testament est liée aux progrès de la philologie, et qu'elle subit le contrecoup de tous les événements intellectuels, spirituels et religieux contemporains. L'herméneutique du Nouveau Testament n'est qu'un aspect particulier de l'herméneutique en général. Dès qu'on prétend l'isoler, on la déforme en la figeant dans une autonomie illusoire.

Ainsi, dans la collection *Orbis academicus*, le plus intéressant serait ce qui se passe entre les différents volumes, ce qui assure la liaison entre les domaines évoqués chacun à part. Mais ces interconnexions demeurent en dehors des préoccupations des différents auteurs, qui se contentent de se renvoyer la balle en [52] faisant allusion aux domaines voisins, sans que jamais personne se donne pour objet propre la structure architectonique dans laquelle viennent prendre place les domaines particuliers de la connaissance.

Toute perspective épistémologique dans les sciences humaines apparaît ainsi comme une dimension de projection ; elle se nourrit et s'enrichit d'interférences constantes, de réciprocités et d'emprunts. Une

nouvelle intelligence historique serait, de parti-pris, soucieuse de voir et de comprendre ces connexions interdisciplinaires, qui dessinent les articulations du savoir humain dans sa signification d'ensemble. Cette intelligibilité globale, expression de l'intelligence humaine, est interdisciplinaire par essence.

3) DÉTERMINATION DE L'ESPACE-TEMPS

La mise en lumière de la détermination historique doit rendre au domaine humain son ampleur véritable et son relief. Alors que le spécialiste se contente d'une schématisation de la réalité humaine, d'une projection sur un plan, un effort inverse de retour au réel permettra une vision dans l'espace des phénomènes et événements humains.

Chacun deux doit être perçu dans sa situation concrète, c'est-à-dire mis en place au sein d'une totalité en devenir. *Toute compréhension d'un fait humain suppose une précompréhension de l'espace-temps humain.*

L'unité des sciences humaines doit donc être établie par la convergence de l'information, et par son regroupement en chaque emplacement de l'espace-temps. La prise de conscience de ce que signifie actuellement pour nous l'unité humaine, ici et maintenant, ne sera réelle et complète que si elle s'accompagne d'une conscience corrélative de ce que signifie cette unité selon les diversités des temps et des lieux.

Il importe de rendre possible cette conscience de situation en fournissant à chaque spécialiste les éléments d'une information générale qui lui permette de *faire le point* de l'emplacement épistémologique occupé par lui, quel que soit l'horizon spatiotemporel dans lequel il se trouve momentanément situé.

On peut ainsi préparer une sorte de guide ou d'atlas général, qui se substituerait aux chronologies d'autrefois. Celles-ci se contentaient d'énumérer des événements en leur sèche nomenclature. Il conviendrait de décrire des situations, d'indiquer avec précision les renouvellements de la conjoncture intellectuelle et matérielle. Une pareille théorie des ensembles permettrait de dégager la signification des faits et dates élémentaires. Cette histoire et géographie de la culture est la condition préalable de toute doctrine de la représentation concrète.

On a observé que le naguère célèbre rapport Kinsey sur le [53] *Comportement sexuel du mâle humain* n'était, en réalité, que le résultat d'une enquête sur certains aspects de la vie humaine dans la société américaine vers le milieu du XX^e siècle. Pour mériter vraiment son titre, un tel ouvrage aurait dû résumer des recherches étendues à toutes les sociétés humaines qui se sont succédées sur la face de la terre pendant toute la suite des temps. L'immensité d'une pareille entreprise peut paraître décourageante ; seule pourtant elle permettrait de parvenir à une compréhension véritable du sens de l'activité sexuelle et de l'amour dans la réalité humaine. Des travaux de la même ampleur, seraient indispensables pour préciser la signification des aspects fondamentaux de l'existence ; la vie et la mort, la santé, la maladie, la folie, la religion, le jeu, la morale, la politique, la monnaie, le savoir, pour nous limiter à quelques exemples, ne sont pas seulement ce qu'ils sont ici et maintenant. Ils appellent une mise en place dans l'espace humain et dans la durée de l'humanité.

Autrement dit, la réalité humaine, au lieu d'être vue à plat, devrait être saisie avec son relief historique, en volume. Le centre de perspective, le foyer d'intelligibilité devient alors l'homme concret dans sa présence historique. Qu'il s'agisse du passé ou du présent, chaque fois qu'un aspect de l'existence humaine se trouve mis en cause, c'est l'homme entier qui s'affirme et s'exprime, en vertu d'une solidarité totalitaire étendue de proche en proche à tout le domaine humain. Bien entendu, cela ne facilite pas l'analyse. Mais mieux vaut le savoir que l'ignorer.

En dépit de quelques tentatives de valeur, l'anthropologie historique est loin d'être faite, de sorte que les sciences humaines vivent d'ordinaire sur la fiction d'un être humain intemporel, que la diversité des lieux n'affecterait pas plus que la diversité des âges. Il est clair pourtant que l'objet même des sciences politiques, économiques, philologiques ou religieuses ne reste pas identique à lui-même à travers les siècles.

Il faudrait étudier ce coefficient de renouvellement et cette valeur apportante des diverses époques. Chaque moment important dans le développement de la culture implique une nouvelle convergence des significations, un regroupement des valeurs. L'histoire des événements reflète et exprime cette *histoire essentielle* des hommes, à laquelle nous songeons. Les époques de l'humanité peuvent être considérées

comme de *grandes unités* d'un ordre supérieur qui imposent leur finalité aux faits élémentaires. Cette réalité massive des époques, des styles, des attitudes historiques globales commande la compréhension du phénomène humain total, et mériterait une étude soutenue, autant dans l'ordre de la recherche que dans l'ordre de la formation et de l'information des spécialistes de tous ordres.

Cette préoccupation, d'ailleurs, se trouve déjà impliquée dans [54] les débats traditionnels sur les périodes de l'histoire : Antiquité, Age Hellénistique, Moyen Age, Renaissance, Réforme, Temps Modernes, dont la définition a donné lieu à des controverses passionnées, représentent des phénomènes globaux ; chacun répond à un certain type d'humanité. Mais on pourrait de la même manière étudier d'ensemble la signification humaine de la Croisade, de la Révolution française ou de la Révolution russe. Les Grandes Découvertes géographiques, l'avènement de la Science Positive, le Romantisme, le Surréalisme, la Colonisation et la Décolonisation, le Fascisme, etc., etc. pourraient donner lieu à des études interdisciplinaires. On verrait ainsi comment un système cohérent de valeurs et d'attitudes impose sa marque à toutes les activités humaines : il y a une religion et une économie romantiques, il y a une morale, une religion de la colonisation comme il y a une morale, une religion, une économie de la Décolonisation.

Chaque époque est caractérisée par des dominantes interdisciplinaires, comme l'attesteraient aussi bien les catégories d'essence esthétique : Archaïque, Classique, Baroque... Ces épithètes, d'abord applicables à des formes d'art, ont aussi bien une signification valable dans le domaine de la médecine, de la politique ou de l'économie ; elles désignent des configurations de l'expérience humaine.

D'ailleurs, cette stylistique de l'expérience aurait son importance aussi pour les études portant sur la période actuelle, et même pour celles qui, telles l'anthropologie physique, la biologie, la médecine, croient pouvoir échapper à l'emprise de l'histoire. En prenant conscience de la marche du temps, les savants seraient mieux avertis de leurs présupposés implicites. Le psychologue serait plus attentif à sa propre psychologie, le sociologue à sa sociologie, l'historien serait soucieux de se situer historiquement, etc., etc. Sur la dissolution de certaines évidences simplistes se constituerait une nouvelle conscience épistémologique.

4) DÉSOCCIDENTALISATION ET RELATIVITÉ GÉNÉRALISÉE

L'un des effets les plus immédiats de la détermination de l'espace-temps préconisée au paragraphe précédent sera d'imposer aux savants occidentaux une prise de conscience de leurs présupposés. S'il n'a pas inventé les sciences exactes, l'Occident les a développées et systématisées ; il leur a donné une importance décisive dans sa conception de la connaissance, et cette importance a été encore accrue par la mise en œuvre des techniques, génératrices d'un total bouleversement du genre de vie.

Il ne saurait être question de nier l'importance historique de ces acquisitions, d'ailleurs irréversibles. Mais l'Occident, qui a trouvé dans ses sciences et dans ses techniques les moyens de sa [55] prospérité et de sa puissance, a sans doute exagéré la validité ontologique des fondements de sa civilisation. Il leur a attribué une valeur universelle sans éprouver, sauf rares exceptions, le besoin de les réexaminer, à la lumière des indications que les autres cultures auraient pu lui fournir.

La crise actuelle de la civilisation met en lumière le déclin des absolus occidentaux. Le monde entier emprunte à l'Occident les voies et moyens de ses sciences et de ses techniques, mais sans admettre pour autant les présupposés spirituels qui les fondaient. D'où la nécessité d'un examen de conscience approfondi et d'un rajustement général. Ici s'ouvre le chemin d'une sagesse de la confrontation, qui peut fournir à la recherche l'un de ses objectifs les plus féconds.

La culture d'Occident doit prendre conscience de la relativité et de la réciprocité des traditions intellectuelles et spirituelles. Elle doit apprendre à faire le point de sa propre position parmi les attitudes différentes attestées par les systèmes archaïques et par les spiritualités de l'Orient. L'Occident détient le privilège de l'efficacité technique, d'ailleurs payé fort cher ; une réflexion sur les fins et valeurs de la civilisation permettrait peut-être de remédier aux détresses présentes des sociétés que l'on dit avancées qui, naturellement privilégiées, ne parviennent pas à trouver l'équilibre indispensable aux individus et aux masses.

D'une manière générale, on doit observer que le moment présent semble caractérisé par l'apparition de certaines lignes neuves dans l'histoire universelle. Ces perspectives appellent des recherches appropriées.

L'apparition du monde moderne est liée à l'œuvre d'exploration et de rassemblement du monde géographique par les voyageurs occidentaux. L'inventaire de la planète ouvre les voies de la colonisation et de la mission, de l'expansion politique et économique, dont le XIX^e siècle marque l'apogée. Or l'impérialisme matériel a pour corollaire un impérialisme intellectuel et spirituel ; l'Europe, qui se croit maîtresse de l'Univers, est le centre du monde culturel. Mais notre époque assiste à l'émancipation générale des pays anciennement colonisés, et la décolonisation, elle aussi, doit avoir sa contrepartie dans l'ordre de la culture, où le retrait de l'Occident risque de créer une sorte de vide culturel.

Il s'agit ici de dépasser le stade des récriminations, et de cette mauvaise conscience à double entrée en laquelle se complaisent trop souvent ex-colonisateur et ex-colonisé. Par delà les séquelles de l'ancien régime, la nécessité apparaît de formuler les éléments pour une nouvelle conscience d'un monde solidaire. Le système colonial a eu pour conséquence l'universalisation des normes techniques de l'Occident, qui semble maintenant chose faite. Mais l'électrification, ou la motorisation de l'agriculture ne suffisent pas [56] à occuper l'espace vital d'une existence humaine en sa totalité. En état de régression politique et économique, les Occidentaux s'interrogent ; ils interrogent. Que signifient aujourd'hui les programmes de vie non-européens ? Cette question, que la culture européenne se pose depuis le XVI^e siècle, devient maintenant d'une urgence décisive ; au surplus, la question se pose et s'impose aux non-européens eux-mêmes, appelés à prendre conscience de leur auto-détermination intellectuelle et spirituelle. Si l'on essaie de dégager le débat de toutes les passions adventices, la question apparaît singulièrement complexe. Elle est pourtant impossible à éluder, si l'on veut faire le point du moment actuel de l'histoire universelle.

Plus généralement, tout homme qui œuvre pour la connaissance, œuvre au sein de sa propre culture et en fonction de celle-ci. La question est de savoir s'il est possible de prendre conscience de cette di-

vergence originaire, et de la dépasser dans le sens d'une généralisation de l'intelligence qui viserait à une réelle universalité.

Le temps est venu où il importe de passer *d'une confrontation des cultures à une culture de la confrontation*.

5) UNITÉ DE L'HOMME

En fin de compte, le problème épistémologique de l'unité des sciences humaines s'identifie au problème anthropologique de l'unité de l'homme. Les sciences humaines ne sont que des voies d'approche pour la manifestation de l'homme. C'est-à-dire qu'aucune des disciplines ici en cause ne peut éviter de se poser la question : Qu'est-ce que l'Homme ?

L'unité humaine apparaît donc comme un présupposé de la recherche. Si cette unité n'est pas admise au départ, elle n'apparaîtra pas à l'arrivée. Il importe donc que chaque spécialiste se pose la question de savoir ce qu'est, à son niveau et dans sa perspective, la réalité humaine. Le mathématicien, le physicien tout autant que le psychologue ou le philologue doivent se soumettre eux-mêmes à cette interrogation. Ils se trouveront ainsi prémunis contre le danger que la science de l'homme, économisant la réflexion sur l'homme, soit, comme il arrive, une science sans l'homme.

Dans cette perspective l'homme apparaît comme le foyer des significations épistémologiques de toutes les sciences humaines. *Seule la prise de conscience de la convergence des épistémologies peut fonder une épistémologie de la convergence : l'unité des méthodologies ne peut être réalisée en dehors d'une méthodologie de l'unité*, elle-même fondée sur une recherche de l'unité de l'être humain.

Ici encore il importe de se garder de tout *a priori* métaphysique. La seule voie acceptable pour les sciences humaines est celle [57] d'un empirisme conscient et délibéré procédant à un inventaire de la réalité humaine. Le but d'une telle entreprise serait de dégager parmi la diversité des temps et des lieux les constantes les plus caractéristiques : attitudes et intentions, articulations de l'existence qui caractérisent partout et toujours l'être humain.

Une soigneuse investigation poserait la question de savoir s'il existe des *invariants humains* et, éventuellement, lesquels. Il ne s'agit pas de définir un homme absolu, un homme dans l'absolu, à force de généralités vagues. Il faut rechercher si la diversité réelle de l'histoire, sa multiplicité contradictoire laisse place à une unité d'intention et de signification. L'idée même d'une histoire de l'Humanité, l'idée d'Humanité, présuppose l'existence de l'homme.

La notion d'invariant humain permettrait de regrouper, pour une étude comparative, ce que les Allemands appellent *Weltanschauungen* et les Anglo-Saxons *Basic personality structure* ou *Patterns of Civilization*.

Du même coup, il apparaîtrait que les diverses sciences humaines doivent prendre conscience d'elles-mêmes comme constituant autant d'éléments pour une anthropologie qui se cherche elle-même à travers les vicissitudes de toutes les disciplines particulières. Dans cette perspective, l'état présent de l'humanité est solidaire, étroitement, de son passé et de son avenir. La recherche, évocation et invocation, de l'homme dans sa plénitude doit servir d'idée régulatrice pour le travail des chercheurs et techniciens qui, à quelque niveau et dans quelque domaine que ce soit se donnent pour tâche de contribuer à la science de l'homme.

Cette connaissance nouvelle de l'homme par l'homme implique, par rapport aux disciplines existantes, une prise de conscience d'un degré supérieur. S. ZUCKERMANN, dans son ouvrage *The social life of Monkeys and Apes* souligne le fait que les singes observés par les savants anglo-saxons ont d'ordinaire un tempérament actif, entreprenant et pragmatique. Ils abordent de front les difficultés qu'on leur propose, et finissent par s'en tirer en intervenant à tort et à travers selon les normes d'une méthodologie empirique. Au contraire, les spécialistes germaniques décrivent des singes réfléchis et introvertis, qui s'absorbent, avant d'agir, dans de muettes contemplations. L'action, chez eux, consacre le triomphe de la méthode spéculative et de la conscience transcendante.

Il y aurait donc une anthropologie du singe, dont, à l'ordinaire, les livres sur les singes ne parlent pas. De même, on peut penser qu'il devrait y avoir une anthropologie de l'homme, qui s'efforcera de dépasser les premières évidences humaines dans le sens d'un regroupement

de ce qui appartient réellement à l'humanité la plus générale. Une voie moyenne doit être trouvée entre le rationalisme abstrait, l'ontologie chère aux métaphysiciens, et la naïveté irréfléchie des savants spécialisés.

[58]

6) PROJET D'UNE PROPÉDEUTIQUE DES SCIENCES HUMAINES

L'Institut projeté ne doit équivaloir ni à une Académie internationale, car il doit garder un statut modeste et discret, et se consacrer à un travail effectif, - ni à une Super-Université, car il n'a ni la vocation, ni les moyens d'enseigner directement.

Mais on peut penser que les résultats obtenus, et même la recherche entreprise, sont appelés à avoir des répercussions au niveau de l'enseignement universitaire dans tous les pays. En particulier, la recherche fondamentale telle que se la proposerait le groupe des experts pourrait se répercuter au niveau de la formation des spécialistes dans les divers secteurs des sciences humaines.

Pour remédier à l'étroitesse de vue du spécialiste, qui est liée au fait même de la spécialisation, on pourrait prévoir l'obligation d'une formation générale, d'une sorte de *propédeutique* à laquelle seraient astreints tous les étudiants qui se destinent à la recherche ou à l'enseignement dans telle ou telle des sciences humaines.

Autrement dit, *le programme de la recherche fondamentale, schématisé et simplifié, pourrait constituer le programme même d'un cours d'initiation à la science de l'homme*, conçue comme la contrepartie nécessaire de toute spécialisation. L'intention d'unité se répercuterait ainsi directement à la base même du travail scientifique et technique dans tous les domaines et dans tous les pays où ce travail se poursuit. L'existence même du groupe de recherche équivaldrait à une propagande pour l'unité des sciences humaines, et pourrait porter des fruits indépendamment des résultats obtenus par l'activité propre de ce groupe.

Le but de cette propédeutique ne serait nullement de décourager le futur spécialiste, ou de susciter chez lui une mauvaise conscience. Il s'agit de le mettre en garde contre le danger de la spécialisation, en suscitant chez lui dès le temps de sa formation, une vigilance de la conscience épistémologique. Son attention une fois orientée vers la signification d'ensemble du phénomène humain risquerait moins de se laisser prendre au piège d'une érudition émietlée ou d'une technologie abstraite. Tout en travaillant dans la perspective qu'il aurait choisie, le jeune historien, le jeune philologue, le géographe ou l'économiste, préserverait une présence marginale, aux confins de sa spécialité. Le sens des solidarités et des convergences l'empêcherait de confondre son domaine restreint avec le domaine humain dans sa totalité.

Il appartiendrait au groupe de recherche de définir le programme de cette propédeutique, en y faisant figurer les éléments essentiels qui commandent une bonne compréhension du phénomène humain. Un tel programme, dont il importerait de prévoir les grandes lignes, serait à la fois une expression de la conscience [59] interdisciplinaire, et un moyen de promouvoir cette conscience parmi les lettrés du monde entier.

L'unité des sciences humaines, au lieu de demeurer une vague nostalgie, deviendrait le souci constant de tous les travailleurs intellectuels.

STRUCTURE DU GROUPE

1) COMPOSITION

Le nombre des membres du groupe devrait être très limité. Il s'agit en effet d'une tentative de caractère expérimental, d'un essai, dont les débuts ont tout intérêt à être modestes.

Par ailleurs, un groupe de travail, essentiellement destiné à explorer les confins des diverses disciplines, doit être un groupe de dialogue et de discussion, ce qui suppose des interlocuteurs peu nombreux, mais hautement qualifiés, et se connaissant chacun à chacun.

Chaque membre du groupe devrait représenter en toute compétence un domaine intellectuel particulier (mathématiques, biologie, philologie ...). Mais sa formation complète dans son domaine devrait aller de pair avec une certaine information concernant les domaines avoisinants, et surtout avec une ouverture d'esprit, une curiosité entière à l'égard de la réalité humaine dans son ensemble. On choisirait donc des spécialistes éminents, mais tels que pour chacun d'entre eux sa spécialité soit un plan de recoupement, ou de projection pour la réalité humaine totale.

Pour que ces savants soient vraiment des chercheurs, il importe de ne pas les choisir parmi les pontifes et les patrons officiellement reconnus de leur discipline. Les gens *arrivés*, ou parvenus, sont à exclure par avance, à cause de la sclérose d'une intelligence qui se repose sur des lauriers plus ou moins bien acquis. Des débutants, par ailleurs, seraient inutilisables. On rechercherait donc des hommes déjà mûrs et distingués par leurs premiers travaux, mais désignés moins en fonction de leur passé qu'en fonction de leur avenir. L'âge moyen de 40-45 ans paraît le plus propice.

Chacun des membres de ce collège humaniste devrait représenter non seulement une spécialité, avec la bonne volonté de sortir de cette spécialité, mais une nationalité, avec ses traditions intellectuelles, et la bonne volonté de faire accueil aux autres traditions, dans ce qu'elles ont de valable et de complémentaire. Il importe, à cet égard, que les cultures non-occidentales soient représentées fortement.

Ce groupe n'aurait donc pas de centre, puisque personne n'aurait compétence et juridiction sur la totalité du domaine du voisin. Plutôt, le groupe serait cette sphère dont le centre est [60] partout, et la circonférence nulle part. Chacun y ferait figure, vis-à-vis des autres, à la fois d'invitant et d'invité, la vertu maîtresse étant alors la vertu d'hospitalité.

À titre indicatif, on pourrait par exemple songer à un groupe où figureraient :

- un mathématicien,
- un physicien,
- un biologiste,

- un médecin-psychiatre,
- un économiste,
- un ethnologue,
- un psychologue,
- un sociologue,
- un représentant des sciences politiques et juridiques,
- un représentant des sciences religieuses,
- un représentant des sciences historiques.
- un représentant de l'esthétique et de l'histoire de l'art,
- un représentant des sciences philologiques et linguistiques,
- un représentant des sciences géographiques,
- un représentant de la philosophie,
- un spécialiste de la recherche opérationnelle et de la cybernétique.

Au total, il semble qu'un groupe de 15 à 20 membres pourrait suffire pour rassembler les premiers participants à une entreprise de cet ordre.

Mais, pour ce petit nombre d'experts, l'unité des sciences humaines ne devrait pas être seulement un thème de réflexion occasionnel. Elle devrait devenir la raison d'être et l'unique espérance de ceux qui auraient été choisis pour y travailler. Ils s'y consacraient exclusivement, et se donneraient pour tâche de la faire progresser par de multiples et incessantes confrontations.

Ces experts jouiraient donc d'un statut administratif à préciser, mais qui leur réserverait une pleine liberté de travail au service de l'entreprise projetée, en dehors de toute obligation professionnelle dans leur propre pays. Ils seraient mis à part, et devraient se consacrer à la recherche convergente de la science de l'homme, qui aurait priorité même sur leurs travaux personnels antérieurs.

2) RECRUTEMENT

La désignation des premiers membres du groupe pose un problème délicat.

Une méthode assez simple consisterait à soumettre le présent document à un nombre assez grand de personnalités qualifiées dans les divers domaines des sciences humaines. Chacun serait appelé à fournir des observations sur les thèmes de recherche proposés.

[61]

Les auteurs des commentaires critiques les plus suggestifs se désigneraient ainsi eux-mêmes pour participer aux travaux ultérieurs.

Il va de soi que les divers membres du groupe devraient admettre, chacun pour sa part :

- a) que la question de l'unité des sciences humaines se pose ;
- b) que la réponse n'est pas donnée d'avance, et qu'elle ne se trouve pas dès à présent possédée par tel ou tel système, tel ou tel individu - surtout pas par le membre du groupe considéré ;
- c) que, dans ce domaine, la collaboration est possible, c'est-à-dire que chacun, en apportant aux autres, peut apprendre des autres.

L'unification des sciences de l'homme suppose, entre les savants, l'unité préalable des bonnes volontés.

3) CONDITIONS ET MOYENS DE TRAVAIL

La création d'un tel groupe de travail impliquerait la mise au point d'une formule administrative assez souple, afin que les divers membres de cet Institut soient détachés d'une manière ou d'une autre dans le cadre de la fondation envisagée.

Une entière liberté dans l'emploi du temps devrait être laissée à chacun des membres du groupe. La seule condition imposée étant que l'intéressé s'engage à considérer la recherche entreprise comme son activité fondamentale, - et à accepter les indications et directives du groupe pour l'orientation de son activité.

La question se pose de savoir s'il est nécessaire qu'un tel groupe ait un centre, un siège fixé en un lieu déterminé.

L'unité de lieu est souhaitable dans la mesure où il s'agit de créer une équipe, animée par un état d'esprit commun. Des échanges de vues fréquents sont indispensables.

D'un autre côté, chacun des membres étant également appelé à représenter sa culture nationale, il importe qu'il ne soit pas coupé de celle-ci, qu'il participe au mouvement des idées et reste en contact avec les hommes, les événements et les livres de son pays d'origine.

La conciliation de ces exigences opposées ne paraît pas très difficile, dans la mesure même où il s'agit d'un petit nombre d'individus. On pourrait prévoir que les sessions de travail aient lieu tour à tour dans chacun des pays ayant fourni un membre au groupe de travail considéré.

4) MÉTHODE DE TRAVAIL

La méthode de travail devrait naturellement être fixée d'un commun accord par les participants à l'entreprise.

La première tâche serait sans doute de définir la possibilité [62] d'une attitude méthodologique commune. Bien entendu, il ne s'agirait pas de fixer une plate-forme doctrinale, mais seulement de préciser les procédures susceptibles de préserver autant que possible la spécificité du phénomène humain total.

On peut raisonnablement espérer que l'épistémologie de la convergence se dégagerait peu à peu du travail de collaboration lui-même.

Il appartiendrait aux membres du groupe de se rencontrer plusieurs fois par an, peut-être une fois par trimestre, pour établir un programme de recherche, dégager les questions qui, pour une raison ou pour une autre, pourraient être abordées en premier lieu. Après quoi, chacun y travaillerait de son côté, et les résultats acquis seraient confrontés au cours de la session suivante. Il importe que l'ensemble du groupe soit tenu au courant des travaux de chaque membre. Des collaborations plus étroites pourraient s'établir en cours de route entre l'un ou l'autre des participants, étant bien entendu que chacun d'eux serait te-

nu de se considérer comme le conseiller de tous les autres dans le domaine de sa compétence propre. Bien entendu, la critique la plus libre serait non seulement un droit, mais un devoir.

Le programme de travail envisagé dans le présent document se propose seulement de définir un horizon général, de préciser des perspectives. Il appartiendrait au groupe de déterminer les questions à poser en priorité, soit par ordre d'urgence, soit pour des raisons de convenance propre ou de commodité intellectuelle.

POURQUOI L'UNESCO ?

La question peut être posée de savoir si l'Unesco, organisation mondiale de coordination intellectuelle, est habilitée à s'occuper ainsi de promouvoir les recherches en sciences humaines.

a) L'intervention de l'Unesco paraît justifiée dans la mesure où les Universités, les Instituts, les Fondations actuellement existants voient leur activité limitée soit par une conscience insuffisamment claire de l'œuvre à entreprendre, soit par une spécialisation technique ou des intérêts pratiques d'ordre particulier, soit encore par l'existence de traditions nationales de toute espèce.

Seule une initiative de l'Unesco peut poser la question sur son véritable terrain et dans toute son ampleur. Aussi bien les ressources intellectuelles d'un pays quel qu'il soit paraissent insuffisantes devant l'ampleur de la tâche. La recherche en sciences humaines, comme la recherche en astronomie, en physique nucléaire ou en Océanographie, implique une mise en commun des efforts à l'échelle internationale.

b) D'autre part, seul le patronage de l'Unesco peut fournir les garanties d'impartialité et de bonne volonté dans le dialogue, [63] indispensables dans un domaine où peuvent jouer sans cesse des interférences d'ordre théologique, idéologique ou politique. La recherche de l'homme est solidaire de l'édification de l'homme ; théorie et pratique sont étroitement associées. Il ne saurait être question de supprimer ces

implications ; mais on doit en prendre conscience, et rechercher là aussi les convergences, les solidarités, plutôt que les discordances.

La tâche de l'Unesco n'est-elle pas de rassembler les éléments d'une civilisation en voie de constitution, à travers les incertitudes de l'histoire ?

[65]

**Les sciences de l'homme
sont des sciences humaines.**

III

PROPOSITIONS POUR UNE FONDATION ANTHROPOLOGIQUE ²

[Retour à la table des matières](#)

Une fondation nouvelle dans le domaine intellectuel est toujours un signe des temps. Une exigence s'affirme, que les institutions traditionnelles ne peuvent satisfaire. Ce sera une curiosité portant sur tel ou tel secteur, jusque là négligé, de la connaissance ; ou bien un état d'esprit global, une remise en question générale de toutes les questions, et de la manière même de poser les questions. Les grandes époques de la culture occidentale ont vu se développer ainsi les Universités, les Sociétés savantes, les Académies, les Instituts les plus divers, dont chacun indiquait à sa manière le renouveau de la mentalité européenne.

Je voudrais tenter, dans cet esprit, de préciser le projet qui, une fois encore, assemble pour une recherche commune un certain nombre de savants occidentaux. Notre rencontre signifie que, dans l'ordre de la pensée, quelque chose qui n'existe pas encore, demande à être. La

² Texte soumis en Octobre 1964 au Symposion de la Werner Reimers Stiftung für antropogenetische Forschung.

première tâche devrait donc consister à prendre conscience de l'interrogation qui nous réunit.

Si l'on pose ainsi la question de la question, il semble que chacun d'entre nous reconnaît la nécessité d'une investigation dans le domaine anthropologique selon des normes et des principes qui ne sont pas encore mis en œuvre dans le cadre des institutions existantes. Chacun d'entre nous possède une compétence particulière ; chacun exerce son activité dans un domaine universitaire bien déterminé. Mais chacun souhaite quelque chose de plus, sans savoir peut-être exactement quoi. Nous nous sentons prisonniers de traditions et obligations administratives, d'habitudes mentales. Nous aspirons à nous dégager de nos routines, pour nous engager dans une voie où l'on approcherait la vérité de [66] plus près, ou du moins autrement. Nous désirons travailler non plus avec les collègues habituels, imposés par le hasard, mais avec des confrères en esprit et en vérité, qui partagent notre souci le plus profond.

La culture est une prise en charge par l'homme du monde humain. Sans cesse, et aujourd'hui plus rapidement que jamais, le monde change et se transforme. La culture doit se transformer aussi, car elle est l'image et l'explication du monde. Or, il semble bien qu'il existe maintenant une sorte de retard de la culture sur le monde. La connaissance n'a pas été capable de suivre le renouvellement des évidences dans tous les domaines. D'où une incohérence de la pensée contemporaine, et une crise non seulement intellectuelle, mais morale et spirituelle. Un nouveau monde du savoir, un nouvel ensemble de possibilités, s'est brusquement révélé, sans que les hommes aient eu le temps de se ressaisir et de mettre en place les éléments disloqués du paysage mental dans lequel ils sont appelés à vivre.

L'Europe du XVI^e siècle avait déjà connu un brusque élargissement de l'univers traditionnel. Devant elle s'était ouvert des mondes nouveaux, offerts à la libre entreprise des savants et des aventuriers, des poètes et des philosophes, des missionnaires, des politiciens et des théologiens. Il avait fallu près de deux siècles pour que l'ordre ancien de la *respublica christiana* médiévale fasse place à l'ordre nouveau de l'Europe à l'âge baroque.

Nous vivons sans doute une péripétie du même ordre dans le cours de l'histoire. Les domaines de l'atome et du cosmos, de l'évolution ont

indéfiniment élargi les horizons des évidences familières. Les guerres et les révolutions auxquelles nous assistons ne sont sans doute que les aspects les plus apparents d'un remaniement général de l'univers humain, dont les hommes sont les auteurs et les acteurs en même temps que les victimes. Les vérités et les valeurs semblent aujourd'hui vieillir plus vite que les individus.

Il est assez clair, par exemple, que, dans l'espace de cinquante ans, l'Europe qui, depuis des millénaires, avait pu se croire le centre de l'univers et l'élément moteur de l'histoire, a perdu sa prérogative. Elle n'est plus qu'une partie du monde, restreinte dans l'espace, et limitée en puissance, sans cesse soumise à de nouvelles contestations par ses puissants voisins. Mais du même coup, dans cette Europe contestée, les nations traditionnelles, dont les rivalités étaient naguère la substance même de l'histoire, ont pris conscience de la solidarité qui, de gré ou de force, conjugue leurs destins. Le déclin de l'Europe a eu pour conséquence la prise de conscience de l'Europe.

En vingt ans à peine, nous avons assisté à la fin de la période coloniale ; nous avons vu disparaître, au moins en apparence, [67] l'antagonisme franco-allemand ; les nations de l'Europe semblent avoir reconnu qu'elles sont désormais trop petites pour mener une vie économique et politique autonome ; les savants se regroupent comme les industriels, les laboratoires se concentrent en même temps que les usines ; les frontières s'atténuent, les hommes circulent et se rencontrent plus activement que jamais.

Ces faits, et bien d'autres du même ordre, ont une importance considérable dans la vie de chacun d'entre nous. Or il est assez clair que la transformation politique et technique de l'Europe n'a pas trouvé sa contrepartie dans l'ordre intellectuel. Les Communautés économiques ont profondément transformé la vie matérielle de l'Occident ; mais on n'a vu s'affirmer aucune communauté spirituelle d'une efficacité analogue. Ce qui a été réalisé au niveau du charbon et de l'acier n'a pas été mené à bien dans le domaine de la pensée. Ou plutôt, cela n'a même pas été tenté. Les antagonismes traditionnels, les oppositions entre lettrés des diverses nations, l'ignorance mutuelle, la dispersion des intérêts et des efforts, au lieu de disparaître, n'ont pas cessé de s'affirmer. L'U.N.E.S.C.O. avait été créé pour combattre, à l'échelle mondiale, ces particularismes. On doit constater que ses efforts, entravés par la compétition politique et par la machinerie administrative,

n'ont pas abouti à grand chose de sérieux. Sans doute, il est louable d'apprendre à lire aux populations arriérées ; mais l'humanité d'aujourd'hui doit faire son unité spirituelle non seulement par le bas, au niveau du minimum vital, mais, aussi dans le sens des exigences les plus hautes.

C'est pourquoi une fondation privée, travaillant en toute indépendance, peut avoir un rôle à jouer, hors de proportion avec le petit nombre de ses membres. Il lui appartiendrait d'entreprendre ce que les autres ne veulent pas ou ne peuvent pas entreprendre, de donner un exemple et peut-être d'ouvrir un chemin.

Que peut-on faire aujourd'hui, en Europe occidentale, pour contribuer à l'avènement d'une nouvelle culture, pour développer une nouvelle conscience humaine de l'homme ?

Il paraît clair qu'il est inutile de répéter simplement ce que d'autres font ailleurs. Il existe un nombre considérable d'institutions de toute espèce, où les sciences humaines sont étudiées, une à une, en particulier dans les Universités. Des dizaines de milliers de spécialistes y travaillent chaque jour à constituer un savoir qui ne cesse de s'accroître en quantité. Une fondation privée ne saurait espérer rivaliser, dans le même ordre, avec ces centres d'études. Il y en a d'ailleurs tellement qu'un de plus ne changerait rien à la situation actuelle. Le but de la Fondation ne saurait donc être d'apporter des contributions de détail concernant telle ou telle question particulière.

[68]

Ce qui est aujourd'hui indispensable, c'est de modifier la situation elle-même, en cherchant ce que les autres ne cherchent pas. Au lieu de suivre le mouvement de l'activité intellectuelle présente, il faudrait tenter de juger ce mouvement lui-même, afin de mettre en lumière ses déficiences fondamentales. Au lieu d'enrichir un secteur particulier de la connaissance, on essaierait de connaître la connaissance elle-même, de comprendre pourquoi, dans les conditions actuelles de la recherche, la prodigieuse accumulation des savoirs ne suffit pas à enrichir la prise de conscience de l'humanité dans l'homme, qui est pourtant le projet essentiel de la culture. Il s'agirait donc d'une critique des méthodes, qui s'efforceraient de mettre en lumière les présupposés cachés des savants actuels, de démasquer les erreurs d'orientation, et d'indiquer en fin de compte des directions neuves pour les recherches à venir.

Le drame de la culture contemporaine semble pouvoir se résumer assez simplement dans le fait que les prodigieuses conquêtes des sciences de la nature et des sciences de l'homme depuis un siècle n'ont pu être acquises qu'au prix d'une destruction préalable, ou d'une dissociation, de cette réalité humaine que l'on se figurait connaître de mieux en mieux. On s'en est approché de si près qu'on l'a perdue de vue. L'image de l'homme s'est brouillée, et l'on a fini par oublier qu'il y avait une image.

Comme le disait le philosophe Henri Poincaré, un savant qui aurait passé sa vie à étudier au microscope, coupe après coupe, le corps d'un éléphant, aurait beau en connaître toutes les cellules, il ne saurait pas ce que c'est qu'un éléphant, parce qu'il n'aurait jamais vu l'éléphant. Ceci s'applique parfaitement à la situation actuelle du savoir, où l'homme, à force de s'étudier jusque dans le plus infime détail, a perdu le sens de son identité propre. Le perfectionnement des techniques, la rigueur croissante des procédures a peu à peu détourné l'attention des savants, désormais préoccupés beaucoup plus des moyens de la connaissance que de sa fin.

Le moment semble venu, sans renier toutes les acquisitions des générations scientifiques antérieures, d'adopter à leur égard une attitude nouvelle. Il faut rappeler à l'ordre de l'humain toutes les connaissances qui concernent l'homme. Il faut restaurer le sens du respect de la forme humaine comme centre de regroupement, origine première et fin dernière de tout savoir qui met l'homme en question. Les sciences de l'homme doivent être des sciences humaines, car la science est faite par l'homme et pour l'homme, et non l'homme pour la science.

Il faut remettre en honneur ces vérités élémentaires, et souligner que chaque discipline, tout en progressant selon ses propres normes, apporte sa contribution à l'élargissement de la conscience [69] humaine en général. La connaissance d'objet est en même temps connaissance du sujet connaissant. Toute science spécialisée, si elle se donne en première lecture, comme science de ceci ou de cela, doit se savoir et se vouloir elle-même en même temps comme une science de l'homme. Cette double référence devrait être constamment présente à l'esprit des savants.

Il existe une intelligibilité propre du phénomène humain. La science de l'homme ne peut être réalisée selon la méthodologie qui

convient dans tel ou tel département particulier de la science des choses. Il est absurde de prétendre imposer à l'homme la loi des choses. L'homme ne se comprend pas à partir des choses ; bien plutôt ce sont les choses qui, en dépit des apparences, sont comprises en fonction de l'homme. La tâche la plus urgente de notre culture serait donc d'entreprendre l'investigation du phénomène humain, considéré dans la plénitude solidaire de sa signification.

La plupart des spécialistes des diverses sciences humaines consacrent toute leur activité à l'étude de l'homme sans jamais rencontrer l'homme, parce qu'ils ne se sont jamais posé la question de l'homme. Celui qui se borne à étudier l'homme au détail se figure qu'il découvrirait l'homme à force d'accumuler des détails. Cette monstrueuse erreur initiale enlève à son travail toute chance d'aboutir. L'exactitude rigoureuse des procédures scientifiques, si elle n'est pas associée à une essentielle *fidélité* à l'humain ne peut procurer que des résultats illusoire. On en trouve la preuve dans le fait que la multiplication du nombre des savants et l'accumulation de leurs travaux présente tous les caractères d'une inflation morbide, qui appauvrit le savoir au lieu de l'enrichir.

Un petit groupe d'hommes résolu, et de compétence indiscutable, pourrait donc se proposer de définir un programme de travail pour une nouvelle recherche, libérée des malentendus régnants, et respectueuse de la spécificité du domaine humain. Cette recherche fondamentale devrait unir et concilier le double caractère d'une investigation de fait, réunissant les informations accumulées par les diverses sciences humaines, et d'une réflexion au niveau des valeurs et des significations, qui s'efforceraient de mettre de l'ordre parmi l'immense documentation fournie par la recherche. On objectera peut-être qu'une telle enquête, portant à la fois sur des faits et sur des valeurs est contradictoire en elle-même. Une telle objection trahit l'erreur persistante de la mentalité positiviste, et sa religion du fait, qui existerait en soi, indépendamment des volontés, des désirs et des volontés des hommes. Or le domaine humain est tout entier constitué par des faits-valeurs, en lesquels s'incarnent, se matérialisent les intentions et projets des individus concrets, pensants et agissants. La science positiviste est une fausse science, parce que, sous prétexte de ne retenir que les faits, elle est demeuré aveugle aux significations.

On peut observer que, paradoxalement, l'homme est un objet épistémologique d'un type nouveau, dont les contradictions scandalisent les savants d'aujourd'hui. Forts de leurs méthodologies, ils croient pouvoir poser à la réalité humaine leurs conditions, et si ces conditions ne sont pas satisfaites, ils prétendent que le domaine en question, n'est pas vraiment un objet de science. Or ce sont les méthodes qui doivent se plier à l'objet, se conformer à ses exigences ; ce n'est pas à l'objet d'obéir aux présupposés épistémologiques de tel ou tel savant spécialisé. Une compréhension authentique doit accepter le phénomène humain, pour tenter de le saisir dans sa plénitude, même si elle défie nos moyens actuels d'analyse. En pareil cas, l'attitude scientifique consiste à mettre au point les procédures d'une analyse nouvelle, capable de révéler ce que masquaient les analyses antérieures.

Aux origines socratiques de la connaissance, l'objet du savoir était l'homme, et la science voulait être ensemble une sagesse, c'est-à-dire une investigation des conditions d'existence de l'homme dans l'univers physique et social. Les modernes ont cru possible une science objective, limitée à la mise en lumière de faits matériels et positifs, dont la signification univoque serait débarrassée des ambiguïtés de la sagesse, qui met en œuvre des attitudes personnelles, des possibilités de choix et des options. Il faut réapprendre aujourd'hui que, dans le domaine humain, toute science doit être en même temps une sagesse. Montaigne d'ailleurs l'avait dit : « science sans conscience n'est que ruine de l'âme. »

La tâche la plus utile et la plus urgente serait donc de dénoncer les malentendus établis, et d'affirmer la nécessité d'une attitude nouvelle pour la compréhension du phénomène humain. Une critique préalable peut mettre en lumière les conditions du renouveau.

Dès la fin du XVII^e siècle, Leibniz avait très clairement formulé la nécessité d'une véritable mutation intellectuelle. « Le genre humain, écrivait-il, considéré par rapport aux sciences qui servent à notre bonheur, me paraît semblable à une troupe de gens qui marchent en confusion dans les ténèbres, sans avoir ni chef, ni ordre, ni mot, ni autres marques pour régler la marche et pour se reconnaître. Au lieu de nous tenir la main pour nous entretenir et pour assurer notre chemin, nous courons au hasard et de travers, et nous heurtons même les uns contre les autres, bien loin de nous aider et de nous secourir. Nous allons même nous enfoncer dans le marais et sables mouvants des

doutes sans fin, où il n'y a rien de solide ni de ferme. (...) On voit que ce qui pourrait nous aider le plus, ce serait de joindre nos travaux, de les partager avec avantage et de les régler avec ordre ; mais à présent on ne touche guère à ce qui est difficile, et que personne n'a encore ébauché, et tous courent en foule à ce que d'autres ont [71] déjà fait, ou ils se copient et même se combattent éternellement. » (*Philosophische Schriften*, Gerhardt, Band VII, 157-8).

Le génie de Leibniz décrit ici avec près de trois siècles d'avance une situation qui est encore aujourd'hui celle des sciences humaines. Ou plutôt, tout s'est passé comme si, Leibniz ayant prêché dans le désert, les inconvénients signalés par lui n'avaient fait que s'aggraver, pour aboutir à l'anarchie actuelle, qui semble sans issue. Seule une réorganisation générale peut dégager l'intelligence des malentendus dont elle paraît séculairement prisonnière.

Quelques points essentiels peuvent être mis en lumière :

1. - LA PERVERSION DE LA CULTURE ET DE L'INTELLIGENCE

Il faut d'abord prendre conscience du malentendu de la raison scientifique moderne. Le progrès des connaissances s'est réalisé selon les voies et moyens d'une division et subdivision du travail intellectuel, multipliant les spécialités en vue d'une prise de possession toujours plus minutieuse des aspects du réel. L'accroissement des voies d'approche, la précision des mesures donnaient l'impression d'une augmentation corrélative du savoir, en quantité et en qualité.

Autrement dit, la division du travail intellectuel paraissait comporter les mêmes avantages que la division du travail industriel. En confiant à chaque ouvrier des tâches de plus en plus fragmentaires, la révolution industrielle augmentait indéfiniment la production. Cette analogie naïve, admise de manière incontrôlée, devait avoir les effets les plus désastreux. On savait pourtant que la division technique du travail avait pour conséquence une sorte de déshumanisation de l'ouvrier, qui perdait de vue le sens et la valeur de son travail.

La division des tâches scientifiques correspondait au phénomène de la *spécialisation* des disciplines. Celle-ci, en limitant le champ d'action des savants, semblait annoncer un accroissement d'efficacité en profondeur, proportionnel à la restriction de la surface épistémologique en question. En fait, les spécialistes de plus en plus spécialisés, ont récolté des moissons toujours plus abondantes de résultats dont la multiplicité indéfinie a pu faire illusion assez longtemps.

Seulement cette multiplicité était l'expression d'un véritable émiettement du champ de la connaissance. On obtenait de plus en plus de résultats, mais au bout du compte il y avait de moins en moins de science authentique. La figure humaine éclata ainsi en une multitude de fragments disparates, dont chacun revendiquait son autonomie. Et personne ne se souciait plus de maintenir le sens de l'ensemble originaire ; tout le monde avait perdu de vue le phénomène humain.

[72]

Ce n'est pas ici le lieu de faire le procès de l'ultra-spécialisation qui est devenue aujourd'hui le droit commun des sciences humaines. Il faut seulement souligner qu'elle est l'obstacle épistémologique par excellence, l'empêchement majeur à la connaissance. La culture présente est une culture en miettes ; elle s'en va en poussière. Faute d'une réflexion préalable et d'une référence constante à l'unité de la figure humaine, les résultats les plus précis peuvent n'avoir qu'une portée illusoire. Bon nombre de spécialistes passent leur vie à manipuler du néant. Leurs toiles d'araignées conceptuelles, même lorsqu'elles s'organisent selon des principes mathématiques, ne portent que sur de pseudo-faits, dans la mesure où ces prétendues sciences humaines sont des sciences sans l'homme.

La connaissance doit donc faire machine arrière. À l'intelligence qui désintègre, qui divise pour régner, doit se substituer une intelligence de conciliation et d'intégration.

2. - LA DÉCHÉANCE DU SAVANT

Le savoir contemporain, tel qu'il s'est constitué, a entraîné la promotion de générations toujours plus nombreuses de techniciens de la connaissance, qui sont les spécialistes. Jusqu'aux débuts de la période contemporaine, un grand homme se caractérisait par l'envergure d'une pensée capable d'embrasser et d'organiser selon des rythmes communs des domaines de pensée très étendus, et différents les uns des autres. Le génie, disait-on, est l'art de percevoir des rapports, de regrouper, d'unifier ce qui paraît sans lien. Au Moyen Age, le cycle normal des hautes études englobe l'universalité du savoir : on commençait par les arts libéraux (lettres et sciences), puis le même individu abordait la théologie, la médecine et le droit. L'idéal humaniste de la Renaissance conserve ce caractère encyclopédique. L'enrichissement du savoir, la division progressive des domaines épistémologiques n'empêche pas les grands esprits du XVII^e et du XVIII^e siècle de conserver une sensibilité intellectuelle très étendue, qui ne tient pas compte des divisions et subdivisions arbitraires. Au milieu du XIX^e siècle encore, le génie de Darwin est la négation de l'esprit de spécialité ; Alexandre de Humbolt, Michelet et bien d'autres conservent le souci des grands ensembles de la pensée.

C'est sans doute le triomphe du positivisme qui a suscité le nouveau type du savant d'aujourd'hui, caractérisé par la restriction systématique de son espace mental. Savoir, c'est analyser ; le souci de l'analyse minutieuse et de l'inventaire exhaustif rejette à l'arrière-plan toute exigence de synthèse. On se contente de savoir, sans aucun souci de savoir ce qu'on sait. C'est pourquoi [73] nous avons de plus en plus de savants, mais même ceux que l'on considère comme de grands savants sont d'ordinaire de petits esprits.

La connaissance se fonde sur l'exclusion mutuelle, sur la négation d'autrui. Un spécialiste n'a rien à dire au spécialiste d'une spécialité différente ; et si l'on tentait de réunir les spécialistes de toutes les spécialités, afin d'obtenir un tableau complet du savoir, il semble bien que, chacun prenant à cœur de nier ou d'exclure son voisin, le résultat serait égal à zéro, ou même, plus probablement, négatif.

Il importe donc de susciter l'apparition d'une nouvelle catégorie de savants, dont les structures mentales présentent des caractéristiques plus favorables à l'avancement réel de la connaissance.

3. - LA SCLÉROSE DES INSTITUTIONS

Il est difficile de rompre avec les habitudes acquises : les savants font la science, et la science fait les savants. L'une des forces motrices de la culture est la force d'inertie.

Lorsque s'est formé un certain idéal de connaissance, et lorsque cet idéal s'est incarné en des hommes représentatifs, ceux-ci deviennent les maîtres de la situation. Ils ont la possibilité d'organiser l'espace mental à leur profit, afin de consolider leurs avantages personnels. Les belles proclamations concernant l'éminente dignité, la suprême valeur de la Science recouvrent trop souvent des intérêts trop humains.

La domination des spécialistes s'est ainsi projetée dans l'espace géographique et administratif, en des institutions qui devaient l'affirmer et la consolider. Les écoles, les Universités, les instituts destinés à faire progresser la science par la recherche et à la diffuser par l'enseignement ont été organisés ou réformés selon les exigences du nouvel idéal scientifique. Le système scolaire et universitaire s'est donc trouvé prisonnier d'une conception préfabriquée, divisant l'horizon intellectuel en secteurs de plus en plus étroits, sous le contrôle souverain des puissants du jour, dont chacun dominait jalousement son petit domaine.

Ainsi ont été peu à peu abandonnés les thèmes traditionnels du *studium generale* et de *l'universitas scientiarum*. L'université s'est réduite à une addition de singularités ; les institutions ont solidifié cet état de fait, puis l'ont perpétué à travers les générations successives d'étudiants, soumis à l'autorité des maîtres et à l'impératif des programmes, sans aucune possibilité de remettre en question cette vérité qui s'imposait à eux avec l'autorité de la chose jugée.

[74]

Un changement d'orientation ne peut être réalisé qu'au prix d'une réforme des structures institutionnelles.

4. - LA PÉDAGOGIE PARCELLAIRE

Les institutions forment le squelette d'une pédagogie ; la pédagogie correspond à la mise en œuvre d'un esprit dans le cadre des institutions existantes, et par les hommes en place.

L'âge des spécialistes correspond à la prédominance d'une psychologie de l'émiettement du savoir. Les étudiants qui entrent dans le système sont, dès le début, formés en vue de la spécialité qui sera la leur. Sous prétexte de leur permettre d'aller plus vite et plus loin, on les nourrit exclusivement de physique nucléaire, de géomorphologie ou d'économie mathématique ; on imposera des œillères à leur intelligence et à leur imagination. Leur savoir, très localisé, sera comme une île dans un océan d'ignorances.

Des esprits bornés ne peuvent engendrer que des esprits bornés. Le dressage des spécialistes dans le cadre des institutions existantes leur impose une sorte de malformation congénitale. Ils prennent leurs œillères pour des yeux, et leur étroitesse d'esprit leur paraît le signe même de la vérité.

Là encore, il paraît indispensable de rompre le cercle vicieux des usages établis, et de définir les éléments d'une nouvelle pédagogie, seule capable de rendre à l'intelligence le sens de la réalité humaine comme horizon commun de tous les savoirs.

*

* *

Une fois signalés et précisés autant que possible les aspects les plus caractéristiques de la situation présente du savoir, il faut essayer de définir les moyens de porter remède aux défauts ainsi mis en lumière. C'est ici que l'intervention d'une fondation privée peut être la plus efficace, en proposant des indications concrètes et précises pour dégager la culture contemporaine de la voie sans issue où elle paraît actuellement se débattre. Un petit nombre de savants, différents par

leur culture et par leur discipline, pourraient définir un nouveau statut de la connaissance, qui s'opposerait point par point aux conditions actuelles de la recherche.

Je me contenterai ici de formuler quelques suggestions, qui pourraient servir de point de départ pour un examen plus approfondi.

1. - POUR UNE NOUVELLE INTELLIGENCE

L'essentiel serait une réforme générale des structures mentales. La science actuelle, imprégnée du positivisme des générations [75] antérieures, se croit parfaitement objective. Elle se persuade qu'elle n'a pas d'autre ambition que de découvrir l'objet tel qu'il est, le donné dans sa réalité matérielle, indépendante de nous. Mais il n'y a pas de connaissance sans présumé ; toute connaissance exprime le vœu du sujet dans la constitution de l'objet.

La prétendue objectivité des sciences humaines actuelles répond aux partis pris de la technicité et de la spécialisation. Elle se fonde sur une volonté d'analyse et de dissociation du réel humain. La vérité ne peut se trouver, estime-t-on, au niveau de la perception, où l'homme rencontre l'homme. Elle se trouve reportée aux limites d'une décomposition de l'objet, chaque perspective de détail donnant prise à des procédures qui doivent aboutir autant que possible à des résultats chiffrés. Autrement dit, la vérité de l'homme, par hypothèse, ne doit pas avoir la forme humaine. Ou plutôt, il n'y a pas de vérité de l'homme global, mais seulement des vérités élémentaires, au détail, correspondant à des approches méthodologiques non convergentes.

Le renouveau de l'intelligence consisterait à restituer à l'être humain sa dignité de foyer commun de toutes les sciences humaines. Au présumé de la décomposition s'opposerait ainsi un présumé d'unité, de synthèse, de totalité. Les techniques d'inspiration positiviste, tout en prétendant se borner à l'examen des faits, négligeaient le fait fondamental de l'existence humaine, qui seule donne un sens à la multitude indéfinie des données biologiques, physiques, économiques, philologiques, historiques, etc.

Il conviendrait donc d'affirmer en principe l'unité fonctionnelle de l'être humain, seule capable de servir de contrepoids à l'émiettement des technologies particulières. Toute science de l'homme doit partir de l'homme, et y revenir. Elle ne découvrira pas l'homme à l'arrivée si elle ne l'a pas supposé au départ.

Le renversement de tendance consisterait donc à imposer aux spécialistes de toute espèce le primat de l'exigence interdisciplinaire. La rigueur scientifique n'est pas en question ; elle demeure indispensable ; mais l'esprit de rigueur et de géométrie doit trouver sa contrepartie et son contrepoison, dans la pensée même du savant, grâce à un esprit de finesse, qui maintient en éveil la vigilance du sens de l'humain.

Le positivisme, à force de dissociations, finit pas stériliser l'imagination ; il entrave le libre jeu des fonctions créatrices, et cette faculté de vision, qui maintient, en dépit des restrictions du champ épistémologique, la présence globale de l'homme au monde et à l'homme. Un esprit trop spécialisé est semblable à un individu qui se boucherait les yeux et les oreilles afin de mieux voir et de mieux entendre.

La nouvelle intelligence serait donc une intelligence en expansion et en aventure. Au lieu de se recroqueviller sur elle-même [76] dans une timidité jalouse, elle serait toujours aux aguets sur les confins de son domaine propre, disposée à accueillir les indications qui lui viendraient d'horizons différents. Elle serait consciente du fait que sa vérité ne lui appartient pas en propre, que sa vérité la dépasse, parce qu'elle est le dénominateur commun de toutes les approches convergentes qui tentent de définir le phénomène humain. Les vérités que peut mettre en lumière une discipline quelconque ne trouvent leur valeur plénière et leur accomplissement que dans le domaine élargi de la connaissance interdisciplinaire.

2. - POUR UNE NOUVELLE ESPÈCE DE SAVANTS

La nouvelle intelligence doit s'incarner dans un nouveau type de chercheurs, qui mettront en œuvre cette orientation de pensée.

Le spécialiste du type traditionnel est caractérisé par une restriction mentale systématique ; il se cantonne dans le domaine étroit qu'il a choisi, et s'efforce d'accumuler le plus grand nombre possible d'informations. Le but est de totaliser l'ensemble des données, ce qui correspondrait à la perfection du savoir concernant une zone précise et délimitée. Ainsi se développe une sorte de capitalisme épistémologique. Comme l'avare trône sur son or, le spécialiste s'estime riche des connaissances qu'il a accumulées. Jaloux de son trésor, il considère avec méfiance ses confrères.

Autrement dit, dans l'épistémologie de la spécialisation, le spécialiste est l'homme qui sait. Pour être plus à même de posséder son savoir en toute tranquillité, il se cantonne dans une parcelle assez petite pour pouvoir cultiver son jardin en toute sécurité. De là une psychologie paysanne, où l'on est en guerre perpétuelle avec les voisins pour des questions de limites de champs et de murs mitoyens.

Dans la perspective que nous proposons, le savant, cesserait d'être un hobereau féodal régnant sur un espace confiné. Son régime mental abandonnerait le repli sur soi pour s'ouvrir à la conscience des grands ensembles de la pensée. Au lieu d'avoir réponse à tout, il s'efforcerait toujours de remettre en question ses questions, d'avoir question à tout. Il ne renoncerait jamais à situer sa spécialité particulière dans l'horizon global du savoir, que personne ne peut prétendre s'approprier complètement.

Ce renoncement à la certitude qui aveugle développerait un esprit d'humilité, qui s'affirmerait en désir de collaboration. Le savant tiendrait à être un homme de dialogue, sans cesse en dialogue avec lui-même et avec autrui. Une telle conscience prise de sa propre insuffisance n'empêcherait nullement, elle favoriserait plutôt la confiance en

soi, et la hardiesse conquérante de l'esprit, assuré que la quête de vérité ne s'achèvera jamais.

[77]

Ainsi la tendance à la spécialisation serait compensée par le sens de la complémentarité des perspectives épistémologiques. Les vérités partielles des savants ne sont pas exclusives les unes des autres, mais bien plutôt d'inclusives. Les résultats partiels de la recherche ne s'additionnent pas, purement et simplement, ils se composent, ils doivent se mettre en place en fonction d'une obéissance commune qui les re-classe, qui les ordonne dans l'humain.

On aboutirait donc à un positivisme d'inspiration nouvelle aux yeux duquel les faits élémentaires recueillis par les diverses disciplines doivent faire l'objet d'une seconde lecture grâce à laquelle ils se trouveraient réconciliés dans l'unité.

Le savant de la nouvelle espèce, tout en restant l'homme des détails minutieux, serait en même temps l'homme des vues d'ensemble. Jamais chez lui le souci de la précision ne nuirait à l'envergure mentale. Un peu de sciences humaines écarte de l'homme ; beaucoup de sciences humaines doivent y ramener. Le chercheur doit maintenir en lui le sens et le souci de la présence humaine, en laquelle chacun des aspects de l'existence trouve enfin sa signification plénière. Cette image de l'homme, que la culture moderne a brouillée, il s'agit de la retrouver comme l'horizon commun et le chiffre de tous les savoirs. Le chercheur, dans les sciences humaines, est en quête de l'homme. Mais il ne le chercherait pas s'il ne l'avait déjà trouvé.

3. - POUR UNE NOUVELLE PÉDAGOGIE

Les savants dont nous souhaitons l'apparition sont très différents des savants d'aujourd'hui. On ne peut raisonnablement espérer que les savants actuels modifient leurs habitudes mentales pour engager leur recherche dans une perspective tout à fait nouvelle. Et, bien entendu, les spécialistes régnants ne formeront que des élèves qui leur ressemblent, selon les voies et moyens de leurs technologies dissociationnistes.

Autrement dit, si l'on veut vraiment contribuer à une rénovation, il faut reprendre la question à l'origine, et repartir en quelque sorte à zéro. Des esprits jeunes accepteront d'ailleurs avec plus de facilité les nouvelles disciplines, et les mettront en œuvre d'une manière féconde, sans mauvaise conscience.

C'est pourquoi il paraît indispensable de définir avec précision un programme pédagogique pour la formation des chercheurs dans les sciences humaines. L'inspiration générale et les différents chapitres de ce programme devraient faire l'objet de discussions approfondies. Le principe général serait d'opposer à la formation spécialisée une *propédeutique interdisciplinaire* : au lieu d'enfermer dès le début les futurs savants dans l'espace confiné de tel ou tel [78] compartiment du savoir, il convient de les situer dans l'horizon du phénomène humain. Dans leurs travaux ultérieurs, ils garderaient le souci de l'interdépendance des connaissances.

Il ne s'agirait pas d'imposer aux étudiants une documentation encyclopédique, mais de les soumettre à une *pédagogie de l'unité*. L'unité des sciences humaines suppose l'unité de chaque discipline et l'unité des diverses disciplines entre elles, mais aussi l'unité de chaque homme et l'unité de tous les hommes. On voit ici que cette vocation d'unité revêt à la fois une signification épistémologique et une signification morale. Car la connaissance de l'homme et du monde est la tâche de l'homme ; la connaissance de l'homme et du monde est l'édification de l'homme et du monde. L'homme, qui est à la fois l'objet et le sujet de la connaissance, est aussi l'enjeu de la connaissance.

Sans entrer dans le détail, on peut relever certains aspects de la nouvelle éducation pour la recherche. Non seulement elle doit insister sur la solidarité et la complémentarité des divers ordres du savoir, mais elle doit aussi réagir contre toutes les tendances au particularisme intellectuel. C'est un fait que le particularisme culturel s'affirme dans les divers enseignements nationaux. La barrière des langues et des mentalités sépare les grandes traditions anglo-saxonne, germanique, française, etc. Chaque pays croit trop facilement à la supériorité de ses savants, et développe sa vie intellectuelle à l'abri de son ignorance de ce qui se fait ailleurs. Il conviendrait de réagir contre ce préjugé par l'affirmation de l'universalité de la connaissance. Le champ des études devrait obligatoirement embrasser plusieurs langues, c'est-à-dire plusieurs cultures.

De même, il est indispensable de donner à l'inspiration religieuse la place capitale qui lui revient dans la formation et le développement de la culture. Ceci suppose la condamnation sans équivoque des antagonismes entre esprit religieux et esprit irreligieux. Non moins essentielle est la prise de conscience de la complémentarité des attitudes religieuses apparemment opposées. La culture universelle, et même la culture européenne, ne peuvent être comprises que dans une perspective interconfessionnelle. Il faut reconnaître les apports des diverses dénominations chrétiennes, aussi bien que des religions non chrétiennes, dans la formation de la conscience.

La nouvelle pédagogie, pour tenir en échec les préjugés linguistiques, nationaux, religieux plus ou moins inconscients, développerait en chacun le sens de la valeur d'autrui et de sa dignité. Elle devrait être une pédagogie de l'élargissement systématique du champ de conscience, une pédagogie de la curiosité et de la sympathie, aux antipodes de la satisfaction béate où se complaisait trop souvent un nationalisme culturel, aussi périmé aujourd'hui [79] que le nationalisme économique ou politique. Le progrès des études, au lieu de correspondre à un rétrécissement systématique du champ de la connaissance, tendrait à favoriser le sens de l'accueil et l'ouverture de la conscience aux valeurs les moins familières. La spécialisation indispensable du savant se trouverait donc compensée dès le principe par la mise en lumière des solidarités et des interdépendances en lesquelles se noue l'unité du savoir.

On pourrait résumer ce programme pédagogique en disant qu'il s'agit de donner à notre époque, où se fait envers et contre tous, l'unité du monde, des intelligences à sa mesure. Car l'intelligence régnante est en retard sur l'époque d'une révolution épistémologique.

4. - POUR DE NOUVELLES INSTITUTIONS

Malheureusement l'esprit nouveau ne peut sortir des vieilles outres. Pour mettre en œuvre une pédagogie nouvelle, on ne peut pas compter sur les écoles et universités anciennes, conçues pour perpétuer une conception périmée du savoir. La difficulté peut paraître insoluble : pour former des hommes nouveaux, il faut des institutions nouvelles ;

mais ces institutions nouvelles ne peuvent être créées que par des hommes nouveaux.

C'est ici peut être qu'une fondation privée peut jouer un rôle décisif, en donnant l'exemple de ce qui peut, de ce qui doit être réalisé. Une fondation n'est pas liée par le système d'enseignement existant. Elle pourrait définir le schéma, et préparer le prototype d'un établissement éducatif ou d'un centre de recherche résolument adapté aux exigences de la conjoncture actuelle.

Les grandes époques de la culture ont été caractérisées par l'apparition de centres d'études adaptés aux besoins nouveaux. La civilisation hellénistique s'est exprimée dans le Musée d'Alexandrie. Le Moyen Age a inventé l'Université ; puis, celle-ci ayant vieilli et refusant de s'adapter, François I^{er} crée à Paris le Collège des lecteurs royaux. Le XVII^e siècle voit s'affirmer les Académies dans les pays les plus cultivés d'Europe. Puis, au XVIII^e siècle, le schéma de l'Université moderne se dégage en Allemagne, grâce à une réforme des structures traditionnelles.

Il faut aujourd'hui réaliser quelque chose d'analogue, et proposer au monde savant un exemple qui fasse autorité. Une première réalisation, même modeste, serait le foyer à partir duquel rayonnerait la nouvelle intelligence. L'affirmation du nouveau savoir serait la meilleure propagande pour l'unité du savoir. Dans cette perspective, une initiative privée peut jouer un rôle capital et réaliser ce que ne peuvent mener à bien des organismes prisonniers de leur statut administratif ou des prescriptions gouvernementales.

[80]

[81]

**Les sciences de l'homme
sont des sciences humaines.**

IV

L'ANTHROPOLOGIE COMME THÉORIE DES ENSEMBLES HUMAINS ³

[Retour à la table des matières](#)

Certains portraits de Picasso, avant de devenir classiques, firent d'abord scandale. La figure humaine y paraissait complètement disloquée : un œil par ci, une oreille par là, la bouche au milieu du front et le nez planté dans le menton. Il est pourtant assez clair que ce visage, loin d'être le produit de quelque aberrante folie, représente fort bien l'homme des temps modernes, tel que le décompose et le recompose la culture d'aujourd'hui. Et si les portraits en question firent scandale, c'est justement parce que chacun recule avec épouvante devant la révélation cruelle de sa plus authentique image.

La crise de la culture contemporaine trouve son expression la plus saisissante dans cette crise de l'image de l'homme. Sans que les héros et promoteurs de cette magnifique aventure aient pu eux-mêmes en prendre conscience, le développement des sciences et des techniques depuis deux siècles a eu pour conséquence inéluctable la perte du sens de l'unité humaine. Or cette unité n'est pas seulement un regroupement

³ Texte paru dans *Civiltà delle Macchine*, Marzo-Aprile 1964, Roma.

en idée, pour les besoins de la connaissance philosophique ou esthétique. Elle intervient comme un schéma régulateur de la pensée et de l'action ; elle régit la plupart des entreprises qui, en l'absence de cette norme, se développent d'une manière anarchique. Le désordre, les contradictions du monde présent ont leur principe dans l'attitude de la plupart de nos contemporains qui refusent désespérément de regarder en face l'image de l'homme, leur image. S'ils affrontaient leur propre dislocation et décomposition, ils se décideraient sans doute à tenter d'y porter remède, dans la mesure de leurs moyens. Ainsi deviendrait possible de proche en proche ce remembrement de [82] l'espace humain, grâce auquel l'homme moderne pourrait cesser de faire figure de personne déplacée dans un paysage hallucinatoire.

*

* *

La perte du sens de l'unité humaine était inévitable à partir du moment où le progrès des sciences et des techniques a fait éclater l'univers traditionnel où l'humanité avait vécu depuis des millénaires. Les sociétés archaïques, puis la culture antique et la culture chrétienne médiévale, lentement formées à l'échelle humaine, préservaient dans leur structure même un secret de sagesse et d'équilibre. Mais à partir du début du XVIII^e siècle la culture occidentale s'engage résolument sur le chemin de la révolution mécaniste, selon les normes définies, pour la première fois, par le génie de Galilée.

La voie est ouverte pour un progrès indéfini des sciences et des techniques. Seulement, en contrepartie, l'image ancienne du monde comme séjour des hommes se trouve définitivement détruite. La réalité traditionnelle était un ordre de valeurs ; l'univers moderne est un agrégat de faits que les savants s'efforcent d'élucider grâce à la mise en œuvre de méthodes d'analyse de plus en plus rigoureuses. La connaissance jadis avait eu pour tâche de saisir l'ordre de l'ensemble ; maintenant elle s'efforce de déterminer en toute rigueur le moindre détail. Elle se démultiplie et se spécialise, parvenant ainsi à des degrés de précision qui excèdent la portée de notre imagination.

Seulement la médaille a un revers. Il ne faudrait pas se contenter de célébrer les prodigieuses conquêtes de la science ; il faudrait aussi considérer de quel prix ces conquêtes ont été payées, La division du travail scientifique, condition indispensable du progrès, a pour contrepartie la dissolution de l'objet de la connaissance en même temps que celle du sujet connaissant. Le physicien, le chimiste, finissent par voir la réalité de si près qu'ils ne la voient plus du tout. Quant à la mathématique, reine des sciences, on sait, depuis Bertrand Russel, que le mathématicien ne sait pas de quoi il parle ni si ce qu'il en dit est vrai.

D'autre part, la conscience occidentale, après avoir mis au point, de Galilée à Newton, la science exacte du monde extérieur, a pris, depuis le XVIII^e siècle, l'homme pour objet d'étude. Enhardie par ses propres succès, elle a appliqué à l'être humain les mêmes normes d'intelligibilité qui lui avaient réussi dans l'étude de la nature matérielle. Le magnifique essor des sciences humaines depuis deux siècles a eu pour condition la mise en œuvre de la méthodologie propre aux sciences inhumaines. L'idéal de la science exacte et rigoureuse a régi le développement de la psychologie, [83] de la sociologie, et plus généralement de toutes les sciences économiques, sociales et politiques. Ici aussi la division du travail s'est imposée ; des spécialistes de plus en plus nombreux, tous plus ou moins fascinés par la perfection mathématique, se sont consacrés à l'étude de domaines de plus en plus restreints. Ils ont fini par perdre de vue l'homme dont ils étaient censés s'occuper, à force de serrer de près une réalité qui, équivoque par essence, se dérobaît à leurs prises et se défaisait au moment même où ils croyaient l'atteindre.

On peut ici songer aux triomphes de l'analyse chimique. Appliquée au corps humain, elle est parvenue à déterminer la quantité exacte d'eau, de carbone, de soufre, de phosphore, de fer, etc., qui entre dans la constitution d'un organisme. Mais ces chiffres ne doivent pas faire illusion. Ils concernent beaucoup moins la composition de l'homme que sa décomposition ; on n'analyse ainsi qu'un cadavre, car un être vivant est tout autre chose que la simple addition d'une certaine quantité de produits chimiques variés.

Tel est le véritable drame de la culture moderne. Les prodigieuses conquêtes des sciences de la nature et des sciences de l'homme n'ont pu être acquises qu'au prix d'une sorte de destruction préalable, ou du moins de dissociation, de cette réalité humaine que l'on se figurait

connaître de mieux en mieux. On s'en est approché de si près qu'on l'a perdue de vue. Son image s'est brouillée, et l'on a fini par oublier qu'il y avait une image. Comme le disait le philosophe Henri Poincaré, un savant qui aurait passé sa vie à étudier au microscope, coupe après coupe, le corps d'un éléphant, aurait beau en connaître toutes les cellules, il ne saurait pas ce que c'est qu'un éléphant, parce qu'il n'aurait, jamais vu l'éléphant. Cette image s'applique parfaitement à la situation épistémologique actuelle, où l'homme, à force de s'étudier jusque dans le plus infime détail, a perdu le sens de son identité propre.

Le moment semble venu, sans renier toutes les acquisitions des générations scientifiques antérieures, d'adopter à leur égard une attitude nouvelle. Il faut rappeler à l'ordre de l'humain toutes les connaissances qui concernent l'homme. Il faut restaurer le sens du respect de la forme humaine, comme centre de regroupement, origine première et fin dernière de tout savoir qui met l'homme en question. Les sciences de l'homme doivent être des sciences humaines. Car la science est faite par l'homme et pour l'homme, et non l'homme pour la science.

*

* *

Aujourd'hui plus que jamais, il importe de remettre en honneur ces vérités élémentaires. Et d'abord, il est clair que toutes les sciences, quel que soit leur objet, sont des sciences humaines, [84] même l'axiomatique, les mathématiques, ou la physique atomique, parce qu'elles sont œuvres de l'homme et parce qu'elles intéressent en fin de compte tous les hommes soucieux de certitude humaine. Chaque discipline, tout en progressant selon ses propres normes, apporte sa contribution à l'élargissement de la conscience humaine en général.

Une science quelconque est vraie pour elle-même, selon les normes de sa vérité particulière, et, en même temps, elle est vraie pour l'esprit humain. Car la mesure du monde se réfléchit en mesure de l'homme ; la connaissance d'objet est ensemble connaissance du sujet connaissant. L'humanité poursuit, à travers le développement du savoir, une lente découverte et prise de possession de soi-même.

Mais, s'il apparaît aujourd'hui que toute science est science de l'homme, il faut en tirer la conséquence que l'anthropologie est appelée désormais à jouer un rôle décisif dans l'évolution de la culture. La pensée antique a pour centre d'intérêt le *Cosmos*, l'ordre divin du monde qui trouve sa plus haute expression dans le cours régulier des astres. Les hommes et les dieux doivent obéissance à cette loi suprême du devenir dans sa totalité dont chaque événement, sur la terre ou dans le ciel, n'est qu'un aspect fragmentaire. Lorsque l'inspiration chrétienne vient prendre la place du paganisme hellénistique, le savoir et la spiritualité se regroupent autour de l'exigence transcendante du Dieu judéo-chrétien. La pensée antique était *cosmocentrique* ; la pensée médiévale est *théocentrique*, et ce changement de perspective modifie profondément les éléments empruntés par la scholastique aux sages de l'Antiquité. Mis en place dans une synthèse nouvelle, ils prennent un nouveau sens et une nouvelle valeur.

À partir de la Renaissance, l'harmonieuse unité de la spiritualité médiévale va se décomposer sous la pression des forces qui préparent le surgissement irrésistible de l'Occident. Dès le XV^e siècle, en Italie, la mise en honneur de l'individualité, du génie, annonce l'avènement de l'homme en tant que centre de valeurs. L'Europe nouvelle se donne une culture *anthropocentrique* ; la vérité ne sera plus visée à travers l'ordre du monde, ou le commandement de Dieu ; elle apparaît comme une œuvre humaine, dont les structures doivent être examinées dans leur référence à l'être qui en est à la fois l'inventeur et le support.

Les humanistes de la Renaissance s'enchantent de cette nouvelle responsabilité grâce à laquelle, enfin sorti de tutelle, l'homme devient sinon le créateur de l'univers, au moins le maître des significations. Seulement, dès le début du XVII^e siècle, l'irrésistible développement des sciences exactes leur confère une valeur privilégiée, déséquilibrant à leur profit l'idéal humain de la connaissance. De Galilée à Newton, de d'Alembert à Laplace et à Auguste [85] Comte le positivisme ne cesse de gagner du terrain. Mathématique, astronomie, mécanique, physique expérimentale donnent l'exemple d'un savoir rigoureux, d'ailleurs riche d'applications pratiques. Francis Bacon esquisse avec une imagination de prophète l'image de la nouvelle civilisation technique. La révolution scientifique prépare la révolution industrielle. L'énergie humaine domestique la nature.

Le drame est alors que l'homme est vaincu par sa conquête. Il cède à la puissance persuasive de l'accroissement indéfini du savoir et de la puissance au cours du XIX^e siècle ; la civilisation du XX^e siècle, avec ses crises internes, ses conflits incessants, est l'aboutissement de cette prépondérance inexorable du facteur matériel sur le facteur humain, peu à peu laissé de côté ou tout à fait négligé. Rien de plus significatif à cet égard que l'attitude des idéologies les plus révolutionnaires, selon lesquelles il suffirait, pour mettre de l'ordre dans un monde manifestement dérégulé de modifier le régime de la propriété et le système de la production. Tous les problèmes humains, estime-t-on, se trouveraient par miracle résolus par une remise en ordre de l'économie. Or l'exemple des pays scandinaves, et plus particulièrement de la Suède, qui sont parvenus à réaliser une stricte justice économique et sociale, à supprimer le prolétariat, atteste que lorsque l'on est arrivé à harmoniser l'ordre matériel, on se heurte à une misère d'un ordre nouveau, une misère proprement humaine, que l'on n'avait pas prévue. L'homme ne vit pas de pain seulement, et lorsque sa vie physique est assurée, lorsqu'il dispose de la sécurité et du confort, il demeure en proie à des troubles psychologiques, moraux et sociaux ; il est assailli par des psychoses ou des névroses ; il souffre d'alcoolisme, de délinquance juvénile, de désespoirs en tout genre et succombe souvent à la tentation du suicide.

Un précédent bien connu peut illustrer la nécessité de cette restauration humaniste. L'effort d'organisation rationnelle du travail, depuis la première initiative de Taylor, représente, dans une certaine mesure, l'accomplissement et le chef d'œuvre de la civilisation industrielle. L'intelligence de l'ingénieur Taylor analyse le travail humain selon les normes strictes du chronométrage, créant ainsi une science toute neuve de l'activité humaine. Mais Taylor lui-même ne voit pas au delà du domaine étroit de la rationalisation selon des schémas techniques et mathématiques.

Or l'application du système se heurte bientôt à la protestation de l'organisme humain. Une discipline purement mécanique de l'homme au travail entraîne une véritable aliénation. Sous peine de fatigue, d'usure et de désordre physiologique grave, il faut tenir compte des formes et structures du corps humain, ainsi que de ses rythmes propres. Le temps organique ne se confond pas avec le temps physique. Mais il ne suffit pas encore d'adapter la rationalisation [86] aux exi-

gences de l'organisme. La perspective culturelle intervient à son tour, dans la mesure où le travail est une réalité sociale, au sein de laquelle chaque existence individuelle s'affirme en accord ou en désaccord avec d'autres existences. D'où la nécessité d'une psycho-sociologie du travail, elle-même soumise aux influences du contexte global de l'époque en un certain moment historique.

Cet exemple, parmi beaucoup d'autres, permet de comprendre qu'il existe une intelligibilité propre du phénomène humain. La science de l'homme ne peut être réalisée selon la méthodologie qui convient dans tel ou tel domaine de la science des choses. Il est absurde de prétendre imposer à l'homme la loi des choses. L'homme ne se comprend pas à partir des choses ; bien plutôt ce sont les choses qui, en dépit des apparences, sont comprises en fonction de l'homme.

*

* *

La tâche la plus urgente de notre culture serait donc d'entreprendre l'investigation du phénomène humain considéré dans la plénitude de sa signification. Une discipline quelconque, abordant la réalité sous l'angle d'un déterminisme particulier, même si elle prétend s'intéresser à l'homme, ne peut pas rencontrer l'homme, et doit au contraire fausser radicalement son image. Car la réalité humaine se trouve caractérisée par l'entrecroisement de plusieurs déterminismes, dont chacun retient sur tous les autres. De là une surdétermination, qui entraîne, au niveau de la conscience et de l'action, une mutualité des sens, et la possibilité d'une reprise, en appel, de toutes les indications et suggestions élémentaires. La liberté humaine s'affirme dans ce pouvoir de suspendre toutes les sollicitations, de les opposer les unes aux autres, de les neutraliser l'une par l'autre, afin de faire place nette à une décision effectivement personnelle.

Il en résulte que chacune des disciplines qui abordent l'étude de l'homme dans la perspective d'une épistémologie particulière se trouve condamnée à n'en donner qu'une vue partielle et partielle. Et l'addition même des résultats obtenus par toutes les sciences qui ont l'homme pour objet ne fournirait qu'un ensemble contradictoire d'éléments non

compatibles entre eux. Si la réalité de l'homme, en sa présence complexe, ne se trouve pas présupposée au départ de la recherche, il est certain qu'elle n'apparaîtra pas à l'arrivée. C'est pourquoi la plupart des spécialistes des diverses sciences humaines consacrent toute leur activité à l'étude de l'homme, sans jamais rencontrer l'homme, parce qu'ils ne se sont jamais posé la question de l'homme. Celui qui se borne à étudier l'homme au détail se figure qu'il découvrira l'homme à force d'accumuler [87] des détails, ce qui enlève à son travail toute chance d'aboutir.

L'exigence anthropologique doit donc être opposée, et au besoin imposée, à tous les spécialistes des sciences humaines, comme une exigence de totalité. Ce qui caractérise la réalité humaine d'une manière irréductible, c'est sa *surdétermination*, sa pluridimensionnalité. D'où la nécessité d'une recherche fondamentale qui, au lieu de refuser par avance ces caractères, les présuppose au contraire, et en fasse les points de départ d'une connaissance de l'homme réel. *Cette recherche fondamentale serait le programme de travail d'une nouvelle anthropologie.*

L'anthropologie telle que nous l'entendons ici est une discipline qui n'existe pas encore. En effet, l'idée d'anthropologie, telle qu'elle a été mise en œuvre jusqu'à présent, évoque soit une forme de réflexion philosophique sur la condition humaine, comme il arrive en Allemagne, soit une science positive, science de la nature qui concerne l'organisme humain, en France, ou science de la culture, à la manière anglo-saxonne, où l'on entend par là une sorte d'ethnologie comparée.

Or *l'anthropologie fondamentale devrait unir et concilier le double caractère d'une investigation de fait, réunissant les informations accumulées par toutes les sciences humaines, et d'une réflexion philosophique au niveau des valeurs, s'efforçant de mettre de l'ordre parmi l'immense documentation fournie par la recherche.* Autrement dit, s'il est vrai que les sciences de l'homme constituent l'examen de conscience de l'humanité, il est indispensable qu'un effort soit entrepris pour mettre en lumière l'image de l'homme, qui n'est pas une résultante, après coup, de toutes les disciplines mises en œuvre, mais bien plutôt une présupposition de chacune d'entre elles. La recherche fondamentale, en tant qu'investigation du fondement, s'efforcerait de rendre explicite cette humanité implicite dont chacun de nous porte en soi la vocation.

On objectera peut-être qu'une telle recherche, portant à la fois sur des *faits* et sur des *valeurs* est contradictoire en elle-même. Mais cette objection trahit l'erreur persistante de la mentalité positiviste, qui croit possible une science qui consisterait, pour le savant à s'effacer devant les faits, à « laisser parler les faits », comme si la science la plus rigoureusement positive n'était pas œuvre humaine, portant la marque de l'homme qui l'a créée selon les normes d'une connaissance en laquelle il cherche une forme d'accomplissement.

Autrement dit, la conversion ici réclamée n'est qu'un retour aux origines, une restauration de la signification humaine du savoir humain. La science positiviste demeure à jamais une fausse science parce que, sous prétexte de ne retenir que les faits, elle s'est voulue aveugle aux significations. Une anthropologie à la fois [88] scientifique, historique et philosophique, serait enquête sur l'homme et recherche de l'homme, science de l'homme et élucidation de la condition humaine. Elle fournirait un centre commun de préoccupation à la philosophie et aux sciences humaines. A ceux qui prétendent qu'une telle discipline est irréalisable, il est aisé de répondre que les plus grands penseurs de la tradition occidentale ont été les témoins et les pionniers des sciences humaines de leur temps. Il suffirait ici de citer les noms d'un Aristote, d'un Leibniz, d'un Hume, d'un Kant ou d'un Hegel, pour ne retenir que les plus illustres, tous associés de très près à l'exploration de la réalité humaine, à laquelle ils ont fourni, sans cesser d'être des philosophes du premier rang, de précieuses contributions.

Il importe d'ailleurs de souligner le fait que les révélations majeures sur la réalité humaine depuis un siècle ont été apportées par des savants, en des domaines divers, dont les découvertes de fait ont revêtu tout de suite des significations de droit ou de valeur, qui ont remis en question la totalité de la culture contemporaine. Darwin était un naturaliste, un biologiste, Marx un économiste, et Freud un neurologue et un psychiatre. Or ce sont ces spécialistes qui, précisément parce que leur envergure intellectuelle les rendait capables de dépasser leur propre spécialité, qui ont le plus profondément marqué l'image de l'homme d'aujourd'hui. Tous trois furent des savants d'une incontestable compétence ; mais leur influence s'est étendue très au delà du territoire limité de leur compétence, dans la mesure où ces savants, indépendamment l'un de l'autre et chacun pour sa part, se trouvaient en quête d'une anthropologie. On ne voit pas quels apports d'une impor-

tance comparable ont été faits entre 1850 et 1950 par les philosophes et les métaphysiciens, absorbés dans la poursuite de leur rêve intérieur.



Reste à préciser la nature et le programme de cette anthropologie dont nous réclamons ici l'institution.

Une formule célèbre de Montaigne affirme que « chaque homme porte en soi la forme entière de l'humaine condition ». Il ne s'agirait en somme que de dégager cette structure commune, ce présupposé humain inconscient qui constitue l'homme en tant qu'il est un homme.

Mais cette forme commune ne caractérise pas seulement les aspects divers et expressions de l'individu humain ; toute connaissance, de quelque ordre qu'elle soit, dans la mesure où elle est œuvre de l'homme, porte la marque de l'homme et doit être reconnue comme telle. Le poète Novalis disait, avec une admirable netteté : « Le monde de l'homme est maintenu par l'homme, comme [89] les particules du corps humain sont maintenues par la vie de l'homme. » Le primat du phénomène humain s'applique même à la réalité physique ; toute image de la nature porte le sceau de l'humanité. Comme l'affirme Schopenhauer, à contre-sens des imaginations scientifiques du XIX^e siècle : « C'est en partant de nous-mêmes qu'il faut chercher à comprendre la nature, et non pas inversement chercher la connaissance de nous-mêmes dans celle de la nature. »

Ces formules, de caractère révolutionnaire, peuvent paraître un manquement aux bonnes mœurs scientifiques. L'exigence anthropologique oriente la recherche dans le sens d'une vérité selon l'homme, d'une vérité en forme humaine. Or il se trouve que la plupart des philosophes et des savants ont exclu de la vérité la forme humaine, comme si cette référence constituait un vice congénital, - d'anthropocentrisme ou de relativisme -, incompatible avec l'idéal de la parfaite connaissance. Sans doute faudrait-il psychanalyser cette horreur de soi, cette fuite devant son ombre. Il est absurde d'imaginer que la véri-

té puisse avoir pour fonction de nous faire échapper au monde et à nous-même, au lieu de nous réconcilier avec le monde et nous-même. La forme humaine ne saurait être un empêchement à la vérité, pour la bonne raison qu'elle est pour nous une condition de toute vérité. Qu'on le veuille ou non, elle est déjà là ; dès l'origine de la plus élémentaire conscience, elle marque la pensée tout au long de son développement.

Autrement dit, l'anthropologie est le remède à l'anthropomorphisme. Car le pire anthropomorphisme est celui qui s'ignore, et prétend s'échapper à soi-même, comme l'homme qui essaierait désespérément de sauter par dessus son ombre.

Il convient ici de préciser qu'il ne saurait être question, sous prétexte d'anthropologie, de constituer une sorte de nouveau système philosophique, une doctrine plus ou moins bien articulée, que l'on rêverait d'imposer aux uns et aux autres. L'anthropologie, à l'heure actuelle, ne peut pas être une théorie, mais seulement une orientation de pensée, un état d'esprit. Elle intervient avant l'acquisition de connaissances précises, dans quelque ordre que ce soit, condition de la connaissance bien plutôt qu'objet de connaissance.

L'anthropologie fondamentale serait ce premier mouvement par lequel, avant de se lancer dans la conquête du monde, la pensée scientifique ferait retour sur soi-même, s'efforçant de dégager le soubassement préréfléchi de toute réflexion. Toute compréhension de l'homme et du monde suppose une précompréhension de l'existence humaine telle qu'elle se trouve inscrite en chacun d'entre nous. Si les *a priori* de l'intellect, fondés en raison démonstrative, sont toujours suspects et généralement stériles, il y a des *a priori* [90] de l'existence dont l'influence inéliminable oriente, que nous le voulions ou non, l'ensemble de notre pensée et de nos activités.

Le grand physiologiste Hans Selye s'est rendu célèbre par la découverte de ce qu'il a appelé le *syndrome général d'adaptation*. Il fit réflexion qu'on décrivait toujours des maladies particulières, dont on s'efforçait de constituer des tableaux cliniques aussi précis que possible. Or, dès le temps de ses études, il s'était avisé que les professeurs de médecine négligeaient systématiquement un certain nombre de signes pourtant bien évidents, et communs à tous les malades : repli sur soi, immobilité, abattement général, fatigue, température, une sorte de rupture générale avec le monde extérieur. Le clinicien voyait bien tout

cela, mais ne le relevait pas, sans doute parce que c'était évident, et que ces aspects communs de toutes les maladies n'avaient pas de valeur discriminatoire en vue d'un diagnostic. Selye retourna alors la perspective et décrivit un *être malade* en général antérieur à toute maladie particulière, mais condition d'apparition de chacune d'entre elles. Là où, avant lui, on ne recherchait que la différence, la singularité, il mit en lumière l'unité, la communauté. Par là, il a créé une nouvelle intelligence médicale, une nouvelle intelligibilité du fait pathologique.

Toutes proportions gardées, il s'agit de poursuivre, au niveau de l'ensemble des sciences, une entreprise du même genre. Les vérités mises en lumière par les diverses disciplines ne sont que des vérités particulières, des vérités secondes, qui présupposent une vérité première, dont l'investigation fournirait la matière d'une recherche première. Les vérités des sciences ne sont que des vérités sous condition, des vérités en condition humaine. Et sans doute, nous savons bien que toutes les vérités des sciences sont aussi des vérités humaines ; nous n'en disons rien parce que nous estimons que cela va sans dire. Mais cela irait encore mieux en le disant. La question se pose alors de savoir à quel signe particulier nous reconnaissons l'être humain. Toute connaissance de l'homme par l'homme est une re-connaissance ; c'est cette reconnaissance qui mérite d'être étudiée en elle-même et pour elle-même. Et son évidence même apparaît alors comme un obstacle supplémentaire, comme un voile d'illusion qui doit être levé.

Après vingt ans d'études approfondies, le spécialiste de l'arc polynésien, le spécialiste des cours du coton au XIX^e siècle, ou le spécialiste de la philologie hittite sont devenus de grands savants dans leur spécialité. Mais, bien que leurs disciplines passent pour être des sciences humaines, ils sont aussi loin que le spécialiste du noyau atomique d'avoir la moindre lumière sur le phénomène humain dans sa totalité. Ils lui ont délibérément tourné le dos, avec le ferme propos de n'y revenir jamais. De là cette impression donnée trop fréquemment par des savants qui font autorité : en [91] dépit de leur savoir, ou plutôt à cause de leur savoir, ils paraissent complètement aliénés.

Si l'on veut éviter pareille absurdité, il faut poser en principe que *la recherche dans les sciences humaines ne doit pas exclure le sens et le souci de l'humanité*. On a dénoncé bien des fois la fiction néfaste de *l'homo œconomicus*, réduit aux seuls aspects qui intéressent l'économiste ; mais il n'est nullement sûr que *l'homo œconomicus* ait cessé de

vivre. De même, il existe pour diverses catégories d'usagers un *homo sociologicus*, un *homo philologicus*, un *homo demographicus*, un *homo ethnologicus*, etc., etc., toutes marionnettes bien commodes pour les manipulations abstraites d'une pensée qui se détourne du réel pour n'avoir pas à poser les véritables questions. Le temps semble venu d'appeler les savants à la reconnaissance et au respect de l'*homo humanus*, le seul homme véritable, qui doit être à la fois le point de départ et le point d'arrivée de toute leur recherche. Il ne s'agit d'ailleurs pas pour autant de les détourner du travail auquel ils se consacrent. C'est à l'intérieur de leurs propres limites que doit s'opérer la reconversion, dans la mesure où leur science sera appelée à s'approfondir en conscience. En parodiant un mot célèbre, on pourrait dire qu'un peu de science de l'homme écarte de l'homme, mais que beaucoup de science de l'homme doit ramener à l'homme.

*

* *

L'anthropologie à laquelle nous songeons n'est donc pas une solution toute faite ; elle n'est pas une réponse, mais bien plutôt une question. Elle est la question préjudicielle qui doit être posée à tous les hommes de science, à tous les hommes d'action. L'architecte, l'historien, le banquier, le philologue, le médecin, l'ingénieur, le savant de laboratoire, l'homme d'affaires, tous développent leur entreprise sans avoir pris la peine de réfléchir sur sa signification, sans avoir pensé à la situer dans le domaine humain. Il importe de les rappeler à l'ordre, de les confronter avec l'interrogation capitale : « En fin de compte, c'est en fonction de l'homme, c'est pour l'homme que vous travaillez. Toutes vos activités n'ont de sens que dans la mesure où elles contribuent à l'édification de l'humanité dans le monde et dans l'homme. Mais qu'est-ce que l'homme ? Que pensez-vous, que savez-vous de l'homme ? Qu'espérez-vous pour l'homme ? »

Si rudimentaire qu'elle soit, une réflexion de ce type aurait déjà une importance décisive. Trop souvent, en effet, le savant pris au piège de sa méthodologie, perd de vue les tenants et les aboutissants de sa recherche ; et d'ordinaire l'homme d'affaires, l'homme d'action, qui

mettent tout en œuvre pour obtenir un résultat particulier, se désintéressent de la situation d'ensemble. L'anthropologie [92] doit leur être présentée comme une théorie des ensembles humains, comme une pédagogie de l'unité et de l'universalité opposée à la pédagogie de la spécialisation, la seule à laquelle on songe d'ordinaire. Il ne s'agit d'ailleurs nullement de détourner le spécialiste de sa spécialité, mais de compléter sa formation en lui donnant le sens de cet horizon dernier de la réalité humaine à l'intérieur duquel se déploie son activité particulière. La spécialité n'est un cercle vicieux que pour autant qu'elle se ferme sur elle-même dans un splendide isolement ; elle échappe à sa propre limitation dans la mesure où elle se connaît et se reconnaît elle-même comme un effort de coopération, comme une contribution à un savoir total de convergence interdisciplinaire.

L'anthropologie apparaît donc à ce premier niveau comme un effort de propagande, et aussi comme une propédeutique. Il conviendrait que les étudiants de toutes catégories, qui abordent des études de sciences ou de lettres, ou qui se destinent à des carrières juridiques, techniques, administratives ou commerciales soient l'objet d'une initiation au problème humain dans sa généralité. Au moment où ils entreprennent leurs études particulières, leur intérêt serait orienté vers l'unité fonctionnelle de l'être humain, vers les interférences et implications entre les divers aspects de l'existence et les dimensions spécifiques de la réalité. Un programme restreint permettrait d'attirer l'attention sur les données biologiques, psychanalytiques, sociologiques, historiques et culturelles constitutives de l'espace-temps à l'intérieur duquel sont appelées à se déployer les activités spécialisées. Sans doute convient-il de ne pas se faire trop d'illusions sur l'efficacité d'un tel enseignement. On pourrait néanmoins en attendre la mise en évidence du caractère humain de tous les problèmes épistémologiques et techniques. L'homme concret, dans sa présence historique, serait présenté comme foyer d'intelligibilité et centre de perspective, lieu de recoupement de toute investigation, même la plus abstraite, la plus apparemment éloignée de la vie quotidienne.

En somme, il s'agirait ici de susciter en tous une préoccupation anthropologique ; l'existence d'une telle conscience du problème serait déjà une contribution majeure à l'avènement d'une nouvelle culture. Et cette culture, par opposition à la situation actuelle de démembrement et de dislocation, serait caractérisée par la recherche de l'unité. Les

programmes d'études traduiraient à leur manière cette tendance à l'unité de chaque discipline et à l'unité des diverses disciplines entre elles. À travers le renouvellement du savoir, ce qui serait réellement visé, ce serait l'unité de chaque homme et, par delà, l'unité de tous les hommes.

Mais cette conscience anthropologique d'unité ne devrait pas s'affirmer seulement au niveau préparatoire d'une propédeutique. Elle devrait constituer également le programme de travail d'une [93] recherche d'un type nouveau. À côté des disciplines traditionnelles de la connaissance, doit s'affirmer désormais une vocation de savoir interdisciplinaire. L'étude du phénomène humain total ne peut être menée à bien par un savant à compétence partielle, ni même par la réunion de plusieurs savants partiels. On ne verra pas mieux l'ensemble si l'on fait appel à plusieurs personnes dont aucune n'est capable de l'apercevoir. Telle est pourtant la pratique constante des colloques et congrès interdisciplinaires, qui rappellent irrésistiblement la parabole évangélique des aveugles conduits par un aveugle.

L'épistémologie de la convergence, substituée à l'épistémologie de la dissociation, exige donc la formation d'une nouvelle espèce de savants. Leur caractère commun serait l'abandon de cette division du travail épistémologique, principe de tous les progrès de la science et de l'industrie dans le monde d'hier. La valeur des acquisitions ainsi réalisées est indéniable, mais le moment semble venu, après des siècles d'analyse, d'un renouveau de la synthèse. L'espace humain s'est trouvé partagé, pour le besoin des procédures scientifiques et techniques, en un grand nombre de parcelles dont chacune se voulait étroitement confinée à l'intérieur des limites de sa méthodologie. Nous avons besoin aujourd'hui de savants dont le domaine propre serait l'espace humain dans sa totalité.

Le positivisme dissocie pour régner ; sa loi est celle du *ou... ou*. Le temps est venu de mettre en œuvre la loi du *non seulement... mais encore*, seule appropriée à l'étude du phénomène humain dans la perspective d'une épistémologie de la complémentarité. Les déterminismes plus ou moins rigoureux, les relations, les schémas fonctionnels mis en lumière à l'intérieur de tel ou tel compartiment du savoir, bien souvent, semblent se dissoudre lorsqu'on essaie de les retrouver à l'intérieur de l'espace-temps humain total, domaine indéfiniment complexe, où se font sentir des influences opposées et compensatrices. Au ni-

veau de l'humanité, les mécanismes de la spécialité se trouvent souvent remis en question.

Pavlov, pour mener à bien ses géniales recherches sur les réflexes conditionnels, soumettait les chiens de son laboratoire à l'influence de signaux sonores ou lumineux, combinés avec des rites alimentaires particuliers. Il a obtenu ainsi des résultats d'une rigueur géométrique, à la mesure des moyens mis en œuvre. Certains critiques ont fait observer que la signification de ces résultats demeurait sujette à caution. En effet, le chien soumis à l'expérience, avait été préalablement enlevé à son monde de chien, et s'était trouvé projeté dans un univers nouveau, complètement aberrant pour lui, qui démentait la totalité de son expérience antérieure. Dans le laboratoire de physiologie nerveuse, le malheureux quadrupède était soumis à des pratiques cruelles et décevantes, au milieu desquelles il se débattait comme il pouvait.

[94]

Pavlov observait même, à partir d'un certain degré de complication de la situation, un dérèglement total des réactions du sujet, qui pouvait aller jusqu'à une sorte de crise d'épilepsie artificielle. Le savant russe parlait alors de « névrose expérimentale ».

Ces expériences fameuses sont plus riches d'enseignement que Pavlov lui-même ne le pensait. Extrait de ses évidences familières et mis à la question dans l'espace abstrait du laboratoire, le chien était devenu proprement un *aliéné* en situation de catastrophe. Comme le laboratoire de Pavlov, l'espace des sciences spécialisées est un *no man's land*, où s'établissent des vérités d'autant plus rigoureuses qu'elles sont plus inhumaines. Ces indications abstraites ne sont pas complètement fausses, ni tout à fait inutiles. Mais il importe d'affirmer énergiquement que le petit domaine épistémologique d'une discipline quelle qu'elle soit ne doit jamais être confondu avec la terre des hommes dans sa plénitude concrète. Les vérités scientifiques sont toujours, plus ou moins, des vérités aliénées ; il faut les reporter dans le domaine humain, où elles subiront le contrecoup des influences antagonistes, pour que s'établisse, selon l'épistémologie de la complémentarité, leur signification véritable. La science traditionnelle était une science aliénante ; elle doit désormais trouver sa contrepartie dans une science compensatrice, qui serait science de la désaliénation par la réinsertion dans la réalité humaine plénière.

L'anthropologie à laquelle nous songeons serait cette science du retour au réel. Non pas négation des sciences et des techniques traditionnelles, qui demeurent les points de passage obligés de la connaissance et de l'action, mais effort salutaire de remise en place. Les sciences telles qu'on les a pratiquées jusqu'à présent procédaient selon une méthodologie de l'abstraction. A ce premier ordre de science, l'anthropologie s'ajoute comme une science du second ordre, exerçant le droit de reprise de l'homme sur les diverses formes de connaissance qu'il a successivement développées.

Et cette science de second ordre serait en même temps une sagesse, car la tâche de remise en place des éléments disparates de la culture suppose la fidélité retrouvée à certaines valeurs fondamentalement humaines. Les faits, tels que les diverses sciences les ont dégagés, doivent être soumis à un examen de conscience, qui les reclasse selon l'ordre et l'image de l'homme.

Montaigne n'avait pas recherché sa propre image dans les portraits de Picasso. Mais il disait déjà : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme. »

[95]

**Les sciences de l'homme
sont des sciences humaines.**

V

VOCATION DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ⁴

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire de la philosophie traverse aujourd'hui une crise ; elle s'interroge sur sa signification et va parfois jusqu'à douter de sa possibilité. Cette remise en question, succédant à une longue période de prospérité paisible et honorable, est un aspect, entre bien d'autres, de l'actuelle évolution de la conscience historique, contrecoup elle-même des contradictions parmi lesquelles se débat notre époque.

Le XIX^e siècle, dans le déferlement de la lame de fond romantique, a découvert l'histoire. L'exotisme, le goût du dépaysement dans le temps et dans l'espace, la nostalgie des âges révolus, créent une sensibilité nouvelle au moment même où les tourbillons de la Révolution et de l'Empire imposent aux esprits la leçon de choses de l'irréversible mouvement des réalités humaines. Après le *Sturm und Drang* vient l'assagissement : le lyrisme fait place à des études plus austères, et l'histoire critique et positive succède à l'histoire romantique.

⁴ Texte paru dans *l'Archivio di Filosofia*, Milano-Roma, 1954.

La seconde moitié du siècle voit ainsi le triomphe d'une nouvelle perspective d'intelligibilité. L'idéal classique de la connaissance, dans son intemporalité figée, s'efface devant l'universelle recherche des origines et des enchaînements. L'admiration véritable est historique, la compréhension et l'explication sont historiques. La prépondérance de l'histoire dans les sciences humaines correspond à celle des mathématiques dans les sciences de la matière. Renan célèbre dès 1848 la nouvelle souveraineté de l'érudition et de la philologie, née dans les Universités d'Allemagne, et peu à peu étendue à l'ensemble du monde savant. La grammaire, la littérature et les différents arts, la philosophie sont lentement dévorés par leur histoire, et la prolifération des chaires d'histoire atteste partout que le plaisir de reconstituer le passé l'emporte désormais sur le souci de faire face au présent.

[96]

Notre époque opère un nouveau revirement, caractérisé par la faille de l'histoire critique et objective telle que la définissaient Bernheim en Allemagne, Langlois et Seignobos en France. Nous assistons à la revanche rétrospective de Michelet sur Ranke, du poète sur l'érudit. Les historiens rêvent maintenant d'une histoire « totale » ou d'une « synthèse historique », très différentes de l'« histoire universelle » que se flattaient de réaliser une fois pour toutes, *ne varietur*, les savants d'hier, après épuisement de toutes les sources et dépouillement de toutes les archives. Les enchaînements précis de faits, de dates et d'événements ne constituent désormais qu'une matière première, nécessaire mais insuffisante, pour l'élaboration de l'œuvre historique.

Rompant délibérément avec le scientisme, l'orientation actuelle témoigne d'une curiosité certaine pour les acquisitions récentes de la philosophie. Malgré l'imprécision d'une discipline encore jeune, et qui demeure en quête de ses méthodes et de ses structures, on peut dire que cette « autre » histoire, évoquée par M. Lucien Febvre ⁵, tendrait à devenir une sorte d'anthropologie historique, regroupement des diverses sciences humaines, de la psychologie à la géographie et à la sociologie, en vue de reconstituer les conditions et le sens de l'affirmation humaine dans le cours des siècles. Le sujet par excellence de l'enquête historique devient alors l'évocation de l'homme dans le monde, préci-

⁵ L. FEBVRE, *Vers une autre histoire*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1949. Cf. *Combats pour l'Histoire*, A. Colin 1953.

sée par approximations successives. Ou plutôt, il s'agira de mettre en lumière la variété des hommes dans la diversité des mondes culturels qu'ils ont créés en se créant eux-mêmes. Le canevas des événements, naguère point d'arrivée de la recherche, ne fournit plus désormais que le point de départ de l'interprétation.

Dans la nouvelle épistémologie, l'historien ne peut plus prétendre s'effacer devant les « faits », car les faits ne parlent pas d'eux-mêmes. Ils ne parlent que si on les interroge, de sorte que l'expérience, dans le domaine de l'histoire comme dans celui des sciences physiques, revêt le caractère d'un dialogue, où l'observateur marque l'observation du sceau de sa personnalité. En deuxième instance, d'ailleurs, à travers tel ou tel historien, c'est toujours une époque et une société qui font l'histoire d'une autre époque et d'une autre société. Une sorte de débat incessant se poursuit entre les générations tout au long de ces prises de vues rétrospectives par lesquelles chaque moment culturel élargit sa conscience de soi en prenant ses distances par rapport au passé.

La totalité du champ temporel, loin de se constituer une fois pour toutes dans les sédimentations des dépôts d'archives et des bibliothèques, se trouve donc sous la dépendance du présent qui [97] peut à tout instant la remettre en question. Chaque époque doit récrire l'histoire, non pas seulement par suite des progrès de l'érudition, mettant en lumière des faits nouveaux, mais parce que de nouvelles curiosités interviennent, modifiant l'éclairage des domaines déjà connus. Le détail restant le même, les proportions peuvent se modifier complètement, et les valeurs régulatrices du jugement historique changer du tout au tout. L'intérêt pour les campagnes militaires, pour les généalogies des souverains correspondait à un système de valeurs, aujourd'hui périmé. La culture présente s'attache à la condition concrète des hommes d'autrefois, si humble qu'ait été leur classe sociale. Les réalités économiques et techniques font partie des intérêts majeurs des historiens actuels, ouvrant ainsi à la recherche des domaines naguère insoupçonnés.

Ainsi se poursuit sans fin le remembrement du champ historique en fonction des inquiétudes toujours renaissantes des hommes. Il faut sans cesse remettre la main à la tapisserie de Pénélope. La connaissance historique est un espace de projection pour la conscience humaine ; elle doit donc se soumettre à la clause restrictive de l'historicité. Cette historicité de l'histoire signifie que toute histoire est contem-

poraine de l'historien, - non pas mesure absolue d'un monde objectif, mais dimension propre d'une vie personnelle, dans une époque donnée, s'efforçant de redécouvrir les hommes des époques passées et de leur rendre justice selon les normes et valeurs de l'époque présente. L'histoire de l'historiographie nous fait assister au débat toujours recommençant entre les générations successives, jalouses de s'affirmer en s'opposant.

*

* *

Ces indications sommaires sur la situation des études historiques permettent de comprendre les incertitudes actuelles de l'histoire de la philosophie. En effet, telle qu'elle s'offre à nous dans nos traités et manuels classiques, l'histoire de la philosophie est contemporaine de l'histoire critique et positive, au sens où l'entendaient Bernheim, Langlois et Seignobos. Elle fournissait normalement un paragraphe particulier dans le chapitre consacré pour chaque période à l'histoire de la civilisation. La mise en question des postulats positivistes entraîne nécessairement une crise de conscience pour l'historien de la philosophie. Nous sommes aujourd'hui témoins de cette désorientation épistémologique, d'autant plus redoutable que l'historien, en quête de réformes de structure, en vient assez vite à saper sous ses pieds les fondements de ses sécurités coutumières, et paraît ainsi menacé d'effondrement total.

Aux incertitudes propres de l'histoire viennent d'ailleurs s'ajouter les incertitudes particulières de la philosophie, prenant brusquement conscience des postulats difficilement défendables [98] sur lesquels elle s'appuyait. Une histoire suppose un objet unitaire, permanent à travers le temps ; l'histoire de la philosophie implique l'existence d'une réalité philosophique, isolable du réel total et poursuivant d'âge en âge une carrière au moins relativement autonome. En fait, on considère d'ordinaire, sans discussion, la philosophie comme une activité humaine parmi les autres, analogue à la littérature, aux mathématiques ou à l'agriculture. Une sorte de fonction dont l'exercice serait jalonné dans le cours du temps par une collection d'œuvres et d'hommes, sys-

tèmes et doctrines, que l'historien se donne pour tâche de disposer selon des perspectives d'intelligibilité judicieusement définies. La philosophie sert de dénominateur commun à un ensemble de personnages et de documents que l'on peut ranger suivant l'ordre des siècles et l'ordre des idées.

Seulement, ces présupposés de méthode, s'ils paraissent aller de soi pour l'homme cultivé d'aujourd'hui, sont les conséquences lointaines d'une certaine philosophie, elle-même plus ou moins discréditée aujourd'hui, mais dont certains thèmes sont en quelque sorte passés dans les mœurs intellectuelles du XIX^e siècle. L'idée d'une réalité spirituelle en devenir autonome consacre le triomphe de Hegel dans la mesure même où nous avons oublié que c'est à Hegel que nous la devons. L'histoire de la philosophie, en effet, ne se présente pas comme une histoire technique fermée sur elle-même, à la manière de l'histoire des postes ou de l'ameublement. Elle prétend constituer une histoire de l'essentiel, héritant ainsi du privilège de la raison qui mène le monde. Le système de Hegel s'est perdu, son rationalisme intégral et triomphant, n'a pas résisté au démenti des événements. Mais la notion d'une pensée substantielle en devenir dans le temps et par delà le temps, l'idée aussi d'un progrès, ou du moins d'une continuité, dans l'intelligible, atténuations et dégradations de thèmes hégéliens, demeurent comme des postulats tacites de toutes nos histoires de la philosophie. Les premiers grands historiens de la pensée, les créateurs modernes du genre, sont d'ailleurs les bons élèves de Hegel : Prantl, Kuno Fischer, Erdmann, Zeller, autant de disciples qui ont perdu la foi du maître, sans pour autant en perdre tout à fait l'esprit, semblables à ces théologiens devenus athées mais en qui survit la spiritualité du séminaire. Les fondateurs allemands de l'histoire de la philosophie ont opéré un repli de la théodicée hégélienne à une histoire naturelle et philologique des doctrines. Mais sous le revêtement positiviste survit chez eux le parti-pris hégélien d'une substance spirituelle, mobilisation historique de la *philosophia perennis* : il y a sous la succession des philosophes qui passent une réalité qui dure en se transformant.

La philosophie dont on écrit l'histoire apparaît ainsi comme une hypostase, résultat d'un postulat ontologique. Si ce postulat [99] est remis en question, toutes les constructions auxquelles nous sommes habitués s'effondrent, et l'on ne parvient plus à déterminer avec précision le support permanent des variations historiques dans le domaine

de la philosophie. Léon Brunschvicg admettait, par exemple, l'idée d'un « progrès de la conscience », comme si la pensée humaine se développait par ses propres moyens, les philosophes se repassant le flambeau d'âge en âge et poursuivant leur effort, dans un sens, toujours le même, que Brunschvicg s'efforçait de déterminer. Malheureusement, la « conscience » de Brunschvicg restait étroitement « occidentale », et ne parvenait à se définir que grâce à l'exclusion de la majeure partie de l'humanité. De plus, la notion d'un « progrès » des philosophies entraînait une rigoureuse sélection des systèmes, ainsi qu'une discrimination fort arbitraire, à l'intérieur de chaque système, entre les éléments « progressistes » et les éléments retardataires.

Il est vrai que l'histoire telle que la pratiquait Brunschvicg n'était pas une histoire positiviste, dans la mesure où elle se permettait de juger et de choisir. Mais le postulat d'une « conscience philosophique » en progrès dans un temps lui aussi « philosophique » et « occidental » est commun à toutes nos histoires de la pensée. M. Lucien Febvre a fortement dénoncé, au nom de l'histoire vivante, « ces engendrements de concepts issus d'intelligences désincarnées, puis vivant de leur vie propre, en dehors du temps et de l'espace, et qui « nouent d'étranges chaînes aux anneaux à la fois irréels et fermés »⁶. M. Febvre souhaite que les philosophes renoncent à ces pratiques et « songent, non pas seulement au jeu des idées pures, ni même à leur filiation logique, mais à leur genèse et à leurs rapports avec le mouvement général du siècle qui les vit naître »⁷. La philosophie ne vit pas d'une existence à part, en dehors du réel. Un récent historien de Descartes tient à préciser, de son côté : « Il est impossible d'insérer Descartes dans une de ces histoires des idées qui, à un lecteur descendant d'une autre planète, pourraient paraître l'histoire d'une espèce biologique particulière, celle des philosophes, espèce dont les représentants s'engendreraient les uns les autres. Descartes n'est pas fils de philosophe, ni de la philosophie... »⁸.

L'histoire de la philosophie postule ainsi l'unité, la spécificité et la continuité de son objet. Si l'on renonce à ce parti pris initial, dont l'inspiration remonte sans doute, par delà Hegel, jusqu'au dualisme

⁶ Lucien FEBVRE, *Combats pour l'Histoire*, Colin 1953, p. 278.

⁷ *Ibid.*, p. 283.

⁸ F. ALQUIÉ, L'Ordre Cartésien, *Revue philosophique*, 1951, p. 165.

platonicien, on découvre immédiatement la difficulté de déterminer dans la masse de l'histoire totale un objet philosophique unitaire dont on puisse suivre l'évolution à travers le temps. Il ne suffit pas de soutenir que la philosophie est une fonction de [100] l'esprit humain, comme nous l'avons d'abord admis. Cette activité particulière ne peut guère être isolée d'une manière satisfaisante de l'exercice total de la pensée. Et la pensée concrète elle-même ne se distingue pas de l'affirmation plénière de l'homme dans le monde ; la pensée se relie à l'existence, elle ne constitue pas à elle seule un ordre d'existence autonome.

Ainsi se trouve mis en question à son tour le concept même de philosophie. Il n'est pas sûr que la philosophie désigne à travers le temps une réalité permanente. En effet, il paraît très difficile de lui faire correspondre un support stable dans le cours de l'histoire. Le personnage du philosophe n'a cessé de se modifier de siècle en siècle. Sa place dans la société paraît très variable, de sorte que la signification concrète et la portée de son affirmation ne sont nullement comparables d'une époque à l'autre. A l'heure actuelle, la philosophie se situe, un peu partout, dans le cadre de l'Université ; elle a donc pour substrat social un corps pédagogique, et le personnage du philosophe s'identifie à une fonction professorale. Mais ce fonctionnaire d'un régime qui a séparé l'Eglise de l'Etat n'a pas grand chose de commun avec le clerc médiéval, théologien pour qui tout l'usage de la pensée humaine se déploie dans le cadre des liturgies et des dogmatiques de l'Eglise. Aussi bien, l'humaniste savant et alchimiste de la Renaissance, l'amateur du XVII^e siècle, le sophiste ou le sage de l'antiquité, - l'uléma musulman, le sadhou indien ou le mandarin chinois d'hier, occupent eux aussi des situations très différentes dans des espaces mentaux incomparables. Nous commettons presque toujours, sans nous en douter, l'erreur de projeter dans le passé notre conception de la philosophie, - ce en quoi nous manquons absolument de sens historique... Par exemple, il serait aussi vrai de dire que le XIII^e siècle occidental est saturé de, philosophie, - ou qu'il ne sait pas ce que c'est. Car sa métaphysique est toute absorbée par la doctrine chrétienne qui inspire la civilisation dans sa totalité.

On n'a donc peut-être pas le droit d'accorder sans inventaire à la philosophie le bénéfice d'un principe d'identité, ou de conservation à travers le temps. Le même mot désigne d'un siècle à l'autre des réalités

différentes, suivant les transformations de la spiritualité. Il est difficile de préciser en rigueur et sans parti-pris où la philosophie commence et où elle s'arrête, et quelle importance elle revêt dans la culture d'une époque donnée. Dans ces conditions l'attitude la plus prudente et la plus positive consisterait sans doute, comme certains le préconisent, à s'en tenir à une sorte de psychologie des conceptions du monde, respectueuse de l'originalité de chaque époque, et qui donnerait la part la plus belle à l'histoire au détriment de la philosophie, telle qu'on la concevait naguère.

Mais cette dernière position, à son tour, n'est pas exempte de [101] critique. Car la notion de conception du monde, élaborée par Dilthey et reprise par Jaspers, demeure fort imprécise et aussi impalpable que l'air du temps dont elle est faite. Si l'on substitue ainsi une sociologie de la connaissance à l'histoire de la philosophie, non seulement on enlève à la philosophie tout sens assignable en la noyant dans son contexte culturel, mais encore on n'obtient pas à ce prix un objet d'études consistant. La culture elle-même est liée aux conditions objectives et matérielles de la civilisation. Elle se justifie par référence à des données de fait qui déterminent son évolution. Il faut donc chercher derrière les pensées des hommes leur conditionnement réel. L'histoire de la philosophie doit retrouver par delà les systèmes et les doctrines les impératifs concrets qui les ont suscités, et fournissent donc le seul principe dernier d'intelligibilité. Ainsi surgissent des révisions de l'histoire de la philosophie, qui lui assignent en deuxième lecture un substrat biologique et caractérologique, ou économique et technique, ou enfin social. La philosophie est l'expression d'un tempérament, ou la superstructure des rapports de production dans une époque donnée, ou encore une forme de la conscience de classe.

Ces interprétations récentes loin d'apporter de la lumière, semblent encore obscurcir le problème. D'abord parce qu'elles se contredisent entre elles. Ensuite parce qu'elles suppriment en principe la philosophie, considérée comme une mystification et donc discréditée pour le passé, et vouée, pour l'avenir, à disparaître. Enfin, parce que l'histoire elle-même, l'histoire de l'humanité, perd son sens et sa spécificité pour se réduire à un mécanisme de forces occultes. La question n'est pas résolue, mais radicalement supprimée - comme par évaporation.

*

* *

Ce tour d'horizon s'achève ainsi en fantasmagorie. Il met en pleine lumière l'insuffisance du fondement épistémologique sur lequel s'édifieraient les histoires traditionnelles de la philosophie. En fait les diverses tentatives manifestent à travers le temps la permanence d'attitudes qui se répètent, toute l'histoire de la philosophie étant ainsi l'expression, avouée ou non, d'une philosophie.

La conscience mythique, régie par des archétypes immuables, n'admet pas l'idée d'un devenir du savoir. Au niveau du mythe, l'intelligible et le réel se trouvent étroitement unis. La vérité équivaut au développement correct du genre de vie selon les rythmes des liturgies fixées une fois pour toutes. L'apparition de la philosophie consacre un décalage. Il s'agit de récupérer une vérité qui n'habite plus le réel. Le monde s'est dédoublé : la vraie vie est absente. Elle attend, pour être manifestée, l'opération de l'homme. Le philosophe est celui qui, dans un état de culture où [102] l'homme a pris possession de possibilités autonomes, fonde le discours en vérité. Il y a désormais une parole humaine de la transcendance.

Dans ce temps des matins triomphants de la pensée, l'histoire n'existe pas encore. La vérité paraît une tâche à la portée d'un seul. Celui qui commence l'ouvrage l'achèvera ; il est puissant par la magie du Verbe qui le fait maître des formules décisives. Le sage, dans sa pensée, dans sa personne, relie le temps à l'éternité sans passer par l'histoire. Celle-ci suppose désenchantement. Les temps se suivent, et les entreprises humaines ; les hommes passent, les évidences changent et tout est toujours remis en question. Ainsi naît l'idée d'une seconde Vérité, d'une vérité en deuxième lecture, après épuisement des possibilités. Si le discours d'un seul ne peut bloquer en soi toute intelligibilité, il y aura un discours des discours, collection et unification des vérités fragmentaires, dès lors plus vrai que ses constituants. L'histoire de la philosophie intervient alors : la vérité se penche sur son passé, elle mesure, de jalon en jalon parmi les penseurs passés et dépassés, le progrès de son avènement. L'histoire opère le rassemblement des aspects du vrai sous l'autorité de la solution qui met fin à l'enquête.

Aristote est sans doute un précurseur de cette première conduite de rétrospection. Conscient de détenir la formule définitive, il situe les affirmations de ses prédécesseurs comme des positions à dépasser, des objections à réfuter, des vues fragmentaires qui se trouvent à la fois justifiées et converties dans la totalité intelligible. Les grands penseurs classiques feront autrement. Pour eux, la vérité n'a pas d'histoire ; le seul progrès qu'elle comporte consiste à dissiper les ombres qui précèdent sa révélation plénière. Descartes, Malebranche rejettent avec mépris la philosophie de l'Ecole. Spinoza, s'il mentionne les anciens penseurs hébreux qui ont peut-être pressenti sa découverte, le fait par pure bonté d'âme. En réalité, il n'y a pas de passé, - et d'ailleurs il n'y a pas d'avenir. Chaque grand philosophe estime que la vérité date de lui, et qu'il est impossible d'aller plus loin.

Hegel systématisera cette attitude, en prenant pleine possession d'un temps domestiqué. Le champ temporel du passé devient un espace de déploiement, un champ de manœuvre où tout s'aligne *a posteriori* en fonction du jugement dernier porté par le messie de l'Esprit Absolu. En toute sérénité, Hegel arrête le bilan à son profit : « l'histoire de la philosophie ne manifeste, dans les philosophies en apparence diverses, qu'une seule philosophie aux divers degrés de son développement, et d'autre part les principes particuliers, dont l'un sert de base à un système, sont simplement les ramifications d'une seule et même totalité. La dernière venue des philosophies est le résultat de toutes les précédentes, et doit contenir par conséquent les principes de toutes les autres ; si vraiment [103] elle est une philosophie, elle doit être la plus développée, la plus riche, la plus concrète. »⁹ Une seule philosophie - la dernière venue, c'est-à-dire celle de Hegel. À condition qu'elle soit dernière absolument.

Malheureusement, il n'y a jamais ici de dernier mot que provisoire. Le temps philosophique ne s'est pas laissé mettre à la raison, tout de même que le temps historique refusait de travailler définitivement pour Napoléon ou pour le roi de Prusse. Les plus brillants disciples de Hegel ont tout de suite voulu dépasser le maître, sur sa droite ou sur sa gauche. L'impérialisme du système qui, par une sorte de cannibalisme, prétendait absorber et digérer les philosophies antécédentes, se trouve

⁹ HEGEL, *Précis de L'Encyclopédie des Sciences philosophiques*, Introduction, § 13, trad. Gibelin Vrin 1952, p. 38.

lui-même la proie des anthropophages aux longues dents qu'il a nourris dans son sein : le philosophe est un loup pour le philosophe. La leçon de ce jeu de massacre se dégage assez vite : il faut renvoyer dos à dos ces prétentions excessives. La vérité n'appartient en propre à personne.

Mais peut-être est-elle, dès lors, donnée dans une certaine mesure à chacun. De là naît, dans la période post-hégélienne, l'histoire moderne de la philosophie, dont on peut dire qu'elle se fonde à la fois sur le désenchantement et sur un humanisme plus modeste et efficace. Le problème philosophique ne peut être résolu à tout jamais ; il admet des solutions temporelles et successives, et la plus surprenante comporte un sens de vérité. L'histoire de la philosophie apparaît dès lors comme le trésor des sagesse lentement accumulées. L'ambition de l'historien se limite à déterminer en toute exactitude le témoignage de chacun, à restituer ce qu'il a dit, ce qu'il a voulu dire. Ainsi prend naissance l'histoire objective.

Mais nous avons vu que celle-ci n'est pas elle-même exempte de préjugés. Il semble donc que nous assistions à un retour éternel des mêmes erreurs, acharnées à se partager le champ clos de l'histoire :

- *erreur du jugement dernier* : l'historien, philosophe dogmatique, se croit arrivé, et départage ses prédécesseurs, opérant sous la garantie de son système une distribution des prix en fin d'études. Le triomphe de la philosophie est la fin de l'histoire ; le présent étouffe le passé.
- *erreur sceptique* : en face de l'assurance dogmatique naît alors l'exigence critique. Elle prend acte de la diversité des affirmations humaines pour les réfuter l'une par l'autre. Doctrines et systèmes sont fragmentés en une mosaïque de pièces détachées, [104] qui fournissent autant de pions pour un gigantesque jeu des échecs de la raison humaine.
- *l'erreur éclectique* se rattache à l'erreur sceptique par simple changement de signe. La même méthode de décomposition, au lieu de déborder toutes les doctrines, permet d'en reconstituer une nouvelle en forme de marqueterie ou de centon. L'erreur est ici, comme dans le cas du scepticisme, d'imaginer qu'une

doctrine soit constituée par un assemblage d'éléments dont la solidarité d'ensemble pourrait être rompue. Or une pensée ne peut être atteinte - approuvée ou niée - au détail. L'authenticité se trouve dans le rapport à l'ensemble.

- *l'erreur hagiographique* correspond au contraire à l'adoption totalitaire d'une doctrine ancienne dont on affirme qu'elle couvre à jamais tout le champ de la pensée. Une sorte de complexe d'infériorité saisit l'historien en présence des Grands Anciens. Le passé prend toute la place. Le néo-thomisme est une forme moderne de ce phénomène : la pensée du maître embrasse les siècles à venir, et l'on y fait rentrer rétrospectivement Descartes, Kant, Marx, Freud et l'existentialisme... Kant, Hegel, Marx, de leur côté, donnent lieu à des faits de blocage mental analogues chez leurs sectateurs, qui perdent complètement de vue l'historicité de toute pensée, le fait qu'elle est l'image d'un univers mental donné, l'expression d'une culture située dans le temps.
- *l'erreur positiviste*, enfin, en réaction contre tant d'aberrations manifestes, consiste dans l'idée que l'on peut réaliser une histoire de la philosophie sans préjugé ni présupposé, où seuls trouveraient place les faits, les textes, tous les textes, rien que les textes, selon la règle donnée en histoire par Fustel de Coulanges. L'historien n'aura d'autre parti pris que celui de l'objectivité : il reconstituera impartialement les doctrines, dans leur ensemble et dans leur détail, sans rien y mettre de soi, s'effaçant devant une réalité qui doit réapparaître *wie es eigentlich gewesen* (Ranke), dans son authenticité. L'érudition, la philologie, la critique interne et externe trouveront ici un champ d'application où la rigueur des disciplines de la pure méthode historique doit être maintenue sans défaillance. Une philosophie se réduit alors à un paquet de fiches et de dates. Le jeu consiste à disposer les éléments documentaires obtenus suivant les normes de la logique et de la chronologie. Alors se manifestent les difficultés : une doctrine ainsi reconstituée équivaut à une sorte de nuage de poussière derrière lequel l'ensemble disparaît. L'unité apparente se révèle fertile en contradictions, et les architectures soigneusement ordonnancées par le philosophe ne résistent pas à l'examen. Lacunes et démentis fissurent l'unité interne des systèmes. D'autre part, la recherche des sources et influences aboutit à

dissoudre toute pensée dans son environnement, car tout a été dit, et Descartes ni Kant n'ont [105] rien inventé. Ici encore, les arbres cachent la forêt. La méthode objective aboutit à un échec, d'ailleurs révélé en pleine lumière par le fait que chaque historien positif et méthodique reconstitue à sa manière les philosophes qu'il étudie. Chacun dresse différemment le château de cartes de ses fiches et références. Autant d'images de Platon ou de Kant que d'ouvrages consacrés à exposer leur système. Les matériaux sont les mêmes, le résultat varie avec l'enquêteur, de génération en génération, et même pour des historiens contemporains. Comment choisir, par exemple, le vrai Descartes parmi tous ceux qui ont été récemment mis en circulation en France par des exégètes dont chacun revendique l'interprétation la plus impartiale et la seule exhaustive ? Et qui oserait affirmer qu'il ne se produira plus d'interprétation nouvelle ? En vérité, l'histoire de l'historiographie philosophique anéantit toutes les prétentions à l'objectivité dans ce domaine.

*

* *

Si ces réflexions sont justes, l'histoire de la philosophie apparaît comme une entreprise sans issue. Or il y a bien des chances pour qu'un problème insoluble soit un problème mal posé. C'est la question elle-même qui doit être remise en question. On s'apercevra sans trop de peine que les absurdités ainsi rendues manifestes tiennent au retard épistémologique de l'histoire de la philosophie par rapport à l'histoire générale. La philosophie est en train d'opérer, dans la conscience de son passé, une sorte de révolution copernicienne, analogue à celle qui s'opère dans l'ensemble des sciences humaines.

Il importe d'abord de se demander ce que serait, à supposer qu'elle existât, une histoire vraiment complète et totale de la philosophie. Ce que l'on s'efforce de réaliser sous ce nom, c'est une sorte de récapitulation exhaustive des doctrines et systèmes, tenant compte de chacun, et lui assignant parmi tous la place qui lui revient. La tâche est infinie, car elle suppose une information complète. Mais surtout elle implique

à chaque instant des jugements de valeur : l'historien doit apprécier l'importance relative des penseurs et arbitrer leurs contestations. M. Pitirim Sorokin ¹⁰ a récemment tenté de définir une méthode rigoureusement objective pour éviter tout parti-pris dans ces opérations, le jugement de valeur se trouvant converti en jugement de réalité. Il a mis au point une étonnante batterie de tests pour étalonner les philosophes et chiffrer leur importance historique. Des équipes de [106] travailleurs ont été mobilisées pour passer au crible la totalité de la littérature philosophique, en comptant les citations, les références, les allusions, les monographies et les disciples. Des échelles de déterminations quantitatives permettent ainsi de fixer le « poids » réel de chaque philosophie et de lui attribuer une note chiffrée au dixième de point près. L'histoire de la philosophie se résume ainsi, en sa totalité, dans quelques tableaux arithmétiques.

Seulement, le premier moment d'admiration et d'ahurissement passé, il apparaît assez vite que les colonnes de chiffres, comme souvent, masquent un abîme d'incertitudes. Car, là où nous n'avons pas tous les documents, pour les périodes anciennes, les relevés sont imprécis, subordonnés aux hasards de l'archéologie, à la souveraineté d'un tirage au sort qui favorise les uns au détriment des autres. Quant aux périodes récentes, les relevés exhaustifs sont impossibles, parce qu'il y a trop de matériaux et qu'ils continuent à s'accumuler de jour en jour. Une telle enquête relève donc du sondage d'opinions selon la méthode Galup. À supposer le procédé valable, on pourra ainsi classer les philosophes par ordre de popularité. Mais le plus populaire n'est pas le plus grand...

Le cerveau électronique de M. Sorokin fonctionne à la manière d'une machine à calculer dont on ne saurait pas exactement ce qu'elle calcule. Ou plutôt, construite selon les partis pris de méthode de M. Sorokin, elle calcule les préférences de son auteur. C'est un outil perfectionné destiné à élaborer un vaste métasystème selon une formule marquée d'américanisme. La toile d'araignée des chiffres ne restitue même pas cette trame d'intelligibilité que constituent les histoires du type traditionnel, avec leurs nécropoles de doctrines.

¹⁰ SOROKIN, *Social and cultural Dynamics* (1937-1941). Cf. Jacques MAQUET, *Sociologie de la Connaissance*, Nauwelaerts, Louvain. 1949.

Le malentendu fondamental, en tout cas, apparaît dans l'indétermination du but poursuivi. On peut songer à réaliser une histoire *de la philosophie*, comprise comme un être de raison, une substance dont les philosophes particuliers et leurs philosophies seraient des accidents ; mais cela suppose une métaphysique de l'esprit humain et une philosophie de l'histoire. On peut se contenter d'une histoire *des philosophies*, considérées comme autant de phénomènes indépendants, sans leur supposer de noumène, d'hypostase commune. Mais pour rendre justice à chaque pensée singulière, il faut la comprendre en fonction de l'homme qui l'a formulée, car elle lui appartient, elle est vraie de lui avant tout autre. L'histoire des philosophies devient alors une histoire *des philosophes*, dans une perspective d'empirisme croissant, où l'anthropologie prend la place abandonnée par la philosophie de l'histoire. Seulement comme le penseur se découvre toujours en situation dans un temps donné, il apparaît enfin de compte comme le porte-parole de son époque. Le mouvement des idées fait corps avec le mouvement des hommes et l'histoire des penseurs se perd [107] dans la synthèse historique, dans l'histoire totale d'une période donnée, dont elle est un aspect non séparable.

Tous les points de vue sont donc arbitraires ; ils faussent la réalité elle-même. Davantage encore : ce qui est contradictoire, au fond, c'est l'intention même de l'histoire. La « résurrection intégrale du passé », rêvée par Michelet et plus ou moins souhaitée, après lui, par les meilleurs d'entre les historiens, formule une ambition paradoxale, - peu scientifique, car la science ne ressuscite pas les morts, et d'ailleurs vide de sens, car le passé ressuscitant ne serait plus passé, mais un présent redevenu. Or l'histoire suppose la distance, l'absence, - elle est compensation de l'absence. La présence du présent exclut la conduite historique. Le présent échappe à l'histoire dans la mesure où, existant, il s'impose sans sortilèges. Il n'a pas besoin d'être constitué à grands frais de méthode ; il jouit de ce privilège absolu de se situer entre le passé dépassé et l'avenir incertain, qui, à chaque instant, prend figure. Cette jeunesse et fraîcheur du présent naissant, l'historien ne pourra la retrouver sans tricher, car l'histoire, c'est l'innocence perdue.

Par constitution, l'histoire de la philosophie, comme toute autre attitude historique, implique une relativisation des présents déchus. La clause restrictive de la condition temporelle impose une mise en relation des hommes et des pensées avec ce qui a précédé et ce qui a suivi.

Tout s'enchaîne, tout est vrai en son temps, c'est-à-dire que rien n'est vrai. L'historisme, plus ou moins inévitable, de l'historien fait de l'histoire le règne d'une relativité généralisée. Car l'historien se connaît situé dans l'histoire. Sa position n'est pas un point fixe, elle se trouve elle-même engagée dans le devenir global, au sein duquel son étude lui permet seulement d'établir des correspondances et des relations. Il serait contraire au bon sens le plus élémentaire d'imaginer que quiconque - fût-ce l'historien - bénéficie d'un droit d'exterritorialité, échappant ainsi à la pénalisation temporelle universellement imposée aux hommes et aux événements.

Par son inscription dans l'histoire, toute philosophie encourt une sorte de diminution capitale. Elle prétendait à la totalité, elle devient un moment dans un ensemble qui la dépasse. Elle croyait s'expliquer par elle-même, elle est rendue intelligible par ce qui l'entourne dans le temps de l'historien. L'affirmation historique et l'affirmation philosophique semblent contradictoires, ce qui d'ailleurs se vérifie par l'exemple fréquent du philosophe qui, se consacrant à l'histoire, perd en route sa vocation de penseur original pour se consacrer à l'exacte restitution des pensées d'autrui, selon les commandements de l'archéologie intellectuelle. L'historien a dévoré le philosophe, à moins d'ailleurs que celui-ci n'ait cherché dans les études historiques le remède à une insuffisance [108] personnelle plus ou moins consciente. Inversement, les grands philosophes sont en règle générale mauvais historiens, trop occupés de leur propre pensée pour rendre justice à autrui. Descartes, Spinoza vivent en économie fermée ; leur système occupe tout le terrain disponible. Pour eux, le mot philosophe ne peut s'employer au pluriel. Aristote, Kant, Nietzsche, Heidegger, s'ils s'intéressent à tel ou tel de leurs devanciers, en donnent une image déformée, sinon tout à fait fautive : ils ne prennent les autres à témoin que pour autoriser leurs propres vues, ou tourner en ridicule les opinions antagonistes. Hegel ne procède pas autrement, justifiant chaque doctrine en son temps pour mieux les invalider toutes au seul profit du Système.

Plutôt que de s'indigner devant l'absence de culture ou le manque d'équité de tous les grands philosophes, il convient de se demander si cette apparente déficience n'a pas une signification positive. Il est absurde de mettre à Kant ou à Descartes une mauvaise note en histoire de la philosophie. Leur génie philosophique impliquait une relation

directe à la vérité, une prise de conscience globale de l'univers de la pensée dans son actualité. Le témoignage d'autrui pouvait, à la rigueur, leur servir parfois de médiateur ou de réactif pour un approfondissement de leur méditation, - jalons parfois (tels, - pour Kant, - Hume ou Rousseau) sur un chemin que nul autre que le penseur génial n'était appelé à parcourir dans son entier.

Chaque philosophie est manifestation et attestation de la vérité. A la vérité préréfléchie de l'homme quelconque, consentement au réel, accord avec le mouvement du monde sans que le monde soit mis en question, la philosophie substitue une présence réfléchie, un besoin d'élucidation. Elle donne sens au monde comme monde et à l'homme en tant qu'homme. Une vérité de pensée vient habiter l'univers et la communauté humaine, définir des orientations en valeur et formuler le statut intellectuel de tous les êtres, promus à la dignité d'êtres de raison. Le grand philosophe est celui qui, dans un temps où les significations de pensée sont amorties, recommence la philosophie, en procédant à une reconversion du panorama mental par un acte de souveraine initiative. Le moment du métaphysicien apparaît comme un moment de rupture : un seuil est franchi, que le philosophe, dans l'envol de ses certitudes naissantes, reconnaît comme la limite d'un éveil, entre le sommeil de l'erreur parmi les évidences habituées et l'épiphanie de la vérité, restituant à l'univers sa splendeur du premier jour.

Le penseur génial nous apparaît revêtu d'innocence créatrice. La remise en jeu de toutes les significations, le renouvellement de toutes les valeurs s'étend à l'espace mental et culturel dans son entier. Dans l'actualité de la conscience métaphysique, les choses anciennes sont abolies, toutes choses sont faites nouvelles. Le passé [109] est oublié, le présent est absorbé, l'avenir dominé. C'est pourquoi la vérité en exercice ne peut se dire au pluriel : il ne saurait effectivement exister plusieurs philosophies. L'exigence d'unité semble un caractère essentiel de toute vocation de penseur, l'attitude historienne, l'historisme impliquant nécessairement une dégradation de cette exigence ; la vérité peut être présente ou absente, mais elle ne se partage pas entre plusieurs systèmes, elle ne se transmet pas de l'un à l'autre dans le temps. Il est impossible à l'historien le plus scrupuleux de rendre justice aux philosophes dont il expose la pensée. En reprenant leurs paroles, il ne fait que parodier leur intention, - car nul homme ne peut être fidèle à plusieurs doctrines à la fois. S'il en saisit une dans son essence authen-

tique, il la répète en s'y consacrant tout entier, et devient par là même étranger aux autres. Une histoire des philosophies ne peut être que le roman d'un tricheur.

Davantage même, cette répétition plénière d'une pensée, que l'historien reprendrait à son compte en s'y enfermant, on peut se demander si elle ne serait pas illusoire, en même temps qu'inutile. A quoi bon répéter ce qui a été dit, revivre ce qui a été déjà vécu ? Et surtout, l'entreprise n'a pas de sens, car le philosophe s'affirmait dans une situation temporelle. La pensée était adaptation à une époque, déchiffrement de l'époque et réalisation d'intelligibilité pour ce moment particulier. Le temps passe, et le monde avec lui. La philosophie doit naître de nouveau pour définir le statut d'un homme nouveau dans un monde renouvelé. Celui donc qui répéterait exactement un philosophe, engageant tout son être dans la réédition de sa philosophie, serait dans son temps une personne déplacée, et donnerait du maître qu'il prétend servir une vaine caricature.

*

* *

On pourrait ici tirer quelque lumière du domaine des arts. Comme le philosophe, le grand artiste est celui qui, dans la perspective de sa technique particulière, manifeste une capacité d'évocation cosmique. Il intervient comme un transformateur des significations ambiantes. Un certain état de sensibilité étant donné, il opère une mutation qui renouvelle les valeurs linguistiques ou plastiques, et, par leur intermédiaire, les états d'âme de ses contemporains. Après Botticelli ou Nicolas Poussin, après Racine ou Jean Sébastien Bach, après Mozart, Goethe, Cézanne, Rodin, Debussy, Balzac ou Dostoïevski, le visage du monde se trouve changé. A chaque affirmation du génie, le réel est remis en jeu dans sa totalité, et rendu manifeste dans une authenticité demeurée jusque-là inapparente. De siècle en siècle, un mouvement d'incessante régénération se poursuit, qui maintient le règne de la culture sous un régime de création continuée et imprévisible.

La création de chaque grand artiste s'étend à l'univers. Tout le règne humain s'inscrit en intention dans les cadres étroits et rares de Vermeer, comme il est présent dans Homère ou dans Shakespeare. Il y a un univers de Cézanne, comme il y a un univers de Van Gogh et un univers de Gauguin, et chacun de ces univers, pourtant contemporains, est fermé sur soi, suffisant et complet. Chacun de ces mondes est le monde. C'est-à-dire que le monde réel ne peut pas être recherché dans la juxtaposition ou le regroupement de ces mondes individuels considérés comme complémentaires. Le monde de Van Gogh exclut celui de Gauguin, qui fut son camarade et son ami - ennemi. Chacun d'eux revendique pour soi la totalité, et nous sentons bien qu'ils ont raison l'un et l'autre, qu'il faut les accepter chacun dans le respect et dans une reconnaissante admiration pour les dimensions nouvelles qu'ils ont ouvertes à la sensibilité des hommes.

Il semble donc que s'exerce ici une tolérance plus large que dans le domaine de la philosophie. On peut révéler ensemble Vélasquez et Picasso, Marc Antoine Charpentier et Stravinski ; on peut aimer à la fois Rilke, Vigny et Proust. Or il ne s'agit pas dans ces domaines d'une sensibilité superficielle et révocable, il s'agit bien chaque fois de la vérité du monde et du destin des hommes. L'opération en nous de l'œuvre d'art nous frappe d'un sens de valeur ; la rencontre de la beauté, comme celle d'amitié ou d'amour, selon le mot du poète, nous disloque et nous recompose, tout en nous laissant disponible pour d'autres aventures et des enrichissements ultérieurs.

Les révélations de la beauté par le ministère des grands artistes ne sont pas exclusives l'une de l'autre. En chacune d'elles, l'homme s'ajoute à la nature, et leur ensemble constitue une lente éducation et promotion mutuelle de l'homme et du monde. Si le philosophe est d'ordinaire un loup pour les autres philosophes, l'artiste le plus révolutionnaire conserve le plus souvent un grand respect pour les Maîtres d'autrefois. Il se met à leur école, et c'est d'eux qu'il reçoit les leçons décisives. Le disciple n'éprouve pas ici le désir de tuer son maître, de commettre le « parricide » dont s'accuse l'Etranger dans le *Parménide* de Platon, - mais il ne se considère nullement comme obligé de reprendre servilement les formules des grands anciens, dont il a commencé, pour se faire la main, par copier les œuvres. Les préraphaélites anglais, qui, dans le XIX^e siècle de la révolution industrielle, prétendaient opérer un retour pictural aux primitifs italiens, ne réalisèrent

que de prétentieux pastiches. Le musicien d'aujourd'hui qui fait ses classes avec J.S. Bach, s'il est un grand musicien, ne demeurera pas prisonnier des formules du Cantor de Saint Thomas. Il apprendra du maître qu'il révère à se détacher de lui, et à se créer un langage de notre temps qui délivre son exigence la plus secrète.

[111]

Les Maîtres sont les intercesseurs tout au long d'un cheminement vers une Beauté qui serait la manifestation d'un sens du monde chaque fois personnel. Il doit en être de même dans l'ordre de la philosophie, où l'approche du penseur a pour intention dernière l'accès à la Vérité. La leçon de l'expérience artistique serait de nous apprendre que la vérité, comme la beauté, n'est pas une chose qui puisse être l'objet d'une appropriation définitive. L'œuvre d'art se justifie par la beauté qu'elle s'efforce d'atteindre, mais aucun chef-d'œuvre, si haut soit-il, ne figure la beauté une fois atteinte, identifiée à jamais. La prétention serait absurde, et na sans doute jamais été affirmée. Pareillement une distance irréductible subsiste entre l'œuvre de pensée et la vérité. Pourtant la plupart des philosophes n'ont pas reculé devant l'affirmation qu'ils avaient pu inscrire dans leur œuvre la formule même de la vérité, imposée désormais à l'obéissance des siècles, à l'exclusion de tout autre. Le démenti même que les générations suivantes ne manquent jamais d'infliger aux affirmations de souveraineté dogmatique ne parvient pas à décourager le recommencement d'initiatives analogues.

Il y a là une sorte de mystère d'entêtement qui correspond sans doute au fait que les penseurs, au lieu de recevoir la leçon de l'art et des artistes, sont en quelque manière fascinés par la science, invinciblement attirés par le mirage d'une intelligibilité mathématique étendue au domaine entier des méditations humaines. Ceux qui rêvent de solutions positives et radicales ne tiennent pas compte du caractère limité et comme matériellement déterminé des problèmes mathématiques. La notion même de Vérité mathématique est un être de raison, une notion métaphysique, peut-être vide de sens. Le mathématicien en exercice ne connaît que des propositions particulières, des théorèmes démontrés, correspondant chaque fois à un espace intellectuel dont la pensée peut aisément faire le tour, puisque c'est elle qui l'a constitué de toutes pièces. Les questions philosophiques ne peuvent se réduire ainsi à un réseau de relations intelligibles. La réalité est en effet donnée au philosophe, non pas créée par lui : c'est la réalité humaine dans

son épaisseur irréductible, milieu vital, environnement ontologique, dont il n'est permis à personne de s'affranchir pour en prendre du dehors la mesure.

L'artiste se soumet au monde, avant de révéler son sens. Pareillement le philosophe n'est pas maître d'instituer l'univers spirituel. Les significations qu'il découvre ne lui appartiennent pas. Elles ne consacrent pas le prononcé d'une formule d'éternité qui donnerait congé au monde humain, mais elles sont toutes l'expression d'une situation fondamentale, elles disent une relation de la personne pensante à son environnement global. Elles indiquent la vérité de cette situation, exactement comme l'œuvre d'art manifeste [112] la vérité d'un homme et d'un moment du monde. L'artiste ne prétend pas à l'objectivité : il ne saurait être question pour lui de réfuter Monteverde, Ronsard ou Rembrandt, ni de les dépasser. De même, en dépit de tous les progrès de la science et de la conscience, les doctrines de Platon ou de Descartes subsistent comme des affirmations de vérité, dans le contexte d'une culture qui trouve en eux son accomplissement spirituel. Les penseurs soucieux de repartir à zéro, Descartes, Kant, Husserl n'ont pas aboli leurs devanciers, et leur gloire, pour être entière, n'exige pas l'anéantissement de tous leurs confrères.

L'histoire de la pensée doit subir le contrecoup de ce renoncement à une vérité unitaire, qui serait le monopole soit du philosophe étudié, soit de l'historien. L'histoire cesse d'être le champ de manœuvre de la raison, où les philosophes seraient mis à l'alignement d'une objectivité à la seconde puissance, jugés et comparés les uns par rapport aux autres d'un point de vue transcendant. Comme si l'historien pouvait être plus philosophe que les philosophes qu'il manipule. Sur ce point encore, l'histoire des arts pourrait fournir un enseignement profitable. L'historien de la peinture ou de la musique ne doit pas être pour autant peintre ou musicien. Il doit posséder une connaissance suffisante du métier et de ses techniques, mais son œuvre ne saurait passer pour une œuvre de peinture ou de musique. Il s'efforce seulement de mettre en lumière les événements qui jalonnent l'évolution des arts, d'établir entre les œuvres et les hommes des relations d'intelligibilité, d'éclairer le contexte de la culture ambiante et de permettre ainsi le plus large accès aux chefs-d'œuvre. Grâce à lui, les hommes de son temps pourront rendre justice au tableau, au poème, à l'oratorio dont l'actualité s'était perdue, comme usée peu à peu par les sédimentations de l'habitude.

La tâche de l'historien est de restituer les intentions oubliées, dans un monde dont les préoccupations ne sont plus les mêmes. Le passé est toujours à redécouvrir, parce que notre sensibilité, elle aussi, ne cesse de modifier son langage, de sorte que la communion avec les artistes d'autrefois exige de siècle en siècle un effort constant de réajustement. L'historien maintient ouverte la voie qui nous relie aux trésors d'autrefois, c'est-à-dire aux hommes des temps anciens, et par là il est un mainteneur de culture, dans le sens où la culture est présence et fidélité de l'homme à tout ce qui est humain.

*

* *

Ces réflexions permettent peut-être d'échapper aux contradictions sans issue dans lesquelles se débat une histoire de la philosophie aux prétentions excessives. L'historien doit renoncer à se vouloir le pape infallible d'une chimérique objectivité, [113] l'arbitre dogmatique et le liquidateur du passé. Il demeurera le serviteur utile et modeste de la philosophie, sa fonction consistant à assurer la mise en relation des générations. Il sera, pour l'usage de ses contemporains, une sorte de répétiteur des grands philosophes du passé. Car les penseurs nouveaux doivent s'exercer et se former par la fréquentation de Platon, de Descartes et de Kant, tout comme les plus modernes musiciens s'exercent avec Bach et Mozart. L'objectivité de l'historien se résout en un devoir élémentaire d'information complète, de fidélité aux textes, de recherche des sources et influences. Mais cette masse de savoir doit être reprise et mise en ordre dans le langage de la nouvelle époque, afin d'être rendue accessible à la sensibilité intellectuelle du temps présent.

L'historien incarne la mémoire corporative des philosophes. Il ne lui appartient pas de se jucher hors du temps pour proclamer le bilan une fois établi des siècles passés, car il est lui-même solidaire d'un moment de l'histoire, et contemporain de ses contemporains. Nous savons qu'il faut renoncer, dans la psychologie individuelle, à l'idéal périmé de la bonne mémoire, qui constituerait les archives de la personnalité, situant chaque fait en son temps précis, dans sa signification littérale. La mémoire n'est pas cette récapitulation objective, mais la

forme rétrospective de la conscience de soi. On se souvient selon ce qu'on est, et non pas selon ce qui fut. C'est pourquoi les limites demeurent toujours imprécises entre la mémoire et l'imagination ; la légende contamine le souvenir qui ne se réduit pas au strict procès-verbal de la vie passée. Pareillement l'histoire de la philosophie est une forme de la conscience philosophique, projetant vers le passé les valeurs qui l'animent, et renouvelant ainsi le passé, par une modification de l'éclairage, chaque fois qu'elle se renouvelle elle-même.

Le passé vivant de la philosophie apparaît lié au présent par une consonance de valeur, directe ou indirecte. Le travail même des historiens, dans ses orientations et ses vicissitudes, obéit aux indications de la conscience actuelle. Réveils et sommeils, critiques, réfutations, traditions et renaissances jalonnent le dialogue incessant de la conscience philosophique avec elle-même, la remise en jeu des solutions établies et des problèmes. L'historien a donc une mission d'agent de liaison ; il opère les transferts d'intelligibilité toujours à reprendre entre le passé et le présent. Tâche délicate, partagée entre les devoirs antagonistes, - d'exactitude envers un passé qui ne doit pas être défiguré, et de fidélité au présent, dont les intérêts inspirent l'entreprise.

Sainte Beuve, dans son *Port Royal*, prévoyait que chaque génération se donnerait une nouvelle édition des *Pensées* de Pascal. Intuition prophétique, car la suite des temps devait apporter une série d'éditions nouvelles, dont chacune se croyait objective et [114] définitive, mais ne le resta que pour quelques années ou pour quelques mois. Bel exemple du travail historique, dont le progrès rappelle celui de la tapisserie à laquelle travaillait Pénélope. A quoi l'on pourrait objecter que le cas des *Pensées* est trop particulier pour être probant : il s'agit là d'une œuvre à l'état d'ébauche, et qui demande, pour être restituée, une sorte de puzzle à jamais incertain. La seule certitude est que, si Pascal avait achevé son livre, il aurait été différent de toute reconstitution possible. Seulement, si l'on essaie de se figurer l'œuvre d'un philosophe dans sa totalité, elle se présente, elle aussi, comme un vaste ensemble de fragments dispersés, plus ou moins achevés, et la tâche de l'historien consiste bien, comme dans le cas de Pascal, à passer des pensées à la pensée. Les éléments sont innombrables : œuvres achevées et esquisses, notes, brouillons, essais de jeunesse, lettres et propos, il faut réconcilier tout cela selon une perspective unitaire, alors que d'ordinaire le penseur lui-même, progressant de question en ré-

ponse et de contradiction en contradiction, n'y est pas parvenu pour son compte.

L'histoire totale de la philosophie porte la difficulté à un degré supérieur. Elle ne prétend pas seulement réconcilier un penseur avec lui-même, ce qui est sans doute déjà impossible ; elle voudrait encore rassembler les penseurs, leur imposer un ordre, une sorte de pacte social d'intelligibilité. Entreprise irréalisable en rigueur, mais non pas inutile. Car l'histoire apparaît sous ce jour comme une réserve inépuisable de significations, débordant chaque fois les cadres où l'on prétend l'emprisonner. Chacun de ces schémas conceptuels, qui s'autorise d'une justification logique, exprime en fait un ensemble de jugements de valeur. Il faut ordonner en valeur les philosophies, distinguer entre les grandes et les moins grandes, en vertu de sentences arbitraires, sujettes à révision : si une génération de penseurs allemands se donne pour mot d'ordre le *zurück auf Kant*, c'est que la génération précédente s'en était écartée. Kierkegaard, théologien danois paradoxal et brillant homme de lettres à Copenhague en 1840, devient un siècle plus tard, un grand philosophe européen et trouve dans Jaspers et Heidegger des disciples qui font autorité. D'autres jugements de valeur s'imposent à l'intérieur même de chaque pensée individuelle, pour ordonner les divers aspects du système : on n'aura jamais fini de redécouvrir l'intention maîtresse de Descartes ou l'essence du kantisme.

Bref il faut reconnaître que nous ne savons pas ce que le passé nous réserve dans l'avenir. Aussi longtemps que la philosophie n'a pas achevé sa carrière, elle conserve le droit souverain de reclasser ses archives, d'évoquer les temps anciens à la lumière de ses préoccupations présentes. L'histoire correspond à un phénomène d'écho. Le retentissement du présent qualifie ou disqualifie [115] certains des aspects inépuisables de la réalité passée, Mais elle ne peut matériellement pas lui rendre justice en totalité, parce que le passé n'existe pas comme un donné en soi dont une analyse pourrait fournir un inventaire exhaustif. De même que le monde de la perception, lieu de toutes les perceptions particulières, se refuse à toute perception d'ensemble, de même la réalité du passé transcende tous les efforts pour la réduire ; car elle n'est pas de l'ordre de l'énumération ou de l'inventaire et ne se révèle que dans une relation d'existence à l'intérieur d'un certain horizon spirituel.

Il semble donc indispensable de renoncer au préjugé, d'origine hégélienne, d'une histoire unitaire de la philosophie, s'affirmant comme une vaste théodicée de la raison. Une pluralité indéfinie de perspectives d'intelligibilité s'ouvre dans la masse inaccomplie du passé disponible. Chacune d'entre elles, pour rendre justice à un aspect du passé, laisse les autres dans l'ombre. Nos histoires actuelles, d'ordinaire placées sous l'invocation de l'intellect, prolongent l'esprit de l'*Aufklärung*, négligeant les aspects aberrants des traditions philosophiques, pourtant constamment affirmées à travers l'histoire : gnose, occultisme, illuminisme, spiritisme, etc. Une histoire laïque, ou neutre, pratiquant la séparation de la raison et de la Révélation, se contentera d'indiquer au passage les éléments religieux, mais leur donnera par principe une importance mineure, alors qu'ils ont souvent une influence déterminante pour la formation de penseurs illustres. Inversement un historien préoccupé de spiritualité religieuse négligera les apports de la science et de la réflexion indépendante. Plus généralement encore, le parti-pris de l'Occident fausse toutes les histoires européennes de la philosophie et nous rend étrangers aux valeurs orientales.

Léon Brunschvicg, dans son ouvrage sur le *Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale* esquisse une histoire de la tradition rationaliste. Or ce travail considérable ne fait aucune place à la Renaissance, moment pourtant capital dans l'évolution des idées en Europe. Le seul Montaigne y est pris à témoin, parce qu'il reprend l'entreprise de Socrate, et anticipe sur celle de Bergson. Or, Montaigne liquide la Renaissance plutôt qu'il ne la représente d'une manière valable. Brunschvicg ne rencontre pas la Renaissance, dans son histoire partielle et partiale, parce que la Renaissance est une période confuse où tout se mêle, le meilleur et le pire. Dans son ensemble elle ne se qualifie ni positivement ni négativement aux yeux de l'historien, attaché, consciemment ou non, à certaines valeurs. Encore le silence de Brunschvicg a-t-il, si l'on peut dire, le mérite de la franchise. Car la plupart des manuels d'histoire qui parlent de la Renaissance ne lui rendent pas meilleure justice. Pareillement, le Moyen Age, la Réforme, le Romantisme sont d'ordinaire méconnus et faussés dans nos [116] meilleurs traités, aveuglés par leurs partis-pris de méthode. Inversement les histoires de la philosophie composées en U.R.S.S. d'un

point de vue marxiste sont pour le lecteur profane un sujet d'étonnement sans fin.

Une histoire complète de la philosophie, soucieuse de tout assumer, devrait être à la fois critique, chrétienne et matérialiste, occidentale et orientale, positiviste et spiritualiste. Elle est irréalisable, car il est bien évident qu'on ne peut donner raison à tout le monde. Un seul esprit ne peut pas sympathiser avec tous les esprits du passé. Aussi bien, les philosophes d'une même époque ne se comprennent pas entre eux, bien qu'aucun décalage temporel ne les sépare. L'histoire de la philosophie nous apparaît comme une fugue alliant des traditions concurrentes qui se poursuivent au long des siècles sans que jamais la résolution se fasse dans un accord final. Le parfait historien devrait être capable d'affirmer ensemble toutes les voix de la fugue, alors qu'il ne lui est guère possible d'en tenir plus d'une à la fois. Chaque voix, au surplus, prise dans le jeu, n'entend pas la totalité : elle se trouve comme enfermée dans la partie qu'elle a pour mission d'incarner. L'historien voudrait assumer à la fois la partie et le tout, mais il doit se contenter à l'ordinaire de prendre la partie pour le tout, faussant ainsi l'une et l'autre, car aucune des parties concurrentes n'a raison seule : elles s'appuient sur leurs oppositions même pour composer l'unité idéale et insaisissable du moment spirituel.

Le pluralisme, ainsi substitué à l'intention unitaire en histoire de la philosophie, signifie qu'il y aura toujours plus dans la philosophie que dans aucune histoire de la philosophie. Mais en même temps qu'on renonce à une histoire absolue, on échappe au reproche de relativisme qui en était la contrepartie dans la compréhension de telle ou telle philosophie déterminée. Aucun système ne peut prétendre réaliser la transcription de la Vérité elle-même, dont il aurait ainsi le monopole. Mais la Vérité ne sera pas mieux obtenue par l'addition de plusieurs systèmes concurrents. Le monde de Van Gogh n'est pas une partie du monde, mais le monde entier au miroir de Van Gogh. Pareillement chaque philosophie est un regard sur la vérité, le regard de Platon, le regard de Hegel sur la totalité. La connaissance, chaque fois, s'affirme reliée à une personnalité. Et le disciple du maître, lorsqu'il s'initie à la doctrine, use lui-même d'un droit de reprise. « Ce n'est pas dans Montaigne, dit Pascal, mais dans moi, que je trouve tout ce que j'y vois. » Quand Pascal lit Montaigne, c'est Pascal encore qu'il découvre au miroir de Montaigne. La vérité ne se transfère pas massivement d'un es-

prit dans un autre, elle se communique d'une vie spirituelle à une autre vie spirituelle, dans un échange vivant où sont mises en œuvre les ressources propres de celui qui connaît. L'histoire de la philosophie ne nous fait pas sortir de nous-mêmes : elle est [117] le lieu de nos rencontres avec les inventeurs de la pensée, et ne nous enrichit que selon la mesure de nos propres possibilités.

*

* *

En fin de compte, l'histoire de la philosophie nous apparaît ainsi comme une recherche de la vérité, poursuivie, de rencontre en rencontre, selon les chances et les difficultés de la connaissance d'autrui. Toute communication implique, pour celui qui l'établit, une alliance de l'autre et de soi par la mise en œuvre de toutes les ressources personnelles. Peu importe ici que la rencontre ait lieu, et le consentement, d'un vivant à un mort ; les difficultés sont les mêmes, et les incertitudes, que dans l'affrontement de deux contemporains. Amitié ou animosité interviennent pour orienter le rapport des esprits, parfois les deux ensembles, dans l'ambivalence caractéristique de l'amour.

L'histoire est un dialogue. Tout dialogue réalise un moment la confluence de deux histoires. L'histoire de la philosophie, dans son acception la plus valable, serait un mode privilégié de relation du Philosophe au philosophe. Au lieu qu'en général le philosophe ne sait pas dialoguer, cherchant seulement à imposer son point de vue, l'historien prend, par vocation, l'attitude de celui qui écoute. Le bon historien a d'abord le souci de se faire disciple plutôt que maître, de servir une pensée qu'il respecte. Attitude non point passive, mais vivante et ouvrière. Car toute rencontre doit obéir à une exigence de contemporanéité ; l'historien doit assurer un double mouvement du présent vers le passé et du passé vers le présent, afin que la lettre morte des enseignements d'autrefois retrouve l'actualité d'une signification vivante. La probité est de maintenir tout au long de cet effort de réincarnation la conscience de sa difficulté, et la certitude qu'il demeure en définitive voué à l'échec. L'historien se trouve comme écartelé dans le temps, et son succès même ne consiste que dans le dépassement d'une

contradiction pourtant impossible à dépasser. Mieux vaut d'ailleurs savoir dès le départ que l'entreprise est désespérée : celui qui retourne les rôles, prétendant immobiliser à jamais le passé dans un ordre fixé par lui, celui-là n'a pas tué le temps. Il n'a fait que se fermer lui-même à l'amitié des traditions vivantes.

L'histoire de la philosophie offre à la méditation du philosophe un domaine privilégié aussi longtemps qu'elle demeure le lieu de la découverte d'autrui et de la reconnaissance, l'un des plus hauts entretiens de l'humanité avec elle-même. C'est là que s'avère possible une expérience philosophique par personne interposée, une méthode des essais et des erreurs poursuivie d'âge en âge selon les divers sens de vérité dont les grands penseurs se font les porte-parole. Chacun s'affirme, en apparence, contre les autres, et se [118] flatte peut-être, en se séparant de tous, de conquérir une vérité indivisible. Mais le sens du réel est l'œuvre de tous. Tel est le message propre de l'historien de la philosophie, dont l'affirmation interviendra toujours comme un rappel à l'ordre et à la paix dans la compréhension mutuelle. Il n'est pas bon que le philosophe soit seul, et d'ailleurs personne n'est seul au monde, sinon par illusion d'orgueil, c'est-à-dire par erreur.

La signification dernière de la vérité est de figurer un centre de communication universel entre les esprits. Chaque penseur doit l'attendre comme un accord final, impossible et pourtant réel, en espérance dès le premier moment, - l'accord final dans l'entretien indéfini de l'esprit humain avec lui-même, entretien intérieur du philosophe qui se cherche, entretien de l'historien avec le philosophe, entretien des historiens entre eux. Nulle part la vérité n'est donnée en dernière lecture, mais elle est partout imminente, car elle est le lieu géométrique, le lieu philosophique de tous les témoignages concordants et discordants, témoignages de la vérité, témoignages à la vérité, où chaque fois la parole fragile et menacée du philosophe engage l'honneur même de la condition humaine.

[119]

**Les sciences de l'homme
sont des sciences humaines.**

VI

SITUATION DE MAURICE LEENHARDT OU L'ETHNOLOGIE FRANÇAISE DE LÉVY-BRUHL EN LÉVI-STRAUSS ¹¹

[Retour à la table des matières](#)

Voici plus de dix ans déjà que Maurice Leenhardt est mort, et l'on ne peut pas dire que son souvenir tienne beaucoup de place dans l'ethnologie d'aujourd'hui, en dehors de quelques élèves et amis liés par la fidélité du souvenir.

Cet effacement s'explique, pour beaucoup, par la personnalité même de Maurice Leenhardt, qui n'a jamais voulu, ou su, jouer pour de bon le jeu de la science officielle. Il ne fut, dans l'ordre de la connaissance, qu'un *self-made man*, conscient de son infériorité par rapport aux grands ténors qui occupent le devant de la scène.

Missionnaire par vocation, il risque de passer pour suspect aux yeux des savants positivistes. Missionnaire protestant, c'est-à-dire d'une confession minoritaire en France, il trouve là encore une raison supplémentaire pour passer inaperçu aux yeux du public chrétien.

¹¹ Texte paru dans *Le Monde non chrétien*, juillet-décembre 1964.

Et pourtant cette orientation missionnaire détermine toute son activité dans l'ordre de la connaissance. L'ethnologie est pour lui un second métier, qui jamais ne lui fait oublier le premier. Il vient à l'ethnologie par nécessité interne, comme à une discipline auxiliaire de la mission. C'est pourquoi ses études véritables sont tardives. Même lorsque sa compétence s'affirme, il gardera toujours quelque chose de la mauvaise conscience de l'autodidacte ; il demeure averti de ses lacunes, alors que le savant professionnel a oublié les siennes. L'humilité chrétienne se prolonge tout naturellement en modestie scientifique.

Le missionnaire ne cesse de penser à son champ de mission, qui est sa patrie d'élection, le lieu d'enracinement de son esprit [120] et de son cœur. Il se sentira toujours une personne déplacée, dans les conflits d'intérêts, les rivalités de personnes, qui constituent l'essentiel de la vie universitaire. Maurice Leenhardt n'appartient à aucun clan, à aucune franc-maçonnerie, ce qui est le meilleur moyen de mettre tout le monde contre soi. Il dit ce qu'il pense et ce qu'il sait, sans souci de l'avancement et des combines. Ses affirmations ne se dissimulent pas derrière un neutralisme de bon ton. Il y a, dans *Do Kamo*, très peu de notes et de discussions critiques ; les pages ne sont pas à demi-mangées par des références obscures et des polémiques incompréhensibles. Le style est alerte, vivant, parfois décousu. Cette libre expression de la personnalité peut paraître indigne d'un savant sérieux.

Par son allure franche, son alacrité, par sa bonhomie aussi, Maurice Leenhardt fait songer à une sorte de Bachelard de l'ethnologie. Une pensée qui cherche, et qui se cherche, en toute humilité, pour la joie de chercher, jamais sûre d'avoir trouvé, heureuse parfois d'avoir senti.

Cette même modestie, liée à la fidélité missionnaire, ont apparemment limité les travaux de Leenhardt au domaine néo-calédonien. Le savant ne voulait traiter que de ce qu'il savait de science sûre et personnelle. Quant au missionnaire, il avait voué sa vie aux Canaques ; il avait voulu devenir le prochain des Canaques, et non pas indistinctement de toutes les populations archaïques passées, présentes et à venir.

En conséquence, Maurice Leenhardt demeure, aux yeux des spécialistes, le spécialiste de l'ethnographie néo-calédonienne. Il fait figure d'ethnographe localisé, et non pas d'ethnologue dont la vaste com-

pétence s'étend à l'humanité entière. Or les Canaques ne font pas recette ; ils ne comptent pas au nombre des peuplades exemplaires, qui attirent tous les regards et justifient les hardies spéculations des maîtres du genre.

Des circonstances sans doute accidentelles ont mis en vedette certaines régions, certaines tribus de l'univers archaïque. Spencer et Guillen ont fait la fortune des Australiens ; Boas a lancé les Tlinkit et les Kwakiutl de la Colombie Britannique ; Malinowski a imposé les Trobriandais. Les écoles nationales ont d'ailleurs leurs sauvages d'élection : les Américains allèguent les Indiens de la Prairie ou les Indiens Pueblos ; les Français, eux, ont élevé sur le pavois les Dogons et les Bambaras, qui tiennent aujourd'hui le haut du pavé ethnologique, grâce à l'autorité de quelques grands patrons. Il faut reconnaître que les Canaques font piètre figure auprès de ces races de Seigneurs. Leur malchance est d'appartenir au domaine français, ce qui, pour des motifs linguistiques, limite le nombre des enquêteurs possibles, et d'habiter trop loin, ce qui augmente, dans de singulières proportions, le prix du billet d'avion. C'est pourquoi les primitifs des antipodes ne seront jamais que des [121] sauvages du second rayon. Ils ne sont que médiocrement représentatifs, voués à jouer seulement les petits rôles.

Un missionnaire s'est penché sur ces hommes oubliés, sur ces laissés pour compte de la civilisation. L'approche ethnographique fut pour lui le moyen indispensable de l'activité missionnaire, pendant les meilleures années de sa vie. Si Leenhardt avait voulu être un maître incontesté de la science officielle, s'il avait joué le jeu indispensable pour gagner les premières places, ses élèves n'auraient, bon gré mal gré, juré que par les Canaques, et ceux-ci seraient ainsi sortis de l'obscurité. Mais Leenhardt n'a pas voulu être un Maître de cette espèce ; en dépit des beaux travaux qu'il leur a consacré, les Canaques ne sont pas sortis de leur obscurité.

Peu importe, d'ailleurs, en ce qui concerne la valeur de la recherche elle-même, que les Canaques soient ou non à la mode. Ou plutôt, mieux vaut sans doute que le snobisme ethnologique ne se soit pas intéressé à eux. L'essentiel, c'est que Maurice Leenhardt, en restreignant volontairement le champ de son étude, n'a parlé que de ce qu'il connaissait de connaissance personnelle. La vérité vécue par les néo-calédoniens, il l'a vécue lui-même avec eux pendant quinze à vingt ans, avant d'essayer de la décrire.

Beaucoup d'ethnologues, parmi les plus grands, n'ont été savants que de la science des autres. Hommes de cabinet, ils ont consciencieusement dépouillé et mis en fiches la littérature abondante des voyageurs, des missionnaires, savants et demi-savants ou pas savants du tout. Ils ont collectionné les peuplades, les institutions, les coutumes, à travers la diversité des espaces et des temps, comme d'autres collectionnent les insectes ou les timbres-poste. C'est ainsi que procédèrent Tylor et Frazer en Angleterre, Bastian et Wundt en Allemagne. En France même, les patriarches de notre ethnologie, Durkheim, Lévy-Brühl et Mauss lui-même n'avaient guère des primitifs une expérience plus directe que Montaigne, à qui il avait été donné de rencontrer un Indien du Brésil, récemment importé dans le royaume.

Cette ethnologie extensive, à grand rayon d'action, et qui prétend traiter de l'homme de partout, ne met en cause réellement qu'un homme de nulle part, un schéma tellement abstrait qu'il est dépouillé de ce qui faisait son humanité. Les inconvénients de la méthode ont fini par apparaître, et le temps est venu de l'ethnologie sur le terrain. Le savant a accepté de se déplacer, de faire visite à ceux dont il avait à rendre compte. Seulement les missionnaires scientifiques ne disposent que de crédits limités. Ils sont d'ailleurs préoccupés de l'avancement de leur carrière ; ils n'ont pas de temps à perdre. Il s'agit de ramasser au plus vite, entre deux avions, en quelques semaines, en quelques mois, le matériel qui servira de base à leurs savantes études poursuivies dans l'atmosphère stimulante et éclairée de la capitale.

[122]

On peut d'ailleurs se demander si le déplacement présente une utilité réelle. Théoriquement, il vaut mieux aller prendre le primitif là où il est ; mais, en fait, le primitif, s'il a jamais existé, est aujourd'hui une espèce disparue, semblable en cela à certains gibiers tellement pourchassés qu'ils ont fini par s'éteindre. Le fait n'est pas nouveau ; il préoccupait les observateurs sérieux dès le moment où l'ethnologie se constitue comme science. En 1817, le grand anthropologiste anglais Prichard déplore la disparition rapide et inéluctable des populations primitives. Adolf Bastian note, en 1881 : « à l'instant même où l'exis-

tence archaïque entre en contact avec la nôtre, l'ange de la mort la frôle de son aile » ¹².

La disparition continue des résidus archaïques fait de l'ethnographie une discipline bizarre et assez suspecte, puisqu'elle a pour point de départ une sorte de prise de conscience de l'inexistence de son objet. Cette prétendue science apparaît à la limite comme une sorte de rêverie rétrospective, la projection d'un certain nombre de rêves et de mythes dans un passé plus ou moins irréel.

Il faut bien reconnaître que la connaissance ethnographique se développe parallèlement à la conquête de la Terre par l'Occident au cours des temps modernes. Ou plutôt, elle est un aspect caractéristique de cette conquête qui balaie inexorablement toutes les cultures non occidentales, et procède à un nettoyage par le vide de toutes les significations humaines non compatibles avec le style de vie des nouveaux maîtres de la planète. Les derniers sauvages sont cantonnés dans des réserves bien organisées, pour la récréation des touristes de l'agence Cook. Et les quelques irréductibles, les derniers témoins des âges fossiles de la culture, traqués jusque dans l'ombre de leurs forêts par les curiosités et les philanthropies de l'Occident, ont déjà cédé à la magie persuasive du fusil, du savon ou du bidon de pétrole. Comment peut-on être ethnologue ?

*

* *

La question est d'importance. Elle conduit à se demander si l'ethnologie a vraiment un objet, c'est-à-dire si elle est vraiment une science. Nous admettons d'ordinaire sans trop y réfléchir que la science correspond à la prise de possession intellectuelle d'un certain secteur de connaissance, grâce à quoi nous disposons d'un savoir objectif et impartial, le plus parfait qui nous soit accessible. La science met en dérouté les préjugés ; elle assure le triomphe de la raison, par l'exclusion systématique des partis pris et présupposés de toute espèce.

¹² BASTIAN, *die Vorgeschichte der Ethnologie*, Berlin, 1881, p. 64 ; le texte de PRICHAM) est cité *Ibid*, p. 68.

[123]

Ce schéma de la connaissance scientifique s'est peu à peu imposé à l'Occident à partir de ses premiers succès au XVII^e siècle ; il a triomphé dans tous les domaines au XIX^e siècle, et s'est fait reconnaître comme une norme universelle de vérité. A l'origine, les premières conquêtes furent réalisées dans le domaine de la physique expérimentale ; la science rigoureuse est d'abord science d'objet, réduisant les choses à l'obéissance mathématique. Lorsque, par la suite, se constitue une science de l'homme, on s'efforce de lui appliquer les procédures qui ont si bien réussi dans l'ordre de la réalité matérielle.

Ainsi, l'homme qui, jusque-là, avait été le sujet de la connaissance, devient à son tour un objet, approché, circonscrit et en fin de compte réduit par les moyens d'une analyse impartiale. Le spécialiste des sciences humaines traite l'homme comme s'il était une chose ; il prend une attitude objectivante et neutralisante ; il se contente de collectionner en toute impartialité des faits bien contrôlés, que sa réflexion organisera ensuite selon un ordre rigoureux et systématique. Les sciences humaines promettent, pour un avenir qu'on peut espérer pas trop éloigné, une intelligibilité totale du phénomène humain. Un jour tout mystère se dissipera ; on saura de quoi l'homme est fait et comment il fonctionne. En attendant, le savant doit enregistrer le plus grand nombre possible de faits, en se gardant de toute interprétation personnelle.

Telle était, en somme, la méthodologie positiviste du XIX^e siècle, soucieuse de parvenir à une connaissance exhaustive du réel, où la révélation des faits eux-mêmes réduirait autant que possible la part de l'interprétation, le propre du savant étant de s'effacer devant les faits. Lorsque l'homme lui-même se trouve en question, il faut l'étudier avec le même désintéressement que s'il s'agissait d'un rat, d'une fourmi ou d'un composé chimique. L'anthropologie s'est développée comme un chapitre de la zoologie ; c'est pourquoi les ethnologues du XIX^e siècle veulent être les naturalistes de l'humain.

Cette attitude est encore, au début du XIX^e siècle, celle de Lévy-Brühl, d'ailleurs venu à l'étude de la culture primitive après une étude approfondie de la pensée d'Auguste Comte, à laquelle il a consacré l'un de ses premiers ouvrages. Lévy-Brühl entreprend une gigantesque enquête sur la mentalité archaïque, afin de mettre en lumière ses aspects principaux. L'accumulation des données permettra de dégager

les éléments spécifiques, et d'expliquer en quoi et pourquoi les primitifs se distinguent des civilisés que nous sommes. Or l'avènement à la civilisation se caractérise par l'apparition de la pensée rationnelle, dont la souveraineté est aujourd'hui universellement reconnue. La mentalité primitive se situe donc dans une sorte de préhistoire de la raison, dont il s'agit de mettre en lumière, en toute objectivité, les aspects essentiels.

[124]

Le positivisme estime, en toute bonne foi, qu'il lui sera possible de définir une connaissance sans présupposé. L'observateur, le savant peut faire abstraction de tout parti-pris personnel, dans la mesure où il détient une vérité universelle, garantie par la méthode scientifique dans son ensemble.

Le problème fondamental, que le positivisme suppose par avance résolu, est de savoir si l'homme peut prétendre, dans le domaine humain, et peut-être dans un domaine quelconque, à une connaissance sans point de vue. Le présupposé positiviste apparaît en fait comme le pire de tous, parce qu'il est le présupposé de l'absence de présupposé. Le savant positiviste croyait être parvenu à une position privilégiée d'où il lui était possible de dominer la totalité du savoir et l'ensemble de l'humanité. La possession de l'instrument rationnel lui avait permis de découvrir l'origine radicale à partir de laquelle l'ensemble de la connaissance pouvait être mis en place sans difficulté.

En fait, l'affirmation positiviste se produit au moment où l'Europe occidentale acquiert une souveraineté à peu près totale sur la planète Terre. La révolution épistémologique débute avec la découverte du monde par l'exploration systématique ; elle s'affirme en même temps que l'exploitation coloniale des terres lointaines au profit des nations européennes, qui entreprennent de transformer le monde à leur image et à leur profit.

L'Europe inscrit le reste du monde dans son système économique, technique et politique. Cette prérogative, confirmée par l'exercice concret de la domination, mène tout naturellement les Occidentaux à penser que leurs positions, en tous domaines, ne sont pas partielles et partiales, mais coïncident avec la position vraie. L'impérialisme colonial ne correspond pas seulement à l'intégration des terres lointaines dans un ensemble matériel régi par l'Occident. Il se prolonge en une

prise en charge spirituelle, sanctionnée par la mission ; et l'évangélisation religieuse se double d'une évangélisation intellectuelle par l'enseignement et l'idéologie. L'hégémonie occidentale aboutit à la constitution d'un espace mental unifié, où règnent sans partage les valeurs européennes.

La constitution de l'ethnologie comme discipline autonome apparaît comme un aspect de cette unification universelle. L'Europe domine le monde, sa vérité est la vérité ; c'est elle qui a découvert les autres ; les autres ne l'ont pas découverte. C'est elle qui s'est mise à évangéliser, à enseigner les autres. Du haut de sa supériorité incontestable, elle a pris connaissance de l'existence de ses frères inférieurs, retardataires sur le chemin du progrès. Elle s'est intéressée à eux, par curiosité et par philanthropie, afin de pouvoir les mener plus rapidement à cette raison qui leur était étrangère.

Le sentiment de la supériorité européenne inspire la majeure partie des recherches d'ethnologie scientifique. Et si quelques littérateurs [125] décadents ont pu exploiter parfois l'image du bon sauvage au profit de telle ou telle propagande idéologique, ce n'était là que l'exception qui confirme la règle. L'ethnologie du XIX^e siècle exprime à sa manière la belle époque de la raison positive, et triomphante *in partibus infidelium*. Lévy-Brühl lui-même, à ses débuts, sur la lancée d'Auguste Comte, affirme cet impérialisme rationnel un peu candide. Ce grand bourgeois, au meilleur sens du terme, ce seigneur de l'esprit, qui était aussi un libéral socialisant, l'un des fondateurs, avec Jaurès, de la première *Humanité*, affirme sans problème la bonne conscience intellectuelle de la période coloniale.

L'ethnologie positiviste se comprend dans le contexte historique des « traités inégaux » que les puissances européennes imposaient à des populations exotiques, incapables de résister efficacement aux prétentions occidentales. L'Europe dominant le monde, sa vérité était la vérité, imposée à tout venant comme un *diktat*. Mais l'âge de la décolonisation est venu ; les traités inégaux ont été dénoncés. Bien sûr, il y a toujours des traités inégaux, mais ils n'ont plus le simplisme de ceux d'autrefois ; ils se voilent d'hypocrisie et de justifications. Surtout, l'Europe occidentale, éprouvée par les cataclysmes terribles où elle s'est elle-même prise au piège, a désormais mauvaise conscience. Elle a renoncé aux schémas frustes, positivistes ou autres, dont se sa-

tisfaisaient les générations antérieures. Le marxisme s'interroge, et même le catholicisme...

*

* *

À l'ethnologie de la raison triomphante a donc succédé une ethnologie plus humble et consciente de ses limites. Le positiviste, du haut de son observatoire privilégié, mettait en place les diverses peuplades sur l'itinéraire de la connaissance. Il faisait abstraction de sa situation, puisque son point de vue, identifié à l'objectivité scientifique, était un point de vue sans situation. Le concept même d'ethnologie était à sens unique ; on n'aurait pas eu idée d'une clause de réciprocité suscitant une ethnologie française ou allemande.

Autrement dit, l'ethnologie, c'était toujours la psycho-sociologie des autres, la psycho-sociologie du pauvre. L'affrontement avec l'homme archaïque tournant toujours au profit de l'Occidental, celui-ci avait perdu le sens de la confrontation. On observera que l'origine du mot « ethnologie » renvoie au mot grec *ethnos* qui, dans la langue du christianisme primitif, désigne les *païens*, gens inférieurs en valeur et en droit, avec lesquels il ne saurait être question de discuter d'égal à égal puisqu'il ne peut y avoir d'égalité entre la vérité et l'erreur.

Il a donc fallu une véritable remise en question de l'ordre du monde et des fondements de la culture pour que puisse s'affirmer, [126] sur la base d'une sorte de reconnaissance mutuelle, une ethnologie de la rencontre et du dialogue. Le cas du missionnaire-ethnologue Leenhardt apparaît ici exemplaire. Car la mission a été bien souvent l'annexion pure et simple d'une population archaïque à une spiritualité d'Occident, de même que la science ethnologique consacra le rattachement des primitifs à l'espace intellectuel de l'Europe.

La chance de Leenhardt est sans doute qu'au départ, en dépit de la formation qu'il a reçue, il n'est ni un théologien, ni un philosophe, ni un savant dans la plénitude du terme. Il possède des rudiments de tout cela, mais il est surtout un homme de bonne volonté, capable de remettre en question ses questions. Livré à lui-même dans une lointaine

solitude, il ne se soucie nullement de poser et de résoudre des équations intellectuelles sur le papier. Il s'agit pour lui d'être fidèle à cette vocation qui l'a mené là-bas, à la rencontre d'hommes abandonnés. Car le peuple canaque est en train d'agoniser lentement, en proie à ce dépérissement sans espoir qui a frappé sur la face de la Terre bon nombre de communautés archaïques, dont le simple contact avec la civilisation européenne, sous les formes frustes de la colonisation, détruisait les raisons d'être.

Il s'agit de bien autre chose que de faire réciter le catéchisme ou de distribuer des secours en nature. L'histoire est connue de ces braves missionnaires débarquant en Patagonie et découvrant avec effroi que les natifs se trouvent exposés, à peu près nus, à la pluie continuelle, au vent et à la neige d'un climat particulièrement inclément. Pleins de zèle philanthropique, les missionnaires distribuent en grande quantité les lainages, les imperméables et parapluies jugés indispensables. A la suite de quoi les malheureux Fuégiens disparurent à peu près jusqu'au dernier. On ne s'était pas avisé qu'ils s'étaient, au cours des siècles, accoutumés à supporter les vicissitudes météorologiques. Non seulement les imperméables étaient inutiles, mais ils se trouvèrent néfastes, à l'usage, car, détruisant l'équilibre établi entre l'homme et le milieu, ils engendrèrent les maux mêmes dont ils étaient censés devoir préserver leurs innocents bénéficiaires.

Il y a une évangélisation qui tue. Le contact avec l'Occident a suscité un peu partout des maladies du corps et des maladies de l'âme, en détruisant, sans même que les intéressés s'en rendent compte, les conditions matérielles et spirituelles de l'équilibre traditionnel. Plongé dans ce drame, Maurice Leenhardt n'a rien du savant classique, de l'observateur impartial qui observerait les comportements humains comme s'il s'agissait de décrire les activités d'une colonie de termites ou de fourmis. Il ne songe nullement à procéder à cette neutralisation du champ de l'expérience, à cette « distanciation », qui représente pour la plupart des autres la seule [127] garantie d'objectivité. S'il se trouve là, c'est pour intervenir au nom de cette vérité chrétienne dont il a choisi d'être le témoin.

À première vue, cela semble paradoxal. Le pragmatisme du missionnaire devrait orienter, et donc discréditer, l'activité du savant, celle-ci n'étant qu'un moyen au service d'une fin religieuse. L'ethnologue conscient et organisé s'efforce de déployer sur le terrain un espace sté-

rile et aseptisé, aussi objectif que le quadrillage géométrique d'une carte de géographie. Pour mieux observer, il fait profession de se mettre lui-même entre parenthèses afin que sa subjectivité ne vienne pas contaminer la seule affirmation des faits.

Le missionnaire Leenhardt ne songe nullement à faire abstraction du présumé chrétien. Il en serait d'ailleurs incapable, puisque ce présumé l'a guidé jusqu'à ces terres lointaines. Chez lui, l'intelligence demeure au service de la charité. Son ethnologie est une recherche de la vérité vivante, dans le dialogue avec le Canaque ; c'est une découverte du prochain, à la lumière des aspirations et des certitudes qui animent le missionnaire. Le résultat, bien entendu, aurait pu être un de ces livres édifiants qui fleurissent dans une certaine littérature apologétique. Mais, dans le cas de Leenhardt, le résultat fut *Do Kamo*.

L'expérience ethnologique n'est pas un absolu. L'observateur déploie sur le terrain l'espace-temps portatif de ses connaissances et de ses convictions, et son observation porte nécessairement la marque des structures dans lesquelles elle a été recueillie. Selon que l'on utilise des coordonnées cartésiennes, kantienne, cybernétiques ou surréalistes, le résultat sera fort différent dans sa matière et dans sa forme. Lévy-Brühl avait ainsi déclaré le primitif « imperméable à l'expérience » ; il entendait par là l'expérience scientifique au sens positif du terme. Cette expérience allait de soi pour Lévy-Brühl ; il devait constater que la mentalité archaïque n'y réagissait pas de la même façon. Mais ce constat de carence ne signifiait pas grand chose. Car le primitif a aussi son expérience propre, et l'on n'en savait pas plus sur cette expérience après qu'avant. L'observation dénonce la naïveté de Lévy-Brühl et non la pauvreté mentale du primitif. Toute observation a ainsi la signification d'un test projectif, elle est révélatrice autant de l'observateur que de l'observé.

Dès lors, la meilleure approche du phénomène humain sera celle qui, dépouillant l'orgueil épistémologique de l'objectivité absolue, reconnaîtra que toute connaissance de l'autre est en même temps connaissance de soi, et s'efforcera, dans la mesure du possible, de parvenir à l'objectivité par delà l'opposition des subjectivités.

Le missionnaire Leenhardt, pour qui la dimension religieuse est essentielle, aperçoit chez ses interlocuteurs bon nombre d'aspects qui répondent à ses propres aspirations. Sa foi lui est un détecteur [128]

de la foi d'autrui. L'ethnologue dépourvu de sensibilité religieuse, ou pourvu d'une sensibilité agnostique ou anti-religieuse, ne risque pas d'apprécier en autrui ce qui lui paraît, pour son compte, nul et non avenu. Si par hasard il en saisit quelque chose, il ne pourra l'interpréter correctement, et sera toujours tenté de le considérer comme déplorable et régressif.

L'ethnologie de Lévy-Brühl était une ethnologie extensive, portant sur la totalité des univers archaïques, et limitée à l'étude du fonctionnement mental. Dans la perspective de la loi des trois états, formulée par Auguste Comte, Lévy-Brühl essaie de définir le stade théologique primitif de la pensée à ses débuts ; il oppose ce stade inférieur de la pensée « mystique » au stade positif, où est parvenue la conscience moderne. Sans doute avait-il d'abord l'intention d'étudier, dans une perspective génétique, comment se réalise le passage de la mentalité archaïque à l'âge positif. Cette œuvre considérable est donc l'œuvre d'un logicien, d'un théoricien de la connaissance préoccupé de mettre en lumière l'avènement universel des formes supérieures de la pensée, honneur de la conscience occidentale, appelées bientôt à triompher partout dans un monde réconcilié sous le signe de la raison et de la science.

Le projet de Leenhardt est très loin de présenter une telle envergure. Il s'occupe uniquement des Mélanésiens qu'il rencontre d'homme à homme. Et la question n'est pas pour lui de dégager le fonctionnement logique de leur pensée, mais de saisir aussi pleinement que possible leur humanité concrète, la signification de leurs attitudes, leur manière de se situer dans l'univers. L'approche compréhensive du missionnaire, lentement vécue année après année, aboutit dans l'ordre de la connaissance, à une sorte d'anthropologie du Canaque « en son authenticité », selon la traduction même que donne Leenhardt du terme *Do Kamo*. Il s'agit de comprendre le Canaque comme le Canaque se comprend lui-même, par une reprise intime du sens de sa vie.

L'aventure est surprenante : en somme il s'agit d'une évangélisation à double entrée. Venu pour convertir les Canaques, le missionnaire, pour être fidèle à sa mission, s'est laissé convertir par eux. Sa première tâche, selon la procédure normale, fut la traduction du Nouveau Testament en langue Houailou, ce qui nécessite au préalable l'établissement d'un dictionnaire. Or le plus modeste lexique, pour un philologue digne de ce nom, est le tour d'un monde spirituel, en même temps

qu'une table des valeurs. Devenu ainsi philologue, c'est-à-dire ethnologue, par nécessité, le missionnaire a été peu à peu converti aux évidences de ceux qu'il était venu convertir. Il s'est formé lentement une sensibilité, une âme de Canaque. Il est entré lui-même dans leur espace vital, au lieu de les faire entrer, de gré ou de force, dans l'espace abstrait [129] déterminé par le monisme rationnel cher à la conscience occidentale.

Do Kamo est le résultat de cette exploration en profondeur. Le livre dresse l'inventaire de l'expérience humaine telle que la vivent les Canaques. Attitudes, traditions et mythes, ainsi regroupés dans l'unité du style de vie qui les justifie, apparaissent, par delà leur exotisme pittoresque, comme formant un ensemble qui nous est compréhensible et prochain. Quelques lignes de *Do Kamo* résument le changement de perspective : « Le primitif des philosophes, écrit Leenhardt, a une valeur théorique : comme les hommes démontables des laboratoires d'anatomie, il est utile à la démonstration de la mécanique mentale, mais, en soi, il n'a pas d'existence. À l'expérience, nous qui vivons dans son voisinage et lui parlons dans sa langue, nous ne le sentons pas si éloigné de nous. Notre contact avec autrui ne s'établit pas par analyse, nous le saisissons en son entier, nous pouvons d'emblée tracer le schéma de notre vision par une silhouette ou un détail symbolique qui porte en lui un ensemble et évoque la forme véritable de son être. Celle-ci nous échappe si nous n'abordons ce prochain qu'au travers des catégories de notre entendement. » ¹³.

*

* *

Ainsi se trouve dégagée la voie d'approche pour une méthodologie de la sympathie, sans autre présupposé que celui de l'unité concrète de chaque vie humaine. L'unité kantienne des catégories de l'entendement fait place à une recherche d'autrui, considéré comme le maître des significations qu'il met en œuvre. L'activité humaine forme un ensemble symbolique ; on ne peut y distinguer par voie d'autorité des

¹³ *Do Kamo*, N.R.F., 1947, pp. 7-8.

éléments valables selon nos critères rationnels, et d'autres, non valables, qui seraient laissés de côté parce que notre intellect n'y retrouve pas la marque de ses propres habitudes mentales.

L'ethnographie redevient une science descriptive, l'inventaire d'un univers mental, attesté par les rites et traditions, les attitudes, les objets en lesquels se projette le paysage intérieur de la conscience canaque. La réalité humaine ne saurait être réduite à sa projection par analyse logique sur le plan du discours. L'univers humain englobe l'univers du discours, mais ne saurait s'y réduire.

La démarche indépendante de Maurice Leenhardt rejoignait les efforts conjugués de la phénoménologie et de la recherche existentielle, pour éclairer la réalité concrète de l'homme en situation dans le monde. On ne saurait plus, aujourd'hui, reprendre les constructions naïves des doctrinaires intellectualistes, confondant [130] tel ou tel aspect et de leur conscience passagère avec une vérité éternelle. Cette forme privilégiée de l'illusion philosophique doit s'effacer devant le témoignage de la multiplicité des attitudes et de la pluralité des convictions. Au lieu de construire la pensée humaine par voie déductive dans l'espace vide des *a priori*, il faut essayer de l'approcher au prix d'une longue patience qui déchiffre, à force de sympathie, le message de vérité inhérent à l'ensemble des témoignages humains. La raison n'est pas seulement l'instrument conceptuel qui permet la construction des systèmes axiomatiques et des théories scientifiques. Elle est d'abord le foyer commun de tous nos moyens de connaissance, le fondement de toutes les démarches grâce auxquelles se trouve assuré, tant bien que mal, l'équilibre de l'homme dans l'univers.

Lévy-Brühl, fidèle à l'inspiration intellectualiste de l'*Aufklärung* et du positivisme, qui s'affirmait aussi chez Frazer, opérait la disjonction entre l'entendement et l'affectivité. Les puissances du sentiment sont des puissances obscures et régressives, que la raison doit exorciser. L'imagination enfante des monstres, des fantômes et des mythes, dont le savant démontre l'inanité. La dimension affective du surnaturel maintient la raison dans une captivité dont elle ne pourra être libérée que par l'autorité souveraine de l'activité scientifique.

En dehors de toute allégeance à une idéologie quelconque Leenhardt découvre la sagesse, l'harmonie de la sagesse canaque, pourtant soumise à la prédominance de la conscience mythique. Il existe un

ordre humain de l'être humain, avant l'intervention de la raison raisonnée. Et cet ordre risque fort d'être détruit sans remède par la critique incontrôlée de la mentalité positive et technique de l'Occident, qui détruit sans remplacer ce qu'elle rejette. Autrement dit, l'ordre véritable ne peut se trouver que dans la composition des forces et influences qui se nouent dans la personnalité ; le dualisme abusif du rationnel et de l'irrationnel opère une séparation des pouvoirs qui disloque la figure humaine.

Maurice Leenhardt estime, pour sa part, que mythe et rationalité sont des « modes complémentaires de la connaissance », dont l'exigence s'affirme conjointement dans les hommes d'aujourd'hui. Ils ne désignent pas les moments successifs d'une évolution, mais des « éléments de structure de l'esprit ». Ainsi « le mythe correspond à un mode de connaissance affective, parallèle à notre mode de connaissance objective, développé par la méthode. Et ces deux modes ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Le mode mythique promeut attitudes, vues, disciplines et conscience, et exige le contrôle de la rationalité. Ces deux structures sont voisines et se complètent. Dans le monde mythique, l'esprit s'appuie sur le mythe pour fixer une réalité humaine, un événement, et le mythe crée ces comportements, grâce auxquels la conscience se dégage et s'oppose [131] à la simple réceptivité des sens » ¹⁴. Chez l'homme archaïque et chez l'homme moderne, l'unité de la vie ne peut s'accomplir que dans le dialogue entre les deux composantes fondamentales. La barbarie véritable consiste à n'en retenir qu'une, et à oublier l'autre. La barbarie consiste « dans cet aspect unilatéral de la pensée qui, en privant l'homme de la balance de ces deux modes de connaissance, le conduit aux aberrations. » ¹⁵.

Il y avait donc une opposition radicale entre l'anthropologie de Leenhardt et l'intellectualisme génétique de Lévy-Brühl, aux yeux duquel la mentalité « prélogique » devait s'effacer devant l'avènement de la raison triomphante. A vrai dire, Lévy-Brühl était trop informé, et trop lucide, pour ne pas reconnaître lui-même la valeur de certaines objections au simplisme de ses vues. Il n'avait pas renoncé à se poser des questions. On raconte que, dans ses derniers temps, Pasteur sut reconnaître que ses découvertes n'avaient peut-être pas une valeur ab-

¹⁴ *Do Kamo*, p. 252.

¹⁵ *Ibid*, p. 254.

solue et définitive, et qu'il pouvait y avoir quelque vérité aussi dans la thèse de ceux qui admettaient la génération spontanée. Cela n'enlève rien à la gloire de Pasteur, mais l'augmenterait plutôt.

La rencontre avec Maurice Leenhardt joua certainement un rôle décisif dans l'évolution de Lévy-Brühl. Par delà les échanges intellectuels, elle mettait en cause une sympathie d'homme à homme, de caractère à caractère. Le penseur spéculatif a su apprécier dans le modeste missionnaire l'expérience d'un contact direct, d'une présence totale à la vie archaïque.

Dans les derniers jours de sa vie, Leenhardt a rendu hommage à cette amitié, qui avait été l'un des événements de sa vie d'homme et de penseur. Ce texte commémoratif évoque la « belle silhouette de ce corps long et souple, un visage toujours tranquille et deux petits yeux au regard profondément humain. On trouvait du réconfort dans le sourire de son accueil, tant l'on sentait, émanant de lui, de force et de sérénité.

« C'est en 1922 que j'eus le privilège de le rencontrer, chez André Michel, dans une villa au bord de la mer. Il voulut savoir ce que pouvait apporter un missionnaire venant de si loin. Il m'invita à une promenade dans les champs.

« Et je sentis très bien quand nous nous séparâmes qu'un gros problème se posait ; j'avais répondu convenablement à ses questions, et cependant j'étais chrétien. La pratique chrétienne n'avait pas infléchi ma pensée vers des voies contraires à la raison. Jamais d'ailleurs il ne me posa de questions sur ce point : il observait. Et moi aussi, à son contact, j'apprenais à dépouiller la gangue de ce que je pouvais savoir de la primitivité.

[132]

« Et je découvris son extraordinaire apport pour maintenir l'intégrité entière de la raison dans toutes les manifestations de l'esprit humain. Analyse scrupuleuse des faits, puis, chose inouïe dans les annales de la recherche, reprise de tous les travaux accomplis afin de voir s'il n'y aurait pas une faille dans les raisonnements.

« C'est que quelque chose le gênait : la condition humaine et la raison demeuraient parallèles, avec pénétration ou sans interpénétration. Il y a des modes d'affectivité irréductibles... et c'est ce qui amène le

grand vieillard, à la veille de sa mort, à écrire : « Il faut en prendre son parti »...

« Mais lui n'en avait pas pris son parti.

« Logicien, il avait toute sa vie travaillé à dégager le rôle de la logique dans l'esprit humain, - et voilà que, finalement il est conduit à une impasse ; impossible d'aller plus loin... à moins de se contredire... à moins d'outrepasser la logique.

« Nous sommes là devant un spectacle d'une ampleur qui nous dépasse. Lévy-Brühl, aimé déjà pour l'homme affable qu'il était, nous paraît se dépasser lui-même : savoir mourir en sérénité sur une déception, car par cette faille vont se précipiter mille modes indésirables en logique : religion, etc. C'est à nous de comprendre : si Lévy-Brühl n'a pas été arrêté à un point d'arrivée, c'est que la recherche doit continuer. Et c'est un champ très large qu'il laisse ouvert aux philosophes et logiciens de l'avenir.

« Pour nous, fortifiés par ce spectacle, nous ne pouvons ajouter qu'un respect et une admiration sans limite à toute l'affection que l'homme, le chercheur, l'ami nous inspirait déjà. »

Cet émouvant hommage d'un mourant à un grand disparu ¹⁶ met en parfaite lumière l'enjeu du débat. On comprend dès lors pourquoi Leenhardt, exécuteur testamentaire de son maître et ami, avait préparé et préfacé l'édition posthume des *Carnets de Lucien Lévy-Brühl*, où s'affirmait la nécessité d'entreprendre une nouvelle recherche, dégagée des présupposés positivistes admis à l'origine par l'auteur de la *Mentalité primitive*. L'épisode, parfaitement honorable pour les deux interlocuteurs, est un moment décisif dans l'histoire de l'ethnologie française.

*

* *

¹⁶ J'en ai en communication grâce à l'amabilité de Madame Maurice LENRHARDT.

On peut parler en effet d'un nouvel âge de la recherche ethnologique en France. Délaissant les spéculations abstraites de la philosophie générale, elle prend le parti d'étudier attentivement le phénomène humain de l'existence primitive. Il faut ici rendre [133] un juste hommage à la personnalité de Marcel Mauss, l'un des grands initiateurs de ce nouveau cours, qui, sans guère quitter lui-même la région parisienne, enseigna à ses nombreux élèves la nécessité d'aller constater la réalité humaine sur les lieux mêmes où elle s'affirme.

Mauss était le continuateur de Durkheim, mais dépourvu de l'esprit systématique de son maître, il eut le don de l'intuition généreuse et de la sympathie divinatoire. Il pratiquait avec bonheur l'art de relever les pistes, si embrouillées fussent-elles, et de faire apparaître les connexions les plus inattendues. Grâce à lui, ses disciples furent initiés à la nécessité de dresser des inventaires aussi complets que possible, ne négligeant aucun aspect de l'existence vécue. Toutes les dimensions d'un espace vital s'entrecroisent et s'entrepénètrent si bien que le phénomène social total apparaîtrait en fin de compte comme le foyer où se recoupent, à l'horizon dernier de la recherche, les significations mises en œuvre par les comportements les plus divers. Mauss eut la chance de posséder une nature rebelle à la synthèse, ce qui lui permit de mettre en sa juste lumière la priorité de l'analyse. Il s'efforça de définir le plus grand nombre des coordonnées du domaine épistémologique, et sut mettre en lumière, sur certains points privilégiés, le caractère essentiellement symbolique de l'existence vécue.

Dans la perspective indiquée par Mauss, une nouvelle génération, formée par les enseignements de l'Institut d'Ethnologie et du Musée de l'Homme, entreprit enfin cette enquête sur le terrain, dont la nécessité s'imposait désormais. L'ethnologue de cabinet, préoccupé de compiler des fiches et d'assembler des concepts, cédait la place à l'explorateur de l'âme humaine qui, payant de sa personne, allait chercher sur le terrain, auprès des derniers primitifs, l'expérience directe d'un mode de vie et d'une vision du monde. Parmi ceux qui suivirent ce chemin, un hommage particulier doit être rendu à Marcel Griaule. Il sut pousser l'esprit d'investigation jusqu'à une compréhension sympathique confinant à une authentique communion. L'Occidental ne considère plus l'homme archaïque du haut d'une vérité qu'il posséderait en propre ; il se fait humblement initiateur à la vérité de ceux qu'il approche, et dont il pressent qu'ils conservent une sagesse vénérable. Si le missionnaire

Leenhardt était demeuré chrétien, on a parfois l'impression que le savant laïque Griaule avait adopté pour son compte la spiritualité des Dogons, poussant ainsi jusqu'à sa limite extrême le sens de la confrontation des cultures.

Mais Griaule a disparu comme Leenhardt, au moment où s'annonçait, après la deuxième guerre mondiale, une nouvelle ère de l'histoire politique et sociale. Dans la mesure où la connaissance est toujours une image du monde, l'ethnologie a été profondément marquée par le renouvellement de la conjoncture générale. Son [134] sort matériel et sa dignité administrative avaient été liés de fort près, en France comme ailleurs, à la préoccupation coloniale, dont elle apparaissait comme un instrument privilégié.

Le phénomène général de la décolonisation porte un coup sensible au marché de l'emploi en ce qui concerne les ethnologues.

En effet, l'ethnologie avait été, pour les Occidentaux, un moyen de contact entre l'Europe et les peuples d'outre-mer. Ceux-ci se prétendent maintenant adultes et font reconnaître leur émancipation ; ils développent à leur tour la volonté de puissance, le désir de s'affirmer dans l'ordre politique, diplomatique et militaire, ce qui exige une rapide expansion économique et technique. Cette évolution se mêle d'ailleurs de récriminations et de ressentiments. Les anciennes « colonies », d'abord considérées comme des pays « sous-développés » se veulent « en voie de développement ». Dès lors la curiosité ethnographique leur paraît suspecte, comme un moyen inventé par les anciens oppresseurs pour les maintenir en enfance, en les bloquant dans leur passé. Les Européens eux-mêmes, intoxiqués par la propagande, ont mauvaise conscience et se détournent de tout ce qui leur rappelle un temps révolu, qu'ils se hâtent sans doute un peu trop de condamner en bloc.

Au surplus, les sauvages qui, depuis deux siècles, se faisaient de plus en plus rares, et d'ailleurs ne représentaient jamais qu'une sauvagerie très relative, ont quasiment disparu, dans le tourbillon de la récente histoire mondiale. C'est à peine s'il reste, peut-être, dans quelques recoins très écartés, quelques petits groupes d'individus misérables et déchus, menant une existence précaire. Ces laissés pour compte de l'évolution générale représentent les fonds de tiroir que racle avec acharnement la recherche ethnologique. On peut se demander si

ces résidus sont les dignes témoins des premiers âges de l'humanité. Les reporters photographes et cinéastes auront d'ailleurs bientôt réduit les dernières résistances.

Pour toutes ces raisons, l'ethnologie de la décolonisation devait être une ethnologie du désenchantement. Toute théorie scientifique est l'expression d'un état d'esprit ; elle est la projection d'une mentalité, propre à une époque et à un individu. Le tour du monde de la science, de telle ou telle science, est aussi le tour d'une intelligence et d'une sensibilité. A la belle époque de l'aventure maritime et coloniale, l'ethnologie orchestrait le sentiment de supériorité du conquérant capable de réduire à l'obéissance l'enchantement des lointains. Le ciel des Tropique célèbre la puissance et la gloire de l'homme européen, et berce ses rêves de bonheur. Au temps de la décolonisation, il n'y a plus de Tropiques ; ou plutôt, l'Occidental, vaincu par sa conquête, cède aux sortilèges de la désillusion, et projette son sentiment d'irré-médiable déchéance en affirmant la tristesse des Tropiques.

Un paysage, comme disait l'autre, est un état de l'âme. Et les [135] Tropiques, objets des géniales vaticinations de Christophe Colomb, n'ont cessé, depuis le temps où ils furent inventés, de fournir un lieu de débarquement pour tous ceux qui voyagent sur des mers réelles ou imaginaires avec une cargaison de rêverie, tels Jean-Jacques Rousseau ou Robinson Crusoe. Les intellectuels d'aujourd'hui n'ont pas manqué d'y domicilier à leur tour leur conscience décadente. Ainsi s'explique le prestige actuel de Claude Lévi-Strauss auprès d'un public qui débordé largement le cercle restreint des spécialistes. Ce succès est un phénomène d'époque et relève d'une sociologie de la connaissance. Le savant s'impose à ceux-là mêmes qui ne peuvent juger de la validité de sa science, parce qu'il leur propose des thèmes accordés à la sensibilité intellectuelle régnante. Paradoxalement même, ce matérialiste résolu, qui ne fait pas mystère de ses sympathies marxistes, fascine les chrétiens libéraux et progressistes fort nombreux aujourd'hui parmi les gens cultivés. La revue spiritualiste *Esprit* lui consacrait récemment un numéro spécial. Grâce à Lévi-Strauss, l'ethnologie sort du domaine restreint du savoir scientifique, pour devenir un thème général de discussion entre lettrés, comme au temps de Rousseau, de Voltaire, de Diderot et des controverses sur le bon sauvage.

*

* *

Il serait d'ailleurs injuste de rendre Lévi-Strauss responsable d'un phénomène de snobisme intellectuel qui est le fait de son époque plutôt que le sien propre. Si l'auteur de *Tristes Tropiques* a quelque peu sacrifié aux prestiges de la littérature, il est aussi un savant au meilleur sens du terme, et mérite d'être étudié et critiqué comme tel.

L'histoire des diverses sciences se caractérise parfois par le retour éternel de certaines idées et attitudes, en alternance régulière. Sous l'influence de Maurice Leenhardt, Lévy-Brühl avait renoncé à son logicisme intempérant. Elève de Leenhardt, Lévi-Strauss reprend à son compte une ethnologie centrée sur la logique.

Dans sa thèse de doctorat, parue en 1949, et consacrée aux *Structures élémentaires de la Parenté*, Lévi-Strauss nomme Leenhardt parmi ses maîtres, et cite à l'occasion les *Notes d'ethnographie néo-calédoniennes*. C'est là un genre d'hommage prudent, et sans grande signification, à l'occasion de ce rite de passage toujours périlleux qu'est, dans une carrière universitaire, une soutenance de thèse. Par la suite, le nom et l'œuvre de Leenhardt sont absents des bibliographies de Lévi-Strauss. Aucune référence n'y est faite ni dans l'*Anthropologie structurale* ni dans *Le Totémisme aujourd'hui*, ni dans la *Pensée sauvage*. Ce silence atteste suffisamment que les intérêts et les motivations des deux savants ne se rencontrent pas.

[136]

De fait l'orientation de Lévi-Strauss est nettement positiviste. On peut remarquer ici que Lévy-Brühl s'était intéressé à Auguste Comte, au point de consacrer à sa pensée un volume sérieux et documenté, paru en 1900, avant la série des célèbres ouvrages sur la mentalité primitive. Le premier schéma de cette pensée semble bien, aux yeux de Lévy-Brühl, correspondre à ce que Comte appelle l'âge théologique de la culture, appelé à disparaître lors de l'avènement de l'âge positif. Or c'est à Auguste Comte aussi que Lévi-Strauss emprunte l'épigraphe du petit livre sur le *Totémisme aujourd'hui* (1962). Il s'agit de quelques lignes de la 52^e leçon du *Cours de Philosophie positive* où Comte affirme : « les lois biologiques qui finalement gouvernent le monde

intellectuel sont, de leur nature, essentiellement invariables et communes, non seulement à tous les temps et à tous les lieux, mais aussi à tous les sujets quelconques, sans aucune distinction même entre ceux que nous appelons réels et chimériques ; elles s'observent, au fond, jusque dans les songes ». Les *Structures élémentaires de la Parenté* arboraient d'ailleurs déjà une épigraphe d'intention analogue empruntée à la *Primitive Culture* de Tylor, où celui-ci affirme la rationalité intégrale de la religion primitive : « Loin que ces croyances et ces pratiques se réduisent à une accumulation de débris, vestige de quelque folie collective, elles sont si cohérentes et si logiques que, dès qu'on commence à les classer, même grossièrement, on peut saisir les principes qui ont présidé à leur développement ; on voit dès lors que ces principes sont essentiellement rationnels, bien qu'ils opèrent sous le voile d'une ignorance profonde et invétérée... La science moderne tend de plus en plus à la conclusion que s'il y a des lois quelque part, il y en a partout ».

Le rapprochement de ces deux textes ainsi mis en exergue, à quinze ans de distance, est significatif. Ce qui intéresse Lévi-Strauss c'est la mise en lumière de la rationalité intégrale des données ethnologiques. Lévi-Strauss est un logicien ; mais dans un style assez différent de celui des auteurs qu'il allègue. Comte et Tylor, qui écrivent dans le second tiers du XIX^e siècle, en un temps où la sociologie et l'ethnologie cherchent encore leur voie, affirment simplement la possibilité de sciences humaines dignes du nom de sciences et susceptibles de mettre de l'ordre parmi des phénomènes en apparence désordonnés ou aberrants. Ils prétendent appliquer la raison aux phénomènes humains, mais non réduire l'homme à la raison. On sait à quels étranges renversements du pour au contre a abouti le positivisme de Comte. Pour ce qui est de Tylor, l'inventeur de l'animisme, il n'a jamais songé à nier la densité concrète et la valeur de l'expérience primitive, dont il s'efforce au contraire de comprendre les intentions maîtresses.

Tout le monde aujourd'hui admet que le domaine humain peut [137] donner lieu à une investigation systématique, conduite selon les voies et moyens de la recherche scientifique ; parler d'ordre et de lois à ce propos ne choque plus personne. En reprenant les formules de Comte et de Tylor, Lévi-Strauss veut donc dire autre chose qu'eux, sans quoi on ne voit pas pourquoi il décorerait ses livres de pareils truismes, en plein milieu du XX^e siècle. Le néo-positivisme de Lévi-

Strauss est en réalité beaucoup plus radical que celui de ses prétendus parrains. En gros, on pourrait dire qu'il ne cherche pas une logique interne des événements humains, mais qu'il prétend réduire les événements humains à leur teneur logique, par l'exclusion de toutes les autres significations.

Ce panlogisme remet en question les acquisitions maîtresses des sciences humaines au XX^e siècle, dans la mesure où elles avaient affirmé la nécessité de prendre pour objet l'homme concret et vivant, et non pas un schéma épistémologique émacié pour les besoins de telle ou telle cause. La phénoménologie, non pas comme doctrine, mais comme voie d'approche avait imposé aux historiens, aux psychologues la nécessité de reconnaître la réalité humaine vécue, et de la décrire comme elle est vécue. L'ethnologie de Leenhardt et de Griaule voulait être une anthropologie concrète ; elle s'accordait avec les efforts convergents de la science des religions élaborée par van der Leeuw, par Mircea Eliade et bien d'autres à leur suite.

Dilthey, l'un des initiateurs de ce courant de pensée, disait, dans une formule célèbre que nous expliquons la nature, mais que nous comprenons l'homme. C'est cette attitude compréhensive que Lévi-Strauss remet en question. Dans les sciences de l'homme aussi bien que dans les sciences de la nature, il s'agit de parvenir à une explication rigoureuse et opérationnelle des faits. Sans doute, c'est un homme qui étudie des hommes et il pourrait être tenté de se servir de cette communauté et solidarité qui le lie à son objet comme d'un instrument de connaissance. Mais cette compréhension est sans valeur logique ; elle égare le savoir beaucoup plus qu'elle ne l'oriente. Il faut étudier l'homme comme s'il n'était pas un homme, mais une pieuvre ou un bouton de porte.

On objectera sans doute que l'homme parle, et non la pieuvre ou le bouton de porte. En parlant avec l'autre, avec mon semblable, mon prochain, je peux vérifier sa pensée, éprouver ses attitudes et sympathiser de toutes les façons. Tout ce que je sais d'autrui se relie en fin de compte à cette analogie fondamentale, à ce principe d'identité qui le lie à moi.

Lévi-Strauss refuse expressément de tenir compte de ce caractère apparemment spécifique des sciences de l'homme. Le fait que l'homme est à la fois sujet et objet de l'enquête, loin d'intervenir dans la re-

cherche, doit être laissé de côté autant que possible. La possibilité de comprendre autrui « apparaît comme un moyen supplémentaire [138] dont nous disposons pour essayer de contrôler après coup la validité de nos opérations syntactiques. Puisque nous sommes des hommes qui étudions des hommes, nous pouvons nous offrir le luxe d'essayer de nous mettre à leur place. Mais cela, c'est le dernier moment, c'est la dernière satisfaction que nous nous accordons en nous posant la question : est-ce que ça marche ? Si je l'essaie sur moi, est-ce que ça fonctionne ? Par conséquent, la reprise de sens m'apparaît secondaire et dérivée, du point de vue de la méthode, par rapport au travail essentiel qui consiste à démonter le mécanisme d'une pensée objectivée » ¹⁷.

Ces propos, tenus au cours d'une libre discussion, sont sans doute plus révélateurs que des textes mis en forme d'une manière plus savante. Le sens d'une affirmation, d'une attitude n'est, selon Lévi-Strauss, qu'une « saveur spécifique perçue par une conscience quand elle goûte une combinaison d'éléments ». Et il allègue le chimiste qui, pour contrôler les rigoureuses méthodologies du laboratoire, finirait par déguster le produit obtenu ! On conçoit assez bien qu'une telle opération ne saurait guère avoir de valeur probante : « l'ethnologue cherche aussi à reprendre le sens et à compléter ses preuves objectives par l'intuition. Parce qu'il est un être doué de sensibilité et d'intelligence, et parce qu'il a aussi ce moyen-là. On essaie donc de reconstituer un sens ; on le reconstitue par des moyens mécaniques, on le fabrique, on le décortique. Et puis, tout le même, on est un homme : on le goûte. » ¹⁸.

Ce texte assez ahurissant ¹⁹ rappelle les professions de foi scientifiques du XIX^e siècle, fascinées par la gloire d'un Liebig ou d'un Berthelot. Taine avait proclamé que l'historien devait considérer le vice et la vertu comme des composés chimiques, de la même manière que s'il s'agissait de vitriol ou de sucre. Lévi-Strauss se livre à des « opérations syntactiques », « fabrique » des sens ; et puis, après tout, il se souvient « tout de même » qu'il est un homme, ce qui ne semble guère le réjouir. Tout irait mieux s'il n'y avait pas cette humanité de l'hom-

¹⁷ Entretien publié dans *Esprit*, novembre 1963, p. 640.

¹⁸ *Ibid.*, p. 641.

¹⁹ Signalons ici que le grand chimiste Suédois SCHELLE mourut, en 1786, pour avoir imprudemment appliqué la méthode gustative de Lévi-Strauss.

me, qui s'exprime par les voix suspectes de la « sensibilité », et l' « intuition »... On remarquera d'ailleurs que ces influences perturbatrices ne sont à l'œuvre que chez l'ethnologue-expérimentateur ; on n'examinera pas l'hypothèse selon laquelle elle pourrait intervenir dans le matériel humain sur lequel portent les opérations.

Le positivisme de Lévi-Strauss se fonde sur quelques postulats assez simples. Le prototype de la connaissance étant fourni par la méthodologie des sciences rigoureuses, les sciences humaines devront [139] s'aligner sur la physique ou la chimie. Une nature humaine revue et corrigée devra se substituer à la complexité contradictoire de la réalité humaine trop humaine. Soit par exemple la science des religions qui, depuis Schleiermacher, Rudolf Otto, Max Scheler et quelques autres, avait entrepris de ressaisir les intentions vécues de la conscience croyante dans son expérience de la divinité. Le savant positif, le chimiste ne voient pas où déployer leurs méthodologies dans une pareille confusion. « Les sciences, fussent-elles humaines, constate Lévi-Strauss, ne peuvent opérer efficacement que sur des idées claires ou qu'elles s'efforcent de rendre telles. Si l'on prétend constituer la religion en ordre autonome, relevant d'une étude particulière, il faudra la soustraire à ce sort commun des objets de science » ²⁰. Autrement dit, la « science » pose ses conditions à la réalité. Et tant pis pour la réalité si elle ne se plie pas aux conditions du chimiste ou du cybernéticien. Tout ce qui n'entre pas dans les cadres préfabriqués doit être considéré comme nul et non avenu, discrédité comme un élément perturbateur et suspect. « Inversement, poursuit Lévi-Strauss, si l'on attribue aux idées religieuses la même valeur qu'à n'importe quel autre système conceptuel, qui est de donner accès au mécanisme de la pensée, l'anthropologie religieuse sera validée dans ses démarches, mais elle perdra son autonomie et sa spécificité. C'est ce que nous avons vu se produire dans le cas du totémisme (...). Le prétendu totémisme relève de l'entendement, et les exigences auxquelles il répond, la manière dont il cherche à les satisfaire sont d'abord d'ordre intellectuel » ²¹.

Du même coup, la religion primitive se trouve réduite à un système de procédures logiques. Le même traitement, appliqué aux autres formes religieuses, donnerait évidemment un résultat identique. On peut

²⁰ Le Totémisme aujourd'hui, P.U.F., 1962, p. 148.

²¹ *Ibid*, pp. 148-149.

se demander ce que valent les conclusions ainsi obtenues, puisqu'elles reposent sur une pétition de principes. On postule que seuls présentent de l'intérêt dans la réalité humaine les éléments qui peuvent être projetés sur le plan de l'univers du discours logique ; dès lors une religion se réduit à des « idées » formées en « système conceptuel »... C'est ici, dans un style un peu rafraîchi, la vieille philosophie intellectualiste, celle qui menait Kant à refuser tout intérêt à la vie affective et à ses intentions, considérées comme « pathologiques », et facteurs d'une irréductible perversion.

Lévi-Strauss reconnaît d'ailleurs expressément à Frazer et Durkheim le seul « mérite d'avoir compris que les problèmes d'ethnologie religieuse relèvent d'une psychologie intellectualiste ». Et il ajoute : « on regrettera que la psychologie moderne se soit [140] trop souvent désintéressée des phénomènes intellectuels, en leur préférant l'étude de la vie affective. »²² Il faut d'ailleurs noter ici l'imprécision de la notion de vie affective, qui recouvre l'immense domaine de l'expérience humaine non transparent aux normes logiques, et qui se déploie des confins de la vie organique jusqu'aux extrêmes limites de la vie spirituelle. C'est le lieu propre des intentions, des mobiles et des valeurs humaines qui se trouve ainsi arbitrairement unifié et discrédité pêle-mêle, sans aucun effort d'élucidation. On peut se demander ce que valent des résultats acquis au prix d'une telle désinvolture. Les subtils démontages et remontages d'articulations logiques auxquels on pourra se livrer sur une réalité humaine préalablement dénaturée risquent de n'être que des jeux d'esprit tout à fait gratuits.

Pascal disait déjà, après Aristote d'ailleurs, que toute la dignité de l'homme consiste dans la pensée. Du moins avait-il conscience qu'il s'agit là d'un jugement de valeur, qu'il situait dans la perspective de son anthropologie chrétienne. Le parti pris de Lévi-Strauss est tout à fait différent. A ses yeux l'activité de l'homme est essentiellement une activité logique, la principale préoccupation humaine étant de systématiser les objets et de faire régner l'ordre, un ordre abstrait, entre les objets et les relations qui unissent les objets. Dans ces conditions, il est possible de mettre en correspondance un individu désincarné et un univers réduit à un ensemble de rapports.

²² Anthropologie structurale, pp. 227-228.

Telle était déjà l'entreprise de la thèse de doctorat consacrée aux *Structures élémentaires de la parenté*, dont le point de départ était une réflexion sur la prohibition de l'inceste. La réglementation compliquée de l'exogamie permet de concevoir l'institution matrimoniale comme un vaste système de l'échange des femmes entre les divers groupes sociaux. Lévi-Strauss s'efforce de dégager la logique interne des procédures compliquées en vertu desquelles les rapports entre les sexes se réalisent, dans le respect de l'équilibre social, qui exige une juste répartition et circulation des femmes. La thèse soutenue en fin de compte veut que « les relations entre les sexes puissent être conçues comme une modalité d'une grande « fonction de communication », qui comprend aussi le langage » ²³.

Les circuits de distribution des femmes dans le système exogamique sont de même nature que les circuits de communication réalisés par l'intermédiaire du langage. Les femmes, comme les signes, ont un « emploi réservé (...) qui est d'être communiquées. Ainsi, le langage et l'exogamie représenteraient deux solutions à une même situation fondamentale. Le premier a atteint à un haut degré de perfection ; la seconde est restée approximative et précaire. » ²⁴. [141] Ces propos, qui pourraient surprendre, présupposent la perspective selon laquelle l'essentiel du système social se réduit à une combinatoire d'ordre strictement logique.

Il y eut un temps où les mots signifiaient des valeurs. Les mots voulaient dire autre chose qu'eux-mêmes, et sur cette autre chose, les hommes n'étaient pas d'accord. Tout le progrès humain se situe dans le mouvement qui permet de passer du mot concret, grâce auquel chacun s'affirme soi-même, au symbole mathématique abstrait et universel. Dans la mesure où les mots ont pu devenir la chose de tous, et où leur fonction de signe a supplanté leur caractère de valeur, le langage a contribué avec la civilisation scientifique à appauvrir la perception, à la dépouiller de ses implications affectives, esthétiques et magiques, et à schématiser la parole. » ²⁵ Autrement dit, la parole humaine atteindra à sa perfection le jour où les hommes communiqueront entre

²³ Les Structures élémentaires de la Parenté, P.U.F. 1949, p. 613.

²⁴ *Ibid*, p. 615.

²⁵ *Ibid*, p. 616.

eux exclusivement par le moyen d'expressions arithmétiques ou algébriques.

Malheureusement l'institution matrimoniale ne paraît pas pouvoir atteindre à un aussi parfait accomplissement. L'Eve future ne semble pas s'identifier à la femme-machine et à la femme-équation... « La femme ne pouvait jamais devenir signe, et rien que cela, puisque, dans un monde d'hommes, elle est tout de même une personne. »²⁶ La co-casserie involontaire de ce « tout de même » à la dernière page d'un très gros livre, trahit l'embarras du logicien acculé à une évidence désagréable : après tout, la femme est aussi une personne ; d'autres auraient pensé avant tout... Dès lors, la femme n'est pas devenue « intégralement signe ». C'est pourquoi les relations entre les sexes ont conservé une « richesse affective » et un « mystère »²⁷, dont on sait déjà suffisamment, d'après les textes que nous avons cités, combien ils doivent être suspects et régressifs, au jugement de notre auteur.

L'existence de la femme paraît ainsi infliger un démenti durable aux ambitions du panlogisme. Mais Lévi-Strauss semble bien, par la suite, avoir détourné ses yeux de cet objet de scandale. L'homme archaïque, pour sa part, autorise toutes les espérances. Sa pensée extra-matrimoniale peut être dépouillée de tout « mystère » et de toute affectivité, - sous la réserve de cette dualité des sexes qui semble bien la blessure au talon, la fêlure initiale qui menace toutes les constructions ultérieures.

On avait depuis toujours beaucoup discuté au sujet des premiers hommes ; on s'était demandé si l'*homo faber* avait précédé l'*homo sapiens* ; la plupart des ethnologues, en tout cas, avaient reconnu chez les primitifs une forte imprégnation religieuse, sous [142] la forme de relations mythiques, de participations irrationnelles entre les êtres et les choses. Le mot *mana*, venu d'Océanie, avait fait une belle fortune, en désignant l'ambiance sacrée caractéristique de l'espace vital archaïque. L'intellectualisme de Lévi-Strauss procède à la neutralisation de cette irrationnalité menaçante. Dans sa préface à une réédition des œuvres de Marcel Mauss, il fait du *mana* une sorte de fonction logique à l'état pur, une réserve originaire des significations logiques. « L'univers, écrit-il, a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

ce qu'il signifiait (...) Il a signifié, dès le début, la totalité de ce que l'humanité peut s'attendre à en connaître. »²⁸ Autrement dit, « l'homme dispose à son origine d'une intégralité de signifiant dont il est fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu »²⁹. Le primitif aurait donc un capital considérable de connaissance sans emploi ; ce « signifiant flottant », c'est, au dire de Lévi-Strauss, ce que les ethnologues, abusés par leurs préjugés religieux, désignaient par le mot *mana*.

La fonction logique est en avance sur son accomplissement à venir ; la nature humaine, dès le début, apparaît dominée par la préoccupation épistémologique. Le premier homme est un Lévi-Strauss qui s'ignore, acharné à mettre en équation le domaine humain, selon les exigences rigoureuses de la fonction sémantique. Cette conception est fort originale ; elle autorise le mépris de Lévi-Strauss pour tous les ethnologues qui l'ont précédé, et qui attribuaient à leurs lointains devanciers des préoccupations beaucoup plus terre à terre.

« L'homme du néolithique ou de la protohistoire est l'héritier d'une longue tradition scientifique »³⁰, estime l'auteur de la *Pensée Sauvage*. Les acquisitions fondamentales de l'âge néolithique dans le domaine de la civilisation (agriculture, élevage, poterie, tissage) attestent en effet « une attitude d'esprit vraiment scientifique, une curiosité assidue et toujours en éveil, un appétit de connaître pour le plaisir de connaître »³¹. L'éloge de l'*Homo faber*, thème traditionnel, célébrait d'ordinaire le petit artisan rural des campagnes préhistoriques. Il s'agit de tout autre chose désormais : le clan primitif prend des allures de *brain trust* d'un bureau d'études axiomatiques. « Jamais et nulle part, le « sauvage » n'a sans doute été cet être à peine sorti de la condition animale, encore livré à l'empire de ses besoins et de ses instincts, qu'on s'est trop souvent plu à imaginer, et, pas davantage, cette conscience dominée par l'affectivité et noyée dans la confusion et la parti-

²⁸ Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss, Préface à : MAUSS, Sociologie et Anthropologie, P.U.F. 1950, p. XLVIII.

²⁹ *Ibid*, p. XLIX.

³⁰ *La Pensée Sauvage*, Plon, 1962, p. 22.

³¹ *Ibid*, p. 23.

cipation. » [143] Grâce à un nouvel examen, les faits « témoignent en faveur d'une pensée rompue à tous les exercices de la spéculation » ³².

La démonstration de cette thèse sera fournie par l'étude de ce que les ethnologues classiques avaient appelé le *totémisme*. Ce concept épistémologique désignait à la fois une organisation sociale, fondée sur le principe des alliances exogamiques, et une vue générale des rapports de l'homme et de la nature, grâce à une correspondance établie entre le groupe social et l'emblème qui le désigne. Un grand nombre de mythes primitifs gravitent autour de cet ensemble de représentations et de croyances, portant sur les origines de la vie et le sens de la sexualité. Selon Maurice Leenhardt, par exemple, « le mythe totémique a été pour le Mélanésien un premier mode de connaissance génétique, c'est-à-dire de toute la vie affective » ³³.

Cette conception du totémisme avait été exposée, en particulier, dans le grand ouvrage classique de l'anglais J.G. Frazer : *Totemism and Exogamy*, paru en 1910. La critique radicale de Lévi-Strauss ne laisse rien subsister de « l'illusion totémique » ³⁴, laquelle a été fabriquée de toutes pièces par des savants de mauvaise foi, apologistes du colonialisme et soucieux d'affirmer contre toute évidence la supériorité des Européens sur les sauvages qu'ils opprimaient. Il s'agit de jeter le discrédit sur « des phénomènes humains que les savants préféraient tenir pour extérieurs à leur univers moral, afin de protéger la bonne conscience qu'ils ressentaient vis-à-vis de celui-ci » ³⁵. De même que les bourgeois régnants refusaient de voir l'importance de la sexualité mise en lumière par Freud, de même les ethnologues, grâce au masque totémique, se dissimulaient l'éminente dignité logique des prétendus primitifs.

Le vrai problème est là en effet. Le totémisme fait une large place, dans la vie archaïque, au non-rationnel, à l'affectivité, à la sexualité, à la conscience religieuse. Or l'analyse de Lévi-Strauss a vidé la notion de mana de tout caractère sacré, pour la réduire au rôle de « fonction sémantique ». Par ailleurs, l'étude préalable des structures de la paren-

³² *Ibid*, p. 57.

³³ LEENHARDT, *Do Kamo*, P.U.F. 1947, p. 92.

³⁴ LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, P.U.F. 1962, p. 146 ; cf. *Ibid*, p. 7 : « le prétendu totémisme ».

³⁵ *Ibid*, p. 2.

té (malgré la regrettable aberration introduite par le fait que la femme est « tout de même » une personne) permet d'axiomatiser les relations familiales. Le totémisme, une fois éliminée tous les caractères irrationnels, devient un système merveilleusement ordonnancé de relations entre la pensée humaine et le monde, qu'elle transfigure en univers du discours logique. Le sous-homme rabougri des ethnologues d'autrefois [144] apparaît à nos yeux émerveillés comme un génie leibnizien, uniquement épris de l'art combinatoire et de la caractéristique universelle. Il faut voir en lui un « thésauriseur logique : sans trêve, il renoue les fils, replie inlassablement sur eux-mêmes tous les aspects du réel, que ceux-ci soient physiques, sociaux ou mentaux » ³⁶.

Des savants d'autrefois, et, parmi les Français, Durkheim, Hubert, Mauss, Jacques Soustelle, avaient déjà signalé dans l'organisation totémique le principe d'une distribution de l'espace-temps et des réalités qu'il contient entre les groupes sociaux, selon certaines affinités plus ou moins élucidées. La classification primitive, conçue comme une répartition des objets entre les clans, leur était apparue à la manière d'une encyclopédie à l'état fruste. Mais ces vues partielles demeuraient encombrées de préjugés irrationnels ; elles invoquaient des « participations mythiques », aujourd'hui inadmissibles. L'homme archaïque, selon Lévi-Strauss, manie la forme pour la forme, dans la perspective d'un panlogisme organisé, sinon tout à fait conscient.

Si la puissance et la validité de la pensée sauvage ont été jusqu'à présent méconnues, c'est parce que les primitifs loin d'être en retard sur la logique véritable se trouvaient bien plutôt en avance d'un âge mental sur les conceptions qui régnaient récemment encore en Occident. La pensée primitive apparaît en effet comme « le "codage" en termes totémiques d'une situation naturelle » ³⁷. Elle traite « les propriétés sensibles du règne animal et du règne végétal comme si c'étaient les éléments d'un *message* » ³⁸. Le système totémique apparaît ainsi comme la formalisation abstraite d'un espace vital, en forme de « logiques pratico-théoriques », dont Lévi-Strauss estime que « ce sont des codes, aptes à véhiculer des messages transposables dans les

³⁶ La Pensée sauvage, p. 353.

³⁷ La Pensée sauvage, p. 127.

³⁸ La Pensée sauvage, p. 355.

termes d'autres codes, et à exprimer dans leur système propre les messages reçus par le canal de codes différents » ³⁹.

La possibilité se trouve donc ouverte d'une gymnastique intellectuelle raffinée, à un très haut degré d'abstraction. Les « opérateurs totémiques », devançant les logiques grossières du type euclidocartésien, retrouvent aujourd'hui leur pleine validité « grâce à la découverte d'un univers de l'information où règnent à nouveau les lois de la pensée sauvage » ⁴⁰. En effet « l'univers des primitifs ou prétendus tels consiste principalement en messages (...) Il fallait que la science physique découvrit qu'un univers sémantique possède tous les caractères d'un objet absolu, pour que l'on reconnût que la manière dont les primitifs conceptualisent leur monde est non [145] seulement cohérente, mais celle même qui s'impose en présence d'un objet dont la structure élémentaire offre l'image d'une complexité discontinue » ⁴¹. L'intelligence primitive apparaît ainsi comme une intelligence supérieure, accordée par avance aux performances que les Occidentaux devaient péniblement réaliser grâce aux techniques logiques de la théorie de l'information et à la cybernétique. Ces primitifs naguère méprisés, « discernaient déjà, " comme à travers un nuage ", des principes d'interprétation dont il a fallu des découvertes toutes récentes - télécommunications, calculatrices et microscopes électroniques - pour nous révéler la valeur heuristique et la congruence au réel » ⁴². Et le livre de Lévi-Strauss s'achève dignement sur un hommage aux pionniers méconnus des voies les plus modernes de la connaissance. « C'est donc rester encore fidèle à l'inspiration de la pensée sauvage que de reconnaître que l'esprit scientifique, sous sa forme la plus moderne, aura contribué, par une rencontre qu'elle seule eût su prévoir, à légitimer ses principes et à la rétablir dans ses droits. » ⁴³.

*

* *

³⁹ *Ibid*, p. 101.

⁴⁰ *Ibid*, p. 354.

⁴¹ *Ibid*, pp. 354-355.

⁴² *Ibid*, p. 356.

⁴³ *Ibid*, p. 357.

De Lévy-Brühl en Lévi-Strauss, un véritable renversement des valeurs épistémologiques s'est accompli. Le *minus habens* prélogique, évoqué par Lévy-Brühl à ses débuts, fait place au « thésauriseur logique » au Superman logisticien que Lévi-Strauss restitue dans sa splendeur.

À vrai dire, le premier moment d'éblouissement passé devant de telles révélations, on ne peut s'empêcher de poser quelques questions. La mariée est trop belle. A vouloir trop prouver, on prouve quelquefois beaucoup moins qu'on ne l'espérait. Si les primitifs ont vraiment été les pionniers de la logique universelle en sa plus nouvelle vague, on se demande pourquoi cet aspect de leur témoignage a pu être si longtemps méconnu. La mauvaise foi réactionnaire des ethnologues bourgeois d'Occident n'explique pas tout. Car on ne voit pas pourquoi des penseurs aussi géniaux auraient patiemment attendu pendant des millénaires le moment d'être découverts. Ils auraient pu, ils auraient dû se découvrir eux-mêmes, affirmer à la face du monde leur souveraineté intellectuelle. Pourquoi n'y a-t-il pas eu d'Aristote nambikwara, de Leibniz papou et de Norbert Wiener hopi ? Si l'esprit scientifique est déjà là, comment se fait-il qu'il ne se soit jamais donné les moyens nécessaires à sa mise en œuvre ? La stagnation mentale et le retard technique deviennent incompréhensibles lorsqu'ils sont le fait de [146] gens qui disposent des ressources intellectuelles suffisantes pour aller beaucoup plus loin.

Après avoir montré l'éminente dignité de la pensée primitive, il faut donc rendre compte de son insuffisance. Il apparaît ici que l'intellectuel primitif, dans son analyse logique de la réalité, se serait quelque peu fourvoyé. Les indications fournies sur ce point par Lévi-Strauss ne sont d'ailleurs pas très claires. L'essentiel de ses travaux se présente sous la forme de recherches érudites, d'analyses, souvent difficiles à suivre, des travaux de tel ou tel ethnologue. Les vues d'ensemble ne se présentent que sous la forme d'échappées, prudentes autant que rares.

On trouve, par exemple, dans une étude sur *la Structure des Mythes*, la formule suivante : « Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pen-

sée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien. » ⁴⁴ L'identité en question, qui semble répondre à la conviction profonde de Lévi-Strauss, est pourtant contraire à l'évidence. L'homme archaïque est bien un *homo classificator*, dont le principal souci serait de transcrire le spectacle de la nature en un langage chiffré. Mais cette activité se trouverait déviée dans son principe parce que, si l'on comprend bien, le primitif demeurerait trop près de l'évidence sensible. « Une observation attentive et méticuleuse, tout entière tournée vers le concret, trouve dans le symbolisme à la fois son principe et son aboutissement. La pensée sauvage ne distingue pas le moment de l'observation et celui de l'interprétation... » ⁴⁵ En fin de compte, la pensée archaïque aurait été incapable de s'abstraire du réel pour en prendre possession, à la manière de Descartes réduisant les qualités sensibles du morceau de cire, pour n'en retenir que les aspects intelligibles. C'est pourquoi la pensée sauvage, au dire de Lévi-Strauss, présente ce caractère tout de même assez décevant que « le système d'idées n'apparaît ici qu'*incarné* » ⁴⁶. Et nous apprenons encore qu'il s'agit d'un « système de concepts englués dans des images » ⁴⁷.

Comme il est dit par ailleurs que « cette pensée procède par les voies de l'entendement, non de l'affectivité » ⁴⁸, le lecteur reste assez perplexe. Si l'on comprend bien, la pensée primitive, éminemment rigoureuse dans sa forme, demeurerait enlisée dans une matière plus ou moins rebelle. Sans doute, Lévi-Strauss a pris la peine de préciser qu'« il existe deux modes distincts de pensée scientifique, l'un et l'autre fonction, non pas certes de stades inégaux du développement de l'esprit humain, mais des deux niveaux [147] stratégiques où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique : l'un approximativement adapté à celui de la perception et de l'imagination, et l'autre décalé » ⁴⁹. Autrement dit, il y aurait, en dehors des sciences exactes auxquelles nous sommes habitués, une science « incarnée », faite de « concepts englués dans des images » ... Mais, si les mots veulent dire

⁴⁴ Anthropologie structurale, Plon, 1958, p. 255.

⁴⁵ La Pensée sauvage, p. 294.

⁴⁶ *Ibid*, p. 353.

⁴⁷ *Ibid*, p. 349.

⁴⁸ *Ibid*, p. 355.

⁴⁹ *Ibid*, p. 24.

quelque chose, cela signifie que toutes les acquisitions de la connaissance depuis le XVII^e siècle sont tenues pour nulles et non avenues.

Une première difficulté, dans le contexte même des postulats de Lévi-Strauss, vient de ce que celui-ci a rejeté l'affectivité en tant que moyen de connaissance et principe d'explication. « Comme l'affectivité est le phénomène le plus obscur de l'homme, écrit-il, on a été constamment tenté d'y recourir, oubliant que ce qui est rebelle à l'explication, n'est pas propre de ce fait à servir d'explication. »⁵⁰ Or la « pensée sauvage » sensible et imaginative, « incarnée », paraît empiéter largement sur les zones affectives de l'existence, et risque fort de contaminer un intellect par ailleurs fort peu maître de soi, autant qu'on puisse en juger. L'évocation d'une science fondée sur l'« organisation et l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible »⁵¹ n'a rien qui puisse rassurer, car une telle science, si elle a jamais existé, dément absolument notre concept de science. Et lorsque Lévi-Strauss compare cette prétendue science primitive à un « bricolage », cette précision n'est pas faite pour convaincre le lecteur.

D'autre part, Lévi-Strauss se sert de sa description de la pensée primitive pour nier tout progrès : « depuis des millénaires, l'homme n'est parvenu qu'à se répéter »⁵². La théorie de la connaissance aboutit à une philosophie qui n'est pas la philosophie de la décadence, mais plutôt de la stagnation et du regret, exposée dans *Tristes Tropiques*. Cela signifie que le passage de la pensée sauvage, « engluée » et « incarnée », à la science scientifique n'est qu'une péripétie sans importance ; de même la substitution de l'univers technique au monde naturel depuis deux siècles n'a en rien modifié la situation de l'homme sur la terre.

Cette philosophie de la stagnation ne peut s'affirmer qu'en exaltant les primitifs, injustement méconnus, et en dépréciant ensemble tous les artisans des cultures qui se sont développées depuis l'âge néolithique. Au bout du compte, tout le monde doit se retrouver dans le même sac. Or, à vrai dire, la pensée sauvage ne paraît guère maîtresse d'elle-même ; elle a son centre partout et sa circonférence nulle part. C'est une pensée sans penseur, une [148] logique sans logicien. Il lui man-

⁵⁰ Le Totémisme aujourd'hui, P.V.F., 1962, p. 100.

⁵¹ La Pensée sauvage, p. 25.

⁵² *Tristes tropiques*, Plon, 1955, p. 424.

que, à tout le moins, la capacité de se fonder sur elle-même, de maîtriser ses propres intentions, de prendre conscience de sa conscience.

Pour pouvoir renvoyer dos à dos le primitif et les hommes d'aujourd'hui, Lévi-Strauss doit prendre ses distances par rapport aux uns et aux autres. Si on les regarde d'assez loin, ils finiront par se confondre. De là une philosophie de la nature, qui fournit une justification dernière et métaphysique, à une épistémologie parfois surprenante. « La pensée sauvage m'apparaît comme un être naturel. La nature engendre la pensée, comme les autres formes de la vie : animales, végétales et minérales. » ⁵³ En dernière analyse, la pensée, et d'ailleurs l'humanité tout entière, ne sont qu'une conséquence de déterminismes en eux-mêmes étrangers, et indifférents, à la pensée et à l'humanité. Dès lors la distance qui pouvait exister entre la pensée sauvage et la nôtre, déjà réduite quand on la regarde de très loin, devient nulle dans l'insignifiante universelle.

Dans le devenir universel, l'homme n'est pas grand chose, l'humanité elle-même n'est pas un moment autonome du réel ; elle correspond à une péripétie insignifiante. « Le monde a commencé sans l'homme, et il s'achèvera sans lui. Les institutions, les mœurs et les coutumes, que j'aurai passé ma vie à inventorier et à comprendre, sont une efflorescence passagère d'une création par rapport à laquelle elles ne possèdent aucun sens, sinon peut-être celui de permettre à l'humanité d'y jouer son rôle. Loin que ce rôle lui marque une place indépendante et que l'effort de l'homme - même condamné - soit de s'opposer vainement à une déchéance universelle, il apparaît lui-même comme une machine, peut-être plus perfectionnée que les autres, travaillant à la désagrégation d'un ordre originel et précipitant une matière puissamment organisée vers une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive. Depuis qu'il a commencé à respirer et à se nourrir jusqu'à l'invention des engins atomiques et thermonucléaires, en passant par la découverte du feu, - et sauf quand il se reproduit lui-même - l'homme n'a rien fait qu'allègrement dissocier des milliards de structures pour les réduire à un état où elles ne seront plus susceptibles d'intégration. » ⁵⁴

⁵³ Déclaration publiée dans le journal *Le Monde* du 14 juillet 1962.

⁵⁴ *Tristes tropiques*, p. 447.

Cette vision cavalière de l'histoire de l'humanité, que les humanistes renaissants puis les intellectuels du XVIII^e siècle avaient célébrée comme une aventure exaltante, considère la civilisation comme une entreprise sans valeur, et peut-être négative, puisque sa fonction se réduit « à fabriquer ce que les physiciens appellent [149] entropie, c'est-à-dire de l'inertie »⁵⁵. L'humanité ne cesse de désorganiser le réel. Et les *Tristes Tropiques* se permettent un jeu de mots bien significatif, dans son extravagance même : « Plutôt qu'anthropologie, il faudrait écrire « entropologie » le nom d'une discipline vouée à étudier dans ses manifestations les plus hautes ce processus de désintégration. »⁵⁶.

*

* *

Cet horizon métaphysique paraît sans rapport direct avec les thèses de Lévi-Strauss en ethnologie : si tous les hommes sont également des machines à fabriquer de l'entropie, on ne voit pas la nécessité d'exalter la pensée sauvage, au détriment de toute autre pensée. Primitifs et civilisés sont dans le même sac, et leurs activités n'ont au bout du compte qu'une valeur négative. La vérité de l'homme ne se trouve pas au niveau humain, mais dans le domaine de la thermodynamique, par rapport à quoi la conscience et ses problèmes ne constituent qu'une superstructure sans valeur, une sorte de moisissure malsaine.

À dire vrai, cette métaphysique du désenchantement n'est pas aussi neuve qu'elle peut le paraître aux yeux des lecteurs non avertis. Les *Tristes Tropiques* évoquent un mot fameux de Renan disant qu'au bout du compte la vérité est « peut-être triste ». Le scientisme du XIX^e siècle finissant et du XX^e siècle à ses débuts se prolonge en un pessimisme et un nihilisme. « La vérité peut ne pas être bonne pour l'homme »⁵⁷, professe le biologiste matérialiste Le Dantec. Plus près de nous, un autre biologiste, Jean Rostand a souvent développé le thème

⁵⁵ *Ibid*, p. 448.

⁵⁶ *Ibid*.

⁵⁷ L. LE DANTEC, *Pragmatisme et Scientisme*, dans : *Contre la Métaphysique*, Alcan, 1912, p. 46.

de l'insignifiance objective de la réalité humaine. L'homme lui « apparaît comme un édifice prodigieusement complexe d'électrons, qui doivent à la forme particulière de leur groupement le singulier privilège de pouvoir affirmer leur existence ». La conscience se réduit à des « réactions chimiques » et des « transformations d'énergie ». D'ailleurs elle a « pour seule fonction d'assister au jeu de la machine qu'elle a l'illusion de commander ». L'humanité est un « accident entre les accidents » ; elle aurait grand tort de se croire « dépositaire d'une valeur privilégiée... » ⁵⁸.

Quand à l'« entropologie » de Lévi-Strauss, elle reprend aussi des thèmes qui ont beaucoup servi au siècle dernier. La découverte des principes de la thermodynamique a joué un grand rôle dans la [150] réflexion matérialiste au XIX^e siècle, qui s'imaginait avoir trouvé là le *sens* du réel, à proprement parler, et la loi suprême des phénomènes de toute espèce. Des penseurs comme Richard Avenarius (1843-1896) et Wilhelm Ostwald (1853-1932) développent un *énergétisme* qui a son heure de célébrité. La psychologie elle-même, la morale, la sociologie, enseigne Avenarius, doivent être conçus comme des échanges et transformatoires d'énergie, soumis aux lois d'une stricte économie. Ostwald publie en 1909 des *Fondements énergétiques des sciences de la culture*, où l'énergétique absorbe l'anthropologie. Les commandements moraux se résument en un impératif énergétique : « Ne gaspille pas d'énergie ; tâche de l'utiliser »...

On ne doit donc pas surestimer le caractère révolutionnaire des audaces de Lévi-Strauss. Mais nous assistons à une sorte de déplacement du scientisme, qui, naguère, avait son lieu d'élection dans la physique et les mathématiques. Aujourd'hui, il gagne les sciences humaines, alors qu'il paraît dépérir dans les sciences de la nature. Cette péripétie a sans doute son origine dans l'apparition et la vogue actuelle du structuralisme qui semble offrir un modèle épistémologique commun aux sciences de l'homme. De là un renouveau du vocabulaire, ce qui, à défaut de mieux, est toujours quelque chose.

Il est difficile de résumer la pensée structuraliste, laquelle ne brille pas par sa clarté. Le mouvement a pris naissance dans la linguistique du XX^e siècle ; de là il s'est diffusé à travers les sciences humaines, où le mot « structure » a acquis cette valeur de rayonnement quasi magi-

⁵⁸ Jean ROSTAND, *La Vie et ses Problèmes*, Flammarion, 1939, pp. 199-200.

que, dont bénéficièrent avant lui des mots comme *machine*, *organisme*, *évolution* ou *dialectique*. Le mot « structure », en règle générale, n'explique tout que parce qu'il est lui-même inexplicable ⁵⁹.

Dans son *Anthropologie Structurale*, Lévi-Strauss commence par affirmer que la linguistique « n'est pas une science sociale comme les autres », mais celle qui, de loin, a accompli les plus grands progrès, la seule sans doute qui puisse revendiquer le nom de science et qui soit parvenue à la fois à formuler une méthode positive et à connaître la nature des faits soumis à son analyse » ⁶⁰. Cette promotion de la linguistique, d'ailleurs assez humiliante pour les autres sciences humaines, ainsi dépossédées de leur prétention à toute dignité scientifique, aura des conséquences considérables pour l'ensemble du savoir. L'apparition de la phonologie, en particulier, revêt le caractère d'une véritable « révolution » épistémologique : « la phonologie ne peut manquer de jouer, vis-à-vis [151] des sciences sociales, le même rôle renouvateur que la physique nucléaire, par exemple, a joué dans l'ensemble des sciences exactes » ⁶¹.

Se référant à Troubetzkoy, prince de la phonologie contemporaine, Lévi-Strauss fait honneur à celle-ci de déplacer l'attention des phénomènes linguistiques conscients à celle de leur « infrastructure inconsciente ». Elle porte non sur des termes isolés, mais sur les relations entre des termes, toujours constitués en systèmes, dont on peut analyser les structures, ce qui permet de dégager des lois générales autant que rigoureuses ⁶².

Cette brillante réussite dans le domaine de l'étude des sons articulés nous fait un devoir, estime Lévi-Strauss de rechercher « son application possible à des faits d'un autre ordre ». Or « dans l'étude des problèmes de parenté (et sans doute aussi dans l'étude des problèmes de parenté (et sans doute aussi dans l'étude d'autres problèmes) le sociologue se voit dans une situation formellement semblable à celle du

⁵⁹ C'est le principal enseignement du recueil publié sous la direction de R. BASTIDE : *Sens et usage du terme structure dans les Sciences humaines et sociales*. s'Gravenhague, Mouton, 1962.

⁶⁰ *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 37.

⁶¹ *Ibid*, p. 39.

⁶² *Ibid*, p. 40.

linguiste phonologue » ⁶³. La parenté est faite de relations qui s'organisent en systèmes ; « les systèmes de parenté, comme les « systèmes phonologiques » sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente ». Ainsi « dans un autre ordre de réalité, les phénomènes linguistiques » ⁶⁴. L'application d'un raisonnement par analogie doit révéler la nature intime des phénomènes humains, dont le sens se trouverait ainsi dans la forme plutôt que dans le fond. Les sciences humaines se réduiraient à une sorte de logique des relations.

Merleau-Ponty a résumé la pensée de Lévi-Strauss, avec plus de lucidité peut-être que l'auteur lui-même. En somme, expose-t-il, « les faits sociaux ne sont ni des choses, ni des idées, ce sont des structures » ⁶⁵, et la société « est elle-même une structure des structures » ⁶⁶. Dès lors, « on peut même rêver d'un tableau périodique des structures de parenté, comparable au tableau des éléments chimiques de Mendéléef. Il est sain de se proposer à la limite le programme d'un code universel des structures, qui nous permettrait de déduire les unes des autres moyennant des transformations réglées, de construire, par delà les systèmes existants, les différents systèmes possibles (...). Ainsi apparaît, au fond des systèmes sociaux, une infrastructure formelle, on est tenté de dire une pensée inconsciente, une anticipation de l'esprit humain, comme si notre science était déjà faite dans les choses, et comme si l'ordre [152] humain de la culture était un second ordre naturel dominé par d'autres invariants » ⁶⁷.

Ces formules font clairement comprendre pourquoi le structuralisme représente la forme la plus neuve du scientisme. Le choix de la phonologie, comme prototype de la vérité dans les sciences humaines, est en lui-même significatif. Au siècle dernier déjà, les pionniers de la phonétique posaient la question de savoir si leur discipline était une science de la nature, soumise aux déterminismes physiques et physiologiques, en tant que science des sons articulés, ou une science humaine, une science de l'esprit, en tant que science des sens. La phono-

⁶³ Ibid.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁵ MERLEAU-PONTY, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, dans : *Signes*, N.R.F., 1960, p. 146.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 148-149.

logie d'aujourd'hui a fait son choix ; elle veut révéler les structures inconscientes, « l'infrastructure formelle », grâce auxquelles « l'ordre humain de la Culture » se résorbera dans la nature. La science de l'homme sera donc réalisée sans qu'il soit besoin de tenir compte de la conscience. Il fut un temps où la pensée était considérée comme une sécrétion du cerveau ; elle passe aujourd'hui pour une superstructure qui n'ajoute rien à son infrastructure, puisque la science est « déjà faite dans les choses ».

En tout cas, une logique inconsciente précède et conditionne la logique exprimée. On conçoit dès lors l'importance de la « pensée sauvage », pensée sans penseur et logique sans logicien. Puisque la logique est préfigurée dans la nature, elle est déjà là, dans le système de « messages » que transcrit la conscience archaïque. Les institutions archaïques, les mythes primitifs sont l'expression directe de l'ordre immanent à la réalité. On y retrouvera à l'analyse les diagrammes logiques, transférables sur cartes perforées, qui, grâce à un traitement approprié dans les ordinateurs électroniques, fourniront enfin les « structures de structures », les « métastructures », équivalents contemporains du savoir absolu dont on rêvait en d'autres temps. La grande espérance du savant d'aujourd'hui est de se faire poinçonneur de tickets de métro.

Schelling et les penseurs romantiques affirmaient déjà la correspondance entre la pensée qui se pense en nous et la pensée diffuse qui anime la nature. La réalité, au dire de Hegel, était la réalisation de l'esprit objectif. Le nouveau vocabulaire réaffirme, comme il arrive, de très anciennes métaphysiques. Mais l'homologie de la pensée et de la réalité, au lieu d'attester un Grand Esprit immanent, renvoie à un Cerveau Electronique, équipé d'un nombre impressionnant de transistors. L'intellectualisme de la pensée sauvage se trouve justifié : c'est une philosophie transcendantale sans sujet transcendantal, et comme soumise à la souveraineté d'un Objet transcendantal. Ainsi se comprend la conversion de l'Anthropologie en Entropologie.

[153]

La vogue actuelle du structuralisme, qui a dû d'abord surprendre les linguistes eux-mêmes, correspond à un renouveau du nominalisme. Beaucoup de problèmes apparaissent comme résolus dès lors que la connaissance se réduit à des mots, et à des manipulations de mots. Dès

lors, il n'est plus besoin de tenir compte des apports de l'histoire, ni de tenter de réaliser une anthropologie concrète. On rêve d'une axiomatisation du réel, entièrement résolu en termes algébriques. Ainsi se trouve évacué tout ce qu'il y a d'incertain et d'ambigu dans la réalité humaine ; les intentions et les sens, les attitudes mentales, les contradictions où se débat une pensée apparemment peu sûre d'elle-même, n'entrent plus en ligne de compte, l'essentiel de toute vérité se trouvant déjà acquis avant l'émergence de la conscience humaine.

La conscience d'ailleurs ne fait que déranger les équilibres énergétiques. Son apport serait plutôt négatif. De là le nihilisme de la connaissance aux yeux de Lévi-Strauss : « Tout effort pour comprendre détruit l'objet auquel nous étions attaché, au profit d'un objet dont la nature est autre ; il réclame de notre part un nouvel effort, qui l'abolit au profit d'un troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce que nous accédions à l'unique présence durable, qui est celle où s'évanouit la distinction entre le sens et l'absence de sens : la même d'où nous étions partis. » ⁶⁸ Le spécialiste des sciences de l'homme finit ainsi, en toute logique, par une profession de foi négative, ou même nihiliste : « Nous croyons, écrit-il, que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre. » ⁶⁹ Dans cette singulière épistémologie, l'analyse se veut si radicale qu'elle empêche toute espérance de synthèse.

Tel le serpent qui se mord la queue, cette philosophie culmine dans un acte de foi en la « grande religion du non savoir », qui, au dire de notre auteur, serait l'intention commune du bouddhisme et du marxisme... ⁷⁰.

*

* *

L'ethnologie de Lévi-Strauss s'inscrit donc dans le cadre très vaste d'une philosophie générale et d'une métaphysique. Technicien de

⁶⁸ Tristes tropiques, p. 445.

⁶⁹ La Pensée sauvage, p. 326.

⁷⁰ *Ibid*, p. 446.

l'ethnologie, Lévi-Strauss est un philosophe à référence ethnologique. Il a choisi d'étudier la pensée sauvage parce qu'elle lui paraissait révéler d'une manière plus pure les caractères généraux de toute pensée. Le choix se comprend très bien, puisqu'il s'agit d'une philosophie de la stagnation, au jugement de laquelle la [154] vérité se trouve inscrite dans les choses, et d'avance préfabriquée. Les vicissitudes de la réflexion ne feront que compliquer et fausser la perception de ce donné originaire.

Les *Tristes Tropiques* mettent en scène les derniers sauvages, laissés pour compte de la recherche ethnologique. Pourtant ces résidus sont les affirmateurs de l'intelligence cybernétique à la mode d'aujourd'hui. Le parti-pris des *Lettres Brésiliennes* de Lévi-Strauss, comme jadis celui des *Lettres Persanes*, hésite entre l'intention de rabaisser la culture contemporaine devant les sauvages et celle d'exalter l'intelligence d'aujourd'hui dans ce qu'elle a de plus suspect.

Il ne saurait être question ici d'opposer système à système ; ni d'argumenter sur le point de savoir si la nature est une pensée qui ne se pense pas, prenant conscience d'elle-même au niveau de la pensée sauvage. L'inconvénient de ces vastes débats est qu'ils débordent de beaucoup, en ampleur, le domaine propre de l'ethnologie. C'est-à-dire que les données ethnographiques sont prises à témoin dans de vieilles querelles, qui ne les concernent que fort indirectement. Ces incidences étrangères, dans un sens ou dans un autre, ont beaucoup fait pour le succès de l'ethnologie, depuis ses modestes débuts, et aussi pour son malheur, car, n'étant pas aimée pour elle-même, elle risque fort de s'en trouver dénaturée. Il est tout à fait significatif de relever que, dans son petit livre sur le Totémisme, Lévi-Strauss accuse à peu près tous les ethnologues de métier de n'avoir rien compris à la pensée primitive. Deux auteurs seulement échappent expressément à cette critique : Rousseau, qui avait inventé les sauvages de toutes pièces pour les besoins de sa cause, et Bergson, métaphysicien de profession, dont la documentation ethnographique était de seconde, ou plutôt de troisième main...

Ce primat de l'idéologie sur la connaissance positive peut avoir des conséquences fâcheuses dans la mesure où la renommée d'un théoricien risque de répandre auprès du grand public une idée très partielle de la discipline qu'il représente. Les spécialistes, obligés d'y aller voir de plus près, ne s'y laisseront pas prendre, mais les non-spécialistes,

aisément persuadés, se figureront que l'ethnologie, longtemps méconnue par des savants de mauvaise foi ou par des imbéciles, se résout maintenant sans peine en un cocktail de structuralisme et de cybernétique à la mode du jour.

Sorokin, dans un livre intitulé *Tendances et Déboires de la Sociologie*, a dénoncé, dans un domaine voisin, l'illusion d'ingratitude qui consiste, pour le dernier venu, à jeter par dessus bord les précurseurs, lesquels n'ont rien compris à rien, en oubliant que c'est grâce à eux que l'on est parvenu où l'on est. Le successeur, qui a fait ses classes avec les prédécesseurs, a tout intérêt à les rejeter dans le néant, pour mieux mettre en valeur son [155] propre génie. Les jeunes, qui n'ont ni le loisir ni le désir de se renseigner de plus près, n'y verront que du feu. Tant pis pour eux, dira-t-on. Et d'ailleurs le moment viendra bientôt où le génie à bon marché sera lui-même discrédité par un nouvel arrivant, qui le basculera à son tour dans l'oubli.

Les structuralistes de toute espèce ont le défaut commun de considérer comme nul et non avvenu l'immense labeur de l'école historique, grâce auquel s'est constitué l'arrière-plan de la culture actuelle. Ils annulent aussi tous les efforts de l'anthropologie concrète et de la méthode compréhensive pour la découverte de l'homme en tant qu'homme. Dans l'anthropologie structurale, il y a peut-être des structures, pour autant que le mot ait un sens (sans doute faut-il penser ici à quelques trous dans une carte perforée), - mais il n'y a guère d'anthropologie, si l'on entend par là la réalité globale d'une destinée humaine, l'affirmation d'une vie dans son monde, la composition des besoins et des tendances, des valeurs, en quoi se résout l'équilibre, ou le déséquilibre, d'une vie personnelle. Le sauvage de Lévi-Strauss se donne à nous comme un être abstrait, dont le souci fondamental serait de classer les objets que d'ailleurs il ne comprend pas, - une sorte de garçon de bibliothèque, tout à fait inculte, qui passerait son temps à manipuler et à ranger les trésors de la connaissance, rédigés en des langues pour lui indéchiffrables. Moyennant quoi il se ferait gloire, ou plutôt : on lui ferait gloire, de détenir les secrets de la raison universelle.

Lévy-Brühl considérait les primitifs comme des sous-développés scientifiques, dans la perspective du progrès libérateur de la raison. Lévi-Strauss réhabilite ces mêmes primitifs, au nom d'un autre scientisme, comme des pré-développés, ou des sur-développés. Tous deux, pareillement nourris de nostalgies et de présupposés, projettent l'exis-

tence primitive, dans sa présence concrète, sur le plan de l'intellect abstrait. Le résultat ainsi obtenu est une sorte d'épuration technocratique et polytechnicienne, d'où l'homme réel est absent.

La fin propre de l'ethnologie n'est pas de proclamer souverainement que le primitif est prélogique, panlogique ou surlogique, - logicien en tout cas par excès ou par défaut. La logique ne suffit pas à absorber toute la réalité humaine. La logique est une fonction de la pensée ; la pensée est une fonction de l'existence. A vouloir faire entrer à toute force les sauvages dans nos propres catégories, on méconnaît l'authenticité de ce qu'ils sont, et l'on se prive ainsi du très précieux témoignage d'humanité qu'ils pourraient nous apporter. Car, pas plus que les prétendus sauvages, nous ne sommes nous-mêmes des expressions logiques.

L'approche compréhensive en ethnologie, celle que pratiquèrent un Boas et un Malinowski, illustrée en France par des savants [156] comme Leenhardt et Griaule, a son principe dans la sympathie inconditionnelle pour le vivant humain en tant que tel. A vivre à son école, on apprend à voir avec ses yeux, à sentir et à penser comme lui ; alors, et non sans peine, il devient possible d'essayer de transcrire son expérience dans notre langage, et donc de révéler aux occidentaux des variantes d'humanité, des sagesses différentes, et précieuses dans leur différence humaine. Car l'ethnologie est connaissance d'autrui, et, comme toute connaissance d'autrui, elle enrichit la connaissance de soi.

Un proverbe hawaïen constate tristement : « Quand l'ethnologue arrive, les dieux s'en vont ». L'ethnologue peut alors, à la manière de Lévi-Strauss, constater qu'il n'y a pas de dieux. Mais c'est lui qui les a fait partir. De telle sorte que la venue de l'ethnologue risque fort de constituer, pour les sociétés archaïques, l'une des formes les plus pernicieuses du contact avec l'Occident. Sur son lit de mort, en 1954, Maurice Leenhardt se préoccupait du destin des Canaques, menacés par l'industrialisation, que ne suffit pas à contrebalancer une mission systématique. « Nous devons savoir pleinement ce qui a été donné aux Canaques, ce qu'ils ont reçu de vie. Si nous ne savons pas le reconnaître, notre Vérité ne pourra pas devenir la leur. » Une culture, estime Leenhardt, est une *vibration* de vie : « cette vibration crée l'esthétique. Quand celle-ci ne se manifeste pas, c'est que la vie a disparu depuis longtemps, malgré les fausses apparences. Car l'homme ne peut exis-

ter sans l'esthétique. Elle est son expression, le signe qu'un courant va du monde à lui, de lui au monde, des autres avec lui au monde. ».

La priorité accordée par l'auteur des *Arts d'Océanie* à l'esthétique s'oppose d'une manière très significative à la priorité de la logique aux yeux d'un Lévy-Brühl ou d'un Lévi-Strauss. Et Leenhardt mourant ajoute cette formule qui résume tout notre débat : « Les intellectuels sont tous des hommes qui travaillent avec des planches de cercueil. » Toute autre est la vocation de l'ethnologue, qui est de découvrir et de faire entendre la *vibration* propre de chaque société humaine. « Non inventorier les sociétés, les classer, mais dévoiler leur originalité absolue, cerner en elles la donnée unique ... » ⁷¹.

La vraie grandeur de Lévy-Brühl avait été de reconnaître que Leenhardt avait raison. Y aura-t-il un autre Leenhardt pour démystifier Lévi-Strauss ?

⁷¹ Texte communiqué par Madame Maurice LEENHARDT.

[157]

**Les sciences de l'homme
sont des sciences humaines.**

VII

L'AVÈNEMENT DE LA PSYCHIATRIE PARMIS LES SCIENCES HUMAINES ⁷²

[Retour à la table des matières](#)

« Le mot *psychiatrie*, créé par Johan Christian Reil, fait son apparition au début du XIX^e siècle » ⁷³, écrit Jean Starobinski. Si cette indication est exacte, elle est un signe des temps ; elle permet de dater l'acte de naissance de la psychiatrie moderne. Un mot nouveau pour désigner une discipline de la connaissance, C'est toujours beaucoup plus qu'un mot, c'est l'expression d'une mutation mentale. Le créateur du nom a conscience qu'il est temps de regrouper un savoir dispersé et disparate, et de le constituer en un ensemble autonome, susceptible d'intéresser désormais des chercheurs et des savants spécialisés. L'apparition du mot *psychiatrie* est un événement, tout comme l'apparition, en Allemagne, du mot *psychologie* et du mot *ethnologie*, ou l'apparition du mot *sociologie* sous la plume d'Auguste Comte. Il faut

⁷² Texte paru dans *l'Information psychiatrique*, avril 1962.

⁷³ Jean STAROBINSKI, Histoire du Traitement de la mélancolie des origines à 1960, Acta psychosomatica, Genève, Geigy, 1960, p. 54. C'est en 1803 que paraissent les *Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrütungen*, de Reil.

ajouter que le néologisme *psychiatrie* est à peu près contemporain du néologisme *biologie*, dont l'apparition, difficile à préciser en rigueur, se situe aussi à la limite entre le XVIII^e siècle et le XIX^e, quelque part en France ou en Allemagne.

Le baptême de la psychiatrie consacre la vocation du psychiatre, et l'existence d'institutions spécialisées dans la médecine mentale. D'après Diepgen, la première maison de santé privée destinée aux aliénés serait celle fondée à Paris, par Esquirol, en 1800⁷⁴. L'apparition d'une psychiatrie consciente d'elle-même et bientôt organisée, d'ailleurs préparée au XVIII^e siècle par un vaste mouvement de pensée et par un renouveau de la sensibilité, marque une coupure et une rupture. De la même manière, avant la révolution [158] mécaniste des années 1630, il y avait bien eu des travaux de physique, mais la physique moderne sort des recherches et travaux de Galilée, de ses émules et de ses continuateurs. La physique de Galilée est imparfaite, et un bon demi siècle s'écoulera encore avant la mise au point de la synthèse newtonienne ; mais, avec Galilée, la science physique prend un nouveau départ, elle se fonde sur une nouvelle attitude de l'homme à l'égard du monde et de lui-même. Pareillement, l'histoire naturelle, après Linné, ne sera plus ce qu'elle était avant, bien qu'elle retienne le meilleur des acquisitions antérieures. De même encore la chimie après Lavoisier.

La psychiatrie, pour sa part, située aux environs de 1800 son année sainte inaugurale. L'événement est d'ailleurs européen, et les grandes nations d'Occident ont chacune un nom, ou plusieurs, à proposer s'il s'agit de désigner l'initiateur de la révolution psychiatrique. C'est l'Allemand Reil (1759-1813), qui aurait inventé le mot psychiatrie ; mais l'Allemagne peut se réclamer aussi de l'œuvre philanthropique de Wagnitz et des travaux scientifiques de J.G. Langemann (1768-1832). L'Italie met en avant le nom de Vincenzo Chiarugi (1759-1820), dont le grand ouvrage : *De la Folie en général et en particulier*, paraît en 1793. L'Angleterre est fière de l'œuvre de John Howard (1727-1790), et de la *Retraite* pour les malades mentaux, ouverte près d'York, en 1796, par le Quaker Samuel Tuke. Quant à la France, elle peut alléguer la gloire de Philippe Pinel (1745-1826) et de son élève Esquirol

⁷⁴ Paul DIEPGEN, *Geschichte der Medizin*, t. II, 1, Berlin, de Gruyter, 1951, p. 60.

(1772-1840), qui ont solidement établi la réputation de l'Ecole de Paris au début du XIX^e siècle. Les deux maîtres livres de Pinel sont la *Nosographie philosophique ou méthode de l'analyse appliquée à la médecine* (1798), et le *Traité médical et philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* (1800).

La concentration impressionnante des noms, des ouvrages et des institutions entre 1790 et 1800 environ atteste un mouvement général des idées. Le nouvel esprit psychiatrique, ou plutôt l'esprit psychiatrique tout court, est bel et bien en train de naître. Reste à préciser pourquoi et comment cette période a été effectivement la période critique au cours de laquelle se constitue cette forme nouvelle de connaissance de l'homme par l'homme qu'est la médecine mentale.

L'avènement de la psychiatrie se situe évidemment dans le contexte global de l'histoire du savoir. Les fondateurs de la médecine et de l'hygiène mentale sont liés, en leur temps, au mouvement général des idées. Consciemment ou non, ils font application à leur domaine propre des thèmes et des valeurs présents dans l'ambiance de leur époque. Ce contexte rend possible, aux alentours de 1800, l'apparition de la discipline psychiatrique. Auparavant, il y a des fous ; un certain destin administratif et social leur est réservé ; des policiers, des prêtres, des médecins, des philanthropes s'intéressent [159] à eux à des titres divers. Mais l'existence des fous ne signifie pas pour autant l'existence de la psychiatrie. Avant Lavoisier, la chimie n'existe pas ; il y a seulement un ensemble de disciplines et de pratiques, de recettes, aux contours plus ou moins flottants. Lavoisier seul constitue la chimie comme science, lui fixe une intelligibilité propre, lui donne un langage rigoureux et une constitution. Sur ces fondements nouveaux, la recherche scientifique va s'organiser d'une manière décisive, et connaître très vite des succès de plus en plus nombreux. En toute rigueur, on devrait s'interdire de parler de « la chimie dans l'Antiquité », ou de « la chimie au Moyen Age » : de telles formules sont absurdes et abusives ; elles faussent la personnalité des hommes et la signification de leurs opérations. C'est pourquoi la plupart des prétendues « histoires des sciences » sont étonnamment dépourvues de sens historique.

L'apparition du mot *psychiatrie* est donc un repère important, parce qu'il correspond à la constitution, pour la première fois, d'une conscience et d'une science psychiatriques dignes de ce nom. On n'a pas le droit de faire comme si la maladie mentale, le malade et le médecin

existaient depuis toujours, si bien qu'on pourrait raconter leur histoire avec des mots identiques, désignant des réalités semblables à elles-mêmes à travers le temps. Comme l'observe Starobinski, à propos d'un cas particulier, « la persistance du mot *mélancolie*, conservé par le langage médical depuis le cinquième siècle avant l'ère chrétienne, n'atteste rien d'autre que le goût de la continuité verbale : l'on recourt aux mêmes vocables pour désigner des phénomènes divers (...). Sous la continuité de la *mélancolie*, les faits indiqués varient considérablement... » ⁷⁵.

Cette constatation mène loin. Car, en vertu d'une théorie de la connaissance aussi simpliste que spontanée, nous imaginons que le savoir est la prise de possession par le sujet humain, toujours semblable à lui-même, d'un objet donné une fois pour toutes. Le progrès de la science s'identifie à l'approfondissement de la connaissance. Mais l'histoire réelle dément cette conception de la vérité comme une progressive adéquation de l'esprit et de la chose. L'esprit et la chose, le sujet et l'objet sont eux-mêmes dans l'histoire ; ils se modifient avec l'histoire, qui remet en jeu leurs significations. Michel Foucault dénonce très justement ce postulat inavoué de la plupart des historiens, qui présupposent « la persistance immuable d'une folie toute armée déjà de son éternel équipement psychologique, mais qu'on aurait mis longtemps à dégager dans sa vérité (...). Mais il n'est pas sûr que la folie ait attendu, recueillie dans son immobile identité, l'achèvement de la psychiatrie, pour passer d'une existence obscure à la lumière de la vérité. » ⁵⁹

[160]

Autrement dit, on aurait tort d'imaginer le schizophrène, prostré dans son coin depuis la création du monde, tout équipé déjà de son tableau clinique méconnu par des praticiens sans esprit d'observation, et attendant patiemment du fond des âges jusqu'au début du vingtième siècle, que le médecin-chef Bleuler, nouvellement promu, passe la visite et trouve enfin le diagnostic : « Je vois ce que c'est ; c'est une belle schizophrénie. » Parole d'ailleurs, en elle-même, nullement libé-

⁷⁵ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'âge classique*, Plon, 1961, pp. 98-99.

⁵⁹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'âge classique*, Plon, 1961, pp. 98-99.

ratrice, car elle ne suffit pas à résoudre miraculeusement la destinée du malheureux.

Il n'est donc nullement certain qu'on ait le droit de faire l'histoire de la schizophrénie avant Bleuler, qui l'a proprement inventée. La schizophrénie est le produit d'un certain moment du savoir, et d'un certain état de la culture. Conception provisoire, mise au point par un grand clinicien, pour la compréhension d'un certain type de malades, en un lieu et un temps donnés : c'est un instrument épistémologique ; il est venu à son heure, et sans doute que son heure passera ; elle est déjà peut-être passée. De même, il n'y a plus d'hystériques, mais cela ne veut pas dire que l'hystérie n'ait jamais existé, que le concept d'hystérie ait été inutile, ou nuisible. La réalité humaine n'est pas la réalité physique, en sa permanente identité ; la réalité humaine est une réalité historique et culturelle, où les idées, les thèmes, les valeurs se trouvent en état de perpétuelle remise en question. La science de l'homme est enquête de l'homme sur l'homme ; l'homme qui cherche est un homme qui se cherche, et qui se modifie lui-même dans la mesure où il se trouve assuré seulement, puisqu'il se remet sans cesse en question, de ne se trouver jamais définitivement.

Starobinski reprend et commente le mot d'Esquirol selon lequel la folie était « la maladie de la civilisation ». Cela signifie que « les maladies humaines ne sont pas de pures espèces naturelles. Le patient subit son mal, mais il le construit aussi, ou le reçoit de son milieu ; le médecin observe la maladie comme un phénomène biologique, mais, l'isolant, la nommant, la classant, il en fait un être de raison, et il y exprime un moment particulier de cette aventure collective qu'est la science. Du côté du malade, comme du côté du médecin, la maladie est un fait de culture, et change avec les conditions naturelles. » ⁷⁶ Dans une pareille perspective, la constitution de la psychiatrie à une certaine date dans la société occidentale doit correspondre à une conjoncture intellectuelle nouvelle, l'épistémologie se trouvant liée, sur ce point comme sur tous les autres, aux vicissitudes de l'histoire générale de la culture. C'est ce renouvellement des structures mentales que nous voudrions essayer de caractériser.

[161]

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 9.

*

* *

Si l'on s'interroge sur les conditions de possibilité d'une science, clair que toute connaissance de cet ordre présuppose une théorie de la connaissance, explicite ou non. Toute science est le déploiement d'une prise de conscience. Si l'on admet ce point de vue, et il est difficile de le refuser, l'histoire de la connaissance est le prolongement d'une histoire de la perception.

Chacun croit voir ce qu'il a sous les yeux, devant lui, et c'est ce qu'il appelle une saisie objective, positive du réel. Pourtant chacun voit ce qu'il est capable de voir, en fonction de son savoir, c'est-à-dire de ses possibilités intellectuelles et de son envergure spirituelle. On affirme un peu vite que Darwin a découvert les faits et la doctrine de l'évolution au cours de sa croisière scientifique autour du monde sur le *Beagle* (1831-1836), et en particulier grâce à ses observations aux îles Galapagos. Mais bien d'autres observateurs, auparavant, avaient visité les îles Galapagos, et Darwin n'était pas seul sur le *Beagle*. Lui seul pourtant a vu ce qu'il a vu ; - parce qu'il portait en lui les pressentiments, le génie de Darwin. Et il a fallu bien longtemps, des dizaines d'années, pour que Darwin lui-même accepte ses propres évidences, pour qu'il ose les publier, puis encore pour que les évidences de Darwin deviennent les évidences de tout le monde.

Le domaine humain est un espace de projection, un domaine où se projettent des significations vécues par le sujet et déchiffrées d'un commun accord par les uns et les autres. Pour le psychiatre d'aujourd'hui, la mélancolie, la manie, le délire aigu, la schizophrénie sont des évidences familières qui s'imposent sans problème à un œil exercé par un minimum d'expérience clinique. Mais la facilité même de ces diagnostics ne doit pas dissimuler le fait qu'ils sont le résultat, et le raccourci, de recherches et de travaux séculaires, soumis d'ailleurs à d'incessantes révisions. Aucun tableau clinique n'est donné d'avance ; il faut d'abord, si l'on peut dire, qu'il force la reconnaissance des intéressés.

C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre le retard de la psychiatrie sur la médecine organique. Le personnage du médecin, puis celui du chirurgien correspondent à des fonctions sociales définies depuis longtemps, et socialement reconnues par l'institution d'Écoles et de Facultés, de Sociétés Royales et d'Académies, bien avant que la médecine mentale prenne conscience d'elle-même et s'impose à l'opinion éclairée. Pour qu'une maladie soit réelle, il faut d'abord qu'elle soit possible. C'est l'obstacle épistémologique du système explicatif dans son ensemble qui empêche la reconnaissance de la maladie mentale comme telle. Si elle n'existe pas légitimement, c'est qu'elle est impossible, parce que [162] son existence serait en contradiction avec les bonnes mœurs intellectuelles, spirituelles et sociales.

La maladie organique est d'emblée assez claire et nette pour forcer le consentement des témoins. Une enflure, une éruption cutanée, une altération du teint, une douleur rhumatismale, une diarrhée, une hémoptysie, un frisson de fièvre ont tous les prestiges et les privilèges de l'évidence. Le praticien de la médecine organique est comblé, d'entrée de jeu, de ces signes visibles et tangibles que l'incrédule Thomas Didyme réclamait pour admettre la résurrection du Christ. On ne doute pas de la lèpre quand on a vu un lépreux, et l'on saisit aisément le sens, l'unité de l'inexorable processus morbide dont il est la victime. Il suffit d'un minimum de sagacité pour regrouper les symptômes en un tableau clinique précis, auquel correspondront les indications appropriées de diagnostic, de pronostic et de thérapeutique. Hippocrate déjà fournit d'excellents exemples de constitution de cette intelligibilité médicale.

Encore ne faudrait-il pas se faire trop d'illusions dans ce domaine. La réussite d'Hippocrate est celle du génie grec, et du génie d'Hippocrate. Mais, dans l'histoire de la médecine, Hippocrate demeure un cas unique, et son esprit n'a pas toujours prévalu. La fracture accidentelle d'un membre est un phénomène simple, qui appelle des procédures thérapeutiques appropriées. Mais les entités morbides complexes se découpent moins aisément dans le champ de l'expérience clinique. Et cette expérience elle-même n'est pas indépendante de l'espace vital constitué par le contexte culturel de l'époque ; en un temps où l'Église capitalise le savoir, le praticien est aussi un prêtre et les significations théologiques et liturgiques se projettent aussi sur

l'organisme malade, de même d'ailleurs que les interférences astrobiologiques, selon les schémas qui s'imposent absolument à la pensée occidentale jusqu'au XVI^e siècle.

D'où la lente constitution de l'intelligibilité médicale, qui ne s'affirme réellement qu'avec la prépondérance de l'esprit d'observation réfléchi dans l'empirisme expérimental. Locke, à la fin du XVII^e siècle, met au point la méthodologie et la philosophie de l'empirisme ; Locke est médecin, et l'ami du médecin Sydenham (1624-1689). A ce moment seulement, les dogmatismes de diverses obédiences vont pouvoir être tenus en échec ; le sens clinique prend le dessus, limitant la recherche à la détermination et à l'organisation des faits. La voie est ouverte vers une médecine descriptive, mettant en œuvre la vertu de précision. Néanmoins les progrès seront lents, et les entités nosologiques ne seront isolées qu'au prix de travaux minutieux. L'influence de la « philosophie expérimentale », telle qu'elle se constitue au XVIII^e siècle, en Angleterre d'abord, puis en France, dans l'équipe des Encyclopédistes, est [163] donc perceptible ici. Mais il faut tenir compte également de l'immense prestige de l'histoire naturelle, positive et descriptive, à partir du *Systema Naturae* de Linné, publié pour la première fois en 1735. Les médecins comprennent qu'ils doivent se mettre à l'école des naturalistes ; ils collaborent eux-mêmes à l'histoire naturelle de l'espèce humaine. N.G. Clerc publie en 1767 une *Histoire naturelle de l'homme dans l'état de maladie*, et Boissier de Sauvages, qui voudrait être le Linné de la médecine, est l'auteur d'une grande *Nosologia methodica*, en 5 volumes, parue à Amsterdam en 1763. Les progrès de la connaissance positive sont d'ailleurs très lents. On oublie trop que la tuberculose n'est guère connue avec précision que depuis les travaux de Laënnec, au début du XIX^e s. ; la fièvre typhoïde est décrite par Trousseau en 1826, et baptisée par Louis en 1829 ; c'est seulement en 1880 que l'appendicite sera reconnue et dénommée par le chirurgien américain Mac Burney.

La difficile et progressive mise au point de l'intelligence médicale par l'inventaire descriptif et raisonné de l'homme malade a pour contrepartie nécessaire une explication du processus morbide ; la pathologie prépare une thérapeutique qui saura utiliser à son profit les enchaînements mis en lumière entre la cause et l'effet. La médecine moderne utilise dans ce travail d'interprétation l'instrument du *déterminisme*, qui se dégage, aux origines de la physique moderne, grâce à

ce qu'on a appelé la révolution mécaniste des années 1630, œuvre conjointe de Galilée, de Gassendi, de Descartes, de Mersenne, de Hobbes, et de nombreux autres savants parmi lesquels Harvey sera le représentant le plus éminent de la physiologie en voie de constitution. Le schéma de l'explication physique paraît assez clair par lui-même ; il permet l'application d'un traitement quantitatif, grâce auquel le champ épistémologique pourra être débarrassé des qualités occultes et des résidus mythiques dont il avait été jusque-là encombré. Le phénomène type, le plus élémentaire, est ici le choc des corps, et la composition des forces qui s'ensuit. C'est pourquoi savants et philosophes méditeront avec prédilection sur le choc des boules de billard, qui leur offre l'application la plus simple, et pourtant déjà singulièrement compliquée, de la causalité mécaniste.

La médecine en quête d'un statut scientifique reprendra à son compte le modèle épistémologique du déterminisme. Elle peut y prétendre, car il y a bien une intelligibilité matérielle et mécanique des troubles corporels : une blessure de guerre, une lésion accidentelle donnent à voir des symptômes provoqués par une cause précise. Par extension, on peut supposer la cause du mal dans les cas d'évolution morbide où elle est moins évidente. Dans la maladie organique, l'homme est atteint dans le corps et par le corps. Le dualisme cartésien fournit dès lors un équipement intellectuel satisfaisant : le corps humain fait partie du monde des [164] corps matériels ; le mot est le même parce qu'il s'agit d'une même nature, soumise aux mêmes lois. La médecine mécaniste, forte de cette séparation des pouvoirs entre le corps et l'esprit, sera donc une partie de la physique. Le médecin opposera déterminisme à déterminisme pour triompher du mal en contrecarrant le processus morbide.

L'avènement de ce nouveau point de vue suppose d'ailleurs, dans sa simplicité même, la disparition d'un certain nombre de préjugés extrêmement tenaces concernant la valeur symbolique et mystique des maladies. Le mécanisme, au début du XVII^e siècle, consacre la désacralisation de la physique, échappant au contrôle de la métaphysique et de la théologie. La nature matérielle doit être débarrassée des significations religieuses qui l'encombraient, et qui faisaient écran à l'investigation des savants. Cette œuvre de déblaiement n'était pas sans danger, - comme en témoigne la condamnation de Galilée, ou encore le semi-exil permanent de Descartes. Or le corps humain est un em-

placement privilégié, une place forte pour les représentations mystiques, les interprétations en rapport avec les symbolismes de toute espèce. De là le tabou du corps qui pendant très longtemps fera obstacle à l'investigation systématique par la dissection : on n'a pas le droit de violer cet espace sacré, et il faudra beaucoup de temps pour que l'anatomiste cesse d'être suspecté d'assassinat, et plus de temps encore pour que le chirurgien soit considéré à tous égards comme l'égal du médecin.

La constitution de la physique mécaniste consacre la profanation du corps, désormais librement ouvert à une nouvelle intelligence dont le premier triomphe sera la découverte des conditions réelles dans lesquelles se réalise la circulation du sang. Mais l'avènement d'une physiologie objective et d'une médecine en voie de rationalisation n'entraîne pas pour autant la naissance de la psychiatrie. Le mécanisme, celui de Descartes par exemple, s'il abandonne volontiers le corps humain aux basses œuvres de la matière, maintient avec énergie la spécificité de la vie mentale. Dans la perspective ascétique et mystique, d'ailleurs, le corps avait toujours été l'autre de l'esprit, et un autre dégradé en valeur. Affirmer qu'il est une machine, et même un animal machine, c'est affirmer qu'il n'est qu'une machine, c'est reconnaître d'une autre manière son indignité. Il apparaît alors que l'esprit, la pensée, qui est le propre de l'homme, devient le lieu de repli pour les valeurs sacrées, pour les tabous qui avaient longtemps protégé le corps lui-même.

Descartes affirme que le corps s'explique par le corps, et l'esprit par l'esprit. Cela répond en effet à une sorte d'évidence : les pensées vraies s'enchaînent avec la même nécessité que les mouvements physiques. La validité de l'idée vraie, garantie par Dieu lui-même, est le fondement inébranlable de toute vérité. [165] Seul un malin génie, qui serait le diable en personne, peut empêcher Descartes de penser juste quand il a conscience de penser juste. En toute rigueur, celui qui déraisonne doit être un suppôt de Satan, - ou plutôt, pis encore, il est une contradiction dans les termes, car, s'il y a des illusions des sens, il ne saurait y avoir d'illusion de la raison. La maladie mentale est donc une maladie honteuse ; elle ne peut avoir qu'un statut bâtard, parce qu'elle est une infraction au bon sens devant laquelle font subitement défaut tous les critères, toutes les assurances.

La maladie mentale n'est pas intelligible parce qu'elle défie l'intelligence. Malebranche, cartésien revu et corrigé, le dit à sa manière, en des termes qui méritent de retenir l'attention : « Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je ? Il n'y en a aucun d'un esprit à un corps... Aussi est-il clair que dans l'union de l'âme et du corps, il n'y a point d'autre lien que l'efficace des décrets divins... c'est cette volonté constante et efficace du Créateur qui fait proprement l'union de ces deux substances. » Quant à la raison de cet assemblage, dans la réalité humaine, de deux composantes aussi hétéroclites, Malebranche ne peut la trouver que dans l'insondable mystère des desseins divins : « C'est apparemment que Dieu a voulu nous donner, comme à son Fils, une victime que nous puissions lui offrir... Assurément, cela paraît juste et conforme à l'Ordre. Maintenant nous sommes en épreuve dans notre corps. » ⁷⁷.

À la fin du XVII^e siècle, et au moment même où la nouvelle physique triomphe avec la publication des Principes de Newton (1687), ce texte met en pleine lumière l'obstacle épistémologique à l'avènement d'une médecine mentale. La folie est un scandale logique tout autant qu'un scandale social. La psychiatrie ne deviendra possible qu'au moment où se sera constituée une intelligence capable de l'appréhender et de l'identifier ; avant que ce moment soit atteint, elle s'affirme comme une perturbation de l'ordre rationnel aussi bien que de l'ordre social, moral ou théologique. Aussi longtemps que l'âme est opposée au corps et mène pour sa part une aventure distincte, le fou viole les interdits intellectuels en même temps que les interdits religieux. Le fou se met à part ; il trouble l'économie générale du domaine humain. Il ne joue pas le jeu ; il est le différent, et même le tout autre, à la fois dangereux et sacré par là même. Et cette signification préréfléchie de la folie, à la fois effrayante et attirante, n'a pas encore été complètement exorcisée, dans la conscience commune, par les rationalisations de la psychiatrie. Il en reste toujours quelque chose ; le fou est toujours tabou dans la société actuelle.

[166]

Pour la pensée rationnelle du mécanisme à ses débuts, la maladie du corps a un sens ; elle s'accomplit dans le corps selon un enchaîne-

⁷⁷ MALEBRANCHE, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, 1688, 4^e Entretien, § XI, pp. Paul Fontana, Colin, 1922, t. I, pp. 89-90.

ment connu, ou du moins connaissable. Quant à l'âme, elle a sa maladie aussi, qui est le péché, son médecin, qui est le prêtre, et ses thérapeutiques, qui sont les liturgies de l'Eglise. La maladie mentale, pour sa part, n'a pas de sens, à moins qu'elle ne soit une forme du péché contre l'esprit, ou une possession démoniaque, dont fera justice le rituel de l'exorciste. Mais dans la perspective du dualisme métaphysique ou religieux, il ne peut y avoir d'atteinte organique de la pensée ; l'unité de l'être humain échappe nécessairement à un système de référence constitué par une comptabilité en partie double. C'est pourquoi la psychiatrie objective et positive doit attendre si longtemps, pour se constituer, l'avènement d'un nouveau type de pensée.

Le personnage du fou reste d'ailleurs longtemps marqué par les privilèges qui s'attachent au hors la loi. Dans la mesure où il défie les catégories régnautes, il apparaît l'exception qui infirme la règle ; entre le fou et l'ordre, il faut choisir. D'où la répression sauvage de l'aliéné, mais aussi cette immunité indéniable, et cette exterritorialité, qui souvent s'attachent à l'« innocent », parce qu'il serait absurde d'appliquer la loi au hors la loi. Seulement l'indulgence pour le fou est dangereuse ; elle ouvre la perspective vertigineuse où la raison se demande si elle n'est pas elle-même dans son tort. Et l'homme de bon sens, tout en se défendant contre le défi de la folie, éprouve avec délice sa tentation et ses sortilèges. Telle est sans doute la signification du fou de cour, tel qu'il apparaît dans l'humanité grouillante de la Renaissance, associé aux nains et aux nabots, sur les tableaux de Velasquez ou dans les pièces de Shakespeare. Au Moyen Age, la fête des fous représente sans doute une sorte de saturnale du bon sens ; le monde renversé, le renversement du monde cela contribue sans doute à maintenir le monde à l'endroit. La mise en honneur du fou correspond aussi à une sorte de rite propitiatoire : il s'agit de faire la part de la folie comme on fait la part du feu. Un fou à côté du roi, cela préserve d'un roi fou, car c'est l'attestation que le roi n'est pas fou.

Le fou de cour, le fou domestique est témoin de l'insolite, pourtant rassurant parce que récupérable. Quand il joue avec le fou, le prince se flatte d'avoir le dernier mot pour l'ultime raison qu'il peut faire fouetter le fou. Néanmoins persiste une ambiguïté délicate : le prince joue avec le fou, le fou joue avec le prince. Et, comme dit Montaigne, quand je me joue à ma chatte, qui sait si c'est moi qui me joue d'elle, ou elle de moi. Le fou est donc le miroir magique où se lit le renver-

sement de toutes les valeurs. Et l'avènement de la psychiatrie n'a pas détruit la fascination qu'il exerce sur certains esprits. Il y a un romantisme éternel, dont la dernière incarnation s'affirme dans le surréalisme, aux [167] yeux duquel le fou représente, dans sa sainteté inviolable, le Saint des Derniers Jours. Lui seul peut porter jusqu'à sa plus haute excellence la vertu de défi ; son témoignage suffit à démentir toutes les professions de foi d'une civilisation accablée par sa supériorité technique et sa bonne conscience. Nerval, Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh, Artaud, sont ainsi évoqués comme intercesseurs, fous de cour pour une époque démocratique, par des princes intellectuels déchus et nostalgiques, qui rêvent d'innocence perdue ⁷⁸.

La psychiatrie est impossible aussi longtemps que, réprouvé ou saint, le fou c'est l'Autre, aussi longtemps que l'être humain demeure partagé entre des épistémologies exclusives l'une de l'autre. Le surréalisme, au nom de son respect du sacré, refuse de reconnaître la psychiatrie ; de même, la philosophie de l'Université française, obstinément installée sur la voie de garage du dualisme cartésien. Le philosophe Le Senne fit un jour à la Société Française de Philosophie un bel exposé sur la notion de valeur. Pierre Janet, qui se trouvait là, objecta qu'il lui paraissait souhaitable de mettre la conscience personnelle des valeurs en rapport avec les oscillations de la tension psychologique, les états d'exaltation ou de dépression. Le spiritualiste Le Senne contesta cette vue, affirmant que la philosophie présuppose une santé plénière, en sorte que l'homme sain « échappe au psychiatre ». Devant les dénégations de Janet, Le Senne précisa sa pensée par des formules dont l'assurance ne trompera personne : « La métaphysique, c'est la médecine de l'homme très bien portant, ou, si vous préférez, aussi bien portant que possible, de l'homme qui, se sentant le pouvoir d'organiser sa vie, ou au moins de l'orienter, cherche à discerner, à l'intérieur de lui-même, les mouvements dialectiques qui affaiblissent ou dégradent sa puissance de vie et ceux au contraire par lesquels il se sent renforcé et armé. » ⁷⁹.

⁷⁸ Cet Eloge surréaliste de la Folie est un postulat constant du livre de Michel FOUCAULT ; il ne cesse d'interférer avec les études historiques et les analyses philosophiques, déroutant le lecteur par des chocs en retour inattendus.

⁷⁹ *Qu'est-ce que la valeur ?* Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1946, p. 121.

Les mouvements dialectiques de l'intellect n'ont évidemment rien à voir avec les régulations biologiques. Il y a un point zéro de la conscience, qui prend de là son essor en toute et radicale liberté, indépendante en droit, sinon en fait, des processus organiques. Le spiritualisme universitaire, l'intellectualisme d'obéissance mathématique et l'existentialisme nouvelle vague sont d'accord sur cette thèse, qui assure l'unanimité entre des Docteurs de la Loi aussi opposés par ailleurs que Le Senne et Lavelle, Léon Brunschvicg et Alain, Gabriel Marcel et Sartre.

[168]

*

* *

Mais on ne doit pas tellement s'étonner de voir les philosophes, gens par ailleurs inopérants et inoffensifs, nier le droit à l'existence d'une discipline de la connaissance qui existe en fait depuis longtemps. La psychiatrie n'a pas attendu leur permission pour s'affirmer aux environs de 1800. Ou plutôt, et ceci compense cela, la médecine mentale a pris conscience d'elle-même grâce à la réorganisation de l'espace mental menée à bien par des philosophes soucieux de faciliter l'investigation de la réalité humaine.

Les sciences humaines, en Occident, prennent décidément leur essor au cours du XVIII^e siècle, qui voit s'affirmer conjointement l'histoire, l'anthropologie, l'ethnologie, l'économie politique, la philologie. L'homme devient pour l'homme un objet de curiosité raisonnée et d'investigation systématique. Le développement de la psychiatrie s'inscrit dans le contexte de ce nouvel âge scientifique ; il s'agit sans doute d'une branche de la médecine, elle-même en voie de devenir un savoir cohérent et rigoureux. Mais la médecine n'est pas fermée sur elle-même ; elle subit le contrecoup de tous les mouvements de pensée, et d'ailleurs elle influence à son tour la réflexion épistémologique dans tous les domaines. Le médecin joue un rôle capital dans la culture du XVIII^e siècle.

L'avènement de la médecine mentale met en œuvre ce regard neuf que l'homme dirige vers lui-même, et cette nouvelle intelligence. Si l'on veut dégager la signification de cet événement intellectuel, il semble bien que c'est dans le domaine français que l'on trouvera ses artisans et ses meilleurs témoins. La psychologie est née en Allemagne, l'histoire moderne et la philologie ont pour parrains les maîtres de la jeune université de Göttingen ; l'économie politique, compte tenu des contributions des Physiocrates et de Turgot, trouve en Angleterre sa terre d'élection. Mais la psychiatrie se constitue en France, et le monde savant reconnaîtra dans les premières décades du XIX^e siècle la suprématie de l'École de Paris. Bien entendu, cela n'enlève rien aux mérites d'un Chiarugi en Italie, d'un Wagnitz en Allemagne, d'un Howard et d'un Tuke en Angleterre, chercheurs et novateurs qui ont d'ailleurs eux-mêmes des collègues et des disciples. Mais chez ces pionniers, la médecine mentale apparaît surtout comme une forme de philanthropie, selon l'exigence du siècle des Lumières. On se préoccupe de la condition du fou comme on se préoccupe de celle du criminel chez les doctrinaires de la réforme pénitentiaire, comme on réclame l'humanisation de l'assistance aux pauvres et aux malades. L'homme doit être désormais un ami pour l'homme. Le fou n'est qu'une des figures du réprouvé social, qui mérite lui aussi la sollicitude attentive. Cette motivation humanitaire se trouve parfois associée à une exigence religieuse, comme il arrive chez Samuel Tuke, Quaker, [169] soucieux de protéger ses frères contre la malignité publique à l'endroit des non-conformistes, qui tourne vite à la persécution. Le vrai Quaker, le trembleur, possédé de l'Esprit de Dieu, peut passer pour un possédé du démon ; et puis, chez les Quakers eux-mêmes, il y a des faibles d'esprit, qu'il faut distinguer des autres, et guérir si possible, ce à quoi s'emploiera la méthode naturiste de Tuke, mise en œuvre dans sa Retraite, selon les principes de charité fraternelle qui animent la Société des Amis.

Philippe Pinel est aussi un philanthrope humanitaire, dans le plus pur style du XVIII^e siècle ; c'est de plus un révolutionnaire selon le catéchisme des Droits de l'Homme et du Citoyen, le jacobin de la psychiatrie, capable de réaliser à lui tout seul cette autre prise de la Bastille qu'est la suppression du régime de force appliqué aux aliénés. Bref un héros pour images d'Epinal, dont la légende racontée, peinte ou

filmée risque fort de dissimuler la véritable figure ⁸⁰ et les plus hauts mérites. Car l'œuvre irremplaçable de Pinel n'est pas d'avoir ouvert la porte des cachots, et enlevé les chaînes ; c'est d'avoir tenté, pour la première fois, de donner à la psychiatrie, le statut d'une science digne de ce nom, consciente de soi, et autonome. Picavet, historien des Idéologues, a parfaitement résumé en quelques mots l'œuvre de Pinel en disant qu'il « tenta, pour la médecine, ce que Lavoisier avait fait pour la chimie » ⁸¹.

Si Lavoisier peut être considéré comme le fondateur de la chimie, ce n'est pas à cause de telle ou telle recherche particulière, analyse de l'air ou mesure de la chaleur animale ; d'autres savants, un Stahl, un Priestley avaient aussi mis en lumière certains faits décisifs. Lavoisier n'est pas seulement un maître de recherche, c'est un maître de réflexion, et son génie s'affirme dans la définition de la chimie comme science, pourvue d'un langage défini et d'une intelligibilité spécifique. Pinel est le Lavoisier de la médecine parce qu'il a tenté, en toute lucidité, de réaliser pour le vaste domaine de la médecine et de la psychiatrie la même œuvre de détermination des faits et de fixation d'un langage. Après Pinel, la voie sera ouverte vers une médecine positive et expérimentale, consciente de représenter une discipline scientifique. Parmi les élèves français du maître, un Bichat, un Broussais, un Laennec, un Esquirol l'attesteront avec éclat.

Le rapprochement entre Pinel et Lavoisier n'est d'ailleurs pas [170] une coïncidence fortuite. Les deux hommes sont liés ; ils se sont rencontrés au sein d'un groupe d'esprits profonds et hardis, réunis par la communauté des idées et des sympathies, et qui furent en quelque sorte la conscience intellectuelle, le *brain-trust* de la Révolution. Injustement méconnue pour des motifs qui relèvent d'une basse politique intellectuelle, l'école idéologique française réunit des esprits du premier ordre, savants et philosophes, philologues, érudits, médecins, bientôt groupés au sein de l'Institut national. Leur commune pensée est sans doute de constituer en France une Science de l'Homme digne

⁸⁰ Notons simplement que ce révolutionnaire n'était pas un irréductible. La troisième édition de la *Nosographie philosophique* (1807) énumère les qualités de son auteur : « Médecin consultant de Sa Majesté l'Empereur et Roi, Membre de l'Institut National et de la Légion d'Honneur, Professeur à l'École de Médecine de Paris et Médecin en chef de l'Hospice de la Salpêtrière ».

⁸¹ *Les Idéologues*, Alcan, 1891, p. 172.

de ce nom. Cette première tentative d'anthropologie cohérente anime la théorie de la connaissance de Destutt de Tracy, aussi bien que les *Rapports du physique et du moral de l'homme* de Cabanis ; elle justifie la géographie humaine et la Sociologie de Volney, l'historiographie de Daunou et l'avènement d'une science naturelle proprement dite dans l'œuvre géniale de Lamarck ⁸².

Commune à tous les membres de l'école, la méthode idéologique se situe dans le prolongement de l'empirisme anglais, celui de Locke et de Hume, qui rejetant les *a priori* dogmatiques, préconise l'observation attentive de la réalité humaine. Libéré de toute obéissance métaphysique, le psychologue doit tenter de retrouver les lois de cette « géographie mentale » qui s'offre à l'observateur impartial de la pensée humaine. Hume espère jouer le rôle d'un Newton de la psychologie ; les lois de l'association entre les idées feront régner dans ce domaine un ordre analogue à celui que la théorie newtonienne de l'attraction impose à la mécanique céleste. En France, Condillac, au milieu du XVIII^e siècle, assure le relais entre l'empirisme anglais et l'école idéologique. Il enseigne la nécessité d'une épistémologie génétique procédant du simple au complexe, de la sensation à la réflexion : grâce à la discipline d'une analyse rigoureuse, la décomposition de la pensée fait régner la raison dans le domaine apparemment capricieux de la vie mentale.

L'analyse psychologique de Condillac constitue donc le prototype de l'analyse chimique de Lavoisier. Elle est aussi le fil conducteur auquel se rattache expressément l'entreprise de Pinel, ainsi que l'atteste le titre même de son premier grand ouvrage : la *Nosographie philosophique ou méthode de l'analyse appliquée à la médecine* (1798). Cet ouvrage, dont Cabanis, qui s'y connaissait, a pu dire qu'il était « dicté par le véritable génie de la médecine », tente un regroupement précis des entités morbides, définies selon les exigences d'une pensée analytique. Les maladies sont des réalités complexes, souligne Pinel ; « peut-on avoir une idée claire et précise de ces objets composés, si on ne considère séparément leurs [171] principes constitutifs, et si on ne les détermine par des observations les plus précises et les moins contestées ? L'incertitude et les opinions versatiles des médecins, mêm-

⁸² J'ai tenté de rendre à l'école idéologique française l'honneur qui lui est dû dans mon introduction aux Sciences humaines (Belles Lettres, 1960).

me les plus instruits, sur le vrai caractère et la dénomination des maladies aiguës dont le traitement leur est confié annoncent assez combien la distribution nosologique et la nomenclature ont besoin d'être perfectionnées » ⁸³.

Une science, avait dit Condillac, c'est d'abord une langue bien faite. Comme Lavoisier a donné sa langue à la chimie, Pinel veut donner une langue digne de ce nom à la médecine. Mais son exigence est plus large encore, car il n'est nullement un spécialiste borné. Il est l'un des animateurs de la *Société d'Histoire Naturelle*, qui regroupe, au début de la Révolution, les anciens membres de la *Société linnéenne* (1788). Pinel donnera, dans le cadre de cette société savante, des cours d'anatomie comparée. Il faut promouvoir l'histoire naturelle au delà du point atteint par Linné et Buffon : « Je crois, déclare Pinel en 1792, que nous sommes arrivés à une époque où on ne peut faire faire des progrès réels à l'Histoire naturelle des grands animaux qu'en établissant les caractères des genres et des espèces, non seulement sur quelques apparences extérieures et souvent arbitraires, mais encore sur les rapports immuables de structure mécanique que présentent (...) les squelettes des animaux ; car c'est là l'avantage des sciences exactes d'introduire une précision rigoureuse et une sorte d'invariabilité dans la marche de l'esprit humain. » ⁸⁴. Pinel est donc un témoin, et un acteur, de cette période privilégiée où l'histoire naturelle devient science naturelle. Et cette histoire qui devient science englobe aussi l'espèce humaine. Pinel appartient également à cette autre société savante, au nom si suggestif, la *Société des Observateurs de l'Homme*, fondée en 1800, qui est la première société française d'anthropologie somatique et culturelle, la première société d'ethnologie. Pinel y soumettra à ses collègues des observations sur les aliénés et sur la classification des maladies mentales.

Ces indications attestent suffisamment l'envergure intellectuelle de Pinel et donnent son sens à l'entreprise de la *Nosologie*. Le grand naturaliste Cuvier, dans un rapport officiel de 1808, se référant à l'œuvre de Pinel, souligne le retard épistémologique de la médecine : « les observations sont restées fragmentaires ; et la distribution régulière des

⁸³ *Nosographie philosophique...*, 3^e édition, 1807, t. I, Introduction pp. XI-XII.

⁸⁴ Cité dans H. DAUDIN, Cuvier et Lamarck : Les classes zoologiques et l'idée de série animale (1790-1830), Alcan, 1926, t. I, p. 18.

altérations, d'après certains caractères apparents, est le seul but que nous puissions jusqu'à présent espérer d'atteindre dans cette partie de la science médicale, comme dans toutes les sciences naturelles dont les objets sont un peu compliqués. Il en résulte ce qu'on appelle *Nosologie*, c'est-à-dire un catalogue [172] méthodique des maladies tout à fait comparable aux systèmes des naturalistes, quoique d'une application infiniment plus difficile, parce que les caractères des naturalistes restent toujours les mêmes, tandis que chaque maladie est en quelque sorte un tableau mouvant, et se compose d'une suite souvent fort disparate de métamorphoses. Cependant l'ordonnance de ce catalogue, sa nomenclature, ses caractères distinctifs, ses descriptions, sont susceptibles d'améliorations journalières ; et l'on a malheureusement occasion d'y ajouter quelquefois des maladies nouvelles. L'exemple des naturalistes et les perfectionnements introduits dans leurs méthodes distributives ont beaucoup influé sur cette partie de l'art médical... »⁸⁵. Ce texte, sans doute inspiré par les réflexions mêmes de Pinel, caractérise très bien le moment intellectuel ; il met en lumière l'immense difficulté que doit surmonter l'essai de constituer une médecine rationnelle ; il fait comprendre, en même temps, pourquoi Pinel, en 1803, pourra être nommé à l'Institut, très légitimement, dans la section de zoologie. L'idéologie elle-même, selon la formule de son fondateur, « est une partie de la zoologie »⁸⁶. La constitution d'une science naturelle unitaire de l'homme malade devient l'ambition de la médecine.

La science de l'homme malade trouvera donc son langage et sa méthode descriptive dans l'inspiration de l'école idéologique. Mais il ne suffit pas, pour assurer la réforme de l'épistémologie médicale, de disposer d'un univers du discours bien organisé. La maladie est une mise en cause de l'être humain dans son ensemble, et la connaissance médicale présuppose une anthropologie unitaire. Il ne s'agit pas ici d'une genèse en pensée, d'une genèse des pensées, mais bien de processus morbides mettant en cause l'existence même du malade. Destutt de Tracy distingue une *idéologie rationnelle*, à laquelle il se consacre, et une *idéologie physiologique*, qui porte sur la vie organique, domaine

⁸⁵ CUVIER, Rapport historique sur les progrès des Sciences naturelles depuis 1789 et sur leur état actuel (1808), nouvelle édition, 1828, pp. 309-310.

⁸⁶ DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'Idéologie*, Préface de 1804, 3^e édition, 1817, p. XIII.

particulier des médecins. Cette division du travail fait de Cabanis le maître incontesté de la nouvelle école en ce qui concerne la réalité concrète de l'homme, considéré dans son corps en même temps que dans sa pensée.

Pour que la biologie, la médecine, la psychiatrie puissent prendre un nouveau départ, il était nécessaire que s'affirme une nouvelle conception du phénomène humain. Car toute épistémologie présuppose une métaphysique, une détermination préalable de l'identité de son objet. L'école idéologique se situe au confluent de la lignée de l'empirisme intellectualiste de Locke, Hume, Condillac et de la nouvelle tendance vitaliste qui s'affirme à la fin du XVIII^e siècle. L'honneur en revient à l'École de Montpellier et [173] singulièrement à Bordeu, puis à Barthez, dont la doctrine se trouve magistralement exposée dans les *Nouveaux Eléments de la Science de l'Homme*, en 1778. Réduit à son expression la plus simple, le vitalisme est un monisme de la vie, qui permet à la connaissance de l'homme de sortir de l'impasse du dualisme cartésien. Monisme d'ailleurs non pas substantialiste, mais simplement heuristique, épistémologique : Newton ne se prononce pas sur la nature intime de l'attraction ; à son exemple, Barthez refuse, dans un esprit tout à fait positif, de donner à la vie un contenu, une réalité intrinsèque. Elle lui apparaît seulement comme un fil conducteur pour l'interprétation des phénomènes.

L'affirmation fondamentale du vitalisme, c'est donc celle de l'impossibilité de dissocier l'être humain selon les exigences d'une comptabilité en partie double. Cabanis, étudiant dans son grand ouvrage, les *Rapports du physique et du moral de l'homme*, pose hardiment la question de l'unité humaine, ce qui lui vaudra, en dépit de ses dénégations, l'accusation toujours reprise d'athéisme. Le vitalisme est un monisme, dont le point d'application se situe à la jonction de l'esprit et du corps, une intelligence unitaire appelle une nouvelle phénoménologie et une nouvelle interprétation des signes, normaux ou pathologiques. Le médecin Cabanis souligne l'unité de la réalité humaine. « On commence à reconnaître aujourd'hui que la médecine et la morale sont deux branches de la même science qui, réunies, composent la *science de l'homme*. L'une et l'autre reposent sur une base commune, sur la connaissance physique de la nature humaine. C'est dans la physiologie qu'elles doivent chercher la solution de tous leurs problèmes, le point d'appui de toutes leurs vérités spéculatives et pratiques. De la sensibi-

lité physique ou de l'organisation qui la détermine et la modifie découlent en effet les idées, les sentiments, les passions, les vertus et les vices. Les mouvements, désordonnés ou réguliers, de l'âme ont la même source que les maladies ou la santé du corps : cette véritable source de la morale est dans l'organisation humaine, dont dépendent et notre faculté et notre manière de sentir. » ⁸⁷.

Ce texte n'expose pas une doctrine métaphysique ; il est l'œuvre d'un médecin qui définit une nouvelle épistémologie. La science de l'homme réel ne doit pas être une construction conceptuelle ; elle doit procéder à l'investigation systématique de la réalité humaine. Or l'homme est un être incarné, dont toutes les attitudes, toutes les significations passent par l'organisme. La vie, normale ou pathologique, est un enjeu d'ensemble ; étudier la physiologie humaine, c'est donc étudier ensemble la psychologie et la morale. [174] Le présupposé unitaire n'entraîne pas pour autant la réduction du moral au physique, - un épiphénoménisme, comme on dira plus tard. Si la pensée est accessible dans le corps, c'est que désormais le corps n'est plus l'autre de la pensée, mais le même ; et du coup, il n'est plus l'inférieur en valeur, la guenille, mais l'égal. C'est là une révolution scientifique et philosophique, dont la doctrine psychosomatique d'aujourd'hui n'a pas encore achevé de tirer toutes les conséquences.

L'anthropologie unitaire permet enfin de franchir les obstacles épistémologiques opposés à l'établissement d'une psychophysiologie, d'une psychopathologie et d'une médecine mentale dignes de ce nom. La folie est enfin désacralisée ; elle est un objet de connaissance positif et neutralisé, ouvert à une enquête raisonnée qui doit permettre ensuite l'intervention thérapeutique. Il ne s'agit plus d'exorcisme, ou d'éloge de la folie. Si la psychiatrie trouve son nom à ce moment précis, c'est parce qu'elle avait ignoré jusque-là sa vocation propre, les conditions et les moyens de son exercice. Pinel reprend à son compte l'attitude de Cabanis, si bien que Moreau de la Sarthe, médecin lui-même, et futur éditeur des œuvres de Lavater en France, a pu dire du *Traité médical et philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* (1800) que c'était une sorte de commentaire de la réflexion de Mon-

⁸⁷ CABANIS, *Coup d'œil sur les révolutions et la réforme de la Médecine*, Œuvres de Cabanis, Corpus des Philosophes français, t. II, pp. 209-210.

taigne sur « l'étroite couture de l'esprit et du corps s'entrecommuniquant leurs fonctions » ⁸⁸.

Le titre même du *Traité*, qui se veut à la fois « médical » et « philosophique », souligne l'appartenance de Pinel à la nouvelle école de pensée. C'est une nosologie psychiatrique, une séméiologie comme nous dirions aujourd'hui, un essai de définition et de classification des troubles mentaux, qui vient ainsi compléter la *Nosographie* médicale, antérieurement publiée par Pinel. L'inventaire raisonné des troubles et des symptômes correspondants peut seul fournir la base d'une science et d'une thérapeutique : « Toute discussion métaphysique sur la nature de la manie a été écartée, écrit Pinel, et je n'ai insisté que sur l'exposition historique des diverses lésions de l'entendement et de la volonté, sur les changements physiques qui leur correspondent et qui se marquent au dehors par des signes sensibles, des mouvements du corps désordonnés, des incohérences ou absurdités dans les propos, des gestes bizarres et insolites. L'histoire de l'aliénation mentale rentre alors dans l'ordre des sciences physiques, et elle mérite d'autant plus de faire l'objet d'une étude sérieuse que le traitement dépourvu [175] de cette base se réduit à des tâtonnements dangereux ou à un aveugle empirisme. » ⁸⁹.

La psychiatrie s'affirme donc discipline désenchantée, soucieuse d'objectivité, et qui sait très bien où se trouve le malade et où le médecin. La médecine mentale devient une science en même temps qu'une fonction sociale, une des formes de l'assistance publique. « Un ouvrage de médecine, publié en France à la fin du XVIII^e siècle doit avoir un autre caractère que s'il avait été écrit à une époque antérieure ; un certain essor dans les idées, une liberté sage et surtout l'esprit d'ordre et de recherche qui règne dans toutes les parties de l'Histoire Naturelle doivent le distinguer. Ce ne sont plus des vues particulières ou les écarts d'une imagination ardente qui doivent l'avoir dicté : c'est une philanthropie franche et pure, ou plutôt le désir sincère de concourir à l'utilité publique. » ⁹⁰.

⁸⁸ PICAVET, *Les Idéologues*, Alcan, 1891, p. 173.

⁸⁹ PINEL, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, 2^e édition, 1809, p. 56.

⁹⁰ *Ibid.*, Préface de la 1^{re} édition, p. XXXII.

La révolution psychiatrique s'inscrit donc, aux yeux de Pinel, dans le cadre de la Révolution française ; elle est un aspect du gigantesque effort d'organisation entrepris par un peuple soucieux de devenir le maître de ses destinées, et d'introduire la raison dans la vie sociale. C'est cette perspective seule qui donne tout son sens à la réforme hospitalière, partie la plus connue, ou la moins inconnue, de l'œuvre de Pinel. Lorsque Pinel sépare les aliénés des criminels et des asociaux de toute espèce, lorsqu'il les délivre de leurs chaînes et les traite avec douceur et raison, il n'obéit pas seulement à des préoccupations humanitaires. Il met en œuvre les principes dont s'inspire l'immense législation révolutionnaire en matière d'éducation et d'assistance. La philosophie de la nature, au XVIII^e siècle, insiste sur l'unité de l'homme, esprit et corps. Cette unité a pour conséquence la possibilité d'influer sur l'esprit par le corps, et réciproquement. L'action du climat, le rôle du milieu dans la formation des espèces, des races humaines, des habitudes sociales, bonnes ou mauvaises, est une des préoccupations maîtresses de l'époque, de Montesquieu à Helvétius. Le développement de l'être humain est conditionné par le jeu complexe des déterminismes physiques et moraux qui s'exercent sur lui. D'où la possibilité d'une pédagogie raisonnée, usant avec clairvoyance de tous les moyens d'action possibles pour parfaire l'éducation du genre humain.

Lamarck fera de ce rôle du milieu comme déterminant l'adaptation des êtres vivants le thème central de sa théorie de l'évolution. Mais la réforme de l'enseignement, réalisée en particulier par la Convention, met en œuvre les mêmes présupposés au niveau des institutions pédagogiques. Et la psychiatrie de Pinel n'est pas [176] autre chose qu'une vaste tentative de pédagogie à l'usage des aliénés, par l'intermédiaire du nouveau milieu hospitalier ; la réforme du milieu matériel et humain doit avoir pour conséquence la réadaptation, la rééducation du malade mental. C'est parce qu'il voit ainsi l'ensemble du problème que Pinel réclame la réorganisation totale du système d'internement, selon les principes nouveaux affirmés, d'une manière empirique, dans divers pays d'Europe, et pratiqués à Bicêtre même, par le surveillant Pussin. Ses exigences prennent, en leur temps, une sonorité prophétique : « La disposition intérieure et les avantages du local, écrit-il par exemple, sont des objets d'une si haute importance dans un hospice d'aliénés, qu'on doit désirer de voir un jour s'élever un établissement nouveau destiné à cet usage et digne d'une nation puissante et éclairée ; mais

l'architecte prendra-t-il encore pour modèle de ses constructions les loges où l'on enferme les animaux féroces ? et un aliéné n'a-t-il pas besoin de respirer un air pur et salubre ? »⁹¹. La thérapeutique de Pinel est de caractère totalitaire ; elle commence à l'architecture et s'étend jusqu'aux rations alimentaires et à l'emploi du temps, aux occupations des malades mentaux.

On voit ainsi en quel sens il est juste de dire que la psychiatrie atteint sa majorité intellectuelle avec l'œuvre de Philippe Pinel et dans le cadre de la Science de l'Homme élaborée par l'école idéologique française. Et sans doute l'œuvre de Pinel n'est-elle pas parfaite ; sa séméiologie et sa classification psychiatrique seront bientôt dépassées, mais par le progrès même des idées qu'il avait formulées, et dans la voie qu'il avait ouverte. Lavoisier aussi fut bientôt dépassé, mais il reste que, après Lavoisier, la chimie existe, comme, après Pinel, la psychiatrie.

On connaît la suite. Pinel meurt, chargé d'années, en 1826. Mais, sous l'impulsion de son élève Esquirol sera votée la loi exemplaire de 1838, charte constitutive de l'assistance aux malades mentaux. Considérée en son temps, cette loi représente le triomphe de l'esprit nouveau. Esquirol lui-même mourra en 1840, mais le rayonnement de l'école française sera maintenu fort avant dans le XIX^e siècle par l'intermédiaire de Baillarger, de Moreau de Tours. Lorsque seront fondées, en 1843, les *Annales Médico-Psychologiques*, les animateurs de l'entreprise déclareront hautement que leur revue « fait partie de l'héritage de Pinel », et qu'elle entend approfondir « la science des rapports du physique et du moral », science qui « n'a conquis une existence à peu près distincte que depuis les travaux de Cabanis ». La même « introduction » à la plus ancienne revue de psychiatrie française précise son objectif en ces termes : « le moment nous semble venu où les divers éléments de la science de l'homme doivent se rapprocher, se réunir et se prêter [177] un mutuel appui ». Une telle entreprise est devenue possible parce que la conjoncture générale a changé, parce que la psychiatrie a conquis son droit à l'existence. « Médecins, législateurs, gouvernants, tous, dans la sphère de leurs attributions, apportent à l'étude, au traitement et à la protection des aliénés un concours qu'il n'est plus nécessaire de provoquer. L'aliénation mentale a pris, dans la

⁹¹ *Ibid.*, Préface de la deuxième édition, p. VIII.

clinique médicale et dans les conseils administratifs, le rang qui appartient aux grandes infortunes. »

Ainsi s'expriment, une vingtaine d'années après sa mort, les élèves et les continuateurs de Pinel, dédiant à sa mémoire le monument, maintenant plus que séculaire, des *Annales*. Hommage mérité, car une science s'est constituée de toutes pièces ; elle a passé du plan épistémologique sur le plan social, devenant ainsi un grand fait de civilisation. C'est pourquoi il paraît injuste, et faux, de nier le caractère novateur de l'œuvre du premier aliéniste français, comme le fait Michel Foucault dans son livre, par ailleurs si riche et si brillant. Le prière d'insérer, qui figure sur la couverture du volume, résume ainsi sa thèse : « Les historiens de la médecine parlent volontiers de la libération des fous par Pinel, au milieu de la Révolution : ce n'est qu'un mythe par lequel la psychiatrie contemporaine cherche à se donner bonne conscience ; Pinel et les fondateurs de la médecine moderne n'ont pas libéré les fous, ils ont solidifié dans une pratique et une théorie médicales tous les gestes par lesquels la raison classique se débattait avec la folie. Ils les ont investis dans les présomptions d'une science et dans des justifications philanthropiques. L'âge moderne n'a pas libéré le fou des vieilles cruautés, il l'a aliéné. »

Une telle attitude se justifie évidemment par des considérations étrangères à l'épistémologie et à la thérapeutique. Elle exprime le vœu d'un esthétisme surréaliste, attaché à maintenir le caractère sacré de la folie, en tant que démenti de la raison, et contrepoison de la civilisation. Il y a eu un âge d'or où la folie était un privilège unanimement respecté. Louis XIV a mis les fous en prison, et la Révolution française n'a pas inscrit le droit d'être fou parmi les droits de l'homme. La loi de 1838 n'est qu'une reprise et une aggravation du Grand Renferme-ment de 1656 ; elle a créé l'enfer concentrationnaire des hôpitaux psychiatriques où, comme chacun sait, souffrent et meurent obscurément les réprouvés sociaux, ceux-là mêmes que les vrais initiés placent sur les autels : un Nerval, un Hölderlin, un Antonin Artaud... C'est ainsi qu'on écrit l'histoire. Chaque interné a dans le cœur un van Gogh qui sommeille, et que le système asilaire empêche de parvenir à la conscience de son propre génie.

*

* *

Philippe Pinel a fait prévaloir dans la conscience éclairée de l'Europe moderne l'idée d'une psychiatrie scientifique considérée comme un aspect de la Science de l'Homme. Le progrès indéniable des connaissances au XIX^e siècle se fera en quelque sorte dans le sens opposé à cette conception d'ensemble. Il en va de même dans tous les compartiments du savoir. Les connaissances, en s'approfondissant, se spécialisent, et la psychiatrie n'échappera pas à la dissociation, corrélative de la mise au point fragmentaire et progressive d'une science exacte. Pinel n'avait pas trop de peine à rassembler les éléments encore peu nombreux d'un savoir rudimentaire ; cette œuvre de synthèse se fera de plus en plus difficile avec l'accumulation des résultats obtenus par la nouvelle intelligence psychiatrique. Les extraordinaires acquisitions de la biologie et de la médecine organique au cours du siècle dernier mettent en lumière des liaisons causales, des corrélations, des espèces morbides et des tableaux cliniques toujours plus riches et plus précis, grâce à la mise en œuvre de techniques d'investigations et de concepts intellectuels sans cesse perfectionnés.

L'anatomie, la physiologie, la neurologie permettent de circonscrire les entités nosologiques, et de voir le malade et la maladie de beaucoup plus près. Mais ce qu'on voit de trop près, on ne le voit plus, et c'est ainsi que se voile ou se perd l'image globale de la réalité humaine, qui était le principe régulateur de la Science de l'Homme. Suivant un mot célèbre, celui qui examinerait un éléphant au microscope, et pas autrement, ne saurait jamais ce que c'est qu'un éléphant. Cette formule résume assez bien la fortune et l'infortune de la médecine et de la psychiatrie au cours du siècle dernier.

Il ne saurait être question de retracer ici cette histoire, d'ailleurs suffisamment présente aux esprits d'aujourd'hui, parce qu'ils doivent encore, pour la plupart, leur formation à des esprits d'hier. On trouvera, au tome I des *Etudes psychiatriques* d'Henri Ey une remarquable analyse du progrès de la conscience psychiatrique moderne. Le reflux scientifique était sans doute inévitable, dans la mesure où la détermination rigoureuse de l'objet a pour contrepartie la restriction du champ intellectuel. Le fait scientifique cache le fait humain. Mais l'étude mi-

croscopique des structures fines de l'anatomie, la mise en lumière des actions chimiques, des régulations biologiques et des fonctionnements neurologiques ne saurait être sérieusement considérée comme un recul de la connaissance. La conception anatomo-clinique a le mérite de préciser les termes du langage médical et de déterminer avec exactitude le domaine de la géographie humaine. De même, le système des localisations cérébrales, tel qu'il fleurissait à la fin du siècle dernier, a pu être [179] mis en doute. Mais le fait qu'il ait été dépassé ne signifie nullement qu'il ait été inutile. En psychiatrie, les doctrines mécanistes, qui dissociaient la réalité humaine, pour mettre une psychologie de type atomistique sous la dépendance de déterminismes biologiques ou toxiques, ont été le résultat de généralisations prématurées. Néanmoins elles ont enrichi l'expérience psychiatrique par la mise en lumière de conditionnements et de connexions dont il faut tenir compte.

Aujourd'hui, la médecine mentale tend à redevenir, selon le vœu de Pinel, une médecine humaine, c'est-à-dire une médecine de la totalité, en accord avec un mouvement assez général de regroupement de la connaissance. Henri Ey définit la spécificité de la maladie mentale proprement dite par l'« écart organo-clinique » : « entre le processus organique générateur et le tableau clinique qui en est l'effet s'interpose un travail psychique considérable, celui-là même de la psychose. » De telle sorte qu'en fin de compte la psychiatrie est une « pathologie de la liberté, c'est la médecine appliquée aux amoindrissements de la liberté. »⁹² Le prodigieux enrichissement de l'anthropologie contemporaine par les psychologies des profondeurs, par la mise en œuvre des techniques analytiques, par l'ouverture du nouveau domaine psychosomatique a reculé dans tous les sens les frontières de la médecine mentale, dont l'importance ne cesse de croître dans le contexte de la civilisation contemporaine.

Autrement dit, la psychiatrie, science de l'homme, participe à l'évolution générale des sciences humaines. La division du travail scientifique, la multiplication des techniques d'investigation et des moyens thérapeutiques apparaît comme un obstacle à une prise de conscience de la réalité humaine comme une existence concrète. Pour diverses raisons, la nécessité se fait sentir d'une épistémologie de la convergence et de la totalité ; à la phase analytique des acquisitions positives

⁹² Henri Ey, *Etudes psychiatriques*, t. I, Desclée de Brouwer, 1948, p. 57.

doit succéder une phase de regroupement des données : la science de l'homme doit être une théorie des ensembles. L'exactitude microscopique, historique, ne fournit jamais qu'une vérité de dissociation, qui est une dissociation de la vérité. La vérité humaine, vérité de l'intégralité, doit être une vérité de l'intégration. De là, en psychiatrie, l'effort pour comprendre le malade et la maladie dans le contexte global d'une situation qui met en jeu non seulement le patient lui-même, mais ses proches, sa famille, son milieu de vie et de travail ; le processus morbide, dans sa teneur organique et psychologique, n'est qu'une instance, un niveau de lecture au sein d'une pathologie sociale. Et la thérapeutique elle-même, toutes les procédures qui visent à la guérison, forment [180] un ensemble où le médecin joue son rôle autant que le malade, et non pas seulement le médecin, mais tout le personnel de l'hôpital et le milieu hospitalier, en tant que cadre et modèle d'un style de vie, doué d'une efficacité rituelle. À une épistémologie de la totalité correspond une thérapeutique de la totalité.

René Leriche, qui fut un des pionniers de la chirurgie contemporaine, considérait comme une découverte essentielle le fait d'avoir mis en lumière le caractère agressif, pour l'organisme, de l'acte chirurgical. La chirurgie, écrivait-il, « n'avait jamais songé qu'elle était en fait un acte contre nature, une agression brutale détruisant de faibles architectures protéiques, mettant en révolte, dès le premier moment, les sensibilités interstitielles, déclenchant ainsi des réactions vaso-motrices, endocriniennes, humorales, créatrices d'une maladie post-opératoire souvent inapparente, mais toujours présente, parfois grave, quelquefois mortelle. »⁹³ On voit ici le chirurgien prendre conscience de lui-même ; l'acte chirurgical se situe dans le champ de la pathologie chirurgicale. Un approfondissement analogue est demandé au psychiatre, qui doit se mettre lui-même en question et faire en quelque sorte sa propre pathologie. Cette intégration du psychiatre à la psychiatrie, qui exige une véritable distorsion et conversion de l'intelligence, est l'un des signes de la révolution épistémologique contemporaine. Le médecin sait désormais qu'il n'est plus le spectateur pur et l'opérateur tout puissant intervenant du dehors pour apporter le salut ; il est l'un des acteurs du processus en cours, jamais tout à fait maître des répercus-

⁹³ LERICHE, *La Chirurgie, Discipline de la Connaissance*, la Diane française, 1949.

sions entraînés par sa seule présence. L'œil, enseigne le bon sens, ne peut se voir lui-même, ni le médecin se guérir ; et pourtant c'est toujours lui-même que le médecin tente de guérir, et c'est son œil qu'il regarde. Ne demande pas, disait le poète anglais, pour lui sonne le glas...

Reste à savoir ce que peut signifier pour la psychiatrie le fait de se découvrir, et de se vouloir, science de l'homme. À partir de cette thèse se dégage tout un programme de pensée, un programme d'action. Et d'abord une fin de non recevoir opposée aux sollicitations en sens inverse, à toutes les forces centrifuges qui portent à la désagrégation de l'image de l'homme. La ligne de démarcation paraît difficile à fixer, en toute rigueur théorique, entre une science sans l'homme et une science humaine, mais il semble bien qu'il y ait là, dans la pratique quotidienne, une sorte de critère propre à résoudre bien des cas de conscience psychiatriques. Il suffira de se demander si telle mesure sociale ou hospitalière, telle décision concernant un malade, tel traitement envisagé, s'inspire du souci de l'intégrité humaine de l'intéressé, - non pas de son « intérêt » [181] au sens étroit, ou de l'intérêt de la famille ou de la société, mais d'une forme plus large de respect qui fait sa place, en chacun, à la vocation à l'humanité dans l'homme.

À une telle exigence, on objectera sans doute qu'elle est parfaitement utopique, dans la mesure où elle suffit à faire éclater l'inhumanité du système hospitalier existant. Etant donné les conditions actuelles de la pratique médicale, une psychiatrie de la personne est irréalisable. Les hôpitaux psychiatriques correspondent à une grande industrie qui réalise une thérapeutique en grande série selon les critères approximatifs d'une très grossière productivité. Tel est, on le sait, le statut de la psychiatrie française, une psychiatrie de désintégration à l'image d'une société désintégrée.

Mais cette réalité, qui n'est pas contestable, ne change rien à l'exigence de la vérité. Elle peut servir d'alibi, de prétexte à dérobade pour certains qui, de toute manière, n'auraient pas été à la hauteur de leur tâche. Le devoir psychiatrique demeure, comme au temps de Pinel, dont on admettra que les conditions de travail, au départ, étaient pires encore que les conditions actuelles. Les conditions sont toujours ce qu'elles sont. Si nous vivions dans une société parfaite, et parfaitement organisée, il n'y aurait plus besoin de psychiatrie, parce que, on peut du moins l'espérer, il n'y aurait plus de fou. Il y a pourtant encore des

fous en Russie, où, comme chacun sait, existe une société parfaite. Dans notre société imparfaite, le nombre des aliénés ne cesse de s'accroître. Les psychiatres s'estiment débordés. Ils ont raison de protester. Mais cela ne change rien au fond de la question.

Affirmer que la psychiatrie est une science de l'homme, c'est reconnaître du même coup tout un système de valeurs qui commandent une série d'attitudes liées entre elles dans des domaines très différents. L'idée de science de l'homme entraîne une épistémologie de la totalité, qui situe chaque élément de connaissance sur l'arrière-plan d'une recherche de l'intégralité personnelle. À cette épistémologie doit correspondre une thérapeutique elle aussi soucieuse de prendre en charge la totalité de l'homme malade, et donc de tenir compte des réactions en chaîne déclenchées par un traitement localisé, des chocs en retour d'une médication ou d'une intervention. Mais il apparaît aussi que l'épistémologie et la thérapeutique ont pour fondement commun une éthique, une sociologie et même une métaphysique. Si l'on considère les questions posées à la déontologie psychiatrique dans la période récente, il apparaît clairement que la réponse variera selon que la médecine mentale est ou non considérée comme une science de l'homme, dominée par l'impératif du respect de la réalité humaine. Il en est ainsi dans le cas de l'extermination des malades mentaux par les autorités hitlériennes, ou, plus près de nous, lorsque l'on s'interroge [182] sur la légitimité de la lobotomie ou de telle ou telle médication de choc. L'idée de science de l'homme apparaît alors comme une idée régulatrice qui permet sans doute à l'aliéniste d'y voir plus clair dans certaines situations confuses.

La psychiatrie s'inscrit ainsi dans le grand courant de la réflexion contemporaine. Lui reconnaître le statut d'une science de l'homme, c'est affirmer qu'elle est connaissance de l'homme par l'homme en même temps que relation de l'homme à l'homme. La médecine mentale est une recherche de l'humain, en même temps qu'une contribution à l'édification de l'homme. C'est pourquoi elle présuppose l'unité du phénomène humain, et cette présupposition doit lui servir de fil conducteur pour étudier chaque situation pathologique comme une interférence du physique et du mental, qui se prêtent à tous les chocs en retour, à tous les déplacements et transferts de significations. Et sans doute ne s'agit-il pas ici de jalonner une frontière ou d'établir des lois de correspondance entre le corps et la pensée, mais plutôt de re-

connaître que la frontière n'existe pas, et que l'homme est solidairement tout ce qu'il est.

Au monisme de la connaissance doit correspondre un humanisme thérapeutique. L'action psychiatrique est rencontre de l'homme avec l'homme, parole de l'homme à l'homme. Et la médecine mentale doit se faire d'autant plus humaniste que l'aliéné, précisément, est celui qu'on ne rencontre pas, l'autre qui ne peut pas être le même. L'image en lui de l'humanité s'est voilée ; afin de la dévoiler, le psychiatre doit être humain pour deux, son exigence la plus désespérée devant être de découvrir l'humanité dans les cas mêmes où elle semble avoir complètement disparu. C'est alors que se révèle le caractère fondamental de la médecine mentale, qui ne peut se limiter au programme de pensée et d'action d'une physique ; même lorsqu'elle s'engage dans les voies de la physique, elle se réfère à une instance dernière de justification, qui est d'ordre métaphysique. Cette justification, c'est l'image de l'homme que chacun d'entre nous porte en soi, et plus cette image sera riche, plus l'activité psychiatrique inspirée par elle sera féconde, plus elle sera fidèle à sa vocation qui est de restituer l'intégrité humaine dans son intégralité.

[183]

**Les sciences de l'homme
sont des sciences humaines.**

VIII

UNE INTERPRÉTATION EXISTENTIELLE DE LA RESPONSABILITÉ PÉNALE ⁹⁴

[Retour à la table des matières](#)

Un psychiatre de mes amis me confiait récemment le peu de goût qu'il a pour les expertises de criminels qui lui sont fréquemment demandées. « Ce n'est pas que mon intervention soit inutile, disait-il ; je pourrai rendre des services ; mais à condition que l'on me pose des questions auxquelles je sois capable de répondre. Or en fait, la seule chose que l'on réclame de moi, c'est que je dise si l'accusé est ou non responsable. Avocats, procureurs, jurés, juges, tous attendent mon verdict de technicien, qui résoudra pour eux la difficulté. Seulement, « responsable », je ne sais pas ce que ça peut bien signifier. Eux non plus d'ailleurs, - et c'est justement pourquoi ils espèrent que je me chargerai de trouver à leur place la solution d'une question insoluble... ».

⁹⁴ Communication au Colloque de Philosophie pénale, Strasbourg, janvier 1959, parue dans le recueil *La Responsabilité pénale*, Annales de la Faculté de droit et des Sciences politiques et économiques de Strasbourg, VIII, Dalloz éditeur, 1961.

Ce propos d'un médecin humoriste et clairvoyant met en bonne lumière la difficulté quasi-inextricable du problème de la responsabilité pénale. La conception de la justice et sa mise en œuvre se trouvent ainsi reposer en fin de compte sur un fondement mal assuré. Certes, l'appareil judiciaire fonctionne tant bien que mal ; mais il fonctionne sans que ceux-là même qui, d'une manière ou d'une autre, participent à sa mise en œuvre, aient une nette conscience des principes qui les font agir. D'où l'utilité d'une tentative d'élucidation, qui éclaire chacun sur le sens et la nature des intentions et des mobiles en vertu desquels il fixe son attitude.

Si le sens de la responsabilité pénale demeure assez mystérieux, ce n'est pas faute de tentatives d'explication. La justice représente en effet l'un des aspects fondamentaux de la vie sociale ; [184] elle est indispensable à la bonne marche des groupements humains qui, très tôt, ont dû se préoccuper de régler les rapports entre les individus. Le jeu de l'agression et de la vengeance risque d'aboutir à un cycle infernal de représailles, néfaste pour l'ordre public. La nécessité s'impose d'un arbitrage qui substitue au déploiement sans frein de l'initiative privée une réglementation publique, les parties en présence se trouvant ainsi dessaisies du devoir de faire prévaloir leur cause par leurs propres moyens.

Dès le niveau de la conscience archaïque, cette systématisation juridique des rapports humains correspond à un sentiment, ou un pressentiment, de ce que signifie la responsabilité pénale. Les ethnologues nous ont appris que les thèmes de l'infraction et de sa répression nécessaire font partie des structures mises en jeu par la pensée la plus primitive. Sans doute, à ce niveau, la responsabilité ne se définit pas comme dans les sociétés actuelles ; elle s'exerce d'une manière fort différente. Mais il n'en est pas moins vrai qu'elle aboutit déjà à un ensemble complexe d'institutions, dont le bon fonctionnement est nécessaire au maintien de l'ordre matériel et moral. En gros, on peut dire que cette responsabilité mystique se réfère à un équilibre des énergies sacrées qui animent l'univers. La paix, la sécurité se maintiennent grâce à un principe de conservation, en fonction duquel se déploient toutes les liturgies de la vie sociale. Une infraction à l'ordre, par exemple la rupture, volontaire ou involontaire, d'un tabou, met en péril le domaine social dans son ensemble : la jalousie des dieux ainsi éveillée doit, à tout prix, recevoir satisfaction par une compensation appro-

priée. Le crime est une déviation, un excès par rapport à l'ordre idéal ; il appelle, pour sa correction, une déviation en sens inverse, l'excès de l'expiation.

Le domaine de la responsabilité mythique dépasse de beaucoup les sociétés primitives. On retrouve des thèmes analogues dans la pensée des grandes civilisations classiques de l'Orient et de l'Occident. Le bon ordre de l'univers, l'équilibre des choses et des hommes, répond un peu partout à l'affirmation d'une loi ontologique dont l'impératif s'impose même aux dérèglements des dieux : les Grecs se réfèrent aussi à la *Moirai* à laquelle Jupiter lui-même doit obéissance ; la pensée indienne définit dans un sens analogue l'ordre du *Rita*, qui trouve son correspondant chinois dans la notion de *Tao*. Le christianisme lui-même subordonne toute justice humaine à la justice divine, mystérieuse et insondable, qui assure à chaque destinée humaine les récompenses et sanctions qu'elle a méritées. Expiations et manquements trouvent leur compensation, en fin de compte, dans l'équilibre final de la loi définie par la volonté de Dieu. L'intervention, ou plutôt l'intercession du Christ, vient d'ailleurs brouiller tous les calculs : le Juste souffrant, dont la croix dominait avec une ironie involontaire [185] les tribunaux de l'Occident chrétien, met en œuvre les thèmes mystiques de la réversibilité des mérites et de la communion des saints.

Seulement ces représentations religieuses, en dépit de leur élévation spirituelle, risquent fort de fausser l'administration de la justice proprement dite. Les exigences de la réflexion rationnelle se font jour peu à peu dans la conscience de l'Occident ; le droit romain représente déjà un prodigieux effort d'élucidation appliqué au domaine des rapports humains dans sa totalité. Il s'agira, dans cette perspective, de dégager la responsabilité propre du criminel de toutes les implications archaïques et mythiques où, de proche en proche, elle finit par se dissoudre. Suivant les normes de la nouvelle intelligibilité, qui triomphe inexorablement dans les divers domaines du savoir, la notion de responsabilité s'appliquera à la cause humaine, déterminée en toute rigueur, d'un événement humain. Le principe de causalité s'affirme ici comme partout : la cause d'un acte est une volonté qui, pour supporter pleinement les conséquences de son intervention, doit être considérée comme ayant été tout à fait libre. La théorie classique de la responsabilité pénale définit le criminel comme une sorte de Robinson métaphysique, concernant et exécutant son acte dans le superbe isolement

d'une autonomie insulaire et d'une conscience lucide. L'individualisme radical est ici la condition d'une responsabilité plénière. Le libre-arbitre est le présupposé de toute incrimination véritable, et le crime apparaît alors comme un manquement délibéré aux normes universelles du droit et de la morale.

Bien entendu, le schéma de la responsabilité métaphysique n'est qu'une sorte de maquette épistémologique, une conceptualisation abstraite qui ne se rencontre pas dans l'expérience courante. Un individu libre et raisonnable ne commettrait pas de crime, ou alors on ne voit plus ce que pourraient bien signifier la liberté et la raison. D'ailleurs si l'on se représente le criminel doté du libre-arbitre, et hésitant au dernier moment à user de sa liberté d'indifférence, comme l'âne de Buridan entre son seau d'eau et sa ration d'avoine, on fait du crime une sorte d'acte gratuit et, du coup, parfaitement déraisonnable.

De là l'effritement de la responsabilité métaphysique, rongée inexorablement par la mise en lumière des influences étrangères qui ont agi sur le criminel pour l'orienter dans le sens de comportements aberrants. Les doctrines positivistes, qui s'affirment au XVIII^e siècle et triomphent au XIX^e, substituent au schéma d'un déterminisme individualiste et philosophique celui d'un conditionnement proprement scientifique. La liberté n'est qu'une illusion ; les hommes sont agis même lorsqu'ils se figurent agir ; ils sont prisonniers d'enchaînements inexorables qui les vouent, par la force des choses, à des destinées qu'ils n'ont pas choisies. Les matérialistes du [186] XVIII^e siècle insistent, comme Helvétius, sur le rôle décisif des facteurs sociaux ; l'éducation, bonne ou mauvaise, produit de bons citoyens ou des criminels. Au XIX^e siècle, les progrès de la biologie mettent en lumière l'influence des données somatiques. La constitution héréditaire, les perversions innées ou acquises, les déviations psychiatriques, l'alcoolisme et les intoxications de tous ordres font du crime la résultante nécessaire des fatalités organiques. Sur l'arbre généalogique des Rougon-Maquart, le vice et la vertu ne sont bien, selon le mot de Taine, que des produits, comme le vitriol ou le sucre.

Ainsi se vérifie dans le domaine de la responsabilité la fameuse loi des trois états, définie par Auguste Comte, et qui selon lui jalonne partout et toujours le progrès de la conscience. A l'âge théologique, dont les interprétations mettent en cause des interventions surnaturelles, succéderait l'âge métaphysique, où la raison déploie le système

explicatif des principes abstraits. Enfin prévaudrait la connaissance positive, qui réduit toute intelligibilité à la mise en connexion des faits selon des articulations régulières et nécessaires. Ce schéma, chronologique et logique tout ensemble, paraît bien correspondre au développement de la pensée juridique en ce qui concerne la criminologie depuis les origines jusqu'aux temps modernes. Seulement la loi des trois états s'est heurtée elle-même à de nombreux démentis. Elle présuppose en effet une philosophie de l'histoire assez naïve qui trouve dans le dogme du progrès le moteur inexorable de tout le développement de la réalité humaine ; les événements intervenus au cours du siècle qui nous sépare de la mort d'Auguste Comte attestent suffisamment que l'histoire a refusé de se laisser mettre à la raison.

Dans le domaine de l'anthropologie, en particulier, l'inspiration comtienne patronnait une conception évolutive de la pensée humaine : un processus de développement continu devait mener peu à peu l'humanité du stade prélogique, dominé par les participations affectives et les impératifs mythiques, jusqu'au stade rationnel et positif, où la conscience, informée par la science, n'obéit plus qu'à sa propre exigence de certitude rigoureuse. Ce schéma avait été mis en œuvre par l'ethnologie du XIX^e siècle, telle que la résumait entre autres, un J.G. Frazer. Mais Lucien Lévy-Brühl qui devait en recueillir l'héritage fut amené par ses propres travaux à remettre en question l'idée maîtresse dont il était parti. Il découvrit dans la pensée primitive une cohérence logique, jugée d'abord incompatible avec la notion même d'une « primitivité ». Inversement, la pensée réfléchie des hommes les plus avancés dans la voie du savoir conservait pourtant des éléments archaïques, une sensibilité aux impératifs et aux suggestions du mythe, dont il était vain d'espérer qu'elle pût jamais se débarrasser.

La conception évolutive, selon laquelle la pensée progressait [187] d'un stade de la connaissance à un autre, dut ainsi faire place à une conception structurale, qui admet l'existence simultanée de plusieurs orientations de la pensée. L'être humain n'est pas simple ; il se trouve soumis aux sollicitations contradictoires de plusieurs instances, dont il lui appartient d'arbitrer le conflit. La pensée concrète est le résultat, toujours remis en question, de ce débat permanent ; dans son usage courant elle demeure partagée entre des obéissances non compatibles entre elles. La logique, la parfaite cohérence ne sont que des acquisitions tardives ; elle n'appartiennent pas à l'essence même de l'être hu-

main, et l'on peut douter qu'elles correspondent à sa vocation la plus haute.

Ces réflexions, souvent développées par la philosophie contemporaine, permettent peut-être d'éclairer le débat entre les diverses interprétations de la responsabilité pénale. Entre la responsabilité archaïque, la responsabilité métaphysique classique et les doctrines positives, il n'était pas nécessaire de choisir d'une manière définitive ; la théorie la dernière en date n'efface pas toutes les autres. Chacune de ces interprétations peut avoir sa part de vérité ; elle définirait alors une sorte de couche structurale, un ordre de significations qui s'affirme d'une manière permanente dans chaque conscience humaine. Autrement dit, l'idée de responsabilité n'est pas simple et univoque ; elle met en œuvre plusieurs dimensions de l'affirmation personnelle. Cette surdétermination ne fait d'ailleurs que souligner davantage l'importance existentielle de la question posée.

Il semble assez aisé de mettre en lumière, dans la pensée et la pratique pénales contemporaines, l'existence simultanée des trois niveaux de responsabilité que nous avons analysés. Et tout d'abord, la responsabilité archaïque constitue l'un des aspects fondamentaux de la fonction judiciaire. Les notions d'infraction, de transgression ; d'expiation conservent une signification irrationnelle, ou transrationnelle. La mise en scène du tribunal, avec les rites et liturgies dont elle s'enveloppe, a pour but le maintien de l'ordre non pas dans la cité seulement, mais dans les consciences et les cœurs. L'ordre correspond ici à une sécurité mythique, dont chacun a besoin ; toute atteinte à cette sécurité appelle des mesures de préservation et de vengeance. A la limite, la peine de mort qui aboutit à l'élimination radicale du criminel, permet une sorte de purification rituelle du corps social. Et, certes, on peut être opposé à la peine de mort, on peut lui reprocher précisément ce caractère passionnel. Mais le tribunal, la cour d'assises n'en demeurent pas moins, entre tous les emplacements humains, un espace de valeurs, une sorte de lieu ontologique où chaque débat met en question la condition humaine dans ce qu'elle a d'essentiel. E y a là une affirmation du sacré dans l'homme, et c'est pourquoi la fonction judiciaire, [188] partout où elle s'exerce dans le monde, demeure irréductible à l'exercice d'une fonction administrative quelconque, ou d'un service technique parmi tous les autres.

La responsabilité métaphysique vient se superposer à cette responsabilité archaïque, sans pour autant l'effacer. Le droit tout entier intervient dans l'histoire comme une entreprise d'axiomatisation métaphysique des rapports entre les hommes. Il substitue au monde concret un édifice de principes formels. Cette épure du domaine humain fournit d'ailleurs une sorte de modèle épistémologique d'une efficacité admirable pour la mise en place et la correction de l'ordre social. Le système d'interprétation ainsi créé permet de projeter les événements vécus dans l'espace juridique où, pour le plus grand ébahissement des non-initiés, ils se trouvent transformés en scénarios métaphysiques, à propos desquels s'exercent les subtilités contradictoires des avocats et du procureur. On peut certes protester contre ces simplifications abusives, où les principes cachent les hommes, où les raffinements du formalisme deviennent le lieu d'élection de la mauvaise foi. Pourtant le libre déploiement de l'ordre juridique est indispensable à l'équilibre de toute société quelle qu'elle soit. L'analyse de l'acte criminel en fonction du Juste et de l'Injuste, du Bien et du Mal, de la Liberté, de la Responsabilité représente une mise en équation métaphysique, préalable à une saine appréciation des choses.

Mais cette formalisation abstraite n'empêche nullement la mise en lumière des influences de fait qui viennent vicier le bon fonctionnement des abstractions métaphysiques. La réalité humaine est sillonnée par des déterminismes de tous ordres qui refoulent, et parfois annulent, les exigences de la rationalité juridique. L'espace géométrique idéal du droit pénal ne coïncide pas exactement avec l'espace vécu de l'acte criminel : une saine administration de la justice ne peut être obtenue que par la reconnaissance d'un choc en retour du concret sur l'abstrait. Le stade juridique de la formalisation ne constitue qu'un relais ; le droit, en tant que science exacte, est issu de l'expérience humaine, à laquelle il doit revenir dans chacune de ses applications particulières. C'est pourquoi, quelle que soit l'affaire en cause, les personnages du drame judiciaire s'efforcent de faire la part des influences en tout genre qui, de près ou de loin, ont pu contribuer à la réalisation de l'acte criminel. Le législateur lui-même reconnaît l'existence de ces facteurs qui, sous le nom de circonstances atténuantes, doivent permettre un dosage de la responsabilité. Accusé et témoins, avocats, experts, procureur, chacun tente avec plus ou moins de bonne foi, de dégager ce qui, dans la motivation du crime, relève de l'héritage et de

l'éducation, du milieu social et des incidences biologiques. Le verdict final dépendra du résultat qui se dégage en fin de compte de cette négociation au cours de laquelle chacun des camps en [189] présence s'efforce de donner le petit coup de pouce qui fera pencher de son côté la balance de la justice.

Cette analyse sommaire de l'acte judiciaire nous paraît mettre en suffisante évidence la surdétermination de la responsabilité pénale. Les doctrines divergent, et chacune tire argument de ce qui lui donne raison, en négligeant le reste. Seulement les thèses opposées ne s'excluent pas pour autant ; elles ont chacune leur part dans la signification humaine de la responsabilité. La pensée existentielle contemporaine fournit sans doute ici une analyse du phénomène plus exacte que celles procurées par le rationalisme ou le positivisme traditionnels, l'un et l'autre fidèles au schéma d'une vérité unitaire, alors que le domaine humain donne prise à des approches multiples, dont chacune a sa valeur propre. L'empirisme phénoménologique multiplie les prises de vue ; il éclaire des dimensions et des structures de l'expérience juridique demeurées jusque là dans l'ombre. Et, par exemple, on a vu se développer pendant les dernières années une étude des différents rôles joués par les personnages du drame judiciaire ; le rôle d'accusé, mais aussi le rôle de juge ou celui d'avocat. Une analyse objective fait apparaître, par delà l'infinie diversité des cas, la constance de certaines attitudes, de comportements et de types de réaction qui définissent la fonction propre de chacun, au cours du débat contradictoire où il affronte les autres.

De toutes ces recherches se dégage une nouvelle connaissance de la réalité humaine, qui rompt avec les schémas simplistes de la pensée pénale traditionnelle. Il faut, en particulier, renoncer au mythe de *l'homo criminalis*, aussi absurde que celui du défunt *homo æconomicus*. Une sorte d'utopie judiciaire mettait en œuvre un criminel parfait, entièrement libre et entièrement responsable, qui commettait, en un instant isolé et indivisible du temps, le crime parfait un beau crime net et sans bavure, rompant délibérément avec les normes universelles de la morale et du droit. Intervenait alors le juge parfait, conscience absolument pure et parfaitement informée, dont la mission était de prononcer le châtement parfait, seul susceptible de remettre les choses en place, pour solde de tout compte. Dans ce paysage rationnel et géométrique, l'idéal eût été de remplacer le magistrat par une calculatrice élec-

tronique : les divers caractères de l'acte criminel, déterminés en rigueur, ayant été rapportés sur une carte perforée, la machine à calculer débiterait automatiquement la peine applicable en vertu des lois en vigueur.

Ce scénario de dessin animé évoque, bien entendu, un cas limite. Dans son exagération même, il souligne certains aspects du nouvel esprit juridique, largement influencé aujourd'hui par la compréhension existentielle des phénomènes humains. Il n'y a pas plus de crime ou de criminel parfait que de juge parfait ; les événements et [190] les hommes se refusent à subir la discipline d'une intelligibilité par trop simpliste. Et, par exemple, il n'est pas question de prendre sur le fait une volonté parfaitement libre, déterminant un mal entièrement voulu. L'homme criminel, comme tout autre homme, n'est jamais tout à fait lucide, et maître de l'événement. Toute causalité humaine est elle-même causée, dans l'ensemble d'une situation globale et indivisible. Il est impossible, dans le contexte du réel totalitaire, d'isoler un antécédent et un conséquent, une cause et un effet qui se détermineraient l'un l'autre en toute rigueur. Et la condition restrictive de la situation se trouve encore surchargée par cette autre condition restrictive de l'intention. C'est-à-dire que ce qui s'est produit en fait ne répond pas de toute nécessité à ce que le sujet a voulu. Son action ne lui obéit pas, elle le dépasse et parfois elle le trahit, elle le prend au piège.

Autrement dit, la réalité humaine se définit selon les perspectives divergentes de significations diverses et parfois contradictoires. Toute situation donne lieu à des lectures non concordantes, dont il est rare que l'une ou l'autre puisse s'imposer comme l'indubitable corrigé de ce qui s'est passé. L'événement vécu se présente ainsi comme une de ces figures ambiguës, dont le dessin d'ensemble varie du tout au tout avec la perspective selon laquelle on les regarde. Aussi bien, le jeu des significations ne peut être arrêté une fois pour toutes ; elles peuvent être remises en question par l'incessante élaboration de la mémoire. De là l'hésitation, la contradiction des témoignages, qui n'est pas toujours un signe de mauvaise foi. De là aussi l'incertitude finale de certains jugements. Chacun a joué son rôle, chacun a fait ce qu'il pouvait ; l'accusé, le juge, les témoins, les avocats, le procureur, les experts et les jurés. Néanmoins, en fin de compte, un malaise persiste, et le journaliste, dans son compte rendu d'audience, conclut qu' « on ne saura jamais ce qui s'est passé ». Cela ne veut pas dire pour autant que tel ou

tel, possesseur de la vérité, l'a volontairement cachée. Seulement cette vérité univoque et décisive n'a pas été manifestée, parce que l'accord n'a pu se faire sur elle ; tout simplement peut-être parce qu'elle n'existe pas. Un mystère ici se dérobe à toutes les prises, celui de la réalité humaine, irréductible à une mise en équation rigoureuse.

Ainsi donc le tribunal nous apparaît en fin de compte comme un lieu de rencontre, le lieu d'une confrontation d'une décisive importance entre un certain nombre de personnes humaines. Le juge lui-même n'est qu'un homme en face d'autres hommes. Sa mission difficile est de tirer au clair dans la mesure du possible une situation confuse dans laquelle il patauge, comme tout le monde. Il lui appartient d'être, entre tous, messenger de vérité ; d'autres sont là pour la punition et la vengeance, d'autres pour l'indulgence, et leur rôle est sans doute plus simple. Le magistrat [191] doit arbitrer le débat. Le dernier mot lui revient dans une situation qui sans doute, en elle-même, ne comporte pas de dernier mot.

*

* *

Si l'on admet cette conception de la réalité humaine, il est clair que le problème de la responsabilité pénale prend un sens nouveau. Tous les dogmatismes qui prétendent donner une vue systématique de l'expérience criminelle, dans un sens ou dans l'autre, doivent être rejetés parce que l'expérience concrète ne se réduit pas à un schéma ; équivoque par nature, elle fournit de quoi donner raison à tout le monde, et donc tort à tout le monde.

Les discussions théoriques portent sur une responsabilité abstraite, dont il est présumé, en vertu des principes d'une saine logique, qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas. Le débat se limite à ces deux possibilités, et l'alternative du tout ou rien fausse la compréhension exacte des faits. Par exemple, dans la perspective classique, on utilisera le schéma idéal de l'acte libre, moralement ou plutôt immoralement lucide, et imputable à cent pour cent. C'est le point de vue du procureur, dont le réquisitoire s'efforce de modeler la donnée humaine du procès de manière à en faire un beau crime, objet d'un châtement exemplaire.

Il faut d'ailleurs en rabattre, et les adversaires du procureur le lui font bien voir. Le crime parfait n'existe pas ; on négociera donc la qualité et la quantité des circonstances atténuantes ; et de proche en proche on verra se gonfler le taux d'invalidité de l'acte considéré : 10 %, 20 %, 40 %, 80 %... Hérité, famille, tares congénitales ou acquises, mauvaises influences viennent peu à peu rogner la responsabilité plénière, qui prend la forme indéfiniment décroissante de la peau de chagrin. A partir du moment où l'on se décide à admettre l'intervention d'un conditionnement du crime par des facteurs extérieurs, il est difficile de ne pas sauter d'une explication à l'autre, opposant ainsi au schéma de la liberté entière celui de la totale aliénation. Tel est le jeu de l'avocat : s'identifiant à son client, il aura tendance à montrer qu'il ne pouvait pas ne pas agir ainsi. N'importe qui, à sa place, en aurait fait autant. Au fond, le coupable est lui-même une victime...

Si l'on admet ainsi au départ l'alternative d'une responsabilité totale et d'une responsabilité nulle, on n'échappera pas à l'oscillation entre les deux extrêmes du zéro et de l'infini. En fait, on détruit ainsi la totalité des significations morales, qui se situent dans l'entre-deux. Par exemple, si l'on proclame, conformément à une formule à la mode, que « nous sommes tous des assassins », cela revient à dire qu'il n'y a pas d'assassin à proprement parler. La notion même de responsabilité se dissout dans la culpabilité générale dont l'atmosphère est aujourd'hui saturée : tout le monde [192] est coupable, donc tout le monde est innocent. Les extrêmes se touchent ; le bien et le mal perdent tout sens assignable dans l'universelle confusion des valeurs.

L'irréalisme passionnel de la responsabilité abstraite apparaît à plein dans certaines pensées récentes, partagées entre les thèmes antagonistes de la culpabilité générale et de l'innocence plénière. L'inspiration libertaire, depuis Feuerbach et Max Stirner, tire les conséquences de la mort de Dieu. L'homme, enseigne Nietzsche, doit s'attribuer tous les pouvoirs de la divinité déchu. Et l'un des personnages des *Frères Karamazov*, de Dostoïevski, proclame dans le même sens : « Si Dieu est mort, tout est permis ». A chacun d'entre nous appartient, au dire de Sartre, la grande liberté de créer à tout instant les valeurs morales, comme le Dieu de Descartes créait les vérités éternelles. Chacun est libre absolument, doté d'une toute puissance, qui est ensemble une toute innocence ; aucune instance sociale n'a le droit de réclamer des comptes à cette indépendance souveraine, d'ailleurs en

perpétuelle révolte contre un Dieu, qui, même mort, continue de hanter la conscience de ses héritiers. L'intensité même du ressentiment trahit une culpabilité latente, la réaction contre des interdits que l'on s'efforce de refouler ; mais qui ne cessent pas pour autant de hanter une conscience à jamais malheureuse.

Les effets de cette passion des extrêmes se manifestent, dans bon nombre d'aspects de la culture contemporaine. L'immoralisme surréaliste se fait une sorte de profession de foi de ce déchirement de la conscience, exaspérée contre elle-même. Telle est aussi l'attitude de Sartre, dont l'illogisme se développe en toute rigueur dans l'essai massif et lyrique consacré par lui à l'apologie de Jean Genet, écrivain et poète, qui est aussi un anormal sexuel et un délinquant chronique, souvent condamné pour vol. Genet représente pour Sartre, la figure même de l'homme exemplaire, dans le monde où nous vivons : c'est pourquoi il devient Saint Genet, martyr, au prix d'une canonisation dérisoire. Genet, représente le témoin de la totale liberté, de ce choix de soi par soi, grâce auquel l'homme s'affirme créateur souverain de ses vérités et de ses valeurs. Jean Genet se veut tel qu'il est devenu ; sa grandeur est d'avoir exercé librement le droit de chacun à disposer de soi-même.

« On ne naît pas homosexuel ou normal : chacun devient l'un ou l'autre selon les accidents de son histoire et sa propre réaction à ces accidents. Je tiens que l'inversion n'est pas l'effet d'un choix prénatal, ni d'une malformation endocrinienne, ni même le résultat passif et déterminé de complexes : c'est une issue qu'un enfant découvre au moment d'étouffer (...). L'illumination qui le constitue à ses propres yeux comme un « pédé » ne se distingue pas de la volonté de devenir tel, c'est-à-dire de donner un sens ou un nom à son passé et de le considérer comme la préformation [193] de son avenir. »⁹⁵ Ainsi Genet s'est voulu tel qu'il est, imposant aux circonstances le décret de sa souveraine liberté.

Mais ce dieu en réduction semble pourtant se faire sur sa condition des illusions singulières. Sartre nous apprend aussi en effet que, dans toute société, le mal n'est pas autre chose que la projection de la mauvaise conscience de l'homme de bien, le moyen, pour lui, de retrouver

⁹⁵ Jean-Paul SARTRE, *Saint Genet comédien et martyr* ; Œuvres complètes de Jean Genet, t. I, N.R.F. 1952, pp. 80-81.

un confort moral plein d'hypocrisie. « La société, dans sa sagesse a créé, si j'ose dire, des méchants professionnels. Ces « hommes de mal » sont aussi nécessaires aux hommes de bien que les filles de bordel aux honnêtes femmes. Ce sont des abcès de fixation. » ⁹⁶ Tel est le statut de Genet, enfant abandonné : « la collectivité l'a voué au mal. On l'attendait ; il allait se produire une vacance : quelque vieux galérien agonisait à Cayenne ; chez les méchants aussi, il faut assurer la relève des générations. Donc on a taillé d'avance tous les échelons qu'il doit descendre ; il n'était pas sorti du ventre de sa mère, qu'on lui avait déjà retenu des lits dans toutes les prisons d'Europe et réservé des places dans tous les transports de bagnards. Il n'a eu qu'à prendre la peine de naître : les douces mains inexorables de la Justice le conduiront de l'Assistance à la relégation » ⁹⁷.

Ainsi Genet se trouve être ensemble le héros de la liberté et la triste victime de la mauvaise conscience bourgeoise. Sur lui pèse une double prédestination : celle de son libre choix et celle de la malédiction sociale qui parviennent à s'accorder, grâce à une harmonie pré-établie assez étonnante. Il est vrai que le Dieu des théologiens transcende la logique ; comme lui, Genet réalise la conciliation des contradictoires. Du fait d'un tel exploit, la responsabilité positive du délinquant Genet s'en va en fumée ; l'innocence métaphysique emporte avec elle la non-responsabilité juridique. D'ailleurs, si Genet est bien « un des héros de ce temps », c'est parce qu'il manifeste une manière d'être qui illustre notre commune vocation : « Il fait paraître au grand jour notre culpabilité ». Nous ne valons pas plus que lui, ou plutôt nous valons moins que lui, car il ose ce que nous n'osons pas. C'est pourquoi « il faut écouter la voix de Genet, notre prochain, notre frère Genet, c'est nous, voilà pourquoi nous devons le lire... » ⁹⁸.

On observera que les dégâts sont sagement limités : l'imitation de Saint Genet ne doit pas aller plus loin que la lecture de ses œuvres. L'irréalisme passionnel de Sartre se manifeste ici dans toute son ingénuité, attestant une singulière confusion des langues et des valeurs. L'identification de la responsabilité positive et précise à [194] la culpabilité diffuse et sans objet n'est qu'un tour de passe-passe. Genet,

⁹⁶ Ibid., p. 35.

⁹⁷ P. 36.

⁹⁸ P. 548.

à vrai dire, n'est ni totalement responsable, ni pleinement innocent. Ni ange, ni bête. Pour tenter de le juger, pour juger un délinquant ou un criminel quelconque, il importe de rejeter en premier lieu la ruineuse alternative du tout ou rien, la réalité humaine se déployant très précisément entre les deux. Le droit d'initiative de l'homme s'exerce dans l'espace qui sépare la servitude entière de la pleine liberté. L'usage de l'action, comme celui de la parole, ne comporte pas de spontanéité radicale. Le poète, l'écrivain rêve « d'inventer une langue », de se donner de toutes pièces un nouveau moyen d'expression ; mais il ne lui appartient pas de tout effacer pour tout recommencer. Le génie lui-même doit se borner à user de la faculté humaine, de « donner un sens plus pur aux mots de la tribu », c'est-à-dire de transformer les significations établies. Dans tous les domaines, la liberté humaine ne peut être qu'une liberté sous condition, une liberté en condition, dans les limites de la condition humaine. La responsabilité, pour le bien comme pour le mal, sera aussi une responsabilité conditionnelle, nullement donnée d'avance, mais toujours objet d'une enquête qui s'efforcera de la situer quelque part entre la liberté totalitaire, et l'entière irresponsabilité, ces deux termes extrêmes représentant deux formes opposées d'aliénation.

*

* *

C'est dans ces conditions que peut être posé le problème de la responsabilité pénale. Les thèses extrêmes ne présentent aucun intérêt réel. La revendication de la liberté absolue demeure un point de vue chimérique et abstrait : l'utopie libertaire ne se déploie à l'aise que dans les livres. Stirner et Nietzsche, les surréalistes et Sartre réservent leur ressentiment, leur incrimination et récrimination perpétuelle, au papier imprimé. Pour le reste, ils traversent entre les clous et se gardent bien de faire du tort à qui que ce soit. Dans une société quelconque, la liberté concrète de chacun trouve sa limite dans la liberté du voisin. Celui qui méconnaîtrait systématiquement cette règle du jeu s'y trouverait bientôt ramené par l'insistance des parties lésées. Chacun doit répondre de ses actes et de ses procédés.

Mais, à l'inverse, les doctrines qui prétendent insérer le crime ou le délit dans un enchaînement nécessaire de circonstances, où la personnalité du sujet lui-même n'aurait point de part, ne parviennent pas à annuler la responsabilité. Les théories déterministes ayant été l'objet d'une certaine faveur de la part des criminologistes, il convient de les examiner plus à loisir. Deux sortes de facteurs ont été spécialement mis en lumière. D'une part des facteurs biologiques : la constitution anatomo-physiologique, qui faisait les beaux jours de la théorie du « criminel-né », l'hérédité [195] génétique, ou plus récemment les régulations glandulaires, les équilibres endocriniens ont ainsi été invoqués comme des explications de l'acte criminel. Les doctrinaires nazis n'hésitaient pas à tirer du mythe biologique de la race une raison suffisante pour considérer certaines catégories sociales, en dehors de toute responsabilité précise et positive, comme des groupements de criminels-nés. Mais l'influence des gènes, des instincts, des glandes, des races se trouve elle-même limitée ou démentie par la mise en lumière des facteurs proprement sociaux, ou culturels, qui fournissent eux aussi des déterminismes plus ou moins impératifs ; le milieu culturel intervient comme une reprise des instincts, exerçant une causalité en seconde lecture. À la mythologie des gènes ou des glandes s'oppose - ou se superpose - une mythologie des représentations collectives et des mauvaises influences. On argumente sans fin pour savoir si les jumeaux les plus identiques sont identiques parce qu'ils ont un même patrimoine héréditaire, ou parce qu'ils ont reçu la même éducation, vécu la même vie. Bach et Mozart furent-ils de grands musiciens parce qu'ils étaient issus de lignées de musiciens, ou parce qu'ils avaient reçu une éducation musicale poussée dès les premiers temps de leur vie ? Avaient-ils la musique dans le sang, ou l'ont-ils respirée dans l'ambiance familiale ? On discute là-dessus et l'on discutera sans espoir d'aboutir. Ainsi en est-il du criminel, dont on pourra toujours se demander s'il l'est de naissance ou par éducation...

À vrai dire, de pareilles questions ne présentent sans doute qu'un intérêt restreint. Car la pluralité même, la concurrence des déterminismes permet précisément de sauver la responsabilité et la liberté. Le tissu des prédispositions et influences biologiques et culturelles n'est jamais assez serré pour que l'affirmation individuelle n'ait aucune possibilité de se faire jour. D'ailleurs le recours à une prédestination quel que'elle soit ne fournit pas dans le domaine humain une intelligibilité

satisfaisante : les théologiens qui ont élaboré, les premiers, cette notion se sont trouvés jetés de ce fait dans d'inextricables contradictions. Il semble qu'il en aille de même chaque fois que l'on admet la possibilité d'une prédestination criminelle. On a fait beaucoup de bruit autour d'une sorte de pari tenu par un éducateur américain qui a formulé un pronostic sur l'avenir pénal défavorable d'un certain nombre de jeunes délinquants. Quinze ans à l'avance, il aurait aussi énoncé une sorte de jugement dernier : si l'événement confirme la prévision, alors, estime-t-on, sera prouvé le déterminisme inexorable qui pèse sur les destinées humaines. La responsabilité des intéressés s'en trouverait d'avance supprimée, puisqu'ils ne pouvaient pas agir autrement. De même, les tenants de la prédestination soutenaient que l'homme n'est pas libre, puisque Dieu connaît d'avance leurs actions.

[196]

Or il est aisé de montrer que la prévision, même exacte, n'annule pas la liberté. Aussi bien peut-elle aussi être inexacte : le cas doit toujours être réservé d'une erreur de pronostic. Le médecin, devant un cas jugé incurable, laissera toujours subsister la possibilité d'une évolution imprévue. Mais si l'événement vérifie la prévision, il serait encore tout à fait inconsidéré d'en conclure que le héros de l'histoire n'est pour rien dans ce qui lui est arrivé. Sans doute, il a suivi la pente, il a obéi à certaines tendances que l'éducateur avait pressenties en lui. Mais le point de vue du pronostiqueur demeure étranger à la réalité elle-même qui, pour l'intéressé, garde son caractère de débat difficile, où rien n'est résolu d'avance. Pareillement, dans l'ordre religieux, le croyant est bien obligé d'admettre que Dieu, parce qu'il est tout puissant, connaît le dernier mot de sa destinée. Mais ce savoir divin se situe sur le plan divin, c'est-à-dire en dehors du domaine humain où chaque homme poursuit difficilement un pèlerinage incertain. Il n'y a pas contradiction entre la prédestination et la liberté parce que ce sont deux réalités d'ordre différent, deux perspectives qu'il est impossible absolument de faire coïncider.

Dans un sens analogue on peut dire que le pronostic de l'éducateur n'annule aucunement la liberté - et la responsabilité - des sujets sur lesquels il porte. Ou plutôt, loin de la nier, il la présuppose, il en tient compte. Dire en effet que tel ou tel individu sera, du fait de certaines de ses tendances, victime des circonstances, cela signifie seulement qu'il utilisera les circonstances dans le sens de ses propres préférences.

Nous choisissons les circonstances tout autant qu'elles nous choisissent, et ce choix constamment renouvelé n'est pas autre chose que l'exercice même de notre liberté concrète.

Ce qui est vrai du criminel l'est d'ailleurs aussi bien de l'homme de génie, à propos duquel, souvent, les pronostics n'ont pas manqué, sans que pour autant le génie cesse d'être la longue patience d'un combat contre soi-même et contre le monde. Une tradition rapporte qu'en 1787, le jeune Beethoven, âgé de dix-sept ans, aurait été présenté à Mozart. Celui-ci aurait déclaré : « Faites attention à cet homme, il fera parler de lui... ». En 1792, le comte Waldstein écrit au même Beethoven : « Par une application incessante, recevez des mains de Haydn l'esprit de Mozart ». Peu de temps auparavant, un inspecteur portait dans les notes de l'élève-officier Bonaparte la mention suivante : « Ira loin si les circonstances le favorisent... ». Ces pronostics paraissent d'une lucidité prophétique, mais il serait absurde d'imaginer que la liberté du jeune Beethoven ou celle du jeune Bonaparte s'en soit trouvée si peu que ce soit amoindrie. Chacun d'eux a dû mener patiemment, et désespérément parfois, cette lutte dont il était pour lui-même l'enjeu.

Prévoir que tel ou tel enfant, particulièrement doué, sera un [197] brillant élève, ce n'est pas pour autant lui enlever son mérite et sa liberté ; c'est tenir compte aussi, par anticipation, des efforts qu'il fera. De même, on peut prédire que tel athlète a des chances de battre tel ou tel record ; mais le pronostic ne vaut que sous condition de ce labeur de soi sur soi qui fait le champion digne de ce nom. Il en est des mauvais élèves comme des bons : l'observateur sagace, évaluant les divers facteurs d'une personnalité, peut formuler un jugement sur l'orientation d'une existence. Mais ce jugement présuppose la mise en œuvre de cette détermination de soi par soi, en laquelle se résume la liberté humaine. Chaque personnalité mène une lutte incessante ; elle doit, au péril de sa vie, faire sa trouée parmi les événements qu'elle détermine autant qu'ils la déterminent. Ces confrontations, ces options impliquent à tout instant une remise en jeu du sens de la vie. Car l'événement est toujours quelque chose qui peut être surmonté ; la personnalité la plus avilie, à moins d'être entièrement aliénée, c'est-à-dire d'avoir perdu toute valeur humaine, dispose encore d'une dernière ressource, qui lui permet, si elle en fait usage, de se déprendre pour se reprendre, et de faire mentir la fatalité. Inversement aussi, la prédesti-

nation du génie peut être levée ; l'on peut gaspiller son génie ; et l'élève brillamment doué, en dépit de tous ses dons, peut n'être qu'un raté.

On pourrait ici reprendre la critique, par Bergson, de tout déterminisme appliqué aux actions humaines. Bergson soutient qu'il s'agit là d'une illusion rétrospective. Le résultat étant acquis, on remonte en arrière vers les événements qui l'ont précédé, et l'on reconstitue un enchaînement régulier, si bien qu'il apparaît alors que les choses n'auraient pu se passer autrement. Seulement ce schéma d'un déterminisme rigoureux ne vaut que du passé, où l'on est sûr de gagner à tous les coups. Les historiens, qui mettent en œuvre, à travers les siècles écoulés, des nécessités inexorables, n'ont jamais été capables d'inverser le sens de ces nécessités, et de prédire l'avenir. Il en est de la vie des hommes comme de la vie des peuples : l'ordre, l'intelligibilité que l'analyse établit après coup entre les événements humains ne correspondent pas à la réalisation, toujours difficile, du futur. Il s'agit alors d'un cheminement incertain, où rien n'est parfaitement clair : les intentions des hommes, les significations des faits ne se fixent que peu à peu. Tout se passe comme si chaque existence progressait dans un milieu fluide, qui cristalliserait de proche en proche, mais après coup. Le présent et l'avenir sont gros de possibilités, de virtualités irrésolues, de chemins non choisis ; l'épaisseur, la densité plurielle de ce qui aurait pu être disparaît, à mesure que se fige la figure définitive de ce qui a été.

Autrement dit, la lecture déterministe des événements vole au secours de la victoire. Elle donne au résultat acquis la consécration [198] de la nécessité absolue, mais du même coup, le sens de la réalité humaine se trouve défiguré. C'est pourquoi il importe de lever l'hypothèque de la prédestination. En fait, lorsque l'éducateur américain formule quinze ans à l'avance le pronostic relatif à ses enfants dévoyés et criminels présomptifs, la prévision qu'il enferme dans son coffre n'est qu'une manière de cadavre dans le placard. Le schéma dressé en vertu d'une causalité abstraite ne peut être identifié à l'être humain qui, dans tous les cas, devra lui-même trouver sa route. Ce n'est peut-être pas facile de devenir un homme de valeur, mais ce n'est pas simple non plus de devenir un criminel. Chaque vie se déploie à travers une succession de situations ; l'homme doit s'adapter à ces situations successives, c'est-à-dire, qu'il doit adapter les situations à sa personnalité. C'est pourquoi il ne saurait jamais être question d'une responsabilité

totale. Mais il n'y a pas non plus de responsabilité nulle parce que, lorsque l'homme cède aux circonstances, c'est encore lui qui fait les circonstances en se faisant leur complice.

Toute conception du droit pénal suppose une philosophie. Les théories classiques se fondaient sur une métaphysique du libre arbitre ; les théories positivistes appliquaient à l'être humain les mécanismes de type matérialiste en usage dans les sciences de la matière. La théorie et la pratique juridique d'aujourd'hui doivent s'inspirer des principes que l'anthropologie fournit pour la compréhension des actes humains. Le premier de ces principes serait sans doute la reconnaissance d'une responsabilité concrète, qui résiste à toutes les tentatives de réduction, sauf dans les cas extrêmes d'aliénation, d'ailleurs reconnus par la loi, où l'individu, ayant perdu son statut d'être humain, ne peut plus être appelé à répondre de ses actes. Dans l'immense majorité des cas, le criminel doit être considéré comme ayant fait usage de sa liberté ; il est responsable.

Le problème est alors de situer et de définir cette responsabilité. La théorie classique s'efforce de l'identifier à une intention délibérée, et de la bloquer dans l'instant indivisible de la décision qui précède et commande le crime. Ce schéma idéal se trouve d'ailleurs plus ou moins déformé dans l'application : on parle ou non de préméditation, de circonstances aggravantes ou atténuantes, toutes considérations qui étalent la responsabilité dans le temps. En réalité, l'illusion est ici de prétendre retrouver dans la succession des conduites humaines le même type d'ordre qui régit l'enchaînement des équilibres physiques ou des réactions chimiques. Le schéma mécaniste de la causalité ne s'applique pas à la réalité vécue, où chaque moment ne forme pas une totalité fermée sur elle-même, séparable, reliée à la précédente et à la suivante par le lien nécessaire d'une nécessité linéaire.

Les conduites humaines s'organisent en un tissu dont la trame [199] apparaît enchevêtrée et lacunaire tout ensemble. Chacun de nos actes peut sembler à la fois surdéterminé, appelé de très loin par des événements antérieurs, et pourtant gratuit, imprévisible, surgi des profondeurs de l'inconscient. Il y a bien sûr, dans toute vie, des séries d'actes qui s'enchaînent, qui se commandent les uns les autres, mais il arrive que ces séries ne concordent pas entre elles, de sorte que l'individu reste maître de sauter d'un déterminisme à l'autre, rusant ainsi avec ses passions selon le mot de Descartes, ce qui est encore un

moyen de sauvegarder sa liberté. Une analyse fine de la situation fait apparaître, sous la causalité macroscopique globale de la première lecture, le jeu d'une liberté microscopique, où chaque personnalité se cherche en usant à son profit des circonstances, ou plutôt des significations qu'elle donne aux circonstances.

Autrement dit, la cause de l'acte criminel, c'est la personnalité toute entière. Il paraît donc difficile de situer une causalité en tel ou tel point précis, soit à l'instant où la conduite proprement criminelle se déclenche, soit en deçà, à tel ou tel moment où la volonté du sujet semble avoir été prise au piège d'une tentation, d'un dessein encore informulé qui l'aurait fatalement mené au crime. Sans doute, il y a bien dans chaque vie des « aiguillages », comme on l'a dit, des moments où s'entrecroisent et se nouent les lignes de forces maîtresses de l'existence. Mais les jeux ne sont pas faits définitivement pour autant : c'est accorder trop à la liberté et à la nécessité tout ensemble que d'imaginer la machine infernale dès lors mise en mouvement, sans que rien puisse désormais l'empêcher d'éclater au temps voulu. Une vie humaine comporte toujours des échappatoires ; en dehors du crime, en dehors même des ressources offertes par la névrose ou le suicide, il existe d'autres issues. L'illusion vient ici de ce que, si l'on a affaire à un criminel, le crime étant accompli, on cherche à le justifier par un retour en arrière qui aboutira toujours, selon le schéma dénoncé par Bergson, à localiser quelque part un antécédent nécessaire, du moins en apparence. Mais celui qui, pris au piège de la situation aura trouvé le moyen de s'en évader, fût-ce simplement en prenant la fuite, en changeant de milieu, celui-là n'étant pas devenu criminel, n'entrera pas en ligne de compte. Tout assassin apparaît ainsi comme la victime d'une fatalité. Et l'homme qui s'est refusé à tuer n'étant pas pris à témoin, la liberté ne risque pas de trouver de champion.

Notre analyse tendrait donc à restaurer, contre toutes les thèses extrêmes, le sens de la liberté humaine comme responsabilité limitée. La vie personnelle se déploie comme une création continue. Non pas création *ex nihilo* d'un libre arbitre souverain, mais perpétuelle remise en jeu des significations existantes : il y a toujours un donné, à la fois obstacle et tremplin, que chaque homme a la possibilité de réinterpréter en fonction de ses exigences ou de [200] ses préférences. La fatalité ne constitue pas une excuse absolutoire ; elle est plutôt l'asile d'ignorance pour le vaincu, incapable d'assumer son acte. Accepter

cette fatalité pour le passé, d'ailleurs, c'est nier aussi l'avenir, car la possibilité d'une remise en jeu ne vaut pas seulement de ce qui s'est accompli, mais aussi bien de ce qui reste à accomplir. Refuser la liberté concrète, ce serait par avance désavouer l'espoir.

*
* *
*

On pourrait dégager de ces réflexions quelques indications relatives au sens de la justice.

En premier lieu, le rejet de toute prédestination permet seul de donner toute sa valeur à l'exercice de l'autorité judiciaire. Si en effet l'acte criminel se trouve entièrement déterminé, il semble que la responsabilité disparaisse. Dès lors, la sanction perd toute qualification morale ; elle n'est plus qu'une mesure de préservation sociale, le criminel se trouvant ainsi aliéné à tout jamais. Du même coup, la prédestination au mal entraîne par symétrie la prédestination au bien, et les notions de mérite, de vertu se trouvent elles aussi disqualifiées. Et si l'on prétend compenser le déterminisme du crime par un déterminisme du châtement, l'individu se trouve réduit à une sorte de champ clos pour le déploiement de nécessités antagonistes ; il n'est plus qu'une marionnette, passivement soumise à des influences qui agissent sur elle du dehors. En pareil cas d'ailleurs, on peut se demander si la faute véritable ne se trouve pas reportée sur ceux qui auraient dû faire jouer préventivement le déterminisme du meilleur. C'est l'autorité sociale qui est coupable ; mais elle est elle-même prédestinée, et le cercle vicieux se referme sans aucune issue possible.

L'affirmation de la liberté concrète dément les absurdités de ce nihilisme pénal. La responsabilité existe, mais, dans chaque cas particulier, elle n'est pas donnée d'avance, et, peut-être, elle est impossible à définir en toute rigueur. Un acte criminel est un drame qui se situe dans la réalité humaine d'une histoire personnelle, c'est-à-dire qu'il n'est pas un fait, matériellement défini une fois pour toutes, mais plutôt un événement, aboutissement et point de départ pour d'autres événements, expression d'une personnalité. L'ordre des faits est indissociable de celui des intentions et des significations de conscience, sans

quoi un vol, un assassinat se réduiraient à des déplacements physiques ou à des réactions biologiques. Ce qui est en question, c'est un espace vital humain, ou plus exactement l'ensemble d'une autre action, inter-humaine. Le jugement pénal s'exerce dans le présent, mais il est fonction du passé de l'acte criminel ; il se relie à l'avenir humain du coupable et éventuellement des victimes. Le magistrat s'efforce d'établir une [201] juste correspondance entre le crime et la sanction, mais, bien entendu, le forfait et le châtement ne s'annulent pas mutuellement ; ils sont séparés par le temps écoulé, la situation n'est plus la même et l'inculpé lui-même, marqué par son crime, n'est plus l'homme qu'il était.

On voit pourquoi l'administration de la justice ne saurait être assimilée à une science exacte. Il ne s'agit jamais d'appliquer mécaniquement des pénalités préfabriquées, comme il arrive parfois dans des audiences correctionnelles surchargées, qui donnent l'impression d'un travail à la chaîne, d'une véritable justice de Prisunic. La fonction du magistrat authentique est d'étudier une situation complexe par essence, et d'ailleurs inachevée, car le jugement n'arrête pas les comptes : s'il est un dernier mot, il est aussi un commencement. Le domaine pénal se présente comme un champ de probabilités : il s'agit d'appliquer une sanction plus ou moins valable à une responsabilité plus ou moins probable. La vérité ne saurait être ici qu'approximative ; et sans doute l'un des premiers devoirs du juge est-il de prendre conscience du fait que l'enjeu de la partie le dépasse. Témoin du droit humain, il ne saurait sans illusion se prendre pour l'administrateur infallible d'une sorte de droit divin, qui trouverait dans le code pénal sa clef universelle.

L'anthropologie contemporaine entraîne par conséquent l'abandon des vieux clichés qui font du juge le fonctionnaire de la vindicte publique, chargé d'exercer de légitimes représailles. Il est juste, il est nécessaire que les coupables soient châtiés, et la peine doit opérer une remise en ordre par compensation. Mais cette fonction restitutive doit s'entendre non seulement au profit de la victime, mais au profit du délinquant lui-même. L'acte criminel atteste un déséquilibre vital ; il est l'œuvre d'une liberté déviée. Chaque existence humaine doit réaliser ensemble l'adaptation de soi à soi, aux autres et au monde. Le crime relève d'une pathologie de cette adaptation. L'intervention de la justice s'efforce de rétablir la balance des comptes ; mais elle ne saurait se borner à faire payer le prix du sang. L'expiation elle-même n'a de sens

que si elle est vécue comme une expérience à la faveur de laquelle le dévoyé retrouvera le chemin de la vie ⁹⁹.

C'est pourquoi le magistrat n'est pas le liquidateur des comptes de la société, dont le seul but serait la répression impartiale des [202] délits et des crimes. S'il apparaît à l'accusé comme l'adversaire, il représente pour lui en réalité une sorte de dernier recours. La tâche essentielle est de retrouver, par delà la formalisation juridique de la situation, les chances de vie qui subsistent et qu'il s'agit, autant que possible, de réveiller, de renforcer. Un jugement résulte donc d'une confrontation, d'une sorte de colloque singulier entre l'inculpé et celui qui le juge ; le souci de l'efficacité sociale n'exclut pas celui de la sympathie humaine, en sorte que le magistrat se trouve chargé de redonner sa chance à un de ses semblables qui s'est égaré.

La criminologie classique était par trop une criminologie en troisième personne. Elle déployait, dans un espace pénal universel et objectif, des schémas abstraits chargés de mettre en équation les événements humains. Le magistrat intervenait à la manière d'un bon logicien, qui se payait la tête des autres selon les règles d'un jeu rigoureusement défini. Il semble que s'affirme aujourd'hui la possibilité d'une criminologie de la seconde personne, selon laquelle les règles juridiques ne fournissent qu'un cadre, et un ensemble de moyens d'approche, pour la rencontre décisive entre le criminel et le juge. Considéré du point de vue de la pathologie des relations humaines, le crime n'est pas imputable au criminel seul, il met en question l'ensemble d'une situation ; il est entre, et de proche en proche il implique une famille, un groupe humain, une classe sociale, la société toute entière. Les débats d'un procès ont pour but de serrer d'aussi près que possible la réalité de cet acte, et d'en dégager la signification.

La tâche n'est pas simple, car la vérité dans ce domaine demeure toujours approximative et inachevée. A ce point de vue, on pourrait considérer une affaire criminelle comme une sorte de *négociation* en-

⁹⁹ L'expert psychiatrique dont je rapportais les propos au début de cette étude me disait encore : « Au lieu de me poser la question de la responsabilité du criminel, qui n'a pas de sens précis, on pourrait me poser d'autres questions, à propos desquelles ma contribution pourrait être utile. Et, par exemple, on pourrait me demander : « Pour l'individu considéré, la sanction a-t-elle un sens ? Est-il capable de la comprendre et d'en tirer profit ? »

tre l'accusé, les avocats, le procureur, les magistrats, les jurés. Il s'agit d'élucider une situation complexe et indéfinie, chacun apportant sa contribution à ce débat au cours duquel s'élabore une vérité qui n'était pas déjà là, mais qui se fait jour peu à peu, et plus ou moins. Vérité du passé, sans doute, mais vérité au présent, vérité d'avenir aussi, car le verdict lui-même ne fixerait pas à jamais la figure de l'événement ; l'événement n'appartient à personne, il échappe aux témoins et même aux acteurs.

Le juge est là pour appliquer la loi. Mais on pourrait dire aussi qu'il lui appartient d'inventer la sanction. En fait, son rôle est proprement créateur, car tout jugement qui dit le droit peut également faire jurisprudence. Il est toujours possible, en réaffirmant le droit, de le perfectionner, de participer à cette création continuée qui exprime la vie profonde de la conscience juridique. En même temps que l'homme de la lettre, le magistrat est l'homme de l'esprit. C'est pourquoi il doit être aussi l'homme de l'espoir. Espoir des victimes, auxquelles il donne réparation, autant que [203] faire se peut, mais espoir aussi du criminel, dont il préserve la dernière chance en ne lui refusant pas toute possibilité d'amendement. La peine de mort représente ici un cas limite, dans la mesure où elle est la solution du désespoir total, et donc implique une sorte de reniement de toutes les valeurs humaines.

Le jugement ne doit pas se borner à dégager une responsabilité, pour la punir ; il doit coopérer à la remise en œuvre d'une liberté dévoyée. L'autorité quasi-sacrée du tribunal et des rites qui s'y accomplissent définit une sorte de moment privilégié dont l'efficacité peut tirer le criminel de la confusion où il a sombré, forcer son attention, et rétablir un sens des valeurs plus ou moins disparu. Et, naturellement, en ce domaine aussi, rien n'est acquis d'avance. Mais le pire n'est pas toujours sûr, et le magistrat ne doit pas céder à la tentation du pire ; il doit préserver la possibilité du meilleur. Le verdict affirmera la validité des normes morales et sociales, mais il ne devra pas interdire toute réhabilitation de l'homme déchu. Le magistrat, en l'absence de toute certitude définitive doit ici prendre des risques, et le sens de son pari doit être toujours de favoriser l'édification de l'humanité dans l'homme.

*

* *

On observera que la plupart de ces indications ne sont pas nouvelles. En réalité, il existe dès à présent un nouvel esprit juridique, dont les transformations de la loi et les acquisitions de la jurisprudence manifestent un peu partout l'avènement. La sanction répressive fait place à la sanction éducative, et l'évolution même du système pénitentiaire atteste le souci de ne pas écraser le condamné sous la condamnation. La punition est aussi une épreuve ; elle laisse au délinquant, au criminel sa chance de redevenir un homme parmi les hommes.

Le magistrat, auquel la société a délégué le redoutable pouvoir de sonder les reins et les cœurs, et de punir ses semblables, doit prendre conscience du caractère à la fois paradoxal et précaire de sa tâche. Il ne s'agit pas seulement pour lui de mettre en œuvre la vindicte publique, mais, bien plutôt, par delà la répression, de tenter très positivement de promouvoir le règne des valeurs humaines. Il doit profiter de ce colloque singulier, au cours duquel il affronte le criminel, pour tenter une récupération toujours possible, même si elle est parfois invraisemblable, c'est-à-dire que le justicier comme redresseur de torts doit s'effacer devant l'artisan de la bonne volonté.

Nous évoquons plus haut certaines affaires criminelles qui laissaient après le verdict final, une impression de confuse indécision. Les débats ont pourtant été menés régulièrement, chacun a fait ce qu'il a pu ; pourtant il semble que la vérité n'a pas été [204] manifestée. A l'inverse, le « bon » jugement serait celui qui satisfait tout le monde, aussi bien la partie civile que le criminel lui-même. Les torts causés, les dommages subis doivent être indemnisés, mais par delà la réparation matérielle, il faut que s'accomplisse la réparation morale. Il faut que le criminel lui-même soit *convaincu* de son crime, au sens le plus plein du terme, c'est-à-dire qu'il accepte le châtiment. L'établissement des faits se trouve alors solidaire d'un rétablissement des valeurs. Et la vérité ainsi manifestée n'est pas seulement une vérité au passé, une reconstitution historique ; c'est la vérité présente et future d'une réconciliation de l'homme, naguère dévoyé et criminel, avec les autres hommes et avec lui-même.

[205]

**Les sciences de l'homme
sont des sciences humaines.**

IX

RÉFLEXIONS SUR LA CIVILISATION DE L'IMAGE ¹⁰⁰

[Retour à la table des matières](#)

L'humanité du XX^e siècle a vu naître la civilisation de l'image. Une série de perfectionnements d'ordre technique se trouvent à l'origine de cette péripétie dans l'histoire de la culture, dont les répercussions proches ou lointaines remettent en question certains aspects essentiels de la condition humaine. Mais cette révolution pacifique, dont les développements se poursuivaient peu à peu au niveau de la vie quotidienne, n'a pas retenu autant qu'elle le méritait l'attention de ceux-là même qui en étaient les acteurs, les témoins et les bénéficiaires. Chaque invention nouvelle, chaque procédé inédit enchantait l'opinion par les perspectives offertes à l'imagination quelque peu puérile du grand public, ravi par les tableaux de l'infatigable Père Noël technicien. Au bout du compte, le visage de l'homme et le visage du monde se sont trouvés transformés sans que personne se soit soucié de penser le phénomène dans son ensemble : la photographie, le cinéma, la télévision, les magazines ont été acceptés d'enthousiasme, et tour à tour, par une

¹⁰⁰ Texte paru dans le Recueil *Civilisation de L'Image*, Recherches et Débats du Centre catholique des Intellectuels français, n° 33, 1960.

clientèle immense, qui ne pouvait mettre en doute le caractère bénéfique de ces passe-temps innocents. Les sous-marins, les gaz asphyxiants, l'aviation donnent à penser, parce qu'ils font peur ; mais un appareil photographique, un téléviseur, un journal illustré ne font peur à personne. Ils contribuent au confort d'une existence, de plus en plus, et légitimement, avide de loisirs.

Le merveilleux est entré dans la vie de chaque jour. Il serait absurde de le déplorer. Personne ne prend au sérieux l'enfant gâté qui se plaint d'avoir trop de jouets. Mais il vaut la peine de réfléchir sur la place considérable occupée désormais par l'image dans l'existence humaine.

[206]

*
* *
*

La première civilisation fut une civilisation de la parole, et sans doute la parole est-elle forme première de toute civilisation. La culture humaine tout entière n'est pas autre chose que l'ensemble des moyens de communication mis en œuvre pour établir le contact de l'homme avec les autres hommes et avec lui-même. L'invention de la parole est donc plus décisive que celle du feu ; elle consacre l'inauguration humaine de l'univers, et la prise en charge par les premières communautés de leurs destins solidaires. Le sourd-muet, aussi longtemps qu'il est privé de la parole, demeure un excommunié social, et par là un arriéré mental.

L'institution de la parole est donc l'acte de naissance du premier monde humain. Ce monde archaïque est soumis à l'autorité de la tradition, définie par le mythe parlé et vécu. Les anciens détiennent l'autorité spirituelle, parce qu'ils sont les dépositaires et les conservateurs d'une mémoire sociale fragile et toujours menacée, à la merci de la mort de quelqu'un, ou de l'épidémie qui frappe ceux qui savent. Le savoir est un secret, étroitement délimité dans l'espace et dans le temps, et ce secret, d'ailleurs, peut survivre pendant des millénaires, de chuchotement en chuchotement, sans perdre jamais le caractère d'être une vérité à portée de la voix.

Une nouvelle civilisation apparaît au moment même où sont créées les techniques de l'écriture, qui augmentent considérablement la portée de la parole dans l'espace et dans le temps. La voix humaine, une fois mise en conserve, défie les vicissitudes de l'histoire et les altérations, conscientes ou non. Au règne de la tradition, l'écriture substitue l'autorité de la loi ; elle permet le rassemblement et le contrôle de multitudes immenses, soumises à une discipline formulée une fois pour toutes. Alors se forment les grands empires, les grandes religions, les grandes administrations, dont l'avènement dépend de ce nouveau personnage du lettré ou du scribe, du juriste, qui est aussi un scoliaste et un commentateur. Avec l'écriture, et grâce à elle, l'humanité entre dans l'histoire, et ensemble l'homme parvient à une nouvelle conscience de son destin.

La civilisation de l'écriture occupe la majeure partie de l'histoire universelle telle qu'on la conçoit en Occident, puisque la diffusion de l'imprimerie ne date guère que de cinq siècles. Ici encore, le facteur technique apparaît étroitement solidaire de la vie spirituelle dans son ensemble. On peut observer, par exemple, que la civilisation de l'imprimé est une civilisation de la quantité, de la masse, alors que la civilisation de l'écriture garde un caractère aristocratique, oligarchique. La structure démocratique apparaît [207] alors, dans le domaine politique aussi bien que dans le domaine religieux ; il est clair que la Réformation n'est possible que si le Livre Saint se trouve dans chaque foyer. La Bible fournit, parmi les incunables, le contingent le plus massif. Mais pour lire la Bible, il faut savoir lire ; et celui qui lit la Bible peut aussi lire autre chose, et réfléchir sur ce qu'il lit. Une nouvelle conscience se forme, une conscience critique. Le livre, la brochure, la revue périodique, le journal, le tract alimentent désormais une sorte de sensibilité intellectuelle de plus en plus active. Au dire de Hegel, la lecture du journal est la prière du matin de l'homme moderne. Le journal a chassé la prière, et le mot porte loin, plus loin sans doute que ne le pensait Hegel lui-même.

L'avènement de l'image est lié à l'essor technique de l'imprimerie. La fresque murale, la peinture sur bois, la miniature sur parchemin, le dessin sont d'abord des arts dont les exemplaires uniques se trouvent nécessairement réservés aux privilégiés de la fortune. Seule la mécanisation des procédés de fabrication mettra l'image à la portée du grand nombre. La xylographie, la gravure sur bois a d'ailleurs précédé l'im-

primerie elle-même, avant de s'intégrer à l'artisanat, puis à la naissante industrie du livre. Les débuts sont modestes, l'imperfection, la fragilité de la technique employée réduisant l'image au rôle de servante du texte. Bon nombre des premières éditions d'incunables réservent au milieu des pages imprimées la place des lettrines et des enluminures, des illustrations qu'un artiste exécutera à la main pour les riches amateurs. En dépit de quelques chefs-d'œuvre, la gravure sur bois ne suffit pas à émanciper l'image, à faire d'elle un moyen d'expression indépendant.

Cette nouvelle dignité, l'image la devra à la création d'une technique riche de possibilités qui n'existaient pas jusque-là. « A partir des dernières années du XVI^e siècle, précise un ouvrage spécialisé, on cesse à peu près complètement d'avoir recours à la gravure sur bois. Et cela non seulement pour illustrer des livres, mais dans tous les domaines. Le règne de la taille-douce commence, qui durera plus de deux siècles, dont le début marque bien autre chose qu'un changement de technique : si cette technique triomphe, c'est qu'elle permet de reproduire fidèlement et jusque dans leurs moindres détails, tableaux, monuments et motifs décoratifs, et de les faire connaître partout et à tous - de reproduire surtout l'image exacte de la réalité et d'en laisser un souvenir durable ; l'estampe va jouer désormais, et de plus en plus, pour la diffusion des images, un rôle analogue, à celui que remplit depuis plus d'un siècle le livre imprimé pour la diffusion des textes. Ainsi l'adoption de la taille-douce et le développement du commerce international des estampes, à la fin du XVI^e siècle et [208] au début du XVII^e, élargit l'horizon des hommes de ce temps. » ¹⁰¹.

Ce texte fait voir très clairement que la civilisation de l'image date, sous sa forme première, de la mise en œuvre de la gravure sur cuivre. La finesse du procédé, sa précision, ainsi que la possibilité de produire, à partir d'une seule planche, un très grand nombre de tirages, confèrent désormais à l'image une valeur intrinsèque. Elle possède en elle-même sa signification ; là même où elle illustre un livre, elle apporte quelque chose que les caractères imprimés ne pouvaient pas figurer. Une nouvelle dimension intellectuelle et spirituelle se trouve ainsi ajoutée à l'univers de la connaissance ; cette émancipation de l'image s'affirme par exemple avec la publication de recueils de gravu-

¹⁰¹ Lucien FEBVRE et H.-J. MARTIN, *L'Apparition du Livre*, Albin Michel, 1958, pp. 147-148.

res, d'où l'image a éliminé le texte. Et l'on voit aussi se former des collections ou cabinets d'estampes.

Le texte imprimé s'adresse à l'esprit, et s'il peut parler à l'imagination, c'est toujours par le détour de la réflexion abstraite. Le langage direct de l'image fournit une présentation concrète de la réalité : une gravure est plus sûrement évocatrice qu'une longue description. Les relations des voyageurs qui dressent, depuis le XVI^e siècle, l'inventaire méthodique de la planète devront beaucoup au témoignage irremplaçable de leurs illustrations. Selon Febvre et Martin, la grande collection des voyages de Thomas de Bry e donne pour la première fois, au début du XVII^e siècle, et grâce à la taille-douce, une représentation parfois erronée mais toujours précise, des pays lointains et de leurs habitants, du Brésil à la Laponie » ¹⁰². L'univers de la géographie et ses horizons chimériques commencent à prendre forme dans la pensée des hommes. En même temps, se constitue peu à peu le premier « musée imaginaire », rassemblant, à l'échelle du goût esthétique dominant, les reproductions des grandes œuvres de l'art. « A partir du XVII^e siècle et grâce à la gravure, chacun connaît les chefs-d'œuvre épars en Europe. Une foule de graveurs de tous les pays s'appliquent à reproduire les peintures, les monuments et les ruines de l'Italie ¹⁰³ ». Cette récapitulation des visages du monde s'étend d'ailleurs à la connaissance de la réalité présente : les hommes, les événements contemporains, fixés par la gravure, se trouvent ainsi portés à la connaissance de ceux-là même qui n'en ont pas été les proches spectateurs.

Il faut donc reporter à cette époque déjà lointaine la première révolution de l'image. La gravure, dont les prestiges ont cessé de nous être perceptibles, a été le moyen de cette prise de possession [209] du domaine des apparences. Mais la science elle-même bénéficie de l'image imprimée, qui équivaut vraiment à un équipement épistémologique nouveau. Dès le temps de la gravure sur bois, qui permet l'impression d'ouvrages scientifiques tirés à petit nombre, les planches deviennent un élément capital pour l'exposé du savoir. Au milieu du XVI^e siècle, les premiers *Théâtres de Botanique* doivent le meilleur de leur valeur aux admirables et très précises illustrations qui les accompagnent. Les sciences descriptives ne prennent leur essor qu'à partir du moment où

¹⁰² Op. cit., p. 178.

¹⁰³ P. 149.

la figuration devient la forme privilégiée de la description. En 1543, le *De Corporis Humani Fabrica* de Vésale, qui fonde l'anatomie humaine en Occident, est d'abord un admirable recueil de planches. De même, le développement d'une géographie positive n'est possible que lorsque le savoir, consigné sur des cartes de plus en plus précises, peut être mis à la disposition de tous ceux qui s'intéressent à ces recherches. D'où l'importance décisive des célèbres *Atlas* de Mercator, dès la fin du XVI^e siècle.

La gravure sur cuivre enrichira encore ces possibilités, en multipliant en même temps la masse des reproductions possibles de chaque cliché. La reconnaissance de l'image comme élément intégrant du savoir, dont il ne saurait plus être question de se passer, s'affirme d'une manière très significative dans les premiers projets d'encyclopédie, qui trouveront leur aboutissement dans la grande entreprise de d'Alembert et Diderot. A la fin du XVII^e siècle, Locke, philosophe empiriste, affirme, contre Descartes, que la connaissance est d'abord une prise de possession du réel par la perception humaine. Les données sensibles sont la source et la ressource de toute vérité. Et Locke rêve d'un vaste dictionnaire dans lequel se trouveraient recensés tous les objets du monde. Le recours à l'image est donc indispensable : « Les mots qui figurent les choses qu'on connaît et qu'on distingue par leurs figures extérieures, devraient être accompagnés de petites tailles-douces qui représenteraient ces choses ¹⁰⁴. » Le grand Leibniz, commentateur et critique de Locke, reprend l'idée à son compte, et cite des précédents : « Le R.P. Grimaldi, président du tribunal des mathématiques à Pékin, m'a dit que les Chinois ont des dictionnaires accompagnés de figures. Il y a un petit nomenclateur, imprimé à Nuremberg, où il y a de telles figures à chaque mot, qui sont assez bonnes. Un tel dictionnaire universel figuré serait à souhaiter et ne serait pas fort difficile à faire... ¹⁰⁵ »

L'entreprise, on le sait, ne sera réalisée en fait qu'au milieu du XVIII^e siècle. On sait aussi que l'une des originalités maîtresses de [210] l'*Encyclopédie* sera la collection de planches admirables qui

¹⁰⁴ LOCKE, Essai philosophique concernant L'entendement humain (1690), livre III, Ch. XI, p. 25.

¹⁰⁵ LEBNIZ, *Nouveaux essais concernant L'entendement humain* (composés en 1703), 1. III, Ch. XI, p. 25.

complètent le texte même du dictionnaire : les arts et les techniques, les procédés de fabrication de l'industrie humaine se trouvent ainsi exposés avec une précision accessible à tous. Quelque chose d'essentiel se trouve ainsi révélé par l'image ; aucun texte, si minutieux soit-il, ne pourrait fournir une information équivalente. Ce qu'on sait moins, c'est que les volumes de planches de l'Encyclopédie avaient été précédés par une initiative de l'Académie des Sciences qui, dès la fin du XVII^e siècle, avait amassé des documents graphiques en vue d'une description des techniques et des métiers. La réalisation traînant en longueur, Diderot reprend à son compte l'idée ; il détourne même des planches gravées en vue de la publication académique... ¹⁰⁶ Il n'en reste pas moins que l'Encyclopédie consacre la participation de l'image à la constitution du savoir. Autre signe des temps, l'Histoire naturelle de Buffon associe étroitement la magie évocatrice du style à la présentation concrète, par la gravure, des diverses espèces animales. Ici encore, l'image n'est pas un ornement et un supplément ; elle est partie intégrante de l'œuvre.

Nous nous sommes étendu quelque peu sur les répercussions de cette première révolution technique de l'image, sous la forme de la gravure en taille-douce, parce qu'elle est sans doute la plus décisive. Les techniques de l'image pourront faire d'énormes progrès, et se renouveler entièrement ; l'image prendra une part croissante dans la culture, mais les émerveillements à venir ne feront que recommencer le ravissement initial de l'esprit pour lequel le monde jusque-là représenté par un texte écrit s'incarne dans l'image et devient un monde présenté par l'illustration. Ce transfert de l'intelligible au sensible va désormais multiplier ses voies et moyens, grâce à la mise en œuvre de procédés inédits. Nous nous contenterons de signaler quelques étapes qui jalonnent ce développement ininterrompu.

La suprématie de la gravure sur cuivre est mise en question par l'invention de la lithographie, due au Bavarois Senefelder (1796) et qui, dès le début du XIX^e siècle, connaîtra une expansion considérable. Le support calcaire du cliché auquel on a substitué par la suite divers supports métalliques plus maniables, donne à l'image une liberté d'allure beaucoup plus grande. La gravure en taille-douce exigeait

¹⁰⁶ Cf. Jacques PROUST, *La documentation technique de Diderot dans L'Encyclopédie*, Revue d'histoire littéraire de la France, juillet-septembre 1957.

la minutieuse patience d'un technicien spécialisé ; la lithographie s'offre sans longue adaptation préalable à la fantaisie créatrice des dessinateurs et des peintres de talent ; elle permet aussi la création d'une imagerie populaire, correspondant [211] à une production massive et à bon marché. La légende napoléonienne, par exemple, doit beaucoup à la propagande par l'image, rendue possible par la lithographie utilisée par Raffet, par Charlet et bien d'autres artistes d'un moindre talent. Dès 1838, d'ailleurs, apparaîtront des procédés de lithographie en couleur qui ouvrent à l'imagerie une dimension supplémentaire ; la couleur, jusqu'alors appliquée à la main et réservée à des ouvrages de qualité, entre à son tour dans le cycle de la production industrielle.

Mais l'événement majeur dans le domaine des images est l'apparition de la photographie, avec les travaux de Niepce, à partir de 1822, et ceux de Daguerre vers 1829. Le gouvernement français, s'étant assuré la propriété de la nouvelle technique, la fait entrer, en 1839, dans le domaine public, mettant ainsi la daguerréotypie à la disposition de tous ceux qui veulent s'en servir. La diffusion sera d'ailleurs lente : la photographie est d'abord un art qui concurrence la peinture, dont les jours, au dire de M. Ingres, seraient désormais comptés. Mais avant même de devenir un fait de civilisation, la photographie constitue, dans le domaine de l'image, une révolution véritable. Comme l'indique le nom même du procédé, l'image est obtenue par inscription directe des lumières et des ombres sur une plaque sensible. L'objectif enregistre l'empreinte des hommes, des choses et des paysages tels qu'ils sont en eux-mêmes. Grâce à la captation ainsi réalisée, on obtient une image sans imagier, totalement fidèle, et menée à bien dans un temps très bref. L'opérateur qui se contente de déclencher le processus physique, n'est pas tenu à la longue patience du graveur, non plus qu'à ses essais, ses erreurs et ses échecs.

La photographie correspond, dans l'histoire de l'image, à une véritable mutation. Mais un demi-siècle encore s'écoulera avant que cette mutation passe du domaine artisanal à la grande industrie. La conjonction devra s'opérer, au préalable, entre la photographie et l'imprimerie, seule capable de reproduire les nouvelles images à des millions d'exemplaires. Les premiers procédés industriels de reproduction typographique sont mis au point vers 1884 ; l'héliogravure apparaît en 1898. Dès lors, l'image photographique envahit la production imprimée ; elle prend pied dans le livre, elle va régner sur le journal et le

magazine. Elle devient le pain quotidien des masses, s'enrichissant d'ailleurs elle aussi de toutes les virtualités de la couleur.

En même temps, s'ouvre à l'imagerie une autre carrière, appelée, elle aussi, à un prodigieux avenir. Dès 1895, les frères Lumière, continuant des recherches antérieures, celles de Marey en particulier, mettent au point le premier cinématographe. À côté de l'image imprimée, il existe désormais une image projetée ; à côté de l'image fixe, une image en mouvement ; le cinéma conjugue, dans l'ordre de l'image, l'espace et le temps. Un art nouveau, et [212] une grande industrie, consacreront bientôt l'avènement social du cinéma. Et, grâce aux progrès de l'électronique, le son viendra s'accorder aux rythmes de la lumière, restituant une image plénière du réel, dont certains procédés récents, multipliant les objectifs, les diffuseurs et les écrans, s'efforcent de parachever encore l'emprise totalitaire. La télévision enfin, dernière née des formes d'images, consacre l'avènement d'un cinéma à distance : cinéma chez soi, cinéma permanent. Dans chaque foyer, le petit écran du téléviseur est un œil ouvert sur l'univers entier.

L'envahissement de la vie quotidienne par l'image sous ses diverses formes fait de l'homme contemporain un consommateur tourmenté par une faim obsédante. Mais il est devenu aussi, de gré ou de force un producteur, et ce dernier phénomène n'est pas le moins singulier dans l'évolution que nous nous efforçons de retracer à grands traits. L'appareil photographique et la caméra sont aujourd'hui dans toutes les mains ; l'homme du XX^e siècle est chasseur d'images pour son propre compte. Il est désormais le metteur en scène de sa propre vie et il passe une part non négligeable de son temps à tenter de voir le monde, les autres hommes et lui-même selon les normes et convenances de l'objectif photographique, accessoire privilégié de la panoplie de tout citoyen conscient et organisé. La boucle est ainsi bouclée ; l'image a vaincu son vainqueur.

*

* *

Ainsi la démultiplication de l'image grâce aux conquêtes de la technique a pour effet la pénétration croissante de l'image sous toutes

ses formes dans la vie quotidienne. Elle est devenue, que nous le voulions ou non, un grand fait de civilisation. Je me souviens des colis de vivres que les prisonniers de guerre en Allemagne recevaient de la munificence américaine ; les conserves de toute espèce, les paquets de fruits secs apparaissaient à nos yeux éblouis dans l'éclat de leurs étiquettes bariolées, évocatrices de festivités gastronomiques. Un jour, l'administration américaine s'avisa sans doute que ce festival publicitaire coûtait cher, la clientèle n'ayant pas le choix, et d'ailleurs étant servie gratuitement. Nous reçûmes dès lors les mêmes colis, mais les divers éléments s'offraient dans des emballages neutres et nus ; une simple inscription annonçait le contenu Et nous découvrîmes avec mélancolie que ce n'étaient plus les mêmes colis. Le Père Noël américain avait revêtu l'uniforme grisâtre de la guerre. Nos estomacs n'y perdaient rien, mais nos yeux privés d'images ressentaient durement cette nouvelle frustration.

Le fait est là. L'image a pris possession de notre sensibilité, de notre intelligence ; elle nous a imposé des attitudes, des réactions et des conduites ; elle est devenue un élément essentiel de notre [213] mode d'existence, par le simple développement d'un certain nombre de techniques de production. Et l'importance du phénomène est d'autant plus difficile à apprécier que nous sommes nous-mêmes mis en question, et comme atteints du dedans, sans avoir jamais eu l'occasion de ressaisir dans son ensemble une situation dans laquelle nous nous trouvons totalement impliqués. Une protestation passionnelle contre cette forme nouvelle d'aliénation technique ne rime pas à grand-chose. Il ne suffit pas de, dénoncer le cancer de la cellule photo-électrique, la prolifération incontrôlée du virus cinématographique, ou la toxicomanie des bandes dessinées. La civilisation de l'image, c'est l'avènement d'un homme nouveau dans un monde nouveau. Il faut essayer de la comprendre dans son ensemble, ou du moins d'en démêler les caractères essentiels.

Le fait technique de la multiplication de l'image a une portée anthropologique et cosmologique tout ensemble, et sans doute convient-il d'essayer tout d'abord de le comprendre dans le développement même de l'espèce humaine. L'œuvre de Pradines, résumant de nombreuses recherches de psychologie, a introduit en France la thèse selon laquelle les divers sens humains doivent être situés dans la perspective de l'évolution. Les réceptions sensorielles, l'ouïe, l'odorat comme le

tact ou la vue, n'ont pas toujours été ce qu'elles sont ; leur structure actuelle représente l'aboutissement présent d'un effort millénaire d'accommodation du vivant à son milieu. Chaque sens s'est très lentement affiné pour contribuer d'une manière plus efficace à la prise de possession de l'environnement humain. L'état présent des dispositifs sensorimoteurs est le résultat de cette éducation et rien ne permet de penser que l'équilibre aujourd'hui réalisé soit définitif. Les systèmes de réception, d'alerte et de défense qui consacrent et consolident l'établissement de l'espèce humaine dans son espace vital sont appelés eux-mêmes à se modifier, si la réalité qu'ils affrontent cesse d'être ce qu'elle était jusqu'à présent.

Or notre civilisation est caractérisée par la prépondérance du facteur technique. La révolution industrielle, depuis la fin du XVIII^e siècle, a modifié de plus en plus profondément l'univers humain, substituant au milieu naturel ce qu'on a appelé le « nouveau milieu » technique. Le phénomène est d'une telle ampleur qu'on a pu considérer la progression de la civilisation mécanicienne comme une reprise humaine, et comme une sorte de relance artificielle, de l'évolution. Les apparences, les rythmes, les échelles de notre monde se sont rapidement transformés dans l'espace d'un siècle. Sous peine de se trouver désaccordé par rapport à l'ambiance qu'il a créée, il est clair que l'homme doit procéder à une sorte de révision de ses structures neurobiologiques pour faire face au renouvellement des évidences. Il suffit ici de songer à l'entraînement [214] des pilotes d'engins ultra-rapides, des pilotes d'avions à réaction ou des futurs conducteurs des navires spatiaux. Leurs yeux, leurs oreilles, leurs sens externes et internes, leur organisme dans son ensemble doivent affronter des situations inédites. L'apprentissage de nouveaux modes de comportement ne peut aller sans une remise en question des équilibres traditionnels. L'avenir de l'espèce se trouve engagé dès le présent, sans que nous puissions deviner jusqu'où ira cette modification structurale de la réalité humaine.

Le navigateur cosmique représente le cas limite de l'humanité d'aujourd'hui ; il sera peut-être l'homme moyen de demain. Mais, renonçant à l'anticipation, on peut fort bien parler d'un nouveau monde sensible, qui est celui de l'homme de la rue. Par exemple, les moyens de transport de toute espèce, en ouvrant à l'activité de chacun les possibilités de la vitesse, ont augmenté le rayon d'action de notre présence au

monde. Les horizons ne sont plus ce qu'ils étaient ; la notion de distance a changé de sens. De même, l'ensemble de ce qu'on appelle les moyens audio-visuels est venu élargir démesurément la portée des organes des sens. Nous voyons, nous entendons à des milliers de kilomètres, et l'accroissement quantitatif se double d'une démultiplication qualitative. Car nous pouvons emmagasiner les sons et les images, et nous pouvons aussi les défigurer en modifiant leurs structures et leurs cadences. Nous échappons aux nonnes immémoriales de la perception humaine, puisque nous pouvons à notre gré ralentir et accélérer les rythmes familiers. La lecture naturelle du réel n'est plus qu'une possibilité parmi beaucoup d'autres dans une sorte d'univers de la relativité généralisée.

On peut donc parler d'un nouveau monde sensible. Et ce monde sensible est ensemble un monde intelligible ; ce ne sont pas seulement les données extérieures qui changent, le mode même d'appréhension de ces données doit suivre le mouvement, ou plutôt l'accompagner. La vue, l'ouïe, chez l'homme sont différentes de ce qu'elles sont chez l'animal, non seulement parce que les appareils récepteurs ne sont pas les mêmes, mais encore et surtout parce que la vision et l'audition sont des opérations d'une intelligence qui prend possession de l'univers. L'intelligence ne vient pas après la perception ; elle est immanente à la perception elle-même ; c'est dans la perception même qu'elle vient au monde. La connaissance n'est pas une procédure extérieure aux moyens de connaissance, et distincte d'eux ; elle est l'affirmation d'une présence au monde, l'occupation par l'homme de son milieu naturel. Toute modification de l'un des aspects de la présence au monde doit donc retentir de proche en proche, entraînant un réajustement global du processus de l'incarnation.

On peut donc penser que le progrès technique, dans la mesure [215] où il transforme la situation de l'homme dans le monde, s'accompagne de variations corrélatives de la sensibilité et de l'affectivité. Un ordre de recherches s'ouvre ici, qui mènerait sans doute à la constitution d'une anthropologie historique, si les historiens, les sociologues et les philosophes voulaient bien se donner la peine de l'entreprendre, en renonçant d'abord au postulat implicite d'une humanité identique à elle-même à travers les siècles. Quelques indications peuvent néanmoins être glanées ici et là. Par exemple, le sociologue et philosophe allemand Simmel, dans sa *Sociologie*, parue en 1908, observe que « à

mesure que la civilisation s'affirme, l'acuité de la perception des sens s'émousse, tandis que leur capacité de jouir et de souffrir s'accroît » ¹⁰⁷. L'homme moderne a des yeux moins perçants, des oreilles moins fines, un odorat moins subtil que ses ancêtres ; en même temps, toutes sortes d'excitations, d'impressions communément supportées il y a quelques siècles, paraissent aujourd'hui intolérables : « en général écrit encore Simmel, une culture avancée émousse l'acuité des sens à distance. Non seulement nous devenons myopes, mais le champ de la sensibilité en général se rétrécit. Par contre, en se bornant à des distances plus rapprochées, notre sensibilité s'intensifie » ¹⁰⁸.

En France, Lucien Febvre a, lui aussi, parfois souligné au passage l'importance de cette sensibilité différentielle, à l'œuvre dans l'histoire. Il note, par exemple, que les Romains disaient d'un homme subtil : « il a le nez fin » ; au XVI^e siècle, un jugement analogue se réfère plutôt au sens auditif. On dira : « Il a l'oreille fine ; il entend l'herbe pousser »... « Le XVI^e siècle, écrit Febvre, un siècle d'auditifs (...) Des hommes qui flairent, qui hument, qui aspirent les odeurs, des hommes qui touchent et palpent et tâtent - mais surtout, des hommes qui captent les sons, retiennent les sons, vivent avec délices dans le monde des sons. Des passionnés de musique, tous les témoignages l'attestent ¹⁰⁹. » Or, d'après Lucien Febvre, la diffusion de l'imprimerie aurait eu pour conséquence la transformation des auditifs en visuels. Jusque-là, en effet, les textes sont rares, et la lecture, dans le cadre scolaire, est un exercice collégial ; elle se fait à voix haute. La diffusion du livre enferme le lecteur dans sa solitude, et l'oblige à lire pour lui seul, non plus avec la bouche, mais avec les yeux, pour ne pas empiéter sur l'espace mental du voisin qui poursuit de son côté une aventure intellectuelle solitaire.

Nous nous trouvons ici en présence d'une des premières répercussions du facteur technique sur le monde sensible. Il est clair [216] que l'essor de l'image accentuera encore la prépondérance de la dimension visuelle dans la connaissance humaine. Et cette prépondérance se

¹⁰⁷ SIMMEL, La Sociologie des Sens, dans : Mélanges de Philosophie relativiste, trad. Guillaïn, Alcan, 1912, p. 34.

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 35.

¹⁰⁹ Lucien FEBVRE, dans le recueil collectif : Léonard de Vinci et L'expérience scientifique au XVI^e siècle, P.U.F., p. 6.

trouvera encore favorisée par la mise au point, depuis un siècle, des nouvelles techniques qui fournissent une perception du proche et du lointain sans commune mesure avec les possibilités des yeux les plus exercés. Nous vivons aujourd'hui par la vue beaucoup plus que nos devanciers ; et la place d'honneur accordée aux réceptions visuelles dans l'existence doit avoir pour contrepartie un équilibre différent, ou un déséquilibre, de la vie personnelle. Les psycho-pédagogues américains ont pu décrire la variété nouvelle des « T.V. children », les enfants de la télévision caractérisés par l'aplatissement de la partie inférieure du menton, car le sujet passe la meilleure partie de son temps allongé sur le tapis, les yeux fixés sur l'écran magique du téléviseur. Fatigué par de trop longues veillées, l'enfant somnole en classe et vit dans un état de torpeur hébétée, dont il ne sort que pour consommer sa ration d'images...

*

* *

Cette évocation quelque peu malveillante ne suffit certes pas à caractériser la nouvelle civilisation de l'image. Une réflexion plus sagace doit d'abord constater que l'image, dans la variété de ses formes, imprimée ou photographiée, filmée ou télévisée, modifiant notre présence au monde, modifie dans une certaine mesure le monde lui-même. Au lieu d'occuper un emplacement défini une fois pour toutes, au centre de l'espace perçu, l'homme d'aujourd'hui jouit d'une sorte d'ubiquité ; il se situe à la fois partout et nulle part ; il est passé, en quelques dizaines d'années, de l'univers d'avant Copernic à une sorte d'univers einsteinien, où règne la relativité généralisée. La distance n'existe plus ; les actualités du cinéma et de la télévision nous font, sans effort et sans étonnement, contemporains de la planète. Le temps lui-même est vaincu par l'image ; les morts laissent des traces qui s'animent devant nous au rythme de la vie, nous sourient et nous parlent.

Cette conquête de l'espace-temps ne se réduit pas à une simple extension de nos possibilités naturelles. Là même où nous sommes présents, l'image donne à voir autrement, et mieux. Fabrice, à Waterloo, ne connaît qu'un aspect fragmentaire de la bataille. Aucun des com-

battants de Waterloo ne peut voir la bataille de Waterloo ; et chacun sait que la belle ordonnance des tableaux peints après coup par les peintres de batailles laisse échapper l'essentiel. Un seul regard ne peut saisir la pluralité des perspectives contemporaines, réconcilier l'ensemble et le détail. L'objectif photographique ou cinématographique, en multipliant les prises de vues simultanées, remédie à cette déficience congénitale de la vision humaine. Un match sportif, une grande cérémonie télévisée s'offrent [217] ainsi aux millions de spectateurs lointains dans une visibilité totale, et avec un relief dont les témoins immédiats ne bénéficient pas. Ainsi s'est développée une nouvelle possibilité de vision dans l'espace, qui est ensemble une vision de l'espace.

L'un des aspects les plus singuliers de cette perception spatiale, c'est la possibilité pour l'homme de se voir lui-même. Jusqu'à une époque somme toute assez récente il était impossible au sujet de retourner contre soi son propre regard. L'œil, disaient les philosophes, ne peut se voir lui-même. La civilisation de l'image a tourné la difficulté. La première, et la plus simple, des techniques de l'image de soi est le miroir. Cet accessoire banal de la vie quotidienne a cessé de nous émouvoir, et pourtant la révélation du miroir produit à l'origine un effet de choc, dont témoigne le mythe de Narcisse. Pendant le grand voyage de Magellan autour du monde, l'expédition fait escale en Patagonie au cours de l'hiver 1519-1520. Un indigène de grande taille est conduit à bord du vaisseau amiral : « Le capitaine fit bailler à manger et à boire à ce géant, puis il lui montra quelques objets, entre autres un miroir d'acier. Quand ce géant y vit sa semblance, il s'épouventa grandement, sautant en arrière, et il fit tomber trois ou quatre de nos gens par terre ¹¹⁰. »

Les miroirs de Venise, au début de la Renaissance, de beaucoup supérieurs aux anciens miroirs métalliques, mènent l'homme moderne, par la contemplation de son image, vers la connaissance de soi. La photographie, le cinéma, en fixant cette image, en lui donnant un pouvoir évocateur extraordinaire, ont certainement contribué à modifier profondément la conscience de l'homme d'aujourd'hui. François Mauriac notait un jour ce malaise du témoin de sa propre vie, qui se

¹¹⁰ PIGAFETTA, *Relation du Voyage de Magellan*, p.p. L. Peillard, Club des Libraires de France, 1956, p. 161.

voit à distance tel que les autres le voient. Il assiste à la projection d'un film documentaire qui lui est consacré : « Quand je me suis vu pour la première fois, j'étais atterré. On croit se voir dans une glace, mais on ne se voit pas. Quand j'ai vu entrer ce vieil homme dans mon salon, j'ai cru que c'était un aîné. J'ai été consterné. On ne connaît pas plus son aspect physique que le son de sa voix. C'est aussi déroutant ¹¹¹. » Consterné ou ravi, l'homme moderne est devenu le témoin de son propre personnage, grâce à une sorte de dédoublement spéculaire de la personnalité.

Il apparaît ici clairement que la modification de la présence au monde ne se limite pas au domaine de la perception. Ce n'est pas seulement la manière de voir qui est atteinte, c'est aussi la manière d'être et de sentir. Le règne des images n'est pas indépendant du [218] règne des valeurs. Et, par exemple, la nouvelle sensibilité caractéristique de la civilisation de l'image exerce de proche en proche son influence jusqu'aux activités esthétiques. L'imagination créatrice de l'artiste est liée au règne des images. Le miroir renaissant est l'origine de la grande famille des « portraits du peintre par lui-même ». Et le nouvel espace visuel de la photographie et du cinéma permet de comprendre certains aspects insolites de l'art contemporain. C'est en 1911-1912 que Marcel Duchamp, né en 1887, peint son célèbre *Nu descendant un escalier*, qui transcrit sur la toile, pour la première fois sans doute, un montage photographique ou cinématographique, le même sujet en mouvement figurant plusieurs fois dans la composition. Les audaces du cubisme, du surréalisme et de l'art abstrait, avec leurs démultiplications de perspectives, leurs télescopages d'images simultanées et leurs efforts pour exprimer graphiquement des dynamismes, donnent carrière à cette nouvelle imagination libérée par les moyens techniques d'enrichissement du monde visuel.

Ces brèves remarques ne visent d'ailleurs qu'à indiquer la possibilité d'une recherche qui pourrait être entreprise pour l'exploration du nouveau monde visuel. Elles attestent en tout cas l'importance décisive de cette prise de possession de l'univers et de soi-même, dont diverses techniques de l'image sont à la fois la cause et l'expression. De même que l'on a parlé d'un *musée imaginaire*, rassemblant les œuvres de toutes les cultures et de tous les temps, on pourrait dire que le

¹¹¹ Figaro littéraire, 18 décembre 1954.

monde actuel est, pour chacun d'entre nous un *monde imaginaire*, lui-même habité par un *homme imaginaire*. Ces formules auraient l'avantage de mettre en relief la démultiplication des aspects simultanés constituant à chaque instant la réalité humaine, qui se définirait désormais comme une unité toujours contestée, comme le foyer imaginaire, vers lequel s'efforce la pensée, par delà la concurrence et la contradiction des apparences. Le monde actuel est pour chacun de nous la limite vers laquelle tend la totalité indéfinie, et sans cesse croissante, des images procurées par l'ensemble des perceptions supplétives qui multiplient les possibilités de nos sens.



Mais les images ne sont pas seulement des objets de contemplation, le mode de présentation du monde à la pensée. Toute appréhension et définition d'un aspect du monde par l'image fixe un terme au sein d'un ensemble de représentations. Ce terme peut être transmis à d'autres : un dessin, une caricature, une photographie, une bande filmée passent de la main à la main et de l'œil à l'œil. Chaque ordre d'images constitue un moyen de communication. Et dans la mesure où l'image est transmissible, elle ne [219] consacre plus seulement l'éveil d'une conscience à elle-même ; elle intervient aussi comme un appel d'une conscience aux autres consciences ; elle est un moyen de culture et aussi un moyen d'action.

Et tout d'abord, il faut observer que ce langage est le plus universel de tous. L'espace-temps de l'image est plus vaste que celui de la parole ou de l'écriture : les paroles s'envolent, les écrits restent, mais deviennent indéchiffrables. Les inscriptions hittites ou minoennes résistent encore aux investigations des spécialistes, alors que les fresques de Lascaux ou d'Altamira exercent toujours directement une singulière fascination sur les visiteurs les moins avertis. Les images des films traversent toutes les frontières linguistiques, sans qu'on ait besoin de doubler autre chose que le texte. Une production japonaise, russe ou américaine, garde une valeur signifiante pour l'humanité entière. Autrement dit, le malentendu millénaire de Babel semble ici pouvoir être

évité, ainsi d'ailleurs que l'atteste le rassemblement des œuvres de l'art universel dans le Musée imaginaire. L'image réalise sans peine la communion de ceux que la parole sépare.

Néanmoins, une distance subsiste ici et un malentendu, qui se dissimule derrière les faciles prestiges de l'exotisme. Si fascinantes qu'elles soient, les peintures de Lascaux ont une signification qui demeure inconnue ; les justifications profondes d'un film venu du Japon ou de l'Inde nous échappent. Sensibles, souvent, à une indéniable beauté plastique, nous nous heurtons à une barrière subtile, au niveau des valeurs et des sentiments, des attitudes fondamentales devant la vie, caractéristiques de chaque culture particulière. Il ne s'agit plus ici du simple malentendu linguistique, si souvent ridicule et arbitraire. L'homme s'oppose à l'homme, et doit tirer de cette confrontation la leçon de la diversité intrinsèque de l'espèce humaine.

Il arrive que nous nous méprenions sur le sens d'une expression de visage, sur une attitude humaine propre à une culture étrangère. L'image ne nous dit rien, ou bien elle nous dit autre chose que ce qu'elle veut dire en réalité. Cela montre bien que l'image renvoie toujours à un monde qui est le monde humain. Ou plutôt, l'image ne renvoie pas à un monde qui serait en dehors d'elle, et dont elle fournirait une copie. Le monde est dans l'image, comme le sens et la justification de cette image. Ainsi en est-il d'ailleurs de chaque langage, qui est aussi un monde. Il n'y a pas l'univers dans sa matérialité, et le langage qui, venant après coup, le décrirait en le redoublant. Le monde n'est pas derrière les mots ; la parole est donatrice du monde ; en allant au monde, elle constitue le monde pour en faire le séjour des hommes.

Au même titre que le langage parlé, et avec une intensité propre, l'image est donatrice du monde. Elle constitue l'existence en [220] la dévoilant. Elle ne doit pas être comprise comme la projection sur le papier ou sur la pellicule photographique, sur l'écran du cinéma, d'une réalité qui subsisterait en dehors du plan de projection. Le sens de l'image ne se cache pas derrière l'image ; il faudrait dire plutôt, et tout ensemble, que l'image donne le sens, et que le sens donne l'image. Et cette valeur signifiante de l'image est d'autant plus grande que la manifestation du sens est à la fois concrète et immédiate. Le mode de production du langage parlé en fait nécessairement un instrument analytique et discursif, tandis que le langage des images est simultanément et totalitaire. Les mots viennent l'un après l'autre, et la situation qu'ils

évoquent apparaît comme le produit de leur alignement en esprit, le résultat final dépendant d'une totalisation réflexive. Quelle que soit la puissance d'incantation du verbe, elle agit avec un certain retard, qui laisse à l'esprit sa chance, un délai qui peut lui servir pour se mettre en état de défense.

L'image, au contraire, agit totalement ; elle envahit l'espace mental par la porte grande ouverte de la vision, sans que puissent être mis en œuvre les filtres de l'esprit critique. L'imagination, la sensibilité sont atteintes par un effet de choc. Le spectateur, pris hors de sa garde, peut encore se défendre, mais la résistance est beaucoup plus difficile. C'est pourquoi l'image est un moyen de propagande privilégié : certaines caricatures, au siècle dernier, ont fait plus, contre tel ou tel régime politique, que le traité le plus savant ou le plus spirituel pamphlet. Fénelon disait d'une certaine éloquence démagogique : « C'est le corps qui parle au corps. » Le mot s'applique, à bien plus forte raison, à l'action des images, qui ouvre à l'efficacité de l'homme sur l'homme la possibilité d'une expression totale. Que notre volonté claire y consente ou non, certaines images mobilisent notre affectivité ou notre passion, notre colère, notre sensualité. Le meilleur exemple de ces prestiges pourrait être tiré de certaines expériences américaines selon lesquelles des images intercalées dans un film, et projetées pendant un temps trop bref pour qu'elles donnent lieu à une perception visuelle consciente, ont néanmoins un rendement publicitaire d'autant plus appréciable que le sujet obéit à une suggestion dont il ne s'est aucunement rendu compte. Rien ne peut mettre en meilleure lumière cette exposition totale de l'être humain à la vertu des images, et les menaces d'une fascination inconsciente que déjà s'efforce d'exercer sur nous la force persuasive des images publicitaires. Au surplus, la pire propagande est celle qui ne prétend même pas en être une ; l'immense consommation des bandes dessinées, des romans photographiques, des illustrés de toutes sortes et des films populaires correspond certainement à une puissance prodigieuse d'incantation, à un façonnement de la sensibilité et de l'imagination par de médiocres maîtres d'œuvre qui ignorent sans [221] doute eux-mêmes leur puissance. Ils ne songent qu'à gagner de l'argent, et se trouvent ainsi promus à la redoutable dignité de directeurs inconscients de la conscience universelle.

Sans doute faudrait-il, pour comprendre ces phénomènes encore mal connus, mettre en œuvre les ressources des diverses psychologies

des profondeurs. Certaines techniques expérimentales font appel, pour déceler les lignes de force d'une personnalité, à des tests projectifs : le sujet est appelé à réagir à une série d'images sélectionnées de manière à dévoiler ses modes de réaction, ses sensibilités secrètes. Or il est clair que chaque image est le moyen ou l'occasion d'une sorte de test projectif ; elle met en cause les intentions latentes, la libido et ses complexes, selon le vocabulaire de Freud, ou les archétypes constitutifs de l'inconscient collectif, dans le style de Jung. La civilisation de l'image soumet ainsi chacun d'entre nous à une immense expérimentation de psychologie réactionnelle, d'autant plus dangereuse que c'est une psychologie sans psychologue ni psychiatre, et que personne ne se soucie vraiment de la contrôler.

Assaillis constamment, et de tous les côtés à la fois, par des sollicitations incohérentes, nous sommes la proie d'une *captatio benevolentiae* ininterrompue. Or les structures psycho-biologiques constitutives de ce qu'on appelle notre « inconscient » ne doivent pas être conçues comme des normes préexistantes, et dont la teneur précise serait définie avant toute expérience. Une pareille prédestination enlèverait tout son sens à l'histoire personnelle et à son développement ambigu. Nous abordons le monde en portant en nous des tendances, des impulsions, qui se trouvent à l'origine de nos démarches, mais subiront le choc en retour des expériences faites. L'expérience n'est pas dévoilement d'une conscience qui serait déjà là, en attente, mais constitution d'une personnalité qui, selon la rencontre, se trouvera dans la reconnaissance de telle ou telle des valeurs dont elle porte en elle-même le germe et la promesse. Mais l'affirmation de la valeur peut se faire dans le sens ascendant ou descendant ; elle peut réaliser soit une promotion soit une dégradation, à partir de la pulsion instinctive originaire. L'instinct sexuel, omniprésent dans la nature humaine, donne lieu aux pires dépravations comme aux sublimations les plus fécondes. Et l'aiguillage, ou le changement d'orientation, peuvent dépendre d'une sollicitation occasionnelle. La personnalité indécise se laissera façonner par des suggestions répétées issues de l'environnement ; ou bien elle fixera sa figure sous l'effet d'une pression décisive exercée au moment opportun.

Dans la perspective de cette confrontation de l'être humain avec son milieu, le rôle des images est particulièrement important. L'image impose une perception préfabriquée douée d'un effet de choc excep-

tionnel. Ainsi pris au piège, l'enfant, l'adolescent, mais [222] aussi l'adulte, dont l'équilibre est toujours précaire, risquent de modeler leurs réactions affectives et leurs conduites pratiques sur les précédents du monde imaginaire. C'est pourquoi, dans la situation actuelle, l'éducation par le cinéma, par les journaux illustrés, par l'affiche ou par les bandes dessinées, est une éducation sans éducateur, d'autant plus pernicieuse qu'elle ne répond à aucune préoccupation autre que celle de l'efficacité commerciale. Nul ne saurait contester l'affligeante médiocrité du sens commun au niveau de l'image.

La révolution technique a, sur ce point, modifié les conditions d'existence de l'humanité, en transférant la production des images de l'art ou de l'artisanat à la grande industrie. La production très limitée de jadis avait nécessairement un caractère qualitatif, l'artiste appliquant tous ses soins à l'exemplaire unique dont il avait la charge. Il travaillait pour une aristocratie de la naissance ou de l'argent, qui était ensemble une aristocratie de la culture. La fonction pédagogique des images étant la même, les masses populaires étaient confrontées avec un petit nombre de sculptures ou de peintures, qui, sans être toujours des chefs-d'œuvre, présentaient néanmoins une valeur éducative certaine. La grande industrie de l'image a dû au contraire se lancer à la conquête de l'immense marché nécessaire à l'écoulement de sa production. Elle a découvert la nécessité de flatter les goûts des consommateurs, et il est apparu assez vite qu'on ne risquait jamais de sous-estimer ses préférences. Le résultat en est cette démagogie qui fait des industries de l'image une des procédures d'avilissement les plus efficaces parmi celles qui sont à l'œuvre dans le monde moderne.

*

* *

De ces considérations peu encourageantes pourrait être tirée une philosophie de l'histoire des images fortement teintée de pessimisme. Aux origines de la conscience occidentale, la pensée grecque a réalisé ce que les historiens ont appelé le passage du *muthos* au *logos*. En Grèce comme ailleurs, les premières communautés humaines ont vécu sous le règne de la tradition, ou de la légende. Les rythmes essentiels

de la vie sociale obéissaient à des précédents mythiques, c'est-à-dire à des impératifs fixés par des récits décrivant la conduite des dieux qui ont organisé le monde à l'origine. La conscience archaïque se trouve ainsi soumise aux disciplines d'une pensée concrète, le mythe pouvant être défini comme une image ou un ensemble d'images, s'exprimant selon l'ordre de la parole.

[223]

Les maîtres à penser de la Grèce, dont l'effort se poursuit jusqu'à Socrate, ont peu à peu desserré l'étreinte des mythes qui stylisaient étroitement la vie sociale selon les exigences de leurs liturgies. Délivrée de ces obédiences extérieures, la pensée grecque a été renvoyée à elle-même ; elle a découvert, dans l'approfondissement de son exigence propre, une nouvelle autorité, susceptible de procurer à chacun l'accord de soi à soi et de soi aux autres. C'est ainsi que l'univers imagé des mythes a fait place au monde intelligible de l'univers du discours. Le logos, la raison abstraite, qui refuse de céder à l'évidence sensible ou traditionnelle, et qui analyse pour comprendre, qui dissocie et qui recompose, a imposé son autorité, en droit sinon en fait, à tous ceux qui sont capables de réflexion. La culture occidentale, d'abord sous la forme parlée de la scolastique, puis sous la forme imprimée de la civilisation du livre, était fondée jusqu'à hier sur le primat du logos.

Or tout se passe comme si la civilisation de l'image correspondait à une régression du *logos* au *muthos*. L'immense développement des techniques audio-visuelles, et l'importance croissante qu'elles prennent dans la vie de chaque homme en particulier, ont pour conséquence la floraison des mythes et la constitution d'un nouveau sens commun. L'image toute faite captive la personnalité ; elle s'adresse à l'imagination, à la sensibilité, à la sensualité sans passer par le détour de la réflexion. La civilisation de masse, surgie du nouveau milieu technique, a vu le développement sans frein de toutes les propagandes et l'apothéose des mythologies les plus effroyablement inhumaines. De telle sorte qu'au bout du compte, le règne de l'image semble bien entraîner une diminution capitale de l'intelligence. L'humanité, chaque jour davantage, retombe en enfance.

Il y a certes du vrai dans ce procès de l'image. L'homme que suscite en nous l'imagerie de masse est un homme élémentaire et rudimentaire ; ce n'est pas d'ordinaire la personnalité sous sa forme d'affirma-

tion la plus haute, mais l'individualité au sens régressif du terme. Dans ses variétés courantes, l'image sollicite l'homme par le bas ; elle l'arrache à lui-même et le met en état de dépendance ; par la mise en œuvre de besoins nouveaux, elle crée des états de carence correspondant à une véritable intoxication. L'individualité, sans cesse provoquée, se trouve excentrée et décentrée, jusqu'au moment où, captive d'influences incontrôlables, elle risque de se trouver à peu près complètement aliénée. La nouvelle civilisation du mythe paraît, à cet égard, beaucoup plus inhumaine que la civilisation primitive ; celle-ci répondait en effet à une sagesse traditionnelle, immanente aux impératifs dont la convergence permettait de sauvegarder l'équilibre du genre de vie. Au contraire, la masse des images qui nous assaillent est tout à fait incohérente ; [224] ce n'est pas un ensemble ordonné, mais une totalisation d'excitants contradictoires, dont l'effet le plus clair semble se limiter à une désorientation et désarticulation spirituelle de chacun des sujets en expérience - c'est-à-dire nous tous.

Le cinéma, la télévision, le journal illustré apparaissent ainsi comme autant de formes modernes de l'opium du peuple. Chacun peut, selon son tempérament, donner à ces constatations une coloration plus ou moins sombre, mais le fait est là. Reste à savoir dans quel sens pourrait s'exercer une action correctrice. La première solution, et la plus radicale, consisterait dans une attitude radicalement iconoclaste, qui proscrirait les images sous toutes leurs formes. Cette résolution extrême aurait en tout cas l'avantage de mettre en lumière l'énorme place des images dans la vie actuelle : privé d'images, ou simplement rationné, l'homme d'aujourd'hui découvrirait une nouvelle forme de famine. Mais l'interdiction des images n'est pas pensable, ne fût-ce que parce qu'elle réduirait au chômage un certain nombre de grandes industries, et déséquilibrerait les rentrées fiscales ainsi que la balance du commerce extérieur. Or chacun sait que les crises économiques et sociales préoccupent les gouvernants beaucoup plus que les crises spirituelles.

Une deuxième solution consisterait dans une censure systématique de l'image sous toutes ses formes : feuille de vigne de rigueur, comités de moralité publique, contrôle ecclésiastique et politique, dénonciations et persécutions, et finalement un conformisme puéril et honnête dont l'Etat « libre » d'Irlande, le Canada français ou l'Espagne fournissent à l'heure actuelle des exemples variés. Seulement, il faut re-

connaître que l'Inquisition d'Eglise ou d'Etat soulève aujourd'hui certaines résistances de la part des couches éclairées de la population. Et surtout, il est assez vain, et peut-être contradictoire, de prétendre travailler à la moralité des gens malgré eux. Les cordons sanitaires les plus hermétiques, l'antisepsie et l'asepsie rigoureuses finissent par conférer au moindre germe qui a franchi les barrages une nocivité qu'il n'aurait pas à l'égard d'individus capables de réagir à l'agression par leurs propres moyens.

Il apparaît dès lors que, loin de se réduire à un ensemble de difficultés particulières qui pourraient être traitées par des mesures de détail, le problème social de l'image est lié au destin même de la culture. Il ne saurait être résolu par des procédures répressives et régressives ; ces comportements négatifs devraient faire place à une attitude résolument positive. Car l'évolution du régime du travail depuis un siècle atteste la part toujours croissante accordée au loisir dans l'existence humaine. Or l'image, sous ses diverses formes, représente l'une des variétés de loisir les plus universellement répandues. Le pain et le cinéma du prolétaire d'aujourd'hui remplacent [225] le pain et le cirque de la plèbe romaine. Les images font désormais partie de la nourriture quotidienne, et le problème d'hygiène alimentaire qui se pose à leur égard n'est que l'un des aspects de la responsabilité de l'homme à l'égard de son propre destin, si du moins il est vrai que l'homme ne doit pas vivre de pain seulement. Toute action de l'homme sur l'homme s'inscrit dans la perspective d'ensemble d'une éducation de l'homme par l'homme.

On a beaucoup raillé, en 1936, un gouvernement qui comportait pour la première fois un ministère des loisirs. Tout le monde admet la nécessité d'un ou plusieurs ministères pour le travail, l'industrie, les finances. Passe encore pour l'instruction publique, pour autant qu'il s'agit de doter chaque petit Français du certificat d'études ou d'aptitude, du bachot ou du diplôme d'ingénieur qui lui permettront de s'incorporer utilement à l'appareil de production. Mais la notion d'éducation nationale, si elle est entrée dans le vocabulaire des gouvernants, n'a jamais été vraiment comprise par eux. Seuls sont respectables et respectés les impératifs techniques et financiers ; mais personne parmi les responsables de l'Etat ne songerait à invoquer des « impératifs culturels ». La formule même paraîtrait contradictoire, car la culture est un luxe. La grande industrie des images, comme tout le reste, est

régie par des considérations de rentabilité et de bénéfices, et la notion de valeur s'identifie à l'idée d'un solde créditeur dans la balance des comptes.

Le dirigisme d'ailleurs, et même un dirigisme de la bonne volonté, s'il était possible, ne résoudrait rien, ainsi qu'il apparaît dans les régimes autoritaires ou totalitaires. On ne peut pas planifier la vie spirituelle d'une nation, ni élever le niveau de vie spirituelle des gens sans leur participation. Il y a là une sorte de cercle vicieux : administrateurs et administrés ne sauraient chercher que ce qu'ils ont déjà trouvé. La vraie question paraît être au bout du compte une question d'état d'esprit : seule une sorte de mutation dans la sensibilité intellectuelle, morale et esthétique des contemporains permettrait de reconnaître à la culture l'éminente dignité qui lui revient de droit.

En ce qui concerne la civilisation de l'image, le pessimisme ne s'impose pas plus que l'optimisme. Les techniciens de l'image ont élargi et démultiplié l'espace mental humain. Ce grand fait anthropologique offre à l'humanité d'immenses possibilités de culture, pour autant du moins que l'homme moderne soit capable de prendre conscience de ses responsabilités. La situation dans ce domaine n'est pas différente de ce qu'elle est aux divers points d'application de la technique dans la réalité humaine. L'enjeu n'est autre que le sens même de notre civilisation ; ce que l'homme d'aujourd'hui regarde passionnément au miroir des images n'est pas autre chose que la figuration de son propre destin. Toute chance est un risque, [226] tout risque est une chance. On ne saurait raisonnablement espérer qu'un problème de culture puisse être résolu sans que les intéressés eux-mêmes se décident à l'assumer. Et d'ailleurs les vrais problèmes ne sont jamais résolus, parce qu'ils ne sont jamais posés. Ce qui, bien entendu, ne doit pas empêcher les tenants de la lucidité de faire campagne pour éveiller la conscience de leurs contemporains. Pourquoi désespérer des images ? Les images sont l'opium du peuple ? Esope disait déjà que la langue est la meilleure ou la pire des choses. Après tout, l'opium est aussi un médicament.

[227]

**Les sciences de l'homme
sont des sciences humaines.**

X

L'HOMME ET LE NOUVEL ESPACE ¹¹²

[Retour à la table des matières](#)

Nos yeux l'ont vu, sur les écrans de la télévision, ce premier piéton du ciel, esquissant timidement quatre pas au-dessus des nuages, avant de rentrer dans l'abri problématique de sa coque de noix. Notre cœur a battu pour lui, de crainte et de fierté, ou plutôt d'une sorte d'émerveillement angoissé. Nous étions, nous sommes avec lui, suspendus dans l'abîme, au bord de quelque chose de grand, mais nous ne savons pas exactement quoi. Nietzsche évoquait le danseur de corde comme l'une des figures de philosophe. Le cosmonaute, en équilibre dans l'immensité, n'est pas seulement un symbole. Il incarne la réalité même de l'homme d'aujourd'hui.

Ce vide au milieu duquel flotte le pionnier de l'espace est un vide métaphysique autant, et plus peut-être, qu'un vide physique. Scheler disait déjà : « l'espace de Newton est le vide du cœur ». Nos spécialistes se trouvent aujourd'hui en mesure de calculer les forces qui s'exercent dans la banlieue cosmique de la terre avec assez de précision pour donner une relative sécurité aux aventuriers qui s'y risquent. Il ne

¹¹² Texte paru dans *Civiltà delle Macchine*, Luglio-Agosto 1965, Roma.

semble pas que les penseurs aient songé pour leur part à occuper spirituellement ce nouveau terrain de parcours offert à l'humanité. Une fois de plus, les techniciens ont pris les devants et leur initiative, passé le premier moment de stupéfaction et d'admiration brutale, nous laisse dans un état d'inquiétude sans réponse. L'homme, par ses propres forces, est parvenu à s'arracher à son lieu naturel, à son milieu de vie ; déjà il est virtuellement capable de prendre congé de sa planète originelle. Une telle performance, fruit d'une conquête méthodique, doit avoir le sens et la portée d'une péripétie dans les destinées de l'humanité. La condition humaine, telle que nous avions habitués à la comprendre nos morales, nos religions et nos philosophies se trouve remise en question.

Ainsi, sur bien des points, l'homme occidental apparaît aujourd'hui dépassé par ses moyens. Les avions vont plus vite que nos [228] besoins de déplacement. Les calculatrices résolvent les problèmes en moins de temps qu'il ne nous en faut pour les poser. On songe à un enfant comblé de jouets prodigieux, dont il n'arrive pas à se servir correctement. Ou encore à un nouveau Peter Schlemihl, qui se verrait, cette fois, dépassé par son ombre, parce qu'elle court plus vite que lui.

À un certain moment de l'adolescence, il semble qu'une âme d'enfant habite un corps qui est déjà celui d'un homme. Telle est cette marge inquiétante, ce retard aujourd'hui de la réalité humaine sur la réalité technique. Nos devanciers avaient pu croire que le développement industriel irait de pair non seulement avec une amélioration des conditions matérielles de l'existence pour le plus grand nombre, mais avec un progrès moral et social de l'humanité, libérée des servitudes du travail. Mais nous savons aujourd'hui que les choses ne sont pas si simples. Alors que la majeure partie de l'humanité, demeurée en état de sous-développement, est encore très loin d'avoir atteint la maturité de la civilisation technique d'hier, déjà pour certains groupes d'hommes le futur a commencé. Mais, s'ils y ont pénétré matériellement, grâce à un équipement physique et électronique adéquat, personne ne semble avoir songé à préparer pour eux et pour ceux qui les suivent, un équipement psychologique et spirituel qui permettrait à la conscience humaine de s'adapter à la situation nouvelle, et d'assumer des responsabilités inédites.

L'eschatologie, la pensée aux limites, était jadis réservée aux prophètes ou aux théologiens ; elle paraît aujourd'hui le fait des ingé-

nieurs. Ou plutôt, les ingénieurs mettent au point les moyens matériels d'une eschatologie réelle, que ni eux ni personne d'autre ne semble capable de penser. Les sages de notre temps reculent devant la Nouvelle Frontière. Dès lors, on peut se demander si le pire des dangers qui menace le cosmonaute, même si sa sécurité physique est assurée, n'est pas de perdre dans le désert du ciel sa propre intégrité, son identité d'homme, et la nôtre avec la sienne.

*

* *

Il faut donc tenter une nouvelle démarche de la pensée, propre à accompagner les premiers pas, dans l'espace du ciel, du premier cosmonaute - mouvements timides et maladroits, mais triomphants, comme les premiers pas du petit enfant, vainqueur de sa propre pesanteur, et qui se dresse dans l'espace des hommes. L'apprentissage de l'équilibre se fait à force de chutes et de déséquilibres compensés. L'homme qui marche s'empêche à tout instant de tomber. Ainsi peut-être en est-il du cheminement de l'humanité dans le mouvement incertain de son histoire. Elle s'efforce sans fin de s'établir dans son centre de gravité, car son équilibre, d'âge en âge, est [229] remis en question dans le décalage persistant, sous des formes renouvelées, entre les moyens et les fins, entre le technique et le spirituel, entre la connaissance et l'action. De défi en défi, et de succès en échec, le lent pèlerinage se poursuit, dont nous ne connaissons ni les origines premières ni le dernier aboutissement.

Il est des périodes paisibles, où l'homme sans problème vit dans un monde familier. Une génération après l'autre naît et meurt au sein du même horizon, protégé par les évidences traditionnelles. La culture primitive a connu cette immobilité millénaire, qui était peut-être une stagnation. Mais ce pacte d'amitié entre l'homme et la nature environnante a été rompu depuis le moment où l'humanité historique s'est mise en marche. Alors, plus ou moins vite, plus ou moins complètement, l'équilibre a été perdu. Les hommes, qui avaient pris l'initiative de se désaccorder, de rompre l'harmonie de ce milieu dont ils faisaient partie, se sont trouvés obligés de créer de toutes pièces un nouvel accord,

de susciter un nouveau milieu de vie et de pensée, à la mesure de cet homme nouveau qui sans cesse s'engendre lui-même. Car l'œuvre de Prométhée, transformateur du monde des objets, c'est en réalité une transformation de l'homme lui-même.

Le corps de l'homme, lieu de son incarnation première, est pour lui dès l'origine un monde dans le monde, champ de présence à la fois et moyen d'intervention. L'homme habite son corps, mais il habite par son corps, centre de possibilités et foyer d'où rayonnent l'action et la pensée. L'histoire de la civilisation apparaît ainsi comme une histoire du corps, ou plutôt de l'incarnation. Car le rayon de présence des sens, et le rayon d'action des membres, n'ont pas cessé de s'accroître, sans que l'on puisse imaginer de limite assignable à cet accroissement. Chaque fois que l'homme a ainsi augmenté sa propre portée, il s'est émerveillé des horizons de possibilités désormais ouverts à son génie.

L'invention de la main, l'invention du feu ouvrent la longue procession des découvertes qui, par l'élevage et l'agriculture, par l'artisanat et la métallurgie, assure l'émancipation de l'humanité et la rend maîtresse de la planète. La boussole, la caravelle, l'arme à feu permettent à l'Occident de rassembler la Terre, dont le télescope et le microscope définissent les confins. Les sciences et les techniques parachèvent cette conquête méthodique, à laquelle la domestication de l'atome et l'astronautique ouvrent des possibilités devant lesquelles notre imagination même semble reculer.

Toutes les grandes découvertes, par le fait même qu'elles suscitent une impression de vertige, sont des révélations de l'humanité de l'homme. Car la possibilité de se désadapter pour se réadapter définit la vocation même de l'homme, appelé à posséder l'univers, mais tenu, pour posséder l'univers, de se posséder lui-même. L'aventure spatiale d'aujourd'hui introduit un nouveau rapport au [230] monde ; elle suscite un nouveau rapport de l'homme avec lui-même. La recherche spatiale est une forme moderne de la découverte de soi.

*

* *

L'homme, a-t-on dit, n'aborde jamais l'avenir qu'à reculons. La répugnance instinctive de l'homme aujourd'hui devant les nouveaux horizons de pensée de la recherche spatiale se comprend mieux si l'on se reporte à cette première crise que fut pour l'Occident, il y a trois siècles, la révolution copernicienne. Au moment même où les navigateurs entreprennent de rassembler les fragments dispersés de la planète Terre, la nouvelle physique et la nouvelle astronomie détruisent d'une manière irrémédiable le décor familier et rassurant du cosmos géocentrique conçu et ordonné par le génie hellénique, puis repris et baptisé tant bien que mal par les docteurs du christianisme. Pendant deux millénaires, l'humanité d'Occident avait reposé dans la sécurité protectrice des sphères célestes, logée au centre du monde comme la perle dans une huître. L'affirmation de Copernic ne fut pas suffisante pour détruire l'équilibre ; Copernic changeait la perspective, mais il annonçait le nouveau monde sans sortir de l'ancien. Copernic rêvait le nouveau ciel et la nouvelle terre sans disposer des moyens épistémologiques et techniques indispensables pour les définir et les prouver. Copernic, on l'a dit, n'était pas copernicien.

La révolution copernicienne, préparée par Tycho-Brahé et Kepler, s'accomplit dans l'espace de temps qui sépare Galilée de Newton, c'est-à-dire dans le cours du dix-septième siècle, grâce à la mise en œuvre de la pensée mécaniste. C'est cette pensée qui va être l'instrument de la conquête méthodique grâce à laquelle s'affirme et s'impose peu à peu la science moderne.

Il s'agit là d'un véritable changement de monde, d'une mutation, réalisée en quelques décades. Galilée paraît semblable au premier cosmonaute, sorti de la capsule protectrice, pour évoluer dans le nouvel espace. Car Galilée fut le premier à se risquer hardiment hors du cosmos traditionnel, le premier à concevoir que les lois de la nouvelle physique sont valables sur la terre comme au ciel. Les horizons de la réflexion scientifique s'élargissent indéfiniment ; le monde ancien, gardé par les Providences astrales fait place à un univers qui n'est pas à l'échelle humaine. Perdue dans l'immensité, la planète Terre n'est plus le centre ; elle n'est même plus un centre, et la pensée se découvre en porte-à-faux dans une immensité de plus en plus insondable.

L'audace de Galilée fit son malheur. Lui qui n'avait pas reculé devant l'infini dut plier devant l'Inquisition. Le sens de ce procès fameux doit être cherché en dernière analyse dans la résistance [231] des es-

prits habitués aux sécurités de l'astrologie devant l'imminence d'une mutation mentale qui les condamnait à un dépaysement total. Le pape Urbain VIII lui-même, naguère admirateur de Galilée, était grand amateur d'horoscopes. Il incarnait à sa façon le combat retardateur des évidences anciennes contre les évidences nouvelles.

Galilée n'est pas tout à fait seul dans son exil. A travers l'Occident, quelques-uns des meilleurs esprits sont déjà avec lui, et bientôt le chemin qu'il a ouvert deviendra la voie royale de la science vivante. On ne doit pourtant pas oublier le cri de Pascal, physicien comme Galilée, esprit génial, et croyant, devant la révélation de l'immensité : « Le silence éternel des espaces infinis m'effraie... ». Mais si le chrétien Pascal met en œuvre les révélations du télescope et du microscope en faveur d'une apologétique religieuse fondée sur l'insécurité de la condition humaine, d'autres esprits utilisent les nouvelles possibilités dans une perspective résolument optimiste.

C'est l'imagination qui la première s'enhardit à meubler le vide du ciel. En 1634, quatre ans après la mort du génial et malheureux Kepler, paraît un ouvrage inachevé, auquel il travaillait dans les dernières années de sa vie. Le *Songe* de Kepler est un récit d'exploration lunaire, le premier de la longue série des romans d'anticipation qui utilisent les découvertes de la science. La prise de possession littéraire du nouvel espace sera poursuivie par Cyrano de Bergerac dont la liberté d'esprit et ensemble la fantaisie s'expriment dans les *Etats et Empires de la Lune*, rédigés en 1649 et dans les *Etats et Empires du Soleil* ou *Histoire de la République du Soleil* écrits vers 1650. Ces deux romans ne seront d'ailleurs publiés qu'en 1657 et 1662, après la mort de leur auteur, disparu en 1655. Mais ils attestent eux aussi l'acclimatation psychologique d'une pensée que n'effraie pas la nouvelle dimension du monde. La science-fiction met en lumière la réaction positive d'une sensibilité qui occupe le terrain conquis par la connaissance. La révolution galiléenne est accomplie ; et bientôt le Gulliver de Swift mobilisant les nains et les géants, les hommes microscopiques et les hommes macroscopiques, prouvera par un chef-d'œuvre que les deux infinis, si formidables aux yeux de Pascal, sont entrés dans les mœurs intellectuelles.

Mais dès 1686, dans l'année même qui précéda la publication des *Principia* de Newton, où se réalisait la synthèse scientifique du nouvel espace, avaient paru les *Entretiens sur la Pluralité des Mondes*, œuvre

d'élégante vulgarisation par laquelle Fontenelle établissait en toute sécurité l'intelligence moderne dans le décor du nouveau ciel. Au cinquième soir des dialogues, la marquise, à qui vient d'être révélée la multiplicité indéfinie des systèmes solaires, s'effraie devant l'horizon entrevu : « Voilà l'univers si grand que je m'y perds : je ne sais plus où je suis ; je ne suis plus rien (...) [232] Tout cet espace immense, qui comprend notre soleil et nos planètes, ne sera qu'une petite parcelle de l'univers ? Autant d'espaces pareils que d'étoiles fixes ? Cela me confond, me trouble, m'épouvante... ». L'angoisse pascalienne est ici le fait de la femme ; son compagnon affirme au contraire une résolution virile : « Et moi, répondis-je, cela me met à mon aise. Quand le ciel n'était que cette voûte bleue où les étoiles étaient clouées, l'univers me paraissait petit et étroit ; je m'y sentais comme oppressé. Présentement qu'on a donné infiniment plus d'étendue et de profondeur à cette voûte, en la partageant en mille et mille tourbillons, il me semble que je respire avec plus de liberté et que je suis dans un plus grand air... ».

*

* *

Ainsi se trouve franchi le cap de la première révolution spatiale. L'humanité a dû prendre son parti de la nouvelle réalité, et l'on voit fort bien, dans le recul de l'histoire, que les dimensions cosmiques sont des dimensions de la conscience. La révolution copernicienne a pour contrepartie un renouvellement de toutes les valeurs. Comme le dit Saint Evremond, contemporain sage et sagace, en trois mots décisifs : « tout est changé ».

Ecrivant aux Roi catholiques pour leur rendre compte de sa découverte, Christophe Colomb avait résumé son impression par la formule : « *el mundo e poco* », le monde est petit. Face à l'immensité du ciel, l'homme prend conscience des limites du monde ; sa pensée se déploie sur la face de la terre, qu'elle se donne pour tâche de déchiffrer dans son intégralité, L'inventaire de la planète, entrepris par les navigateurs et les missionnaires, achevé par les politiques, les militaires, les commerçants et les savants, a constitué un monde solidaire, celui

dont Jules Verne, en la fin du siècle de la conquête technique, consommait enfin l'unité dans son *Tour du monde en quatre-vingt jours*.

Car la révolution industrielle, prophétisée par Francis Bacon, s'inscrit elle aussi dans le sillage des caravelles, qui figuraient au frontispice de *l'Instauratio magna*. La récapitulation du monde est le sens de cette aventure, où la connaissance est toujours solidaire de l'action. Sur les grands chemins de la terre s'accomplit la destinée de *l'homo viator*, pèlerin de l'espace ; et s'il croit chercher la richesse ou la puissance, il ignore d'ordinaire que cette recherche intéressée est aussi, est quand même une quête de soi.

Chaque époque du savoir remet en cause, corrélativement, le sens de l'Objet et le sens du Sujet. Dans notre désir de stabilité et de sécurité, nous poursuivons sans fin l'assurance d'un déchiffrement de l'être du Monde et de l'être de l'Homme. Mais ce qu'on croit tenir se dérobe toujours à nouveau. La ligne d'horizon, lorsqu'on y est parvenu, dévoile un nouvel horizon, qui remet en [233] question toutes les réponses. Il n'existe pas de Sujet absolu, ni d'Objet absolu ; l'Objet est l'incarnation du Sujet dans le pèlerinage toujours recommencé du savoir, dont la vérité dernière s'affirme dans une relativisation de la connaissance. Et cette relativité nous propose, de démenti en provocation, de provocation en vocation, notre seul absolu.

Le XX^e siècle découvre l'imminence d'une seconde révolution copernicienne. Le renouvellement en cours de la plupart de nos évidences annonce une révision déchirante des valeurs de la pensée. Les deux infinis de Pascal étaient devenus des perspectives familières ; mais des infinis d'un ordre nouveau se sont ouverts à nous avec la physique de l'atome dans l'ordre du Petit et, dans l'ordre du Grand, la cosmologie de la relativité. De nouveau la conscience humaine se découvre en porte-à-faux, environnée de précipices vertigineux.

Voici que s'impose l'inéluctable nécessité d'un nouveau bond en avant, qui défie les possibilités de l'intellect et de l'imagination. Mais nous n'avons pas le choix : ce cosmonaute, que nous avons lancé dans l'espace, il faut bien que nous nous risquions à l'accompagner par la pensée. Dans cet envol qui nous arrache avec lui à la terre des hommes, le sujet bénéficie, par rapport à l'objet, d'un nouveau recul c'est-à-dire d'une nouvelle vue. Il fallait quitter la terre pour la posséder en

esprit, et consommer l'unité de cette boule ronde que désormais nos yeux découvrent dans son errance planétaire. Au moment où le tour du monde est devenu une denrée offerte à tout venant, et avec tout le confort, par les agences de voyages, une nouvelle chance nous est offerte par la science et la technique. Tout recommence au moment même où l'on pouvait croire que tout était fini.

Il faut franchir ce seuil. Celui-là seul peut connaître la planète Terre qui a pris congé de la planète. Toute connaissance authentique est une connaissance aux limites, une connaissance de la limite, une connaissance par delà la limite. On ne possède en esprit que ce qu'on a déjà dépassé. On ne possède que ce qu'on a perdu, ou ce qu'on ne possède pas encore. Le temps est venu, il est là dès à présent, de dépouiller notre conscience planétaire pour accéder à une intelligence cosmique.

*

* * *

Le vide du ciel n'est pas un vide de valeurs. Il impose à la pensée une nouvelle origine de toutes les valeurs. Le philosophe Kant considérait les normes rationnelles comme valant pour tous les « indigènes intellectuels » de la Terre. Mais dès à présent l'aventurier du cosmos cesse d'être un indigène de la planète. Le point de vue de Sirius n'était pour les intellectuels du XVIII^e siècle que [234] le prétexte arbitraire à des exercices de voltige dans l'espace mental. Il est devenu réalité de fait et exigence de pensée.

La première révolution copernicienne, celle qui s'achevait hier, a eu pour conséquence inéluctable un élargissement indéfini de l'horizon humain. L'émiettement féodal, pendant un millénaire, avait imposé un régime de dissociation généralisée des normes et des autorités. Toutes les relations se réalisent de personne à personne, à portée de la vue et de la voix. Cette restriction de champ correspond à une société close, où les idées ne circulent pas plus que les marchandises et les personnes. Chacun se tient à la place que le destin lui a assignée, muré dans ses évidences et hostile à toute innovation. La Renaissance ap-

porte le dégel de cette mosaïque, dont chaque fragment existait en lui-même et pour lui-même.

La révélation des nouveaux mondes de la philologie, de la géographie et de l'astronomie impose, par un choc en retour, une restructuration du Monde Ancien. L'Europe, qui regroupe la Terre, doit se renouveler elle-même dans sa figure politique, juridique et intellectuelle. La culture de l'âge baroque apparaît, avec un peu de recul, comme une fille du nouvel espace. Les particularismes féodaux reculent partout devant l'ordonnancement centralisateur des monarchies absolues. Les nations s'unifient et s'organisent ; par delà les mers s'impose l'autorité des empires coloniaux et déjà Charles Quint s'enorgueillit de sa souveraineté planétaire. Les Etats prennent forme ; ils s'organisent au dedans grâce à la mise en œuvre progressive de l'administration moderne. La politique extérieure, elle aussi, change de signification ; les intérêts antagonistes des grandes puissances tiennent désormais le devant de la scène internationale et le problème de l'équilibre européen devient le facteur prépondérant de la vie internationale.

La nouvelle politique est solidaire d'un nouveau droit, dont la détermination apparaît indispensable pour transformer en territoires humains les espaces récemment découverts. Un droit de la terre développe lentement les principes de ce qui deviendra le statut colonial. Il est beaucoup plus difficile, et néanmoins indispensable, de définir un droit de la mer. Si la terre appartient au premier occupant, pour autant qu'il soit capable de s'y établir et de s'y défendre, la mer, terrain de parcours nécessaire aux uns et aux autres, apparaît comme un espace vide. Or le vide juridique engendre la barbarie. C'est en haute mer que prend toute sa force le mot de Hobbes selon lequel l'homme est un loup pour l'homme. Pour remédier à cette menace d'anarchie et de dégradation, la conscience juridique développe, à partir du XVI^e siècle, le *jus publicum europaeum* où sont définis et harmonisés le droit de la guerre et le droit de la paix, le droit de la mer et le droit de la terre.

[235]

Ce progrès juridique incontestable est d'ailleurs solidaire d'un progrès intellectuel et spirituel. Le nouvel espace a révélé l'arbitraire des particularismes européens, qui prolongent les seules traditions d'une culture limitée au bassin méditerranéen et à ses approches. Or il existe sur la terre des humanités différentes, héritières de fidélités religieuses

sans rapport avec le christianisme ; l'homme d'Occident, confronté avec des systèmes de valeurs inattendus, découvre la fragilité et la relativité de ses évidences. La première réaction consiste ici à considérer les sauvages comme des êtres non-humains, ou des sous-hommes. Mais certains de ces êtres apparaissent, à plus ample connaissance, éminemment respectables, et bien supérieurs aux européens corrompus. Et d'ailleurs les nouveaux horizons englobent aussi de grandes civilisations dont le témoignage massif défie le sentiment naïf de la supériorité occidentale.

Du même coup se trouve mis en une dangereuse lumière le caractère provincial et limité de la révélation judéo-chrétienne. Il s'avère impossible de faire rentrer la totalité des populations éparses sur la face de la terre dans les flancs de l'arche de Noé, même au prix d'astuces généalogiques très compliquées. Et le petit peuple juif, cantonné dans son territoire étroit de la Méditerranée orientale, paraît fournir un support bien fragile pour qu'on y puisse faire passer le grand axe de l'histoire universelle.

Questions redoutables, difficultés immenses, qui vont dominer pendant des siècles le cours de la pensée occidentale. Il faudra bien s'en tirer d'une manière ou d'une autre ; théologiens et philosophes apprendront peu à peu à répondre à ces exigences avec lesquelles ils se trouvent confrontés. L'idée se fera jour d'une révélation naturelle accordée à tous les hommes, alors que la révélation surnaturelle n'a été donnée qu'à quelques-uns d'entre eux. La chrétienté, d'ailleurs divisée contre elle-même par le schisme et la Réforme, apprend à se situer, bon gré mal gré, dans l'horizon plus large de l'humanité. Le schéma augustinien de la Cité de Dieu, qui régissait la *Romania* médiévale, se généralise en se laïcisant ; de Grotius à Leibniz et à Kant se précise l'idée d'une cité des esprits, regroupant sans distinction tous les hommes de bonne volonté, appelés à réaliser leur vocation d'homme dans le cadre d'un Etat universel, où régnerait la paix perpétuelle, - cette universalité même et cette paix que la Révolution Française paraît, pendant un court moment, incarner sur la face d'une Terre réconciliée sous le signe de la raison triomphante.

*

* *

Ce rappel de la précédente époque de la culture a ici son importance, car c'est seulement lorsqu'une période s'achève, et [236] donc au seuil de la période suivante, que se dégage la signification d'ensemble d'une situation désormais dépassée. Nous comprenons maintenant que la pensée européenne moderne fut dominée par le problème de la mise en ordre de l'espace nouveau, où l'humanité devait s'installer politiquement, juridiquement, spirituellement. La prodigieuse expansion de la technique elle-même, fille de l'intelligibilité mécaniste, ne fut qu'une entreprise d'aménagement de l'espace baroque.

Contemporaine d'une nouvelle aurore, l'humanité d'aujourd'hui doit apprendre à s'affirmer dans un horizon aussi radicalement neuf, aussi déroutant, que celui que durent affronter nos prédécesseurs du XVI^e et du XVII^e siècle. Il est certes plus facile de prophétiser le passé que de prévoir l'avenir ; mais il est clair que nous devons envisager à nouveau des ruptures d'équilibre mental, et des bouleversements de tous les ordres établis. Projetés dans un espace immense, dont nous soupçonnons à peine les possibilités, nous avons à y vivre une aventure qui n'est pas seulement scientifique et technique, ou militaire. Nous devons y découvrir une nouvelle stature de l'homme, un sens de la condition humaine que nos devanciers n'avaient pas soupçonné. L'homme qui émerge hors de la sphère terrestre doit se conformer aux principes d'un nouvel équilibre physique. Il faudra bien qu'on se décide à lui fournir aussi les éléments d'une spiritualité adaptée à ce milieu dont il est le premier habitant.

Il a fallu des siècles de réflexion et de travail pour ordonner en pensée le monde d'hier. Et maintenant, c'est à reculons que nous abordons le monde d'aujourd'hui, avec un équipement de modes de pensée périmés. Le développement technique s'accompagne d'un sous-développement culturel ; nos ingénieurs ont su résoudre les difficultés matérielles ; ils ont mis au point des appareillages merveilleusement complexes. Mais il ne faut pas attendre des spécialistes de la physique des ouvertures dans l'ordre de la pensée.

C'est l'entreprise humaine qui a constitué la Terre. Avant l'apparition de la conscience, la Terre n'était rien pour personne. Notre monde d'aujourd'hui, dans sa multiplicité comme dans son unité, représente un produit de la culture, et comme un bilan des connaissances accu-

mulées par le labeur séculaire de l'humanité. Maintenant s'ouvre devant nous la conquête spirituelle du Nouvel Espace, naguère domaine interdit, plafond inaccessible de tous nos rêves, et désormais terrain de parcours et d'expérience aux perspectives illimitées. Au bord des révélations qui nous attendent, l'intellect hésite, et se dérobe devant la tâche de penser ce qui sera une véritable mutation de la condition humaine. Il n'y a rien de surprenant dans ce recul devant la nouvelle frontière ; il suffit de songer à l'effroi millénaire des occidentaux devant la [237] porte, considérée comme infranchissable, des colonnes d'Hercule, que barraient des interdits moraux et religieux.

La conquête de l'espace aérien par l'aviation avait été, elle aussi, une aventure technique ; mais elle se situait à portée du regard, elle se déployait dans la zone d'attraction terrestre. Elle n'impliquait donc pas cette solution de continuité spirituelle, qui se fait sentir au moment où l'homme prend congé de la planète et s'avère dès à présent capable de chercher ailleurs, voire même en dehors du système solaire, un autre lieu de résidence. Cette possibilité offerte marque à la fois une fin et un commencement.

Il est clair que l'homme qui entreprend de quitter la terre doit d'abord avoir achevé la Terre. Pour faire son entrée dans le Cosmos, la planète ne peut conserver le visage déchiré et convulsé qui, plus ou moins, depuis toujours, a été le sien. Du point de vue du cosmonaute, la Terre est la commune patrie humaine ; les particularismes des nations, des politiques et des idéologies apparaissent comme de déplora- bles séquelles d'un stade dépassé de l'évolution. Face aux rencontres imprévisibles, chaque homme dans le nouvel espace devient un témoin de l'humanité. Plus clairement que jamais, l'actuelle exaspération des nationalismes dans l'univers émietté par la décolonisation semble un péché contre l'esprit de la Terre. Dans tous les domaines, nous sommes condamnés à l'unité, c'est-à-dire à l'unification, en vertu d'une raison solidaire dont l'exigence pèse beaucoup plus lourd que toutes les tendances à la dispersion. Les tâches de demain, ou plutôt celles d'aujourd'hui, ne peuvent être affrontées que dans l'unanimité. En dépit de l'apparente prépondérance actuelle des forces centrifuges, il est clair que les hommes de bonne volonté doivent trouver dans l'impératif cosmique une nouvelle et suprême ressource pour leur lutte en vue de l'établissement d'un ordre universel. Une nouvelle hiérarchie de valeurs s'impose désormais, qui trouve sa formule dans l'énon-

cé prophétique de Kant, enjoignant à la personne morale de se comporter toujours comme si la maxime de son action devait pouvoir servir de loi universelle. Les résistances les plus éclatantes ne sauraient prévaloir contre une impulsion plus profonde qui correspond ici à la nature des choses. Comme le disait encore Kant, citant une formule antique : *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* : le destin, qui guide les hommes de bonne volonté, contraint ceux qui résistent. L'exigence d'un monde unitaire doit prendre le pas sur les revendications anarchiques, sur les particularismes égoïstes.

À cette nécessité d'une unification mondiale, on pourra certes objecter les échecs passés, présents et à venir des organisations internationales. Mais ces échecs indiscutables ne doivent pas dissimuler l'essentiel, qui est la multiplication même de ces institutions, dont les systèmes entremêlés recouvrent la terre entière d'un réseau [238] de plus en plus serré. Aucune nation ne pourrait aujourd'hui dénoncer l'ensemble de ces solidarités qui la lient à toutes les autres. Les interdépendances techniques et économiques, en dehors même de toute considération idéologique, imposent aux plus indisciplinés le respect d'une discipline commune. La paix et la guerre, au temps où nous sommes, ne se partagent plus.

L'unification politique n'est elle-même qu'un aspect d'un mouvement plus vaste, qui met en cause le domaine entier de la culture. La technique a donné l'exemple, dans la mesure où elle s'est imposée comme un dénominateur commun entre les peuples. Chaque nation jadis, avait ses usages et vivait conformément à d'anciens rituels ; le nouveau milieu technique, d'un bout à l'autre du monde, met en œuvre les mêmes engins, les mêmes énergies, les mêmes procédures. Dès à présent, la planète Terre, divisée contre elle-même à tant d'égards, reconnaît l'universalité de la raison mécanicienne. Et l'astronautique elle-même apparaît comme le couronnement commun de toutes les techniques terrestres.

Or cet universalisme technique n'est pas limité à l'ordre matériel, comme tendent à le penser ceux qui dénoncent le nivellement général de la civilisation dans l'uniformité de l'ère de l'automobile et de la télévision. La technique, en dépit de ses tentations et de ses pièges, est aussi porteuse de valeurs. En rapprochant indéfiniment les hommes les uns des autres grâce au prodigieux développement des moyens de transport et des moyens d'information, la technique a imposé un espa-

ce mental, générateur de nouvelles possibilités pour la pensée réfléchie, pour la sensibilité et pour l'imagination.

Une telle émergence requiert une sorte de remise en jeu des normes juridiques, intellectuelles et morales. Des problèmes concrets ont exigé, de la part des nations intéressées, un consentement mutuel indispensable à la bonne marche des liaisons aériennes ou des communications à grande distance, et des transmissions radiophoniques. Au XVI^e siècle, la conquête géographique de la planète avait fait naître le droit international ; l'aéronautique aujourd'hui intervient comme une provocation ; elle en appelle nécessairement à un droit de l'espace qui n'existe pas encore. Dès à présent, les satellites artificiels, s'ils gravitent en l'absence de toute légalité, dessinent en fait les configurations d'un nouveau domaine juridique. Le vide du ciel étoilé, au moment où il est habité par une présence humaine, se soumet à la souveraineté d'une loi morale. L'univers n'était qu'une expression abstraite ; il devient sous nos yeux une réalité concrète. Cette péripétie capitale doit susciter l'éveil d'un sens nouveau de l'universel et de l'universalité.

[239]

*

* *

Cette mutation du sens de l'universalité doit trouver enfin sa contrepartie dans une mutation des valeurs religieuses. Là encore, le phénomène est trop récent pour que les hommes d'aujourd'hui puissent dégager sa signification et pronostiquer le sens de son devenir. Ce qui paraît certain, c'est qu'on ne peut pas verser le vin nouveau dans les vieilles outres. À cet égard, l'actuel concile du Vatican est un signe des temps. Le catholicisme, sans doute, de toutes les religions, la plus solidement organisée, est entré dans une période d'interrogation et de renouvellement, après des siècles de stabilité.

Etymologiquement, la religion a pour fonction de relier les hommes entre eux, et de relier la communauté des hommes à la totalité du réel. L'invocation de Dieu permet une mise en place de la réalité humaine ; elle consacre l'habitation humaine, elle assure l'existence en

donnant un sens juste et digne à toutes les éventualités. Or la présence humaine au sein de la totalité se trouve en quelque sorte remise en question, au moment où l'homme, quittant l'habitation ancestrale de la planète Terre, s'aventure aux confins de l'espace cosmique. L'élargissement matériel ne peut pas ne pas en appeler à un élargissement spirituel ; l'univers de la relativité généralisée exige un nouvel horizon de la foi, qui doit se fonder sur une sorte de généralisation de la religion, dans la mesure où les relations du Ciel et de la Terre ne sont plus ce qu'elles étaient au temps de la *Romania* médiévale.

Une telle péripétie dépasse sans doute les moyens de la conscience actuelle ; il y a là quelque chose qui risque de remplir d'épouvante les esprits les plus solides, menacés dans leurs certitudes les plus chères. La conversion est pourtant inéluctable, faute de quoi les religions actuelles risqueraient de se trouver en porte à faux, réglées pour ainsi dire sur l'ombre d'un monde disparu.

Ici encore, l'homme d'aujourd'hui est condamné à une audace inventive, seule capable de définir les nouvelles coordonnées spirituelles du domaine humain. Dès le XIII^e siècle d'ailleurs certains théologiens affirmaient la possibilité de l'existence d'autres mondes que le nôtre, dans la mesure où il n'appartient pas à l'homme d'imposer des limites à la toute puissance de Dieu. Au seuil des temps modernes, pourtant, d'autres penseurs tiraient argument de l'incarnation du Christ sur la Terre pour s'opposer à la révolution copernicienne. La naissance de Jésus a fixé définitivement le centre du monde, estime le cardinal de Bérulle : « Nous pouvons dire vraiment, écrit-il, que l'état de l'univers est changé... Ce n'est plus le ciel qui régit la terre, mais c'est la terre qui régit le ciel, et le premier mobile n'est plus aux cieux, mais en la terre depuis que Dieu s'est incarné en la terre... ».

[240]

L'autorité religieuse ne gagne rien, elle risque de beaucoup perdre, à prétendre défier la science sur son propre terrain. L'Inquisition s'est condamnée elle-même en condamnant Galilée, et les Galiléens ont vaincu. Le philosophe Hegel devait d'ailleurs clore le débat par une parole admirable selon laquelle, si la Terre a cessé d'être le centre du monde physique, elle n'en demeure pas moins le centre du monde spirituel. La théologie du nouvel espace n'est pas faite, non plus d'ailleurs

que sa métaphysique. Mais c'est déjà beaucoup que de savoir quelle tâche s'impose à nous et à nos fils.

Nous avons besoin aujourd'hui d'une nouvelle race de spirituels, capables de penser l'Esprit de la Terre dans l'aventure du Cosmos. De cette race future le premier témoin fut sans doute Teilhard de Chardin, qui paya du silence et de l'exil son audace d'avoir été le prophète de l'inéluctable mutation. Même si l'on fait toutes sortes de réserves sur un tel ou tel aspect de la synthèse teilhardienne, on doit reconnaître et honorer en elle le premier essai d'une généralisation de la science, de la métaphysique et de la théologie. Car on ne peut verser le vin nouveau dans les vieilles outres.

Une telle affirmation peut dérouter beaucoup de bons esprits ; et ceux-là mêmes qu'elle séduit doivent en garder quelque trouble au fond d'eux-mêmes. Chacun d'entre nous, dans sa constitution physique, dans sa nature biologique, est modelé comme habitant de la terre. Les cosmonautes, pour pouvoir subsister en dehors de l'attraction terrestre, doivent subir un long et pénible entraînement. Les penseurs et les théologiens devront eux aussi consentir à de pénibles exercices, s'ils veulent vaincre leur propre pesanteur spirituelle. La réalité cosmique ne deviendra une réalité humaine que lorsque l'homme aura appris à y habiter aussi en pensée. Il faudra que le penseur dépouille à son tour le vieil homme pour que s'affirme enfin l'homme nouveau, l'homme du nouvel espace.

[241]

**Les sciences de l'homme
sont des sciences humaines.**

XI

LE RESPECT DE LA VIE ¹¹³

[Retour à la table des matières](#)

Albert Schweitzer a raconté, dans son autobiographie, les circonstances dans lesquelles le thème du respect de la vie s'était imposé à lui comme le fondement de la morale dans son ensemble. « Lentement nous remontions l'Ogooué, cherchant péniblement, comme à tâtons, notre chemin entre les bancs de sable. C'était la saison sèche. Sur le pont du chaland, que traînait un petit remorqueur, j'étais assis, l'esprit absent, m'efforçant d'arriver à cette conception fondamentale et universelle de l'éthique que je n'avais trouvée dans aucune philosophie. Je remplissais mon papier de phrases incohérentes, feuillet après feuillet, dans le seul but de rester concentré sur la question. Le soir du troisième jour, lorsqu'au coucher du soleil, nous traversâmes un troupeau d'hippopotames, l'expression « respect de la vie » se présenta subitement à mon esprit. (...) Je savais maintenant que l'affirmation du monde et de la vie ainsi que les idées formant l'idéal de la civilisation ont leur fondement dans la pensée. » (texte cité dans Albert Schweitzer, *Une Anthologie*, p. p. Ch. R. Joy, Payot 1950, p. 59).

¹¹³ Texte paru dans le recueil *Rencontre*, hommage à F.J.J. Buytendijk, Utrecht, Spectrum, 1957.

Cette page émouvante situe le principe du respect de la vie dans un décor digne de lui, en plein cœur de la forêt africaine. La découverte d'Albert Schweitzer n'est pourtant pas une innovation radicale ; elle remet en honneur une idée-force qui s'est affirmée déjà à diverses reprises dans l'histoire des civilisations. Le médecin-missionnaire de Lambaréné, lui-même connaisseur averti des penseurs de l'Inde, avait rencontré chez eux un ensemble de doctrines, de croyances et de pratiques liées au même thème, en relation avec la métaphysique de la métempsychose. Le végétarisme des pythagoriciens correspond aussi certainement à des convictions de cet ordre, en relation avec de très vieux interdits mythiques. D'ailleurs, à l'intérieur du christianisme, la tradition franciscaine affirme un respect de la création divine qui s'exprime sous la forme d'un amour pour toutes les créatures.

[242]

Il s'agit donc là d'une attitude assez générale de l'homme devant la vie, et qui doit être considérée dans toute son ampleur, en dépit des formes parfois ridicules ou enfantines qu'elle peut revêtir chez de doux anarchistes, des vieilles filles végétariennes ou des naturalistes extravagants. Encore faudrait-il dégager les arrière-plans métaphysiques de cette attitude : ils n'apparaissent pas de façon nette chez Schweitzer, pour lequel il s'agit essentiellement d'une attitude religieuse devant la nature : « Ressentir le respect de la vie, écrit-il, c'est être saisi par la volonté infinie, insondable, agissante, qui est la base de toute existence. Il nous élève au-dessus de toute connaissance des choses et nous fait ressembler à l'arbre, qui est préservé de la sécheresse parce qu'il a été planté près d'une eau vive. Toute vraie piété découle du respect de la vie... » (*Kultur und Ethik*, dans l'*Anthologie* déjà citée, p. 60). Il y a donc là une attitude de révérence quasi-mystique devant la réalité naturelle dans son ensemble, qui enveloppe l'être humain de sa présence multiple et sans mesure : « La théorie du respect de la vie, affirme encore le musicien-poète de Lambaréné, se résigne à prendre le monde tel qu'il est. Le monde, c'est l'horreur dans la magnificence, l'absurdité dans l'intelligible, la souffrance dans la joie. A tous les égards, il reste un mystère impénétrable à l'homme (...). Le respect de la vie établit entre le monde et nous son rapport spirituel en dehors de toute compréhension de l'univers » (*Aus meinem Leben und Denken*, *ibid.*, p. 61). La perspective de Schweitzer semble donc bien affirmer une sorte de sagesse beethovénienne ou goethéenne, décou-

vrant la paix des sommets, par delà la résolution tragique des contradictions humaines.

Cette mystique naturaliste se fonde sur un certain optimisme : la vie est une valeur, et l'obéissance à la vie doit fournir les éléments d'une bonne orientation parmi les difficultés qui font obstacle à notre destin. Une réaction se fait sentir ici contre les excès de l'entreprise humaine qui se flatte de rendre l'homme, selon le précepte cartésien, « maître et possesseur de la nature » : la civilisation technicienne, développant à tort et à travers les énormes ressources de puissance dont elle dispose, finit par connaître le sort de l'apprenti sorcier, victime de son secret. Le nouveau milieu technique et industriel détruit le milieu naturel, privant les individus du bon contact avec le monde, nécessaire au maintien de l'équilibre vital. L'homme fatigué, surmené, retrouve au bout du compte la nostalgie des rythmes essentiels, par rapport auxquels il se sent désormais désaccordé. Les excès de la civilisation industrielle entraînent, par contrecoup, le retour à une sagesse de l'abstention, de l'effacement devant les normes de la nature, qui sait mieux que nous ce dont nous avons besoin. Devant la menace croissante des crises économiques, des guerres, des révolutions, avec les effroyables gaspillages de richesses qui les accompagnent, la non-intervention [243] paraît une sorte de sagesse supérieure, dont la nostalgie s'affirme d'ailleurs tout au long de l'histoire culturelle de l'humanité : c'est le thème mythique des âges d'or, le rêve champêtre et pastoral de la vie simple ou du départ pour les îles heureuses, refuges où se plaît, au long des temps, une imagination lassée par l'affairement artificiel des métropoles, avec le scandale permanent de leur luxe et de leur misère. L'établissement même d'Albert Schweitzer à l'orée des forêts équatoriales revêt sans doute le sens d'une protestation de cet ordre, au moment même où les guerres mondiales divisent contre elle-même l'humanité du XX^e siècle. Le grand organiste, le théologien, le philosophe se fait médecin et se voue, en un coin reculé de la planète, au service de populations lointaines et abandonnées. L'œuvre humaine du docteur Schweitzer représenterait ainsi une sorte d'antithèse caractéristique par rapport à l'entreprise technique du Faust saint-simonien de Goethe, qui, sur ses vieux jours, se fait ingénieur des travaux publics.

*

* *

Nous voudrions maintenant mettre en lumière les tenants et les aboutissants de ce principe du respect de la vie, en critiquer la portée, si besoin est afin d'en dégager finalement les conséquences pratiques.

La notion de *respect*, tout d'abord, implique l'idée d'une sorte de réflexion de l'attention, qui prend ses distances par rapport à son objet, et y regarde à deux fois. Et cette deuxième vue elle-même se charge d'une sorte de révérence et déférence nouvelle, qui enveloppe son objet d'une lumière morale et spirituelle. Par exemple, on doit le respect aux gens âgés, à ses parents, à ses supérieurs dans une quelconque hiérarchie. Il s'agit chaque fois d'un acte de reconnaissance, imposé comme une obligation, et sans qu'il soit besoin de le justifier : manquer de respect, volontairement ou involontairement, quand on doit le respect, c'est se mettre en état d'infraction, créer un état de désordre. Kant a défini le respect comme une attitude essentielle de la vie morale, en dehors de toute justification utilitaire ou de toute préférence sentimentale. Je peux éprouver ou non de la sympathie pour quelqu'un ; la sympathie ne se commande pas ; mais le respect s'impose, lorsqu'il est dû, en dépit de la relativité des états d'âme, avec une autorité absolue.

Le caractère impératif du respect en fait donc un moment privilégié de la vie spirituelle, où s'affirme une vocation particulière de l'humanité. La relation de respect met en cause non seulement l'objet ou l'être qu'elle honore, mais aussi bien la personnalité de celui qui respecte. En respectant l'autre, il se respecte soi-même ; il se dégrade lorsqu'il manque de respect à l'autre, car il se [244] manque ainsi à soi. Régulus, respectant la parole donnée à l'ennemi, jusqu'à mourir pour n'y être pas infidèle, ne cède pas à une sorte de superstition ; il se choisit ainsi lui-même, et se met en honneur à jamais dans le moment même où il fait honneur à ses obligations. Le respect atteste ainsi la vocation la plus haute de l'être humain, appelé paradoxalement à transcender sa propre nature. Le futur maréchal Lyautey, dans sa jeunesse, avait bien senti cette transcendance : « Est-ce facile d'avoir du respect pour soi, c'est-à-dire pour l'être dont on connaît le mieux les imperfections, les travers les plus cachés, les arrière-pensées les plus secrètes, l'être chez

qui l'on a surpris le plus de contradictions, de mensonges et de faiblesses ? Non certes, et pourtant il faut se respecter. Ce qu'on respecte en soi, ce n'est pas soi-même, tel qu'on se connaît ; il n'y a pas de quoi ; c'est l'ami de son ami, c'est l'objet de l'affection sacrée de quelqu'un qu'on respecte, c'est un fils, c'est le membre d'une société, c'est un chrétien... ».

On aperçoit bien ici la visée transempirique du respect, qui traverse son objet sans s'y arrêter, de même qu'elle dépasse son sujet lui-même, en l'illimitant. En fait il s'agit d'une expérience de la valeur, dans son autorité radicale. L'objet du respect est reconnu comme un exposant de la valeur, mais cette valeur qui me lie à l'objet de mon respect, elle est de moi comme de l'objet ; si je la trouve dans l'objet, c'est parce que je la porte en moi. Une sorte d'affirmation aux limites de la condition humaine atteste le caractère incommensurable et sacré de certaines exigences qui nous lient à nous-même et aux autres. Au cœur de notre être temporel et fini, une ressource se découvre qui nous permet d'affirmer bien au delà de nous-même, et bien plus. Le respect introduit ainsi une sorte de principe d'identification de soi-même à la valeur, grâce auquel la personne affirme sa vocation surnaturelle au cœur même de la nature et de l'événement.

Ce signalement du respect pose la question de savoir ce que peut signifier le respect de la vie. Autrement dit, le respect étant dû à une valeur inconditionnelle, on peut se demander si le respect de la vie n'est pas un respect qui se trompe d'adresse. Il est arrivé, aux Indes, dans un temps où des vols de sauterelles ravageaient certaines régions, que des paysans arrêtent les trains pour les empêcher d'écraser les insectes posés en masse sur les voies. Ces Indiens préféreraient se laisser mettre en prison, c'est-à-dire subir une grave atteinte à leurs intérêts vitaux, au lieu d'admettre la destruction de bestioles néfastes, qui d'ailleurs les vouaient, eux et leurs familles, à la famine. Il y a là une absurdité caractérisée, qui suffirait à détruire le principe du respect de la vie ; certains animaux dangereux mettent notre existence en danger, à des titres divers, que ce soit la mouche, le moustique, le loup ou le doryphore ; les hommes n'ont pu survivre qu'en résistant aux bêtes fauves, [245] c'est-à-dire en les supprimant. Entre elles et nous, il fallait choisir, et d'ailleurs les difficultés alimentaires imposaient à l'humanité primitive une attitude résolument carnassière. Aussi bien le végétarisme lui-même, qui refuse de détruire la vie animale, ne peut

éviter de s'approvisionner en produits végétaux. Où commence le respect de la vie ? et pourquoi refuser au brin d'herbe la dignité que l'on accorde à la fourmi ? Mais alors, il n'y a plus qu'à se laisser mourir de faim, car toute vie se nourrit de vie, en une sorte de cercle indéfiniment vicieux. Seulement, briser le cercle par un jeûne radical, c'est offenser en soi une vie qui vaut bien celle de l'épi de blé, de la sardine ou du veau. Nul ne peut vivre innocemment, en sorte que, porté à l'absolu, le principe du respect de la vie est la négation même de cette vie qu'il prétend affirmer.

Aussi bien, si le respect honore une valeur, la valeur d'un vol de sauterelles est loin d'être évidente. François d'Assise sauve la vie du méchant loup de Gubbio ; seulement, grâce à l'intervention du saint, la bête féroce s'est convertie en animal domestique, respectueux des villageois et de leur bétail. Le loup a été sauvé, mais ce n'est plus un loup, et cette transfiguration dont il est l'objet dans la légende franciscaine illustre fort bien le sens que peut revêtir le respect de la vie lorsqu'il intervient dans le rapport de l'homme à la nature, pour permettre une sorte d'adoption par la personne d'une réalité extérieure. Il est arrivé à tout promeneur de détourner le pied pour ne pas écraser un brin d'herbe, une fleur, un insecte ; le geste à peine calculé suppose néanmoins une métaphysique implicite. Certes, je ne suis pas en état de communication fraternelle avec le ver ou la fleur, mais en sauvegardant sa vie, que j'allais inutilement détruire, j'ai conscience de préserver en elle une signification précieuse, disproportionnée avec l'importance matérielle de l'objet dans lequel elle s'offre à moi. Dans cet être insignifiant, j'honore une présence, en sorte que mon acte, si infime soit-il, manifeste une intention spirituelle essentielle.

Il semble dès lors que le respect ne s'adresse pas à la vie en tant que telle, à la réalité matérielle des mécanismes vitaux, ou au principe biologique qui assure la conservation des êtres vivants. Un mécanisme ou un ensemble de mécanismes ne sont pas encore des valeurs : fidèle à la doctrine cartésienne des animaux machines, le père Malebranche, selon la légende, frappait son chien et disait en toute innocence aux visiteurs : « il crie, mais il ne sent rien, cela ne lui fait pas mal. » Certes, il vaut mieux, pour des raisons économiques, ne pas abîmer un automate ou un moteur, mais, à cela près, on n'est pas tenu d'avoir des égards pour un système purement matériel. Le respect de la vie, sous sa forme fruste et spontanée, signifie que quelque chose de nouveau

commence avec l'aventure de la vie. Cette aventure nous concerne ; elle met en cause, d'une manière qui nous échappe, notre propre aventure. [246] Saint François prêche aux oiseaux ; ce n'est pas prêcher dans le désert. Les oiseaux se taisent pour l'écouter, manifestant par leur attitude qu'ils ont compris l'exhortation. Le poète parle aux fleurs, à la nature ; Victor Hugo s'adresse au crapaud. Un dialogue est ouvert : adresser la parole, c'est ensemble donner la parole. L'autre, dans le dialogue, se trouve investi d'une sorte de réciprocité, élevé à une dignité qui le situe bien au delà de sa réalité naturelle. Le droit de réponse fait de lui un autre moi. La légende franciscaine retrouve ainsi le temps mythique où les bêtes parlaient...

Il importe, par conséquent, de relever l'équivoque inhérente à la notion de vie. Le respect est une attitude fondamentale du domaine humain ; il ne peut s'affirmer que dans un ordre où des significations humaines se trouvent en jeu. C'est-à-dire que le sens de la vie, dans le respect de la vie, n'est pas matériel et simplement positif, mais bien métaphysique. Dans l'ordre biologique, la vie commence avec les êtres organiques les plus simples, moisissures et bactéries, micro-organismes, qui constituent les affirmations rudimentaires de l'existence biologique. C'est le déclenchement de la fonction chlorophyllienne qui a permis, à l'origine, l'apparition de la vie sur la surface du monde minéral : une nappe verte, à la surface des eaux, en bordure des terres, créa les conditions d'existence pour des êtres de plus en plus complexes et de mieux en mieux organisés. Devons-nous le respect aux protozoaires, aux micro-organismes enfouis dans le sol, au plancton et aux algues de la mer ? La question risque fort de paraître absurde, même aux tenants les plus résolus du respect de la vie, qui préfèrent, à l'ordinaire, avoir égard aux lys des champs et aux oiseaux du ciel, formations biologiques beaucoup plus complexes, où notre attention peut découvrir une richesse de formes et de couleurs, de mouvements une grâce qui parle aux sens et au cœur.

Autrement dit, l'espace du respect de la vie est l'espace vital humain, et non point celui de la simple et positive histoire naturelle. De là le caractère nécessairement anthropomorphique de cette attitude qui peuple l'environnement de présences analogues à des présences humaines ; François d'Assise s'adresse à son « frère » le loup, à sa « sœur » la cigale : dans le monde naturel des loups et des cigales, la relation fraternelle, bien évidemment, ne signifie rien. Non que les

propos de François doivent être considérés comme vides de sens ; ils résonnent, à travers l'histoire des ferveurs humaines avec une singulière puissance. Mais il faut bien voir qu'ils visent une nature dénaturée, et, si l'on peut dire, re-naturée, transfigurée par l'adoption humaine. Car si l'histoire naturelle nous enseigne quelque chose, c'est bien que la nature ne se respecte pas elle-même. Le XIX^e siècle, au moment même où Marx découvre la perversion croissante des rapports humains sous l'influence de la révolution industrielle, prend conscience de l'effroyable gaspillage [247] de vie qui se consomme dans le milieu biologique. Darwin emprunte à Malthus, économiste amateur, le schéma de la lutte pour la vie et de la sélection « naturelle » par l'élimination des moins aptes. Le pessimisme de Malthus fait échec à l'optimisme d'Adam Smith exactement comme les découvertes de Darwin rompent avec le mythe de la bonne et providentielle Nature, exaltée par la vénération de Rousseau. Le même renversement des valeurs se réalise de part et d'autre. Le développement des espèces naturelles, leur apparition ou leur disparition, est l'enjeu d'une lutte de tous contre tous, qui se poursuit non seulement entre variétés animales, carnivores contre herbivores, carnivores contre carnivores, insectes contre insectes, poissons contre poissons, et même plantes contre plantes, chaque lignée ne persistant qu'au prix de l'élimination de celles qui mettent son existence en question. Le maintien de la vie n'est possible que grâce à la prodigieuse surabondance des germes et des graines qui garantit une chance de se maintenir aux espèces, alors que les individus ont surtout des chances d'avortement ou de mort. La vie naturelle peut dès lors apparaître comme une prolifération aveugle de formes et d'individus, acharnés à maintenir provisoirement, contre des menaces sans nombre, leur être menacé, et voué finalement à la mort.

On peut donc dégager du témoignage de l'histoire naturelle une leçon bien différente de l'affirmation du respect de la vie. Le biologiste matérialiste Jean Rostand, par exemple, dégage de son expérience scientifique des conclusions pessimistes. L'homme est « un produit quelconque de la nature », dont l'apparition sur la terre est absolument fortuite. « Pour le biologiste, l'Homme est un animal, un animal comme les autres. Son espèce n'est que l'une des 8 à 900 000 espèces animales qui peuplent actuellement la planète. » (*L'Homme*, NRF, 1926, p. 9-10). D'où la nécessité pour l'homme de renoncer à se mystifier lui-même en ce qui concerne ses origines et son destin : « accident

entre les accidents, il est le résultat d'une suite de hasards, dont le premier et le plus improbable fut la genèse spontanée de ces étranges composés du carbone qui s'associèrent en protoplasme » (*La Vie et ses problèmes*, Flammarion, 1939, p. 201). Notre conscience elle-même n'est qu'une mystérieuse résultante des architectures cellulaires, d'ailleurs sans aucune efficacité réelle. Chacun d'entre nous doit accepter avec lucidité la leçon de la science de la nature : « Il ne prépare rien, il ne prolonge rien, il ne se relie à rien (...) Il est seul, étranger à tout le reste. Nulle part, il ne trouve un écho, si discret soit-il, à ses exigences spirituelles. Et le monde qui l'entoure ne lui propose qu'un hideux et stérile charnier où éclate le triomphe de la force brute, le dédain de la souffrance, l'indifférence aux individus, aux groupes, aux espèces, à la vie elle-même. » (*Ibid.*, p. 204-5).

Le biologiste ici s'enferme dans le champ clos de la biologie, [248] où il ne découvre, non sans quelque apparence de raison, aucune trace de ces valeurs qui s'affirment dans le respect de la vie. Ce démenti brutal peut nous aider, par contrecoup, à prendre conscience des tenants et des aboutissants de chaque attitude. La protestation tragique de Jean Rostand oppose le démenti de sa désespérance au naturalisme optimisme de François d'Assise et de Schweitzer. Il s'agit là de deux lectures du réel radicalement opposées, mais la question est de savoir si l'une peut se prétendre plus positive que l'autre. Le biologiste Rostand est persuadé pour sa part qu'il laisse parler les faits, en vertu desquels l'existence humaine est un accident parmi le jeu des déterminismes biologiques. Seulement, il semble que cette réduction de l'être humain à un édifice de cellules ou d'électrons - conditions nécessaires, sans doute, mais non suffisantes de notre réalité - constitue à son tour un parti pris métaphysique contestable. Soutenir que l'homme n'a reçu de la nature vivante aucune vocation particulière aboutit à faire de cette absence de vocation une vocation. L'ordre humain dans sa spécificité apparaît à un certain moment de l'évolution biologique : un seuil est franchi, correspondant à un certain degré d'organisation anatomique et physiologique. Un nouveau champ de possibilités se trouve ouvert à l'espèce humaine ; elle doit affronter la situation qui lui est faite avec les moyens dont elle dispose.

La condition de l'homme implique un certain nombre d'options, et la possibilité de changer la figure du domaine humain dans un sens ou dans un autre. C'est un fait que le progrès de la connaissance donne à

l'homme des possibilités croissantes de modifier sa propre biologie par les techniques de l'hygiène et de la médecine, ou par les techniques d'une efficacité négative de la guerre et de la destruction. C'est un fait que la durée moyenne de la vie humaine a augmenté depuis cent ans dans des proportions considérables. Ainsi l'espèce humaine exerce en fait un droit de reprise sur les aspects biologiques de son existence : notre vie n'est pas une vie biologique, mais une vie humaine. La sagesse pessimiste de Jean Rostand affirme un parti pris en valeur devant la réalité naturelle. Certes, il est libre de juger la vie absurde, -mais cette absurdité n'est pas la lecture simple et directe de la réalité biologique telle qu'elle est ; elle relève d'un diagnostic, d'un choix individuel parmi d'autres choix possibles. Le sens de la vie est un sens, c'est-à-dire que la science biologique fournit des indications qui doivent être mises en place parmi l'ensemble de l'existence humaine en vertu d'une option qui dépasse la nature pour la constituer. Il s'agit alors d'une affirmation métaphysique, c'est-à-dire transnaturelle. On n'échappe à la métaphysique qu'en lui obéissant ; on ne peut combattre la métaphysique qu'au nom d'une autre métaphysique.

[249]

Jean Rostand se trompe donc s'il prétend que sa philosophie est une transcription positive de la réalité biologique. Mais les mêmes critiques peuvent être adressées à la doctrine du respect de la vie, pour autant qu'elle croit simplement mettre en honneur une donnée naturelle. Autrement dit, la notion de « vie » dans l'expression « respect de la vie » est équivoque et mal définie. Il ne peut s'agir ici de recommander à l'homme de s'effacer devant une sorte de sagesse immanente au devenir du monde, puisque la notion de respect est tout à fait étrangère à l'ordre biologique. On a pu définir la civilisation comme une contre-évolution : le progrès des techniques humaines et des institutions s'efforce d'empêcher la nature de faire son œuvre. La protection des faibles, des infirmes, des malades, des vieillards, de tous les êtres en état d'infériorité, que chaque société humaine s'efforce de réaliser le plus efficacement possible, montre bien que la vie dont nous nous faisons une sorte d'idéal s'est chargée de valeurs et de significations surimposées à la réalité organique. La vie humaine est une notion de culture et non pas de nature.

Lors donc que l'on parle de respect de la vie, on se réfère à une norme de valeur dont on ressaisit le sillage dans la réalité naturelle.

Un même mouvement semble animer tous les êtres vivants ; le regard humain sur le monde y découvre, d'une manière quasi-prophétique, l'épanouissement d'une présence qui transfigure tout ce en quoi elle se révèle. Ce dépassement de la réalité brute apparaît d'ailleurs nécessaire, même aux yeux des naturalistes, lorsqu'ils se réfèrent à « la nature », - parfois rehaussée d'une majuscule qui conserve, comme en filigrane, le souvenir de cette Providence invoquée naguère par les « philosophes de la nature. » La nature désigne ici un effort créateur, une intention qui justifie l'apparition des formes et les guide dans leur épanouissement. Cette réserve d'énergies secrètes est d'ailleurs pré-supposée par les médecins qui croyaient dès l'Antiquité à une *natura mediatric* ; bien souvent, aujourd'hui encore, l'intervention du clinicien prend soin de « laisser faire la nature », de ne pas s'opposer à son impulsion réparatrice pour le salut de l'organisme. La biologie s'articule, consciemment ou non, à une sorte de finalité qui prend en charge la donnée organique pour l'aider à s'accomplir en orientant son fonctionnement, comme il arrive dans le cas de l'instinct animal, par exemple. Pratiquer le respect de la vie, c'est faire de son mieux pour coopérer avec cette sagesse immanente qui préside à l'organisation du monde vivant. Attitude non pas passive, mais active, et qui demande un discernement sans cesse en éveil.

La vie telle que la prend en charge le respect de la vie est donc bien une notion culturelle. Seulement la culture ici ne s'oppose pas à la nature, ainsi qu'il arrive par exemple dans l'antithèse mise à la mode par Rousseau, aux yeux de qui les deux [250] termes se nient l'un l'autre, comme le bien et le mal, l'intervention humaine venant fausser le jeu harmonieux des forces naturelles. L'activité technique et civilisatrice serait contre nature par essence, et l'homme se définirait comme animal dénaturé. Cette thèse trouve évidemment des confirmations multiples dans bon nombre des initiatives humaines, maladroites ou cruelles ; mais elle méconnaît l'essence même de la civilisation, que ses abus et ses erreurs ne suffisent pas à condamner. Inversement d'ailleurs, il faut refuser la thèse existentialiste selon laquelle l'homme serait un être culturel, et non pas un être naturel, car il aurait pour nature de n'avoir pas de nature. Ici encore une coupure abusive s'introduit entre deux aspects du réel qui ne peuvent exister que l'un par l'autre.

En fait la réalité humaine est un moment du donné naturel. L'anthropologie se présente d'abord comme l'histoire naturelle de l'espèce humaine, espèce entre les espèces. Seulement cette espèce, de par sa constitution particulière et ses possibilités psychobiologiques, jouit de privilèges indéniables ; de sorte que la culture et la civilisation apparaissent comme la mise en œuvre de l'être naturel de l'homme. Les intentions humaines, dans l'ordre de la connaissance ou de l'action, développent, elles aussi, le programme vital de la nature universelle. Seulement, au niveau de l'espèce humaine, un seuil est franchi, une émergence réalisée : la vie se réfléchit en conscience, introduisant une nouvelle dimension du réel où se trouvent remises en jeu toutes les possibilités antécédentes. De là, la vocation métaphysique de l'être humain, obligé de choisir sa voie, alors que celle de l'animal est tracée d'avance. Comme on l'a remarqué, il est possible à l'homme de se montrer inhumain ; l'animal, lui, ne peut être infidèle à sa nature. Au niveau de l'homme, les impératifs vitaux se trouvent sublimés en vocations de valeurs. La notion de respect de la vie suppose la possibilité de ne pas respecter la vie ; elle intervient comme un rappel à l'ordre qui n'aurait aucun sens dans le domaine animal.

La condition humaine dans son ensemble pourrait être caractérisée par cette responsabilité imposée à l'être, entre tous les êtres, qui sort du rang pour mettre en rang tous les êtres. Le mythe de la *Genèse* fait de l'homme le maître du jardin qui lui est confié. Il exerce en effet sur le reste de la nature un droit de juridiction ; et cette magistrature apparaît, dès les origines de la civilisation, avec la domestication des espèces animales, et la création de l'agriculture, qui domestique les plantes pour le service de l'homme. Il est impossible à l'homme, sous peine de mort, de laisser les choses en l'état ; le développement de l'activité humaine est lié à l'exercice de cette fonction d'arbitrage qui lui est imposée pour sa propre subsistance. Sa propre vie, celle de la nature entière, lui sont confiées non pas comme une évidence mais comme un devoir [251] difficile, et une question peut-être insoluble. Sans doute, la vie biologique ne se respecte pas elle-même, mais la vie humaine ne peut s'accomplir sans faire œuvre de respect dans le discernement des possibilités et dans le choix du meilleur. Qu'on le veuille ou non, et sous peine de catastrophe cosmique, le respect de la vie est un des principes les plus indispensables à l'affirmation de l'homme sur la terre des vivants.

La vie ainsi comprise apparaît comme une réalité qui se cherche à travers le monde et en nous-même, assurant entre nous et le monde le lien d'une unité fondamentale. Parce que l'homme est apparu, la face du monde et le sens de la vie se sont trouvés transformés. La vie se réfléchit sur elle-même, elle se corrige elle-même. Nul homme ne peut faire que, du seul fait de sa présence, le monde ne soit un monde humain. Novalis le disait avec profondeur : « Le monde de l'homme est maintenu par l'homme, comme les particules du corps humain sont maintenues par la vie de l'homme. » (*Journal et Fragments*, trad. Claretie, Stock, 1927, p. 178). Le sens de la vie désigne désormais une sorte de vecteur ascendant dont la promotion s'affirme depuis les formes primitives de la donnée biologique brute jusqu'aux floraisons les plus riches de la conscience humaine. Il y a des degrés de la vie, qui sont ensemble des degrés de valeur, reconnus par l'homme en dehors même de toute réflexion philosophique. Par exemple, une moisissure organique ne semble pas mériter le respect, mais une fleur, une plante particulièrement agréable à l'œil, un arbre ont droit, de la part de tout un chacun, à des égards réels. À plus forte raison, le gaspillage de la vie animale est très généralement reconnu comme un acte de cruauté ou de sadisme. Au niveau de l'être humain, la conscience se fait jour que la vie a un prix incommensurable : s'il s'agit de sauver une vie en péril, on risquera dix hommes pour le salut d'un seul. Il semble, aux yeux des acteurs du sauvetage, comme aux yeux des témoins, que l'enjeu de la partie est sacré. On n'en ferait certes pas autant pour une plante ou une bête, quelque sympathie que l'on éprouve à leur égard. Le prix de la vie humaine est plus élevé, comme si elle marquait l'accomplissement dernier, et la consommation, d'un mouvement qui se réalise dans la totalité des êtres à des degrés différents.

Loin de s'imposer comme une sorte de tabou massif et irréfléchi, le respect de la vie définit donc un principe d'orientation et de choix au cœur des situations humaines. Une sorte d'idée pratique *a priori*, au sens kantien du terme, nous pousse à choisir toujours le vecteur ascendant selon lequel se réalise la promotion et sublimation de la réalité naturelle. La vie comme donnée brute n'est que le point de départ et le moyen pour l'émergence de formes plus hautes, et les valeurs humaines pour leur part représentent aussi des réalisations élevées de ce principe vital. Schweitzer [252] lui-même l'a fort bien senti ; selon lui, en effet, nous pratiquons le respect de la vie vis-à-vis de nous-même

« en cherchant à développer notre vie au plus haut degré par le perfectionnement spirituel de notre moi. Vis-à-vis des autres êtres, nous le pratiquons en nous dévouant à eux pour les aider à conserver et à améliorer leur existence et à se développer autant que cela leur est possible » (*Les grands penseurs de l'Inde*, Payot, 1936, p. 226). Nous sommes loin ici des formes frustrées de végétarisme, ou de l'objection de conscience à la destruction des vols de sauterelles.

En fait le respect de la vie se justifie par la conscience prise d'une coopération humaine nécessaire à l'édification du monde et de soi-même. Cette construction incessante des formes vivantes, et cette promotion, ne va pas sans destructions corrélatives, car toute vie se nourrit de vie, elle s'appuie sur d'autres vies dans son mouvement ascendant. Seul un angélisme absurde peut rêver d'une vie qui se développerait sans détriment pour d'autres vies ; nul ne peut vivre innocemment, et, selon le mot du poète, chacun tue ce qu'il aime. L'exigence du respect de la vie invite, dans ce domaine, à une économie vigilante, limitant autant que possible les dégâts : « chaque fois que j'inflige un dommage à une vie, écrit encore Schweitzer, sous quelque forme que ce soit, je dois examiner avec soin si cette action est inévitable ou non. Dans mon action, je ne dois jamais aller au-delà de l'indispensable, même pour des faits en apparence insignifiants. Le paysan qui vient de faucher des milliers de fleurs pour les donner en nourriture à son bétail doit se garder d'en décapiter une par plaisir stupide sur le chemin du retour, car, ce faisant, il commet un crime contre la vie sans agir sous l'empire de la nécessité » (*Kultur und Ethik*, dans l'*Anthologie* déjà citée, p. 51). Dans le même sens, Gandhi, végétarien pour sa part, et théoricien de la non-violence, reconnaît clairement la limite du respect de la vie. On peut tuer pour manger, ou pour protéger ceux dont on doit prendre soin. Même, dit encore Gandhi, « tuer peut être un devoir (...). Supposons qu'un homme devienne fou furieux et, l'épée à la main, massacre tous les gens qu'il peut atteindre. Si personne n'ose s'emparer de lui vivant, quiconque exécutera ce fou méritera la reconnaissance de la communauté et sera considéré comme un bienfaiteur » (*Young India*, 4 novembre 1926, dans *Lettres à l'Ashram*, trad. Jean Herbert, Albin Michel, 1937, p. 93).

Le respect de la vie n'est donc pas une superstition : il trouve en lui-même sa propre limite. Aussi bien la vie morale impose-t-elle sans

cesse à la personne des options, chaque choix d'une possibilité impliquant renoncement à d'autres perspectives. Le sacrifice est, un moment essentiel de l'affirmation morale, et le sacrifice de la vie, qui consacre dans la personne même du héros un manquement au respect de la vie, est universellement admiré. Ce sont des [253] options analogues, toutes proportions gardées, qui s'imposent à l'homme en face de la nature ; l'homme se découvre ici une vocation d'administrateur et de gestionnaire à l'égard du paysage. Doit-il par exemple laisser les lapins proliférer librement et détruire les forêts, ou au contraire détruire les lapins pour que les forêts se développent ? Il faut choisir de tuer les lapins ou de laisser mourir les arbres, et l'abstention n'en constitue pas moins une attitude positive envers le développement du milieu vital. Des questions de ce genre se posent sans cesse, et l'homme ne peut éviter de prendre ses responsabilités : ses initiatives positives ou négatives s'inscrivent dans l'économie de la nature. L'intelligence et l'activité humaines constituent en fait des facteurs de l'évolution naturelle.

*

* *

Ainsi se dessine, à l'arrière-plan de la réalité la plus positive, toute une métaphysique dont il semble qu'elle s'impose à un examen réfléchi, bien qu'elle démente les positions prises depuis des millénaires par la majorité des penseurs d'Occident. Si nos attitudes, même spontanées, à l'égard du monde, des hommes et de nous-même mettent en honneur ce vecteur de « vie » qui apparaît ici et là à des degrés différents, il faut admettre que ce principe fournit un commun dénominateur pour l'ensemble du donné. Il y a là une sorte d'intermédiaire de liaison qui assure la cohésion du réel dans la perspective d'une intelligibilité unitaire. La pensée ne s'oppose pas à la vie ; elle est ce moment dans l'évolution de la vie où l'être prend conscience de lui-même, et devient ainsi capable de relayer par des directives rationnelles les tendances immanentes de l'organisation biologique ou les impulsions de l'instinct. Autrement dit, la réflexion est un prolongement, non pas une origine radicale. Le destin de l'homme s'inscrit dans un programme d'ensemble ; mais dans cet ensemble, il occupe une place

particulière parce que, solidaire du reste, il a reçu, en même temps que la faculté de penser, la mission de prendre en charge tout le reste.

Or cette perspective d'intégration heurte les partis pris du rationalisme occidental, tel qu'il s'est affirmé depuis Socrate et Platon, et tel que Descartes l'a formulé aux origines de la philosophie moderne. La métaphysique intellectualiste refuse d'être une récapitulation et une assomption de la nature ; elle se fonde sur le schéma de l'opposition radicale entre le moi et le non-moi ; le héros du cogito, pour être mieux à soi, se retranche de tout le reste. Le poète cartésien est le symbole de ce retranchement et de cette retraite. La conscience réfléchie, approfondissant la transparence de son intelligibilité intrinsèque, perd le contact du monde et des hommes ; elle fait même sécession de son propre corps, considéré comme un foyer de troubles d'une opacité irréductible. La vie [254] se réduit à un mécanisme dont l'intelligence scientifique peut rendre raison ; elle n'est aucunement annonciatrice de valeur ; bien au contraire, elle apparaît comme l'anti-valeur par excellence, conformément à de très vieilles traditions ascétiques et mystiques. Il faut fuir le monde et se fuir soi-même : la nature corrompue ne nous propose que déviations et perversions. Le salut de l'âme se situe à contre-pente des exigences corporelles et mondaines.

Cette sagesse de la désincarnation et de l'acosmisme semble un caractère fondamental de notre civilisation, marquée d'une prépondérance géométrique et technique, dans l'oubli des valeurs vitales et naturelles. La théorie cartésienne des animaux machines, et même de l'homme machine, en tant qu'il est un corps, souligne cet aspect de notre espace mental. On pourrait aussi bien songer à l'apparition tardive de la peinture de paysage dans l'art d'Occident : pendant très longtemps, les tableaux religieux détachent leurs figures sur des fonds unis et vides, le plus souvent dorés. Le tableau ne s'ouvre que très postérieurement sur le décor de la nature, sur le paysage où vivent les animaux et les hommes. La technique picturale atteste ici des préjugés de valeur, qui se sont d'ailleurs maintenus longtemps dans la pénombre où se cachent les plus tenaces partis pris philosophiques.

Cette sagesse euclido-cartésienne, qui se propose comme une extension abusive de la géométrie dans l'espace à la totalité du domaine vital, contraste radicalement avec la sagesse orientale, telle qu'elle s'affirme par exemple dans la pensée de l'Inde. Le poète Rabindranath Tagore insiste à juste titre sur cette opposition, dont il voit l'origine

dans la différence des conditions d'existence réalisées de part et d'autre : « Dans les immenses plaines de l'Inde septentrionale, écrit Tagore, les hommes n'ont pas trouvé de barrière entre leur existence particulière et la grande vie qui pénètre l'univers. La forêt vivait en commun avec eux, avec leur travail et leur repos, avec leurs nécessités quotidiennes et leurs méditations. Ils n'auraient pu imaginer un autre cadre, hostile ou distant. Aussi la vérité, telle que la concevaient ces hommes, ne soulignait-elle pas la différence, mais plutôt l'unité de toutes choses. Ils professaient leur foi dans ces mots : « Tout ce qui est vibre avec la vie, étant sorti de la vie. » (*La Religion du Poète*, trad. Boismilon, Payot, 1924, p. 81). L'attitude occidentale d'opposition à la nature se justifierait par la nécessité de combattre l'inclémence du milieu, les intempéries, et surtout d'affronter la mer et ses embûches. L'Européen se serait trouvé contraint, de par sa position géographique, à se faire maître et possesseur d'une nature réduite à l'obéissance.

Quoi qu'il en soit de ces explications, il est bien certain que l'attitude du rationalisme occidental à l'égard de la nature et de la vie semble caractérisée par une distance prise et une agressivité contrôlée. La réflexion logique, d'abord simple fonction au service [255] de la pensée, a été bientôt poursuivie pour elle-même, prenant en quelque sorte la tangente par rapport à la réalité vécue, au lieu de la cerner du plus près possible. Bergson avait réagi avec force contre ce superbe isolement de la pensée à l'égard de la vie. Il affirmait dans l'Introduction de l'Évolution créatrice : « Notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif. Créée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect ? (...) De fait nous sentons bien qu'aucune des catégories de notre pensée, unité, multiplicité, causalité mécanique, finalité intelligente, etc., ne s'applique exactement aux choses de la vie... » (Alcan, éd., p. 11). La méditation bergsonienne retrouve ici une tradition vivante, elle aussi, de la pensée d'Occident, celle de la philosophie de la nature dans son opposition à la philosophie de l'esprit. Cette seconde voix parvient parfois à prendre le dessus, par exemple au moment de la Renaissance, puis à l'époque où la protestation romantique remet en question l'intellectualisme triomphant du XVIII^e siècle. Mais elle de-

meure secondaire et comme étouffée par la prédominance de l'idéalisme, et de la méthodologie transcendantale, dans l'attitude réfléchie de l'Occident.

Le thème de la vie a pourtant retrouvé une actualité nouvelle avec le progrès des sciences biologiques depuis un siècle. Il s'impose aujourd'hui à la métaphysique comme un schéma épistémologique nécessaire à l'interprétation des faits. Autrement dit, le thème moral et spirituel du respect de la vie peut aujourd'hui réclamer un privilège de positivité, dans la mesure où, comme Bergson déjà l'avait pressenti, il peut se fonder sur les théories modernes de l'évolution, permettant ainsi la mise en place de l'humanité dans l'histoire de la vie sur la terre. On sait que le Père Teilhard de Chardin, lui-même spécialiste éminent de l'anthropologie, a récemment développé ces vues dans un ensemble d'une impressionnante hardiesse. Il ne saurait être question de reprendre ici en détail cette doctrine, dont certains développements appellent des réserves. L'essentiel est que le P. Teilhard insiste sur l'unité de la création, dont la vie marquerait en quelque sorte l'axe de progression dans le temps. La théorie de l'évolution met en lumière la promotion continue des formes vivantes à travers les divers ordres de l'histoire naturelle. La lente montée des espèces se poursuit vers des formes supérieures, dont la plus haute, et la dernière en date, n'est autre que l'homme lui-même, qui d'ailleurs ne saurait se considérer lui-même comme le point final de cette ascension poursuivie à contre-pente de la dégradation de l'énergie. Le sens de la création correspondrait ainsi à l'idée d'une cosmogonie progressive, poursuivant la réalisation d'un programme d'expansion [256] qui connaît, au niveau de l'espèce humaine, une sorte de conversion et de rebondissement grâce à l'émergence de la conscience ; celle-ci, bien loin de rompre avec la vie, en prolonge l'intention, tout en l'enrichissant de possibilités nouvelles.

Il semble que, dans cette perspective, l'idée du respect de la vie trouve enfin sa signification plénière, - celle d'une sagesse de la création et de l'incarnation, sagesse de l'être humain dans son ensemble, et de la réalité naturelle, une fois rejetées les tentations des faux dualismes et des manichéismes, qui voient le triomphe de l'esprit dans la dénonciation du corps. L'idée de création établit la solidarité entre les créatures ; elle justifie le sentiment d'une connexion entre tous les êtres appelés à une commune vocation ; en même temps, l'idée d'un

progrès de la vie à travers les vivants fournit un critère de valeur qui permet de choisir dans les cas où une option s'impose. On n'a le droit de porter atteinte à la vie que pour promouvoir la vie, c'est-à-dire pour l'aider à faire mouvement vers un plus haut degré d'accomplissement.

L'expression même de « respect de la vie » paraît avoir quelque chose d'équivoque. Mieux vaudrait parler d'un « sens de la création », ou d'un « sens cosmique ». L'idée de vie paraît en effet trop étroite ; le schéma de la cosmogénèse contemporaine situe la vie dans le prolongement de la réalité inanimée ; la biosphère naît de la lithosphère et la dépasse déjà en l'accomplissant. Mais la notion de respect de la vie est aussi trop large, car la vie n'est pas respectable en soi, et d'ailleurs il est impossible à l'homme de s'en tenir à une non-intervention radicale. Ce qui est respectable, c'est le sens de la vie, le mouvement qui anime les formes, et nous permet, en cas de besoin, de choisir entre les formes.

Par une rencontre significative, cette interprétation retrouve le sens authentique, souvent méconnu, de la piété franciscaine. Rompant avec la tradition d'un spiritualisme désincarné, François d'Assise recommande une attitude de charité à l'égard de notre « frère » corps, c'est-à-dire que le corps se trouve réintégré dans la réalité humaine, dont il se trouvait abusivement exclu. Le même mouvement aboutit à la réhabilitation de la nature dans son ensemble. Il ne s'agit pas seulement d'une relation de fraternité établie avec les animaux, les oiseaux et les fleurs, c'est-à-dire avec le règne des vivants. Le fameux « Cantique des Créatures » s'appelle en réalité *Canticum fratris Solis* : c'est le cantique de la création, au sein de laquelle le soleil aussi est une créature de Dieu, aussi bien que la lune et les étoiles, le feu et le vent, l'eau... Comme le dit le psalmiste, les cieux racontent la gloire de Dieu. Et la *Légende des Trois Compagnons*, l'un des plus anciens textes de la tradition franciscaine, intitule le chapitre 46 de son évangile du saint d'Assise : « Comment il aimait et respectait l'eau, les pierres, les arbres et les fleurs. » La charité franciscaine est vraiment une [257] charité cosmique, reliant à Dieu la totalité du réel. Dieu doit être honoré pour l'œuvre de ses mains dans son ensemble.

La perspective mystique trouve ici la justification dernière du respect de la vie dans la révélation chrétienne, la nature devenant un chiffre du surnaturel, et comme un langage de Dieu à l'âme fidèle. Cette interprétation valide en quelque sorte l'attitude spontanée de l'homme

admirant la nature en travail. Mais il importe de noter que le sens du mystère peut exister aussi en dehors de la révélation chrétienne, qui d'ailleurs ne l'a pas toujours mis en honneur. Nous avons signalé à plusieurs reprises que la spiritualité de l'Inde a pris position dans ce domaine avec plus de vigueur que le christianisme. Nous nous trouvons donc là devant une attitude universelle de l'homme à l'égard de sa propre vie. On pourrait même retrouver le pressentiment de cette manière d'être dans les cultures primitives : les systèmes mythiques auxquels on a donné le nom d'« animisme » ou de « totémisme » recouvrent peut-être la conscience prise de l'unité de la nature dans ses formes humaines et non humaines. La vie est ce principe de solidarité et d'identification entre toutes les formes animées, mis en honneur par la conscience primitive selon les schémas qui lui sont propres. Aucune vie humaine ne serait possible, à la limite, sans respect de la vie sous une forme ou sous une autre ; la nature est confiée à l'homme qui prend assez vite conscience de cette responsabilité, si confuses que puissent être les formes sous lesquelles il assume d'abord sa vocation.

*

* *

Il semble, en tout cas, que cette réflexion métaphysique rend possible une sorte de regroupement de tous les problèmes de casuistique morale ou de déontologie qui se posent, en divers domaines, à propos du respect de la vie. Le plus souvent en effet, ces questions sont considérées en ordre dispersé, et résolues sans être vraiment posées, de telle sorte que les commandements de la morale, du droit ou de l'autorité religieuses apparaissent parfois injustes, sinon même absurdes. Tel que nous l'avons envisagé, le respect de la vie apparaît comme une norme fondamentale pour l'activité humaine, mais il intervient comme un principe de choix, dont l'application demande réflexion, la solution n'étant jamais donnée d'avance. Respecter la vie, c'est rechercher dans chaque situation le plus haut degré possible s'épanouissement pour les puissances vitales selon leur mouvement de sublimation à travers la nature, qui culmine dans la culture humaine. Ainsi se justifie une attitude non pas d'abstention, mais de collaboration active avec les aspects créateurs de la réalité.

À l'égard de la nature, il est clair que l'homme, dernier venu, et le plus accompli, dans la chaîne des êtres a le droit et le devoir [258] d'en user à son profit. Il est justifié de préférer sa vie à celle des plantes et des animaux, dans les limites d'une sage économie. A cet égard, le végétarisme semble mal fondé : il ne relève pas d'une éthique du respect de la vie, puisqu'il admet la consommation des végétaux, vivants eux aussi. Il prend une valeur métaphysique seulement dans la mesure où il s'associe, comme il arrive, à une doctrine de métempsychose ; si l'animal peut être un avatar de l'être humain, on conçoit que s'impose l'abstention de viande : elle équivaldrait à du cannibalisme. Mais l'exemple montre bien la différence radicale, en valeur, entre la vie de l'animal et celle de l'homme. L'anthropophagie fait horreur ; et là même où elle est pratiquée, chez les primitifs, elle correspond à des repas sacrés qui attestent, fût-ce d'une manière paradoxale, le prix extrême de la vie humaine. Quoi qu'il en soit de ce cas extrême, tout gaspillage des réalités naturelles a quelque chose d'immoral. Les hommes d'aujourd'hui en prennent conscience, et l'on voit se généraliser une politique éclairée d'administration de la nature. Le nouveau milieu technique risque de détruire le milieu naturel, à notre grand détriment : il faut donc limiter les dégâts. Les parcs naturels, les zones de protection de la nature, les efforts pour préserver des espèces animales ou végétales en voie de disparition, le classement même de certains sites et paysages, autant d'initiatives qui attestent chez l'homme d'aujourd'hui cette volonté de se conduire en bon gestionnaire du domaine qui lui a été confié. Il faut d'ailleurs noter que le décor naturel inclut même le sol et le relief. On proteste par exemple pour sauver une colline, une falaise, des rochers menacés par la construction d'une ligne de chemin de fer ou d'un barrage, et ces protestations opposent aux valeurs économiques d'authentiques valeurs morales. Une négociation doit alors s'établir, - car les valeurs économiques sont aussi des valeurs humaines, et la bonne solution sera celle qui ouvre le plus de possibilités en détruisant le moins possible des richesses naturelles.

Le problème se complique infiniment dès que l'on aborde le domaine humain proprement dit, où l'homme est lui-même l'enjeu du débat. Alors se posent les problèmes classiques du suicide ou de l'euthanasie, de l'avortement, de la limitation des naissances. Une déontologie assez grossière, prenant appui sur des interdits moraux et religieux, préconise ici, sous prétexte de respecter la vie, une attitude de

non-intervention radicale. L'homme n'est pas maître de sa propre vie, elle a un caractère sacré et il convient en tout état de cause de laisser la nature faire son œuvre. Un exemple classique dans la déontologie médicale est celui du refus de l'avortement, dans tous les cas, même si la naissance de l'enfant a toutes chances de tuer la mère, ou si l'enfant à venir est voué à une très probable infirmité. La passivité du médecin, en pareil cas, contraste avec les risques qu'il n'hésite pas à prendre si souvent, [259] exposant une vie, par une intervention grave, pour la sauver. Aussi bien, toute la médecine se fonde sur le fait que la nature peut se fourvoyer, et qu'il faut l'aider à retrouver son équilibre. Un processus pathologique est « naturel », mais il ne doit pas être respecté. L'accoucheur qui laisse mourir la mère, en s'abstenant d'agir, sous prétexte qu'il ne doit pas tuer, raisonne à la manière de Gribouille qui se jette à l'eau pour n'être pas mouillé. Mieux vaudrait regarder les choses en face, et reconnaître que la « vie » en question en pareil cas n'est pas une simple donnée biologique mais la réalité humaine dans la plénitude de sa signification. Une mère de famille, qui peut avoir déjà d'autres enfants, qui en aura peut-être d'autres, est une personnalité humaine, dont l'absence sera préjudiciable à d'autres êtres, à commencer par celui qui la fait mourir, et va naître orphelin. Le choix se réalise entre un fœtus, promesse encore organique d'un être humain, et une vie déjà parachevée. La législation elle-même tient compte de ces différences, lorsqu'elle distingue, dans la répression, entre avortement, infanticide et assassinat. De la même façon, dans certains cas douloureux d'euthanasie, on peut se demander si une existence en proie à une agonie douloureuse, et sans espoir, est encore une vie humaine, dont il faut prolonger les souffrances aussi longtemps que possible. La jurisprudence, ici encore, montre bien la nécessité de tenir compte, chaque fois, de la situation humaine dans sa totalité.

La tentation est toujours de vouloir définir des principes absolus, dans un domaine où il ne saurait y avoir de solution préfabriquée. En pareil cas, on aboutit généralement à des absurdités. Soit par exemple la question de la limitation des naissances : sous prétexte de respecter la vie, il arrive que l'on prétend enlever à l'homme et à la femme le droit de vouloir librement leurs enfants, c'est-à-dire de décider d'un aspect essentiel de leur vie. La liberté morale devrait s'abolir devant les déterminismes biologiques. Mais à ce compte une famille surchargée d'enfants, une mère épuisée et harassée, risquent fort de constituer

un milieu défavorable au développement de ces vies en surnombre. On ne voit aucune raison morale et spirituelle qui empêcherait l'homme de reprendre ici la nature à son compte, pour l'amélioration et la promotion de la vie. Ou alors, il faudrait réprover le célibat lui-même et la chasteté, institutions culturelles qui contreviennent aux déterminismes naturels. On ne voit pas pourquoi le fait de vouer les germes à la stérilité ne serait pas aussi un crime de lèse-nature...

Le principe du respect de la vie, sainement interprété, peut fournir un point de départ pour la difficile discrimination de la conduite à adopter dans chaque cas particulier. Mais il apparaît aussi que ce même principe peut intervenir souvent, là même où d'ordinaire ses plus farouches partisans ne songent pas à le mettre en cause. Il doit inspirer en effet non seulement une déontologie [260] pour des occasions limitées, mais une véritable politique de l'humain, dont le programme serait de donner à la vie de chaque homme le maximum de chances d'être une vie humaine. Il suffit de formuler une telle exigence pour apercevoir qu'elle met en cause l'ensemble des structures de la vie personnelle et de la vie sociale. Le moindre cas de conscience s'illimite aussitôt, dans cette perspective, remettant en question la question elle-même.

Pour en revenir à la déontologie médicale, on peut ici reprendre l'exemple du secret professionnel, judicieusement invoqué par le docteur Daumézon. Le médecin, comme le prêtre, l'avocat, invoquent le secret pour refuser de divulguer ce que le patient leur a confié dans l'exercice de leur activité professionnelle. Il s'agit bien là d'une application du respect de la vie : le malade, le pénitent, l'inculpé, lorsqu'ils demandent aide et conseil, se trouvent en situation d'infériorité ; ils ne sont pas sur leurs gardes. Ils se remettent eux-mêmes entre les mains d'autrui, et l'on comprend que celui qui se trouve engagé dans une telle relation ait conscience d'avoir reçu un dépôt inviolable et sacré. La vocation médicale est proprement de donner des soins, de préserver l'intégrité humaine : un praticien qui, par accident, aurait soigné un criminel, peut penser à bon droit qu'il ne lui appartient pas de faire œuvre de police.

Seulement les médecins, fort chatouilleux d'ordinaire sur le chapitre du secret, ne prennent pas garde qu'ils peuvent en bien d'autres occasions manquer gravement de ce respect de la vie dont ils font profession. Par exemple, la question d'argent fausse systématiquement les

rapports du médecin et du malade ; les considérations financières font planer un doute sur la bonne foi du praticien. Il y a là une nuance que les Grecs sentaient fort bien, lorsqu'ils faisaient reproche aux sophistes de tirer bénéfice de leur activité. Le maître de sagesse, s'il livre sa sagesse contre argent comptant, détruit sa propre sagesse. La vie vaut plus que l'argent, et le risque intervient toujours que le spécialiste de la vie s'intéresse plus à l'argent qu'à la vie. Certes, le médecin aussi doit pouvoir subsister, mais on comprend mal la résistance du corps médical devant les systèmes de sécurité sociale, qui libèrent le rapport médecin-malade de l'hypothèque financière. La fiction des honoraires « librement débattus » entre le patient et le praticien déguise le plus souvent une avidité contraire à la vocation médicale.

Il faudrait dénoncer aussi le vice du système hospitalier dans son ensemble : trop souvent l'hôpital n'est qu'une caserne où s'exerce une médecine de masse, négation de toute dignité humaine et de tout respect de la vie. Hôpitaux, asiles, dispensaires constituent d'ordinaire une grande industrie de la souffrance, où le personnel dans son ensemble, des infirmiers aux internes et aux médecins, se contente d'une médecine à la chaîne, dans la négligence ou [261] le mépris des aspects humains de la maladie. Ainsi l'entreprise médicale en vient à se nier elle-même. Il y avait, avant l'antisepsie et l'asepsie, dans la période prépastorienne, une « pourriture d'hôpital » qui tuait bon nombre d'opérés ; de même on parlait dans les asiles, d'une « démence asilaire », correspondant à l'évolution de la maladie après l'internement. La seule entrée dans le milieu médical devenait ainsi un facteur pathologique. Tout se passe comme si ce mal de l'hospitalisation se perpétuait sous des formes nouvelles, malgré les progrès de la science. Il y a une atteinte grave au respect de la vie dès l'instant où l'individu n'est pas considéré, en tant que tel, comme un être humain digne d'égards, mais traité en objet, en matériel pour l'application des techniques régnantes. Le corps médical, s'il était vraiment préoccupé de respecter la vie, devrait prendre à cœur cette conversion des institutions hospitalières qui, en dépit de toutes les réclamations, demeurent encore une sorte de système concentrationnaire, dont l'équipement technique ne correspond pas à une attitude spirituelle. On pourrait d'ailleurs souligner qu'il s'agit là encore d'une sorte de secret professionnel, - auquel les médecins ne prêtent guère attention : le secret de chaque vie, dans sa

dignité et sa misère, le secret de la souffrance. Il doit, en chacun, être traité avec le maximum d'égards que commande une valeur illimitée.

À vrai dire la profession médicale n'est pas seule en cause. Il s'agit de l'orientation de notre civilisation dans son ensemble. Un système hospitalier vraiment humain ne serait possible que dans un espace social où régnerait le respect de la vie, et cela demanderait un véritable remembrement de nos institutions. La prise en considération de l'épanouissement de l'être humain devrait, par exemple, inspirer toutes les entreprises éducatrices, de l'école à l'université ; elle devrait prévaloir dans le système pénitentiaire. Davantage encore, c'est l'administration tout entière, fondée, du haut en bas, sur la méconnaissance systématique de la personne humaine, qui se trouve ainsi mise en question. Si peu que l'on y réfléchisse, il apparaît que toute organisation sociale s'inspire surtout de considérations pratiques et techniques ; elle se préoccupe d'assurer l'ordre et l'augmenter le rendement. Elle se montre beaucoup plus timorée dès qu'il s'agit de se risquer en dehors des règlements de police ou des cadres administratifs ; de son côté, l'économie politique ne se soucie guère d'être aussi une économie humaine. Il apparaît pourtant que des problèmes sociaux comme le problème du logement ou celui de l'alcoolisme ne peuvent être vraiment compris et résolus que dans la perspective d'une civilisation du respect de la vie. Pareillement la question des loisirs, qui finit par s'imposer aujourd'hui à l'attention des gouvernants, demeure une question de second ordre, que l'on néglige - tellement est invincible le préjugé selon lequel l'important c'est de faire travailler [262] les gens autant que possible, et non de les aider à se récréer ou à se cultiver. Nous sommes encore très loin d'un état social où les structures de l'ordre établi se donneraient pour tâche de respecter les exigences essentielles de l'être humain. C'est pourquoi une sorte de lutte pour la vie s'impose contre toutes les aberrations et toutes les aliénations, qui vouent l'homme à perdre sa vie sous prétexte de la gagner. La législation française a établi avec parcimonie un « minimum vital », qui définit le niveau le plus bas des salaires, au-dessous duquel il est interdit de descendre. Et sans doute, l'existence même de ce minimum constitue une sorte de progrès ; mais on peut penser que le programme d'un ordre social vraiment humain serait plutôt d'assurer à chacun des membres de la communauté le « maximum vital » compatible avec la situation d'ensemble.

Sans doute convient-il ici de se défendre contre le rêve d'une libération totale, contre l'utopie d'une société parfaite où la vie de chacun et de tous trouverait sa libération plénière et son accomplissement. Le messianisme du royaume de Dieu sur la terre, sous ses formes mystiques ou profanes, rencontre l'objection massive de la finitude humaine et de l'incarnation. L'exigence absolue du respect de la vie se heurte à une fin de non recevoir dans tous les domaines, - et d'abord dans l'ordre alimentaire où elle condamnerait chacun à mourir de faim, détruisant ainsi en lui-même cette vie qu'il faisait profession de respecter. Plus généralement, chacun d'entre nous est toujours en train de violer l'espace vital de quelqu'un. Et si l'administration paraît inhumaine, c'est qu'elle n'a pas le temps ni les moyens de s'intéresser à chaque individu en particulier : elle traite le public en gros parce qu'elle se nierait elle-même si elle donnait un prix infini à l'existence de chacun des administrés. Aussi bien, la non-intervention, la non-violence systématiques sont-elles peut-être préjudiciables au bon ordre des relations humaines, comme le prouve l'échec de la pédagogie libertaire sans obligation ni sanction. La violence elle-même, comme le reconnaît Gandhi, se justifie dans certains cas et jusqu'à un certain point.

Le respect de la vie serait donc en fin de compte un principe d'orientation plutôt qu'une norme absolue, une sorte de thème qui doit inspirer le difficile cheminement de la personne, dans son progrès de situation en situation, parmi les incertitudes et les ambiguïtés de l'existence morale. Quant la vérité, la justice paraissent se refuser à nous, c'est de ce côté qu'il faut les chercher, sans croire pour autant qu'il s'agisse là d'un remède universel et d'une assurance contre tous les maux. Le respect de la vie définirait une sorte de mise en garde, pour chacun, contre l'inhumanité [263] toujours menaçante. Non pas un programme précis et définitif, mais plutôt un rappel à l'ordre prophétique, dont la nécessité, s'impose plus que jamais dans le monde où nous vivons : au siècle des camps de concentration, de la bombe à hydrogène, et des horreurs en tous genres, il faut certes une sorte d'héroïsme pour maintenir que la vie est le bien le plus précieux. La protestation est solidaire d'un sens de l'action, dont le principe régulateur peut être le pressentiment du grand travail qui se poursuit à travers la création dans son ensemble. Même si le sens dernier nous échappe et si l'eschatologie nous est interdite, un cheminement se réalise, dont nous sommes solidaires ; nous ne devons pas faire obstacle à cette

montée de la culture dans l'univers, car la vie est aussi notre aventure et notre fidélité.

Cette conscience obscure et quasi-prophétique d'une unité de vocation intervient comme un principe d'identité pour nous relier au monde, aux autres et à nous-même. L'homme n'est pas isolé et perdu dans l'univers ; il s'éprouve lié au reste par une relation d'inclusion et de solidarité, qui fonde une sorte d'apparement interne de toutes les destinées. C'est pourquoi la meilleure formule du respect de la vie pourrait être - « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Chaque être au monde est mon prochain, de sorte que la connaissance et l'action peuvent être considérées comme des formes d'une rencontre, où le droit d'aïnesse de l'homme dans la création lui confère la plus haute responsabilité.

Respecter la vie, ce sera donc faire preuve d'une disponibilité spirituelle, capable d'honorer la valeur partout où elle peut être reconnue. L'homme riche se signale par cette capacité élargie d'attention au réel, par un don de présence toujours en éveil, qui le fait solidaire de tout le paysage de sa vie. Car tout ce qui n'est pas moi est encore moi. Nous sommes embarqués dans la même aventure, Le saint homme Noé, lorsque menace le cataclysme, emporte avec soi, dans l'arche, précieusement, des échantillons de toutes les espèces de la création. Tout homme de bonne volonté, s'il veut mener à bien l'humain pèlerinage, prend à cœur d'emporter avec soi la même cargaison.

[265]

**Les sciences de l'homme
sont des sciences humaines.**

XII

POLÉMIQUES POUR LA CULTURE ET L'UNIVERSITÉ

D'UN NOUVEL OBSCURANTISME ¹¹⁴

[Retour à la table des matières](#)

Une intense propagande s'étale un peu partout, avec la bénédiction des pouvoirs, en faveur de la formation scientifique. Nous manquons de mathématiciens, nous manquons d'ingénieurs. Il faut en produire à tout prix, en quantité massive, et tout de suite. De hauts fonctionnaires, de grands personnages, ou qui se prétendent tels, prêchent cette croisade. Renonçons au grec, langue exotique et inutile ; réservons le latin à quelques esprits rétrogrades ; limitons l'étude même de notre langue au minimum vital du français basique. Gavons résolument nos enfants de mathématiques, de physique et de technique.

Un bon citoyen aujourd'hui doit vivre pour calculer, pour cultiver l'électron ou manipuler le transistor. Noblesse oblige ; les jeunes gens les plus doués doivent être, de gré ou de force, orientés vers les scien-

¹¹⁴ Texte paru dans *La Table Ronde*, octobre 1958.

ces. Quant à ceux qui ne sont pas doués, il faut aussi les vouer aux mathématiques. Car on nous laisse entendre qu'il n'y a pas besoin d'être intelligent pour faire des mathématiques, du moins pour en absorber une quantité suffisante. Ça n'est pas très malin, au fond, et ça rapporte gros. D'ailleurs l'intérêt national l'exige : voyez les Américains et les Russes ; les puissants du jour doivent leur supériorité à leur étonnante densité en ingénieurs au kilomètre carré. Il s'agit de faire aussi bien qu'eux.

*

* *

Un héritage très ancien nous restait, que personne à travers le monde ne prenait la peine de nous contester. Un héritage de culture et d'humanité, dédaigné à l'Est comme à l'Ouest, et sans [266] valeur aux yeux des Nasser de tout acabit. Ce dernier lambeau d'un patrimoine appauvri, ceux-là même qui en ont la garde sont en train de le détruire avec une obstination digne d'une meilleure cause. Sans doute pensent-ils que ça ne vaut rien puisque ça ne fait envie à personne.

Ces bradeurs de l'intelligence suivent d'ailleurs un mouvement qu'ils ne commandent pas. Ils sont eux-mêmes les premières victimes du bourrage de crâne dont ils furent d'abord les complices. Fascinés par les mots d'ordre du rendement, de la productivité, ils sont devenus les commis-voyageurs ou les saltimbanques d'une philosophie industrielle qui se berce de rêves puérils. En vertu d'une science fiction à base de spoutnik, d'automation, de bombes à hydrogène et d'enchantements pétrolifères, le pays se trouve ainsi allègrement conduit vers une diminution capitale de ses élites par de braves gens farouchement résolus à vendre le droit d'aînesse de la pensée pour quelques tubes électroniques ou une jolie fusée.

Cet analphabétisme transcendant est pourtant l'une des formes les plus pernicieuses du nihilisme contemporain. On en pourrait trouver la plus magnifique illustration dans le cas des atomistes, ces stars de l'obscurantisme scientifique et technologique. Les plus distingués de ces spécialistes oscillent avec une significative régularité entre la dépression mentale et la haute trahison. Bourrés d'équations, hallucinés

par les chiffres et les schémas de montage, ils ne savent plus, à la lettre, ce qu'ils font. Et lorsque les moins pervers d'entre eux découvrent un jour les implications et les aboutissements de leurs recherches, ils manifestent leur bonne foi en se déroband par les seules voies qui leur restent. Il aurait mieux valu pour tout le monde qu'ils y réfléchissent un peu à l'avance. Mais le progrès de la recherche scientifique n'est pas favorable à la culture générale. « Abêtissez-vous », tel est le mot d'ordre.

*

* *

Je reviens de Suède. Heureux pays, et prospère ; celui, sans doute, en Europe et peut-être dans le monde, où le niveau de vie général est le plus élevé. Pays sans misère et sans pauvreté, pays officiellement déprolétarisé. Ce qui est, à coup sûr, admirable. La salle de bain et le réfrigérateur, la télévision, l'automobile, le logement confortable pour tous. On croit rêver. Seulement, voilà : ces heureux Suédois ne sont pas heureux. Champions du confort et de la productivité, ils sont aussi champions du suicide et du divorce, de l'aliénation mentale, de l'alcoolisme et de la délinquance juvénile. C'est comme ça. Eux-mêmes n'y comprennent rien.

[267]

Ils ont résolu tous les problèmes, le problème économique, le problème technique, le problème social, seulement il y a un problème qu'ils ont oublié, tant ils étaient pressés de courir aux laboratoires et aux usines : le problème de l'existence humaine, le problème des valeurs. C'est pourquoi ils ont inventé une nouvelle misère, impossible à guérir par les moyens mêmes qui l'ont engendrée. On ne peut pas fonder une civilisation sur les chiffres, et ceux qui font confiance aux chiffres, qu'ils soient Russes ou Américains, se heurteront un jour, s'ils ne l'ont pas déjà fait, aux mêmes insurmontables contradictions.

Il m'est parfois arrivé de découvrir chez un interlocuteur suédois une certaine ouverture d'esprit, un sens plus aigu de la réalité humaine. À deux ou trois reprises, j'ai deviné : « Vous, vous avez fait vos

études en France... ». On me croira si l'on veut, mais je ne me trompais pas. Jamais je n'aurais imaginé que notre modeste baccalauréat de philosophie pouvait prendre un tel relief, et conférer à ses détenteurs une dimension spirituelle dont la plupart des autres sont dépourvus. Bien entendu, la philosophie du bachot ne donne pas réponse à toutes les questions. Elle ne pose même pas, il s'en faut, toutes les questions. Mais elle enseigne à tout le moins que certaines questions se posent. La condition humaine ne se réduit pas à un problème que quelques calculs permettraient de résoudre une fois pour toutes, après une mise en équations suffisamment astucieuse, facilitée par un appareillage cybernétique à la mode du jour.

*

* *

Bien entendu, je prêche pour mon saint, - Saint Socrate, patriarche occidental des professeurs de philosophie. J'ai en effet le triste privilège, consécutif à une mauvaise orientation initiale, d'appartenir à cette corporation particulièrement décriée. Socrate lui-même finit par subir le juste châtement qu'il méritait en tant que corrupteur de la jeunesse. Seulement sa mort n'a fait que renforcer encore sa néfaste influence. On conçoit dès lors que les bons esprits dénoncent les empêcheurs de calculer en rond, ceux qui font métier de mettre de l'ordre dans les pensées et d'enseigner une lucidité aujourd'hui plus que jamais pernicieuse. La République d'à présent a besoin de chimistes, mais pas d'intellectuels.

D'ailleurs la propagande salutaire diffusée par nos sphères dirigeantes commence heureusement à faire naître un état d'esprit de mauvaise conscience et de culpabilité chez les tenants des disciplines révolues. Accablés d'opprobre, les littéraires se laissent persuader qu'ils sont des bouches inutiles, plus ou moins coupables de haute trahison morale, étant donné qu'ils ne consacrent pas leur vie à élaborer des variations étudiées sur le thème du [268] $2 + 2 = 4$, et que leur rendement en kilowatts est nettement déficitaire. Aussi a-t-on vu récemment les Facultés des Lettres, sollicitant un changement d'appellation, aspirer à devenir Facultés « des sciences humaines ». Comme si

cette étiquette redorée allait miraculeusement suffire à leur valoir quelques miettes des festins de milliardaires promis aux scientifiques. Comme si, surtout, le stratagème pouvait leur permettre de laver la honte qui les accable.

Le 9 décembre 1828, Auguste Comte écrit à son ami Gustave d'Eichtal qu'il a songé à se présenter au concours d'agrégation. La chute du ministère ultra et son remplacement par un ministère libéral lui permettaient d'obtenir la dispense des formalités religieuses, obligatoires jusque-là. Mais, au dernier moment, l'autorisation de concourir lui est refusée. Et le ministre, successeur de Monseigneur Frayssinous en tant que Grand Maître de l'Université, lui dit, en audience, cette parole admirable : « Nous ne tenons pas à avoir les premiers sujets dans l'Université. » (dans Littré : *Auguste Comte et le positivisme*, 2^e édition, p. 170).

Les temps n'ont guère changé. L'obscurantisme politique et religieux s'est effacé. Un autre a pris sa place, et d'autant plus redoutable qu'il est involontaire et inconscient. L'Université actuelle ne veut pas, elle non plus, des premiers sujets. Elle les voue au laboratoire, à l'usine ou au bureau d'étude.

Cela mérite réflexion. Que les scientifiques et les techniciens se prennent au sérieux, c'est normal. Qu'ils se laissent prendre au piège de leur propre puissance, cela se comprend. Mais qu'ils obtiennent toutes les places, tous les crédits, tout à la fois et tout de suite, cela tient du délire. Il est temps que les responsables de la politique intellectuelle de notre pays cessent de se comporter à la manière des anthropoïdes de la légende qui scient la branche sur laquelle ils sont assis.

Au train où vont les choses, la « science » nous coûtera bientôt aussi cher que la guerre d'Algérie. On peut se demander si c'est de l'argent mieux placé.

[269]

LA GRANDE MALADIE DU BACCALAURÉAT 115

[Retour à la table des matières](#)

« La grande maladie du baccalauréat », cette formule qui paraît caractériser l'un des aspects majeurs de la crise actuelle des structures universitaires date en réalité d'il y a cent ans. Elle figure dans les *Souvenirs* d'Augustin Cournot (1801-1877), penseur éminent et haut fonctionnaire qui exerça, entre autres, les fonctions d'Inspecteur Général de l'Instruction Publique.

Cournot, qui écrit aux environs de 1860, estime que le baccalauréat est responsable de la perversion des études secondaires en France : « On doit rapporter aux dernières années de la Restauration, écrit-il, le commencement de la grande maladie du baccalauréat, qui a eu et qui aura sur les études de notre pays une si fâcheuse influence. Un arrêté du 13 mars 1821 commença cette série de règlements, d'ordonnances, de décrets, de lois, dont le baccalauréat n'a cessé d'être l'objet depuis bientôt quarante ans ».

Le baccalauréat du type moderne apparaît en France dans le cadre de la réorganisation napoléonienne de l'enseignement. L'Université Impériale, constituée en 1808, sépare définitivement l'enseignement secondaire, donné dans les lycées, et qui culmine avec le baccalauréat, du domaine supérieur, réservé aux Facultés. L'examen prend ainsi la valeur d'un rite de passage imposé aux jeunes gens qui désirent entreprendre des études de droit, de médecine, de lettres ou de sciences. Le candidat comparait devant les professeurs de la Faculté des Lettres qui, à l'origine, lui posent librement des questions portant sur les matières enseignées dans les deux dernières classes du lycée. Cet exa-

¹¹⁵ Texte paru dans les *Nouvelles littéraires* du 29 novembre 1964.

men, purement oral, individuel et sans programme, représente d'ailleurs la principale occupation des professeurs de Faculté qui doivent parfois assurer plusieurs centaines de séances par an. Il existait de plus, à côté [270] du baccalauréat littéraire, où l'on était interrogé sur les humanités classiques et la rhétorique, un baccalauréat scientifique, délivré par la Faculté des Sciences et réservé aux sujets exceptionnels qui veulent se spécialiser dans cet ordre de connaissances. Mais il faut déjà posséder le grade de bachelier ès-lettres pour prétendre à celui de bachelier ès-sciences. De 1809 à 1818, l'ensemble des Facultés de Sciences décerne en moyenne une quinzaine de diplômes de cet ordre par an.

En 1821, le Conseil Royal de l'Instruction Publique, présidé par Cuvier, introduit, pour le baccalauréat ès-lettres, des interrogations d'histoire, de géographie, de mathématiques et de physique. En 1830 apparaissent les épreuves écrites, qui se multiplient peu à peu, jusqu'à l'année 1874 où s'introduit la distinction entre une *première* et une *seconde partie* de l'examen. A partir de 1823, le Ministère introduit des programmes, c'est-à-dire des listes de questions auxquelles le candidat doit pouvoir répondre : cinquante questions de philosophie, cinquante questions d'histoire ancienne, cinquante d'histoire médiévale - et moderne, cinquante de géographie, etc., etc. L'examen prend l'allure d'un vertigineux bourrage de crâne, ce qui suscite des réactions contradictoires. En 1852, on diminue le nombre des questions ; en 1864, on les supprime. Parallèlement, à la suite de controverses passionnées le baccalauréat es-sciences obtient peu à peu l'égalité des droits avec le baccalauréat ès-lettres ; il faudra attendre les réformes de 1852 et 1864 pour que cette autonomie soit pleinement reconnue. Après quoi, la Troisième République introduit en 1881 un baccalauréat « de l'enseignement secondaire spécial » pour ceux qui ne savent pas le latin ; cet examen, par un changement d'étiquette qui équivaut à une promotion sociale, devient, en 1891, le baccalauréat « moderne ».

Ces quelques faits, ces dates ne représentent que quelques aspects, parmi beaucoup d'autres, d'un débat séculaire qui mobilise les intelligences françaises, les énergies et les passions autour de ce suprême enjeu que représente aux yeux de tous le baccalauréat. JB. Piobetta publiait, en 1937, un volume massif de 700 pages in-octavo intitulé : *Le Baccalauréat de l'Enseignement secondaire*, qui retrace l'histoire

de l'institution depuis le début du XIX^e siècle. Une réédition de cet ouvrage aujourd'hui exigerait sans doute un tome second.

Il est clair que, dans la réalité française, et au suffrage universel, le baccalauréat s'est élevé jusqu'à la dignité d'un mythe. Ce mythe, d'abord particulier à la moyenne bourgeoisie, est aujourd'hui revendiqué par la société dans son ensemble. Car la société sans classes est, comme on sait, une société où tout le monde serait bourgeois, de sorte que la démocratie actuelle tend à considérer le bachot comme l'un des droits les plus sacrés de l'homme et [271] du citoyen. Le contenu même de l'examen importe peu. Ce qui compte, pour l'opinion publique, c'est l'appellation contrôlée. Les professeurs, qui dispensent cette appellation, tentent désespérément de la défendre contre une dévaluation inexorable. Leur résistance, d'ailleurs vaine, se comprend très bien : en défendant le baccalauréat, ils défendent le dernier prestige qui leur reste aux yeux d'une société qui ne les estime guère. La grève du baccalauréat représente l'arme absolue du corps enseignant, son seul moyen d'attirer l'attention en provoquant une catastrophe nationale.

Et pourtant, le sage Augustin Cournot, dès 1860, observait très justement que le baccalauréat, sous le prétexte de sanctionner la culture, entraîne en fait une diminution capitale de la culture. On lit en effet dans ses *Souvenirs* que les vicissitudes de l'examen entraînèrent « la malheureuse découverte que le but des études du collège est d'obtenir un diplôme ; et, une fois ce moyen trouvé de donner à un phénomène intellectuel insaisissable une forme matérielle et sensible, le bon sens français s'empessa de tirer la conséquence que le moyen le plus rapide, le plus économique et le plus sûr d'obtenir le parchemin désiré est le moyen désirable, et que tout ce qui dans l'éducation des Collèges ne mène pas au baccalauréat ne mène à rien (...). D'où la nécessité de faire des programmes immenses, qu'il fallait défaire ensuite pour répondre à ceux qui se moquaient d'un tel encyclopédisme. Plus on a manié et remanié la matière du baccalauréat, sentant bien que l'on n'avait plus prise que par là sur la jeunesse et les familles, plus on a confirmé la jeunesse et les familles dans la funeste idée que les études classiques, peu utiles en elles-mêmes, n'ont de sens et de valeur qu'autant qu'elles procurent un diplôme exigé. »

Il est, somme toute, plutôt réconfortant de constater que les difficultés et contradictions qui nous paraissent le privilège de notre époque sont en réalité bien plus vieilles que nous. L'âge d'or du bachot n'a

jamais existé, même pas au bon vieux temps où le franc valait vingt sous. Le bachotage est né en même temps que le bachot.

Il faut observer néanmoins que les difficultés auxquelles se heurte le fonctionnement de l'institution nationale qu'est le baccalauréat se sont considérablement accrues dans les dernières années. La hantise exclusive de l'examen avait pour conséquence une falsification des études et une dénaturation de la culture. Mais à cette perversion intellectuelle s'est ajoutée une impossibilité d'ordre sociologique. L'orientation générale de l'éducation nationale, en France comme ailleurs, entraîne la diffusion croissante de l'enseignement secondaire qui, du fait de l'obligation scolaire prolongée, tend à devenir universel. Jadis réservé à quelques-uns, le baccalauréat sera bientôt revendiqué par presque tous.

Il en résulte qu'il est matériellement impossible de conserver [272] à l'examen son caractère festival de rite de passage solennel. Les locaux manquent, et les examinateurs. Le certificat d'études primaires de jadis tenait ses assises dans la commune, ou au chef-lieu du canton. Le baccalauréat devrait en faire autant, ce qui est irréalisable.

Par ailleurs, l'inflation des effectifs de l'enseignement secondaire a pour corollaire un fléchissement croissant du niveau des études. La multiplication du nombre des professeurs va de pair avec un abaissement indiscutable de leur qualification. Les nouvelles promotions d'élèves, dans les classes surpeuplées des lycées et collèges, n'obtiennent le plus souvent que des résultats médiocres, soit parce qu'ils reçoivent un enseignement insuffisant, soit par manque d'aptitude chez beaucoup. À cet égard, l'expérience amorcée dans les nouveaux collèges d'enseignement général, ouverts un peu partout, risque d'aggraver encore le déficit intellectuel général, lorsque les élèves de ces établissements déboucheront dans les classes supérieures des lycées.

Dès à présent, la sacro-sainte barrière de la moyenne indispensable pour être admissible, jadis fixée à 10, a été ramenée à 7 sur 20. Or une telle limite n'est qu'un point de référence, une zone de passage. La moyenne étant à 10, on prenait des candidats à 9,5 ou 9. Maintenant qu'elle est à 7, on ne peut abandonner le candidat noté 6,5 ou 6. Avec la baisse du niveau des études, le jour viendra où l'on sera admissible avec 5 sur 20, 3...

Il est permis de se demander si ces procédures ont encore un sens. D'autant que, dans la théorie tout au moins, les élèves de l'enseignement secondaire ne sont admis, au cours de leur scolarité, dans la classe supérieure, que s'ils ont fait la preuve de leur capacité d'en suivre les cours avec profit. Ainsi, d'examen de passage en examen de passage, les élèves parviennent dans les classes terminales, où tout le monde trouve normal que le baccalauréat, même à la moyenne de 7 sur 20, entraîne l'échec de 60 à 75 % des candidats.

Le temps est venu de reconnaître l'absurdité de ce système. Le baccalauréat, difficilement défendable même en des temps de moindre tension démographique, est aujourd'hui condamné sans retour. Il ne garantit plus le niveau honorable de culture qu'il était censé sanctionner autrefois. C'est un fait ; et il ne servirait à rien de se révolter contre la force des choses. La plus simple serait de céder à la fatalité et de supprimer ce qui a vécu. On décernerait aux élèves qui ont suivi tant bien que mal le cycle secondaire une attestation d'études constatant simplement la scolarité accomplie. Ce certificat serait moins hypocrite qu'un examen toujours aléatoire, et l'on peut estimer qu'il aurait néanmoins une certaine valeur. Car il reste toujours quelque chose d'un cours [273] d'études suivi de bout en bout ; pour bien des professions, ce minimum vital culturel revêt une signification non négligeable.

Et, puisque le baccalauréat demeure un mythe national et démocratique, je ne verrais aucun inconvénient à maintenir, pour cette attestation d'études secondaires, la vénérable appellation. Cela ferait plaisir à tout le monde.

*

* *

Il reste néanmoins que le baccalauréat donnait traditionnellement accès à l'enseignement supérieur. La nouvelle attestation d'études n'offrirait pas les garanties suffisantes. Le fait n'est pas nouveau : la progressive dévaluation du baccalauréat est reconnue et consacrée, depuis quinze ans, par l'institution de la scolarité et de l'examen de propédeutique. C'est-à-dire que les Universités ont été obligées de tenter de fournir elles-mêmes à leurs futurs étudiants cette formation préalable

que le titre de bachelier ne garantit plus. Autrement dit, il existe une coupure, une discontinuité entre l'enseignement secondaire et l'enseignement supérieur.

Cela signifie que si le domaine secondaire peut, à la rigueur être ouvert au grand nombre, le travail universitaire réclame des aptitudes spéciales qui se trouvent seulement chez quelques-uns. Un filtrage est indispensable pour écarter les incapables. A cet égard, l'immense appareil de la propédeutique, surchargeant inutilement les Facultés, a été un échec. Il est question aujourd'hui, non sans juste raison, de supprimer la propédeutique.

Le problème se pose donc de savoir comment pourrait être réalisé, au seuil de l'Université, la sélection des plus aptes, les études secondaires demeurant une condition nécessaire mais non suffisante.

La solution la plus simple serait de confier aux Facultés elles-mêmes le soin de recruter leurs futurs étudiants. Il ne s'agirait pas ici de créer un nouveau concours, ou un examen à programme dont l'institution entraînerait inmanquablement un nouveau bachotage. On pourrait envisager que chaque section de la Faculté se constitue en commissions devant lesquelles comparâtraient les jeunes gens qui aspirent aux études supérieures. Munis de leur livret scolaire et de quelques spécimens de leurs travaux dans le domaine considéré, les aspirants, au cours d'un libre entretien avec le jury, auraient à faire la preuve de leur culture générale et de leurs capacités particulières. Pour les meilleurs, décelés par leurs antécédents, ce ne serait guère qu'une formalité, un premier contact. Pour les autres, il s'agirait d'un véritable affrontement où chacun aurait à démontrer sa valeur. La commission devrait assumer sa responsabilité dans l'orientation d'une carrière.

[274]

On objectera peut-être qu'un tel examen de passage imposerait aux maîtres des Facultés des obligations supplémentaires. Il semble pourtant que la suppression de la propédeutique et de ses servitudes représente beaucoup plus que les deux journées qui seraient peut-être nécessaires aux professeurs pour recevoir leurs futurs étudiants et discerner le bon grain de l'ivraie. Mais, dira-t-on, si telles entrevues sont possibles en province, les maîtres des Facultés parisiennes se trouvent

dans l'incapacité matérielle absolue d'adresser la parole à leurs étudiants pris un à un. Je le veux bien ; cela prouverait seulement que la prétendue Université de Paris est tout ce que l'on voudra sauf une université. Il n'y a aucune raison pour que le mauvais exemple fasse jurisprudence. On trouverait là un motif supplémentaire pour affirmer que tout retour à l'ordre dans l'enseignement supérieur français passe par une réforme radicale des Facultés parisiennes, qui les ramènerait dans le droit commun de la fonction enseignante.

[275]

LETTRE OUVERTE À MESSIEURS LES DOYENS DES FACULTÉS SCIENTIFIQUES ¹¹⁶

[Retour à la table des matières](#)

Au printemps de l'année 1964, le Doyen de la Faculté des Sciences et le Doyen de la Faculté de Médecine de Paris publièrent à grand fracas une déclaration conjointe attirant l'attention des futurs étudiants en médecine sur la nécessité de posséder, si l'on se destine aux études médicales, une solide culture mathématique. À l'âge des cerveaux électroniques, nul ne saurait prétendre à la dignité de médecin s'il n'est pas capable de manipuler les logarithmes et les dérivées. La base indispensable doit être acquise dans la classe de mathématiques élémentaires. Les élèves de l'enseignement secondaire qui se fourvoient dans la classe de philosophie y gaspillent vainement un temps précieux qu'ils auraient pu consacrer à l'algèbre et à la géométrie. Car la philosophie n'est qu'une rhétorique périmée, réservée aux jeunes filles à marier et, parmi les garçons, à ceux qui ne brillent par aucune aptitude particulière à faire quoi que ce soit d'utile.

Ainsi parlèrent MM. les Doyens. Là dessus, un radio-reporter s'en fut, à la Faculté de Médecine, interroger, au hasard, des étudiants sur la toute fraîche encyclique. Tous les étudiants sollicités répondirent que les Doyens déraisonnaient. Si l'on ignore ce qu'est une dérivée, disent-ils, ou un logarithme, on peut toujours l'apprendre. Mais si l'on ne sait pas assez tôt ce qu'est un homme, on ne l'apprendra jamais.

Un de mes amis, professeur de médecine dans une discipline d'une haute technicité, m'a confié que le praticien du type le plus courant, n'a besoin de mathématiques, pendant toute sa carrière, que ce qui lui

¹¹⁶ Texte paru dans les *Nouvelles littéraires* du 6 mai 1965.

est nécessaire pour rédiger sa déclaration d'impôts. La recherche scientifique et technique, dans le domaine médical, [276] est réservée à des savants hautement spécialisés. Elle demeure inaccessible au clinicien moyen, même bachelier ès-sciences. Mieux vaut donc réserver les mathématiques aux mathématiciens vraiment qualifiés, et former, pour le service de l'humanité souffrante, des praticiens avertis de la signification humaine de la réalité humaine, ce dont les Facultés de Médecine actuelles, dominées, en règle générale, par un scientisme à courte vue, ne semblent guère se soucier.

Il faut savoir en effet que, dès à présent, l'année préparatoire est entièrement consacrée à un bachotage intensif portant sur les sciences mathématiques, physiques et naturelles. Après quoi, les deux premières années de médecine sont encore dominées par la physique et la chimie, dont les coefficients ont une valeur prépondérante. C'est-à-dire que l'avenir universitaire des futurs médecins dépend de leurs notes dans des disciplines non-médicales. L'étudiant qui s'embrouille dans les formules ou dans les équations ne pourra prétendre à l'externat, seuil de toute carrière hospitalière.

Certains esprits rétrogrades avaient pu s'imaginer que la médecine est une science de l'homme. MM. les Doyens ont changé tout cela. Pour eux, la connaissance médicale fondamentale n'est pas l'anthropologie ; c'est la table de logarithmes.

*

* *

La déclaration des doyens parisiens n'est pas le fait d'administrateurs surmenés, et incapables de penser autrement qu'en termes de statistiques. Il apparaît aujourd'hui que cette aberration est partagée par la masse des professeurs scientifiques. La Faculté des Sciences de Paris, en corps, a récemment décrété, par un abus de pouvoir flagrant, des mesures de répression contre les bacheliers en philosophie, dont on exigerait, à l'entrée en Faculté, 14 ou 16 de moyenne au baccalauréat, alors que les élèves de mathématiques seraient admis avec une moyenne de 10.

On ne saurait trop admirer cette échelle de valeurs où le mathématicien médiocre arrive à égalité avec l'élite des philosophes. La psychanalyse détecterait ici sans peine des sentiments d'infériorité et de frustration de la part d'esprits peu habitués à réfléchir et qui font de leur indignité vertu. Mais cette naïve suffisance met en parfaite lumière l'un des pires dangers qui menacent la culture de notre temps.

Lorsque le scientifique, ou du moins le scientifique scientifique, croit affirmer son éminente dignité en écrasant de son mépris le philosophe, son frère inférieur, - et lorsque les pouvoirs publics, emboîtant le pas, forment le projet de supprimer la classe de philosophie, toujours on oppose aux nuées dont se nourrit le littéraire les réalités massives et substantielles qui sont l'apanage des savants [277] et des techniciens. La philosophie est condamnée parce qu'elle se réduit à une gymnastique verbale, à une rhétorique sans efficacité dans le monde d'aujourd'hui. Nous avons besoin non pas de beaux esprits, mais d'ingénieurs, de chercheurs pour la conquête atomique ou spatiale. Toutes les intelligences, toutes les énergies doivent être mobilisées en vue de promouvoir la civilisation mécanicienne, honneur suprême, désormais, de l'esprit humain.

Or l'homme ne vit pas de kilowatts seulement. Le prétendu réalisme du scientifique ne concerne que la matière, l'objet dépouillé de toute qualification humaine. Le scientifique est le témoin de l'objet sans ambiguïté, docile aux exigences des normes mathématiques et techniques. Mais le savant, en présence de l'homme concret, où le calcul perd ses droits, n'y comprend plus rien, et crie à la trahison, ou à la littérature. Tel est le sens de la distraction proverbiale du mathématicien, rançon de son génie, quand il en a. La réalité humaine est pour lui un labyrinthe sans issue ; et comme cette réalité défie ses moyens d'analyse, il proclame, qu'elle n'a pas le droit d'exister.

*

* *

Les machines à traduire sont aujourd'hui fort à la mode. Le problème est de constituer, en forme de mémoire électronique, des répertoires de tous les mots de chaque langue. La machine doit assurer au-

tomatiquement la connexion entre deux langues quelconques, en remplaçant chaque mot par le mot correspondant. En un clin d'œil, et sans aucun effort humain, n'importe quel texte serait ainsi transféré d'un domaine linguistique dans un autre. Une dactylo taperait le texte en américain à l'entrée de la machine ; à l'autre bout du circuit sortiraient, au gré du demandeur, les traductions en basque, en japonais ou en moyen-haut-assyrien.

Le malheur est que la plupart des mots ont plusieurs sens ; certains même, et les plus importants, défient la sagacité des lexicographes. Pour que la machine réalise sa performance dans de bonnes conditions, il faudrait qu'un vocable donné ait un sens donné, que chaque mot puisse être pris au mot. Si le même mot veut dire plusieurs choses, si chaque mot de chaque langue a 2, 4, 16 ou 32 significations diverses, et jamais les mêmes d'une langue à l'autre, la machine y perd son latin ; elle s'embrouille dans ses circuits, car le nombre des combinaisons possibles dépasse rapidement l'infini. Mise en présence du texte de la Bible, ou de Shakespeare, la machine à traduire se laisse aller à des comportements inconsidérés, et frise le surréalisme.

Pareille mésaventure ne se produit pas si l'on s'en tient aux formules sans ambiguïté de la langue scientifique. Dans tous les idiomes, deux et deux font quatre, un mètre vaut cent centimètres. [278] La machine évolue ici comme un poisson dans l'eau. Les tenants de l'automatisation intellectuelle en concluent à la condamnation du langage, sous sa forme quotidienne et sous sa forme littéraire. L'expression humaine est allusive et imprécise, et la machine a raison de refuser l'irrationnel. Pour que la vérité règne dans la société universelle, nous devons rejeter les jeux illusoires de la parole non rigoureuse, et apprendre à parler le langage correct et précis de la machine à traduire. Puisque la machine ne peut pas aller à l'homme, c'est à l'homme d'aller à la machine, et de s'aligner sur elle, en abandonnant tout ce qui ne saurait passer par le laminoir de ses exigences préalables.

La machine à traduire, ce mythe de notre époque, rejoint ainsi parfaitement le vœu des doyens scientifiques : l'homme moderne, pour être à la hauteur de ses moyens mécanisés, doit se dépouiller de son humanité et s'en tenir, en fait de table de valeurs, à la table de logarithmes. Le reste est littéraire, ou philosophie, c'est-à-dire néant. Et pour mieux annuler le néant, on supprimera purement et simplement de la formation éducative tout ce qui serait apprentissage d'humanité.

Ainsi en a décidé souverainement l'assemblée de la Faculté des Sciences de Paris.

*

* *

Une autre moralité, si l'on peut dire, de cette sotte histoire, c'est une nouvelle attestation du manque total de sens universitaire dans le haut enseignement français.

Messieurs les Professeurs de la Faculté des Sciences s'imaginent pouvoir « organiser » à eux tout seuls les études de sciences. Messieurs les Doyens de la Faculté de Médecine et de la Faculté des Sciences concluent un gentlemen's agreement. La science aux scientifiques, la médecine aux médecins. Cela va de soi.

Les hauts dignitaires de la connaissance ne savent pas, ils n'ont jamais appris, qu'il existe une unité supérieure en laquelle communient les sciences et la médecine, les lettres et le droit. L'organisation des études, dans quelque domaine que ce soit, concerne l'*universitas scientiarum* ; l'Université est le lieu propre de la communauté des disciplines et de la communauté des doctes cette Université à laquelle, en France, on ne pense jamais. La Faculté des Sciences, comme les autres, relève du droit commun du *studium generale*. Il n'appartient pas à un quelconque potentat, médical ou mathématicien, faisant de son ignorance vertu, de jouer au dictateur dans un domaine qu'il imagine sa propriété exclusive, mais qui est en fait le bien commun de tous les hommes de savoir.

Toutes les disciplines sont maîtresses d'humanité. Ceux-là mêmes qui courent le risque professionnel d'oublier l'homme, devraient, plus que d'autres, s'obliger à le garder en mémoire. [279] Et s'ils ont la mémoire courte, qu'ils fassent appel à des confrères plus compétents. Alors peut-être ils découvriront que la philosophie, au lieu d'être l'apanage des sous-développés mentaux, représente, devant la menace du nouvel obscurantisme scientifique et technique, une chance essentielle de salut.

[281]

RÉFORME DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ? ¹¹⁷

[Retour à la table des matières](#)

Les trois commissions de réforme de l'enseignement, constituées il y a quelques semaines, sont sur le point d'entreprendre leur œuvre de rénovation. Tout en leur souhaitant bonne chance à toutes, on voudrait proposer quelques réflexions à propos de la troisième d'entre elles, qui porte le nom de :

*« Commission des enseignements
scientifiques et littéraires des Facultés ».*

On notera tout d'abord que la désignation de cette commission, chargée de s'occuper des problèmes de l'enseignement supérieur, ne comporte pas le mot *Université*. Cet oubli n'est probablement pas volontaire : le ministère de l'Education Nationale n'ignore pas que, théoriquement tout au moins, les centres du haut enseignement ne sont pas les Facultés mais les Universités. On peut penser que si les Universités ne sont pas mentionnées, c'est qu'elles ne posent pas de problèmes réels. Et si, elles ne posent pas de problèmes, c'est parce qu'elles n'existent pas.

La preuve de cette inexistence se trouve d'ailleurs dans le fait que les membres de cette commission ont tous été désignés par le Ministre, « à titre personnel » précise-t-on. Ce qui signifie que les Universités en tant que corps n'ont rien à dire en ce qui concerne la réforme de l'Enseignement Supérieur. Cet enseignement constitue un rouage d'un

¹¹⁷ Texte paru dans *Le Monde* du 23 janvier 1965.

édifice hiérarchique soumis à la volonté ministérielle, dont il recevra passivement, pour exécution, les consignes. Les facultés, comme les lycées ou les écoles primaires, sont des établissements publics sous l'entière dépendance de l'administration centrale.

Il en résulte que toutes les facultés, constituées sur le même modèle, sont substituables entre elles. Les problèmes qui se posent [282]

aux facultés seront étudiés et résolus sur le plan national selon une formule universelle. Evidemment on ne voit pas pourquoi tous les établissements d'enseignement supérieur ne seraient pas organisés d'une manière identique, puisque toutes les écoles maternelles et tous les bureaux de poste le sont.

La France n'est pas le seul pays à connaître une crise des structures universitaires. Mais, ailleurs qu'en France, chaque Université a ses problèmes, qu'elle examine pour son compte et s'efforce de résoudre selon ses propres voies. L'existence de l'Université est celle d'une personne morale, incarnée par diverses institutions, et bénéficiait de larges possibilités d'auto-gestion. Le Conseil ou Sénat universitaire dispose d'un véritable pouvoir législatif, et le pouvoir exécutif est exercé par un Recteur, élu par ses pairs.

Dans ces conditions, l'Université, personne morale, peut avoir une personnalité, c'est-à-dire envisager des solutions nouvelles, tenter des réformes qui seront essayées dans des conditions particulières de lieu et de temps. Chaque Université peut réaliser des améliorations dans son domaine propre, tout en tenant compte des résultats obtenus ailleurs. Chaque création d'une université nouvelle est considérée comme une expérience indépendante, qui autorise des innovations adaptées aux conditions et aux besoins locaux. Les jeunes, et nombreuses, universités anglaises, les universités « de brique », par opposition aux universités traditionnelles du type « Oxbridge », se sont constituées comme autant d'expériences pédagogiques inédites. En Allemagne, les universités en voie de création, à Brême, à Bochum, à Constance représentent, chacune pour sa part, des tentatives originales. En Belgique aussi le projet de création d'une Université à Anvers suscite des débats qui, à propos des programmes et des institutions, mettent en cause le sens même de la haute culture.

Tout cela est intraduisible en français. A Paris, une commission nommée par le Ministre et délibérant en fonction d'instructions supé-

rieures, va élaborer des projets applicables par voie d'autorité dans toutes les Facultés de France. Une fois de plus, on va rapetasser un vêtement déjà complètement déformé, et plus rapiécé que le manteau d'Arlequin. L'idée ne viendrait à personne que la vie universitaire française aurait besoin d'un costume neuf et sur mesures. On va se poser l'éternelle question de savoir comment s'y prendre pour supprimer la Propédeutique tout en la maintenant. On va se passionner à propos du découpage de la licence, en deux, en quatre, ou en six. Ces petits jeux continueront à masquer les problèmes fondamentaux, qui ont été perdus de vue depuis quatre-vingts ans.

La liste même des personnalités désignées par le Ministre pour composer la commission, liste telle qu'on a pu la trouver dans la [283] presse, appelle des observations complémentaires. Cette liste comporte 24 noms. Parmi eux figurent 10 professeurs parisiens et 6 provinciaux. Le rapport de ces deux chiffres marque assez bien l'importance respective des Facultés de Paris et de la province aux yeux de l'administration. Une fois de plus, le phénomène parisien dont le gigantisme pathologique est la négation de la réalité universitaire, va fausser le jeu ; l'exception va être appelée à définir la règle. La commission comprend en outre six Recteurs ou Directeurs, représentants de l'administration centrale et dont on peut penser que la prédominance hiérarchique jouera dans le sens du maintien des structures qu'il aurait fallu modifier.

Souhaitons donc bonne chance, et bon travail, à la *Commission des enseignements scientifiques et littéraires des facultés*. Mais n'attendons pas d'elle une véritable réforme des Universités, qui paraît moins que jamais à l'ordre du jour.

[284]

[285]

POUR LA DÉCOLONISATION DES UNIVERSITÉS ¹¹⁸

[Retour à la table des matières](#)

On n'imagine pas des joueurs de football ou de tennis qui prétendraient pratiquer ces sports à leur fantaisie, dans l'ignorance des règles les plus élémentaires. Ils se feraient aussitôt rappeler à l'ordre par l'arbitre. À l'heure actuelle, beaucoup de gens, et certains fort puissants, jouent à l'Université, jouent avec l'Université, chacun selon sa petite idée, sans savoir ce qu'est l'Université. Le plus grave est que les arbitres eux-mêmes se figurent qu'ils peuvent inventer l'Université à leur guise, ou la remodeler, sans tenir compte de sa vocation spécifique.

Toute réforme des Universités est vouée à l'échec si elle ne repose pas sur une réflexion fondamentale sur la nature et les fonctions de cette institution, qui n'appartient à personne, mais s'appartient à elle-même, et cela depuis des siècles, dans le monde occidental, en dépit de l'envie. Il faut constater que cette réflexion fondamentale, fort active en Allemagne et dans le monde anglo-saxon, est à peu près inexistante en France.

Le drame est ici que l'État qui, par le malheur de l'histoire, se trouve chez nous en position d'arbitre exclusif et tout-puissant, considère l'enseignement supérieur comme un service public spécialisé dans la formation de certains corps de métiers indispensables à la bonne marche de l'administration. L'État ne veut voir dans les Universités que des écoles professionnelles destinées à produire des fonctionnaires, des professeurs, des ingénieurs, des techniciens supérieurs dont le pays a le plus urgent besoin.

Dès lors, l'enseignement supérieur n'est pas une fin en soi, mais un moyen, une industrie nationalisée qui sera jugée à sa capacité de fa-

¹¹⁸ Texte paru dans les *Nouvelles littéraires* du 17 mars 1966.

briquer en série le plus grand nombre possible de [286] fonctionnaires de telle ou telle catégorie. Les plans et programmes, les constructions et les réformes sont tous mis au point dans cette seule perspective, le reste étant considéré comme un luxe superfétatoire, prétexte tout au plus à quelques lieux communs de rhétorique officielle.

Or l'Université représente dans l'État une fonction autonome, le pouvoir culturel, ou encore le *Studium*, comme disait le Moyen Age, qui le distinguait de l'*Imperium* politique et du *Sacerdotium* religieux. Cette autonomie de l'Université pourrait se comparer, dans notre civilisation, à celle de la fonction judiciaire. L'Etat rémunère les magistrats pour le service de la justice et non pour le service de l'Etat. Et chacun sait que l'Etat serait perdu dans l'estime des citoyens si l'on pouvait douter de l'indépendance des juges.

La tâche de l'Université est de maintenir la culture par l'enseignement et de la promouvoir par la recherche. La tâche de l'Université est d'inventer la culture au sein d'un monde qui se défait et se refait. Et c'est en inventant la culture que l'Université assure dans la nation une fonction essentielle à l'honneur de l'Etat.

Les Universités françaises ne sont pas autonomes. Elles n'élisent pas leur recteur. Elles sont maintenues sous un régime d'infantilisme administratif et financier absurde et déshonorant par la tutelle ministérielle. Un doyen de Faculté doit aller quémander auprès des sous-chefs de bureau parisiens la faveur d'engager une dactylo ; et si tel est le bon plaisir de quelque lointain fonctionnaire, on devra supprimer en cours d'année des enseignements indispensables, sans même rémunérer ceux qui les ont assurés jusque-là.

Depuis Napoléon, la politique du pouvoir dans l'ordre de l'enseignement supérieur, a consisté à diviser pour régner. L'ordre du *Studium* a été disloqué entre des organismes particuliers dont la concurrence inévitable affaiblit encore la haute culture : Grandes Ecoles spécialisées, Ecole des Hautes Etudes, C.N.R.S. facilitent ainsi l'émiettement du savoir par la contradiction des esprits de corps et le jeu des rivalités personnelles. Ainsi se trouve confirmé encore le régime de despotisme sans doctrine sous lequel végète le haut enseignement français depuis des générations et des générations. Et cette situation inorganique permet de reporter toujours à plus tard l'élaboration d'une politique culturelle d'ensemble, en imposant aux Universités des tâ-

ches sans rapport avec leur fonction véritable. Les faux problèmes masquent les vrais, et le destin de la haute culture semble suspendu aux caprices alternés des technocrates organisateurs et des démagogues.

[287]

*

* *

Une université n'est pas un centre de formation accélérée pour les catégories de techniciens dont le pays a besoin. Elle est un lieu où se préparent des hommes capables sans doute d'occuper tel ou tel emploi spécialisé, mais caractérisés aussi par une large compréhension de la culture en devenir. Le sens des ensembles, la faculté d'invention, la conscience des implications de la connaissance, le respect de l'humain sont des qualités indispensables au haut fonctionnaire, au chef d'entreprise, à l'homme d'Etat et à l'homme politique, au professeur, au diplomate aussi bien qu'aux urbanistes par exemple ou à tous ceux qui auront à négocier les rapports de la technique avec la réalité humaine.

Chacun de ces spécialistes doit être formé pour son métier particulier dans un institut technique spécialisé. Mais il doit trouver à l'Université une ouverture au sens général des problèmes humains, et aux exigences de la haute culture. Autrement dit, l'Université peut contribuer à la formation professionnelle de certaines catégories sociales, mais ce n'est pas là sa fonction exclusive, ni même sa destination principale. Il ne s'agit nullement ici de diminuer le rôle ou la valeur de la formation professionnelle, mais bien au contraire de lui restituer son sens et son efficacité. Cette formation doit être dirigée par des professionnels, dans la perspective de la profession elle-même et dans le cadre d'institutions adaptées à cette tâche. En ce qui concerne les futurs professeurs, par exemple, l'enseignement théorique des Facultés devrait être, comme dans les autres branches techniques, complété par des écoles d'application, seul remède possible à notre scandaleuse insuffisance pédagogique.

D'autre part, l'idée même d'un enseignement supérieur paraît irriter la fibre démocratique et égalitaire de bon nombre de nos contemporains. On les voit revendiquer un « enseignement supérieur de masse », sans doute pour des raisons analogues à celles qui ont fini par rayer de la carte les départements de la Charente-Inférieure ou de la Seine-Inférieure. Puisque c'est la magie des mots qui est en cause, et puisque « l'Université de masse » est une contradiction dans les termes, rien ne s'oppose à ce que l'on décore les écoles d'application professionnelle de dénominations transcendantes propres à satisfaire le sentiment d'infériorité qui fait battre le cœur des citoyens. Néanmoins on ne doit pas espérer transformer ainsi les Basses-Pyrénées en Hautes, ou réciproquement.

*

* *

L'Université est une appellation contrôlée, comme le camembert ou le Champagne, comme le roquefort et le Haut-Brion. [288] Il n'appartient pas aux usagers, et encore moins aux pouvoirs publics, de tricher avec ces significations fondamentales, d'ailleurs si éminemment respectables. L'Etat lui-même n'a rien à perdre, il a tout à gagner, à rendre aux Universités de France leur autonomie perdue et leur honneur depuis si longtemps oublié. La grandeur française s'honorerait elle-même à réaliser ainsi la décolonisation de l'intelligence.

[289]

UNIVERSITAS SCIENTIARUM 1966 ¹¹⁹

[Retour à la table des matières](#)

La nécessité s'impose aujourd'hui d'une réflexion fondamentale sur l'Université, sa nature et ses fonctions, ses moyens et ses fins.

Il est déplorable qu'à l'heure actuelle les questions concernant l'Université soient presque toujours imposées du dehors, et subies comme une fatalité, au lieu d'être librement posées par les intéressés et étudiées à loisir. La masse des étudiants, la masse des connaissances apparaissent comme des cataclysmes auxquels on s'efforce de résister en parant au plus pressé, comme on colmate tant bien que mal les brèches dans les digues rompues en temps d'inondation. Une pareille procédure, outre qu'elle entraîne un gaspillage désordonné des ressources matérielles et intellectuelles, fait obstacle à une claire prise de conscience de la situation présente, faussée par toutes sortes de malentendus.

*

* *

En ce qui concerne l'accroissement quantitatif des connaissances, dont on admet qu'il est responsable de la dislocation de *l'universitas scientiarum*, on prétend qu'il s'agit là d'un phénomène récent. Au XVIII^e siècle, et encore au début du XIX^e, l'éducation pouvait être encyclopédique ; c'est l'enrichissement des sciences qui a provoqué la nécessaire spécialisation des savants actuels. Cette spécialisation pré-

¹¹⁹ Pour la conférence de l'Association internationale des Universités de langue française, Liège, avril 1966.

sente peut-être quelques aspects fâcheux, mais elle est la rançon inexorable du progrès. Il n'y a pas à revenir là-dessus, si l'on veut aller plus loin.

Or l'illustre philosophe tchèque Comenius, dans son *Prodromus Pansophiae*, dont la première édition parut à Oxford en 1637, s'interroge, en vue d'une réforme de la pédagogie, sur la perte du sens de la vérité dans la culture de son époque. Le mal est dû, selon lui, en premier lieu, à l'émiettement, ou plutôt au déchirement des sciences (*scientiarum laceratio*). Nous aurions donc tort [290] d'imaginer la spécialisation comme une maladie incurable propre aux seuls temps modernes, et devant laquelle il faudrait s'incliner purement et simplement. La médecine contemporaine admet que les affections mêmes qui résistent aujourd'hui à toute thérapeutique seront un jour vaincues ; et elle fait effort pour qu'il en soit ainsi. L'Université d'aujourd'hui doit prendre l'initiative d'une action concertée pour retrouver sa vocation d'ordonnatrice de la connaissance. Elle n'est plus guère qu'un entassement incohérent de savoirs et d'enseignements étrangers les uns aux autres ; seule une réforme de structure peut la rétablir dans sa fonction primordiale d'ouvrière, de garante et de gérante d'une science intégrée pour le bien de l'humanité.

L'invention des universités médiévales résulte d'un mouvement de concentration du Savoir, à une époque d'expansion particulièrement brillante. Une prise de conscience conjointe de la solidarité des hommes, maîtres et étudiants, et de la solidarité des disciplines aboutit à la constitution en fait et à la reconnaissance en droit de la communauté universitaire.

Le XVII^e siècle baroque, puis le XVIII^e siècle rationaliste et éclairé, en dépit de l'affaiblissement des universités, et peut-être à cause de cet affaiblissement, sont sensibles à l'*impératif de la convergence*, qui doit assurer l'universalité de la raison. De là les rêves toujours recommencés de langue universelle et de science universelle, de là les fondations d'Académies et de Sociétés savantes, de là les encyclopédies.

Le XIX^e siècle est marqué par le grand bond en avant de la connaissance, aussi bien dans le domaine des sciences exactes que dans l'ordre des sciences de la nature et des sciences humaines. La prodigieuse inflation des connaissances entraîne une démultiplication des disciplines ; l'unité du savoir se subdivise en sphères d'influence

de plus en plus restreintes. *L'impératif de la spécialisation* est un *impératif de la divergence*, dont on comprend que les savants du siècle positiviste, cédant sous le poids de leurs nouvelles richesses, aient accepté la loi.

La division du travail intellectuel a fait ses preuves, comme déjà auparavant la division du travail industriel. Mais si la logique de l'activité parcellaire se justifiait pour la fabrication en grande série d'objets de consommation courante, on peut estimer qu'elle n'était pas à sa place dans l'élaboration de la culture, qui cherche à dégager une sorte de synthèse de l'humanité. On dénonçait naguère le travail à la chaîne comme une aliénation du travailleur. Cette aliénation paraît plus inadmissible encore lorsqu'il s'agit de chercheurs et d'enseignants qui ont vocation d'être des témoins de l'humain. Au surplus, l'évolution de la technologie [291] industrielle, confiant à l'automation les tâches purement mécaniques, semble devoir réserver aux ouvriers les tâches complexes de contrôle, de surveillance et d'entretien. C'est-à-dire que la malédiction du « travail en miettes », cessant de peser sur les usines, finirait par devenir le triste privilège des universités, réduites par un singulier retour des choses, au statut de « multiversités », selon le mot de l'américain Clark Kerr.

*

* *

Le devoir présent semble donc être de substituer à l'impératif de la spécialisation, qui est un impératif de la divergence, un impératif de la convergence, qui tendrait à restaurer le sens de l'humain dans la connaissance.

Poussée trop loin d'ailleurs, la voie de la spécialisation, arrivée en quelque sorte à sa limite de puissance, semble parvenir à un seuil où elle ne signifie plus rien. À la spécialisation qui mettait en œuvre l'élan démultiplié de la découverte, a succédé une spécialisation sans élan, qui est seulement l'effet de la vitesse acquise, c'est-à-dire de l'inertie mentale et institutionnelle. Les grandes avenues du savoir se sont diluées en un labyrinthe de ruelles et de sentiers ; les disciplines se sont fractionnées en spécialités de plus en plus menues, dont chacune

s'établissait fortement sur des positions organisées par les égoïsmes épistémologiques et les rivalités personnelles. Le champ unitaire de la pensée s'est transformé en un lotissement désordonné, hérissé de murs et d'interdits, où chaque savant défend farouchement le bout de terrain qu'il occupe contre l'intrusion de ses voisins.

L'Université, qui doit être par essence un lieu de communauté et de communication, n'est plus qu'un manteau d'arlequin, assemblage de pièces disparates, que ne relie plus le lien d'une intelligibilité d'ensemble. Chacun se fait un point d'honneur d'ignorer tous les autres ; la figure générale dessine une sorte de cercle de gens regardant chacun dans sa direction propre, cependant qu'il tourne le dos à ses collègues. Ce cercle à l'envers délimite un espace vide, le néant de l'Université en son essence, qui contraste du tout au tout avec l'idéal culturel de l'éducation libérale, *enkuklios paideia* ou *orbis doctrinae*.

*

* * *

Des auteurs anglo-saxons observaient naguère qu'une Université est une institution qui soumet à la critique systématique presque tout ce qui existe sous le soleil, - en dehors d'elle-même. Et l'on prête au Général de Gaulle un propos selon lequel les professeurs, [292] en France, seraient progressistes en toutes choses, sauf en ce qui concerne l'enseignement.

Réforme bien ordonnée commence par soi-même. Lorsque nous déplorons l'émiettement funeste du savoir, nous sommes comme les médecins ou les confesseurs qui passent leur temps à s'occuper des maux des autres sans peut-être s'intéresser suffisamment aux leurs. Une modification de l'état d'esprit des universitaires serait déjà un progrès considérable, s'ils voulaient bien reconnaître qu'ils doivent être les premiers objecteurs de conscience à la fuite en avant éperdue de la division du travail intellectuel.

Tout professeur, à l'Université, est maître en sa spécialité ; mais tout professeur doit être aussi, par vocation, un maître de totalité. Qu'il le veuille ou non, sous l'œil vigilant des étudiants, il enseigne encore

au-delà de ce qu'il professe. Car l'Université n'est pas seulement un local vide ou un panneau d'affichage. A l'Université, la communauté du savoir s'affirme dans l'unité des disciplines et dans la communauté des hommes. L'Université est le lieu privilégié, où, lorsque l'homme rencontre l'homme, le savant s'adresse au savant. S'ils se tournent le dos, ils se trahissent les uns les autres ; ils trahissent l'exigence qui les a réunis.

Le problème est donc peut-être mal posé. L'unité de la Culture ne sera pas donnée du dehors, et comme par miracle, aux universitaires. Elle ne pourra passer dans les mœurs et dans les institutions que lorsque les intéressés eux-mêmes auront compris que cette communauté du savoir est pour eux un devoir. La conversion de l'intention pédagogique elle-même est la condition de tout le reste.

Autrement dit, il importe que chaque universitaire réalise pour son compte la découverte d'autrui, et que s'établisse entre tous un langage commun. À la force centrifuge des habitudes prises doit s'opposer une force centripète de regroupement. L'Université, que tout disperse aujourd'hui, doit se rassembler pour redevenir ce centre vivant qu'elle n'aurait jamais dû cesser d'être.

L'Université n'est pas seulement le dépôt central de la culture, dont la seule fonction serait de distribuer son stock par petites rations aux étudiants. Au niveau de l'Enseignement Supérieur, enseignement et recherche ne peuvent être dissociés. Chaque université est une épistémologie en acte pour la promotion de la connaissance. Chaque université doit aussi s'enseigner elle-même, dans la mutualité des savoirs. Les Instituts, les Départements, les Conseils de Faculté, les Sénats Universitaires devraient constituer en tant que tels des organismes de recherche où s'entrepénètrent l'expérience des uns et des autres. Les programmes d'instruction pourraient être eux-mêmes des programmes d'investigation mettant en œuvre les ressources combinées des maîtres et des étudiants, [293] mais assurant aussi entre les maîtres une coopération, qui paraît aujourd'hui tout à fait exceptionnelle.

*

* *

Au sein du corps social, l'Université a pour mission d'incarner la *Theoria*, le pouvoir souverain de la connaissance et de la réflexion. L'autonomie de l'Université trouve son fondement dans l'indépendance nécessaire de la *Theoria* par rapport aux instances politiques et administratives. Il en résulte que les universitaires ne sauraient attendre d'une instance extérieure (l'Etat, le Ministère...) le remède à leurs maux. Les membres de l'Université sont devenus trop souvent des fonctionnaires de l'enseignement, attachés à leurs petites besognes dans un cadre général passivement accepté.

Autrement dit, s'il est vrai que les structures de l'Université traditionnelle ne sont plus adaptées à l'enseignement supérieur actuel, la réforme doit porter d'abord sur les structures mentales des universitaires eux-mêmes. C'est là d'ailleurs le nœud de la difficulté, car il est plus facile de modifier un budget ou des programmes que de transformer un état d'esprit.

Si l'on veut que dans le monde d'aujourd'hui se constitue l'Université des temps nouveaux, une réflexion préalable et fondamentale doit porter sur les points suivants :

- 1 - une **NOUVELLE INTELLIGIBILITÉ**. C'est la forme même du Savoir, l'idéal de la connaissance qui doit être reconsidéré. Sous la pression des sciences exactes, aggravée encore par l'inflation technique, la vérité s'est déshumanisée, si bien que l'être humain se trouve de plus en plus désorienté dans un univers qui n'est plus à sa mesure. Il faut donc réaffirmer l'unité du phénomène humain, et la priorité de son exigence. Toute science part de l'homme et doit lui faire retour en fin de compte. Ainsi se justifie la réaction indispensable contre le régime d'émiettement du savoir. Il faut retrouver le sens de la convergence nécessaire des épistémologies, et le primat de l'intention interdisciplinaire, contrepoison de la spécialisation.
- 2 - un **NOUVEAU TYPE D'HOMME DE SCIENCE**. Le savant spécialisé est un hobereau féodal, cantonné dans les limites de la parcelle de savoir qu'il détient, et dont il défend les accès envers et contre tous. La psychologie de la connaissance doit passer du fermé à l'ouvert. L'universitaire devrait être l'homme du dialogue avec autrui et avec lui-même, soucieux des grands

ensembles de la pensée. Sans renoncer à cultiver le champ qui est le sien, il doit se situer dans l'horizon de la mutualité des significations humaines. Chaque savant en sa spécialité doit prendre conscience de la mission qui lui incombe d'être en même temps un gardien de la totalité.

[294]

- 3 - de *NOUVELLES INSTITUTIONS*. Fractionnées en Facultés, en Départements et en Instituts, les Universités sont devenues les prisons cellulaires de la connaissance. La réforme des structures doit, en particulier, supprimer les systèmes de cloisons étanches qui séparent chaque professeur, chaque étudiant de tous les autres. Le régime des études doit préserver la polyvalence des savoirs, souligner la complémentarité des perspectives culturelles. Il importe donc que l'esprit de curiosité et d'invention se projette en programmes d'études et en structures institutionnelles. L'exemple de la nouvelle université allemande de Constance prouve que l'on peut créer des formules neuves, à condition de ne pas considérer comme sacro-saints les schémas existants, où s'enchevêtrent les malentendus et les scléroses séculaires.
- 4 - une *NOUVELLE PÉDAGOGIE*. Le renouvellement des hommes, des programmes et des institutions suppose en fin de compte un renouvellement de l'esprit pédagogique. L'enseignement à base de spécialisation, c'est-à-dire de restriction mentale et de mémoire, doit faire place à un enseignement ouvert à la pluralité du savoir, au sens des correspondances, à l'imagination et à l'esprit d'invention. L'esprit d'analyse, indispensable, devrait être complété et compensé par la volonté de synthèse, le désir de mettre en lumière les perspectives d'ensemble et les articulations de la connaissance. L'enseignement supérieur n'est fidèle à sa vocation que s'il s'efforce de mettre en honneur l'envergure de l'esprit, et le souci de respecter en chaque aspect particulier de la science le sens de la totalité humaine.

*

* *

Tout se passe, dans la situation présente, comme si les universités se contentaient de fabriquer en grande série des diplômés de toute espèce, selon les besoins de la société environnante. Ce faisant, elles se bornent à jouer le rôle d'instruments au service de fins qui leur sont étrangères ; elles ne se considèrent pas comme des fins en elles-mêmes, et ne cherchent pas à se développer en quelque sorte pour leur propre compte.

Or, tout en rendant légitimement à la puissance publique des services d'une importance capitale, l'Université ne doit pas oublier ses fins propres, qui ne sont pas les fins de l'Etat. La *Theoria*, le *Studium* doivent être recherchés pour eux-mêmes, et défendus, si besoin est, contre les réclamations abusives de l'Etat lui-même. L'Université peut jouer à certains égards le rôle d'un service public ; mais elle doit assurer en même temps un service d'humanité. Sa fonction première est d'élaborer cette théorie des ensembles de la culture dont notre civilisation déséquilibrée a le plus cruel besoin.

Fin du texte