

Marc Richir

84/22

Barbarie et civilisation

Puisqu'il s'agit, ici, de s'initier, je commencerai par évoquer le récit, en forme de conte, d'un voyage initiatique, écrit et publié à la fin du siècle dernier, il y aura bientôt cent ans.

Ce voyage, censé se dérouler à peu près à la même époque, nous conduit au cœur de l'Afrique centrale, sur les rives du fleuve aujourd'hui baptisé Zaïre : mais c'est en réalité un voyage au cœur de la sauvagerie, de l'étrangeté ou de l'altérité qui, pour paraître tout d'abord radicales, s'insinuent pourtant peu à peu dans l'âme du narrateur pour y exercer une sournoise fascination — fascination de ce que cette sauvagerie, qui semble à première vue tout à fait étrangère à ce que l'on convient de nommer « civilisation », nous, êtres « civilisés », la portons aussi en nous-mêmes, dans nos obscurs tréfonds. C'est donc essentiellement un voyage où, au fil du récit, nous partons en quête de notre identité, désignée finalement par un bien étrange personnage passé maître dans l'art d'exploiter au mieux des ressources (l'ivoire) de ce pays encore resté à la préhistoire, réputé aussi pour l'extraordinaire éloquence des discours humanitaires et édifiants qu'il a tenus dans le passé, mais surtout, et c'est là que s'insinue la révélation à laquelle le conte veut nous initier, ce personnage ne semble avoir été le seul capable de conduire à son terme la logique « civilisatrice » que dans l'exacte mesure où, tout l'indique, il paraît avoir conclu une sorte de pacte avec les puissances de la barbarie : il vit là en se faisant adorer des habitants comme une espèce de dieu, comme si, par là, il incarnait une sorte de rêve inconscient mais inhérent à la mission humanisatrice qu'il prétend incarner, comme si l'idée de civilisation, au sens actif du terme, devait se retourner en ce qui s'avère comme sa radicale dérision.

Car ce personnage, qui fascine le narrateur, qui fascine l'auditeur et le lecteur, et ce, presque dès le commencement du récit, qui est donc pour ainsi dire comme l'ombre projetée de nous-mêmes, est une sorte de court-circuit incarné, ainsi que l'indique, du reste, son nom : Kurtz — qui signifie « court » en allemand. Mais court-circuit complexe, qui suscite le malaise. Au contraire de tous les autres Blancs, perdus dans les intrigues mesquines et sordides qu'ils nouent pour leur avancement au sein de la compagnie commerciale dont ils sont les agents, affairés, par là, dans une formidable immobilité et inefficacité où toutes les énergies se neutralisent, ce Kurtz, qui s'était déjà fait reconnaître pour la générosité de ses convictions humanistes, est une sorte de héros, redouté par ses pairs — il rapporte à lui seul plus d'ivoire que tous les autres agents réunis, et il jouit d'une solide réputation de clairvoyance et d'intelligence. Et quand, peu à peu, nous allons à sa rencontre au cours du récit, ce n'est pas pour nous apercevoir qu'en quelque manière son intelligence eût subi quelque dévoiement ou obscurcissement, bien au contraire : c'est lui qui paraît le plus lucide, le plus ferme, le plus cohérent. Si, à mesure que nous progressons, une gêne ou une manière de répulsion s'insinue en nous à son égard, c'est à la mesure constante de la fascination qu'il continue d'exercer sur nous : il y a en lui une sorte de folie, qui laisse son intelligence intacte, mais qui affecte *son âme*, laquelle ne connaît, dit le narrateur, « ni contrainte, ni foi, ni crainte », et lutte pourtant « à l'aveugle avec elle-même », dans la démesure, pour la satisfaction de ses passions variées. Si cet homme a pu comprendre si bien la sauvagerie qu'il la détourne à son avantage en s'y imposant comme un dieu, c'est sans doute parce que, sans noyau, il est « creux à l'intérieur », propre à cette résonance où les puissances barbares s'amplifient, mais aussi perdu, déjeté, devenu *être de l'entre-deux* entre barbarie et civilisation, ne pouvant opter ni pour l'une ni pour l'autre, être *sans centre et sans axe*, errant, et finalement pitoyable. Il manque quelque chose à ce Kurtz qui, malgré ses prodiges dans l'un et l'autre monde, ou peut-être à cause d'eux au tout au moins de l'intelligence qui lui a permis de les accomplir, se révèle n'être qu'une *épave* mourant de ce qu'on le rapporte de force à l'un des mondes — le civilisé — où déjà, depuis longtemps, il n'est plus, mais où, pourtant, jusqu'au bout, il rêve de revenir avec tous les honneurs et toutes les richesses qu'il estime lui être dus. C'est une sorte d'enfant qu'il y a dans ce vieillard prématuré au crâne intégralement chauve — devenu par dérision identique à l'objet de ses convoitises premières : l'ivoire —, dans ce mourant qui ne retient de la vie qu'une leçon tenant en un mot : *l'horreur*, l'horreur du vide, du creux, de ce creux fondamental, qui laisse chacun de nous irréductiblement seul devant sa vie, « ce mystérieux arrangement d'une logique sans merci pour un dessein futile », et dont « le plus qu'on puisse en espérer... est quelque connaissance de soi-même — qui vient trop tard —, une moisson de regrets inextinguibles » : car « nous vivons comme nous rêvons — seuls... ». Horreur, donc, qui de sa condition, renvoie à la nôtre, c'est-à-dire à ce qui nous

paraît radicalement incompréhensible et insoutenable dans la condition humaine.

Tout le monde aura reconnu dans ce conte la célèbre nouvelle de Joseph Conrad, intitulée *Heart of Darkness, Au cœur des ténèbres*⁽¹⁾. A qui s'étonnera de ce que je commence, ici, par cette évocation, je répondrai qu'il y a souvent bien plus à comprendre de nous-mêmes chez les écrivains — bien sûr, de cette stature — que chez les philosophes, scientifiques, ou rédacteurs de rapports. A ce titre, j'aurais pu évoquer d'autres visionnaires de notre temps, par exemple Dostoïevski, Kafka, ou dans un ordre plus restreint d'idées, Orwell. C'est affaire de choix, mais ce qui me paraît tout à fait extraordinaire dans cette nouvelle de Conrad, c'est qu'elle se présente comme une sorte de mythe qui rend un relief saisissant à l'époque historique que nous sommes en train de vivre, qui, je le crains, n'est pas près de s'achever. C'est un texte qui me paraît exemplaire, non seulement pour nous initier à ce que nous vivons nous-mêmes, aujourd'hui, mais encore à ce que nous *risquons* de devoir vivre, encore, demain, et pour quelque temps — je parle bien de risque, car à moins de céder à la mythomanie de « futurologues » dont les prévisions sont régulièrement démenties dans les quatre ou cinq ans qui suivent le jour de leur élaboration, nous ne pouvons certes pas savoir de quoi demain sera fait, ni même si, dans la folie ambiante, qui est peut-être une folie d'âme comme celle de Kurtz — mais j'y reviendrai —, il y aura même un demain, maintenant que l'humanité dispose, depuis plus de vingt ans, des moyens de détruire plusieurs fois le sol où nous vaquons à nos occupations et l'air que nous respirons.

Reprendons, en effet, les choses comme elles se présentent dans le récit. Nous y assistons à la rencontre de deux mondes, le civilisé et le barbare, qui, de prime abord, paraissent tout à fait hétérogènes, mais qui se rejoignent, en fait, dans le personnage de Kurtz. D'un côté, donc, le monde civilisé : derrière l'image lénifiante du début — les rives de la Tamise, et derrière, la capitale de la civilisation d'alors : Londres — se profile rapidement une réalité plus sinistre, celle de cette compagnie commerciale qui a disposé ses comptoirs tout au long du fleuve pour en retirer de l'ivoire, puis celle de cet étrange voyage le long de la côte africaine où des canons de marine bombardent la brousse, enfin, celle du port d'arrivée (Matadi) où, dans un indescriptible désordre, la population locale est seulement considérée comme un *matériau humain*, bon à rejeter dans la mort quand il n'est plus apte à servir. Et qu'est-ce que la civilisation dans cette sorte d'avant-poste du progrès ? C'est, outre cette exploitation aveugle des ressources humaines, la paralysie d'une caste de bureaucrates seulement soucieux de leur intérêt personnel, qui est loin de recouvrir l'intérêt de la compagnie, c'est un lieu où chacun épie l'autre en vue de son avancement et de son retour en Europe dans une position sociale avantageuse, c'est, pourrait-on dire, une disposition anarchique de la puissance donnée par les moyens techniques, lesquels, du reste, s'usent et se rouillent aussi vite que les hommes. De la civilisation, apparemment stable en son tissu

quand il s'agit de l'Angleterre, il ne reste plus, ici, que le vernis, ou peut-être la trame visible par l'usure : une avidité sans bornes, dispersée dans la mesquinerie d'ambitions particulières, laissant tout de même, comme résultante globale, une extraordinaire force de destruction ; car non moins que les africains, qui meurent comme des mouches à son contact, que ce soit dans l'esclavage du travail ou la vanité de révoltes aussitôt réprimées dans le sang, les européens s'y détruisent inexorablement, prisonniers de l'absurdité implacable du climat moral et physique. Coupée de ses racines historiques — figurées par Londres et la Tamise —, la civilisation se révèle, tout comme Kurtz, *creuse à l'intérieur*. Il n'y a rien d'autre, nous laisse entendre Conrad, que cette horreur derrière l'idéologie philanthropique de la mission civilisatrice, dont la réalisation effective dénonce l'absolue dérision. Dans son sens actif, civilisation, c'est-à-dire aussi, par rapport à la barbarie, humanisation, ne semble signifier rien que mise en exploitation plus ou moins bien nationalisée, mais effectivement aveugle, d'une matière aussi bien humaine que naturelle. Car, de l'autre côté, aux yeux de ce monde civilisé, le monde barbare ou sauvage, s'il révèle bien une étrangeté toute relative et sournoisement complice — dans ce qu'on y devine de ses rites et de ses mœurs manifestement étrangers et répugnantes —, n'est rien d'autre qu'une sorte de fonds *a priori* inépuisable et en tout cas méprisable, où l'humanité, en tout cas, n'existe plus, n'est plus de règle : sorte de cire molle devant subir toutes les formes, de page blanche devant recevoir toutes les inscriptions brutales du civilisé, fût-ce au prix de l'esclavage ou des massacres. Images étrangement, terriblement proches que celles-là si l'on pense que ce ne fut pas seulement l'Afrique qui en fut le théâtre, mais aussi, à titre d'exemples non-limitatifs, l'Europe (le développement du capitalisme industriel au XIX^e siècle, au détriment de millions d'hommes réduits à la misère de bêtes de somme, 1^{re} guerre mondiale), la Russie et l'Allemagne entre les deux guerres (les totalitarismes fascistes et stalinien), et plus tard d'Asie (processus double de l'instauration du communisme en Chine et en Asie du Sud-Est, et du développement d'un capitalisme du type XIX^e siècle dans d'autres pays de la région) et l'Amérique latine (dictatures sanguinaires protégées par les intérêts nord-américains), dans un contexte qui n'est certes pas celui de la colonisation, mais bien encore celui de la « civilisation », et de sa destination apparemment généreuse.

Dans la profondeur perspective de ce cadre qui demeure immuable tout au long du récit, il y a tout ce qui se joue quant à la révélation de la destinée humaine en général, et de la destinée humaine de l'être d'exception, du véritable héros qui y vit et qui s'y perd. Que peut, *au mieux*, devenir un homme dont l'unique horizon est celui-là ? Justement, il peut devenir un Kurtz pour lequel, significativement, et malgré ses répugnances, le narrateur se prend d'affection — car il est sans doute l'être le plus riche, le plus humain qu'il lui soit donné de voir dans cet univers pauvre et désolé. C'est en tout cas, je l'ai déjà dit, un être de l'entre-deux, qui, pour accomplir

avec le maximum d'efficacité l'objectif lucratif de la compagnie — dont ce à quoi se résout, ici, la civilisation —, a su puiser avec sa subtile intelligence dans les ressources insoupçonnées de la barbarie, mais qui, aussi, et c'est là que le cynisme du colonisateur se retrouve de bien étrange manière, c'est là que toutes les valeurs se *pervertissent*, a su aller jusqu'au bout de sa volonté de puissance, en contaminant chacun des deux mondes par l'autre, mais pour devenir, selon la belle expression de J.J. Mayoux, une parodie de surhomme⁽²⁾, une caricature de civilisé et une caricature de sauvage qui, accentuant les traits de l'une et l'autre sphère au sein d'un même individu, en révèlent l'obscuré complicité. Si l'identité de Kurtz est si « dérangeante » et donc si fascinante, c'est qu'elle nous révèle que le fond des choses est irrémédiablement obscur, décentré, désaxé, que la civilisation est, tout comme la barbarie, une simple apparence, une sorte d'illusion d'optique dont vit la majorité des hommes, une inadéquation fondamentale à soi-même : pour la civilisation, dans l'énorme distance qu'il y a entre ses discours, son idéologie, et ses actes effectifs ; pour la barbarie, dans le gouffre béant entre son air de virginité sans âge (que Conrad caractérise par le mythe de la préhistoire) échappant à toute prise, et la possibilité qu'elle offre à tout civilisé de la détourner, portant à son comble sa toute puissance, ou plutôt, la possibilité qu'il y a en elle d'amener la civilisation à se découvrir sa véritable essence, devant laquelle, pourtant, tout être civilisé recule, comme devant une sorte d'horreur — comme si l'idéal philanthropique de la civilisation n'était finalement, pour qui sait le comprendre, que l'idéal, pour l'homme, de se faire adorer de ses semblables comme une sorte de dieu (l'homme est un dieu pour l'homme, disait déjà Feuerbach).

Mais il y a, chez Kurtz, une distance, dont l'origine reste énigmatique tout au long du conte, entre cet accomplissement et l'adhésion qu'il peut lui apporter : le récit nous donne à voir ses hésitations, sa répugnance à s'installer tout simplement dans ce rôle de divinité, et c'est par là, justement, qu'il demeure attachant. Kurtz reste sans doute, dans l'univers du récit, l'être néanmoins le plus civilisé, parce qu'il garde suffisamment de civilisation en lui pour reculer au bord de l'abîme, et par là, pour entrer dans une sorte d'errance sans issue : si, dans un post-scriptum griffonné après coup au terme d'un rapport consacré à la mission humanisatrice en Afrique, il écrit, poursuivant la logique de celle-ci jusqu'au bout, « il faut exterminer ces brutes » — mot d'ordre sinistre si souvent entendu, et réalisé, hélas depuis un peu plus d'un siècle, dans les différentes parties de la planète —, il ne fait que l'écrire, dans la fulgurance de la découverte, mais ne l'accomplit pas. Ayant été jusqu'au bout de la logique de son action, et par là, ayant eu le courage d'aller jusqu'au bout de lui-même, il ne découvre que l'horreur, le cœur des ténèbres qui est au cœur de toutes choses comme de son identité propre, le creux intérieur qu'il y a en toutes choses comme en nous-mêmes, et par rapport à quoi, précisément, tout le reste n'est qu'imposture, mauvaise foi, parodie lugubre et macabre, à laquelle il est indigne d'un homme de s'adonner.

Le cœur des ténèbres, c'est donc nous-mêmes, du moins nous-mêmes en tant qu'êtres véritablement civilisés, en tant que nous réfléchissons lucidement : c'est en tout cas le cœur même de Conrad écrivain, visionnaire et philosophe. Et cette découverte nous met dans une situation toute nouvelle, nous qui n'avons, ne pouvons avoir, ni la médiocrité des agents de la compagnie, pris dans le réseau compliqué de leurs sordides intrigues, ni la stupidité de nous croire réellement des dieux s'il y a des hommes assez naïfs pour nous considérer tels, nous qui, par un étrange impouvoir, sommes dans l'incapacité d'adhérer aux folies des hommes, retranchés irrémédiablement d'elles, errants, comme Kurtz, dans l'obscur entre-deux qui relie, tout autant qu'il les sépare, les deux mondes.

Car nous avons compris qu'une partie de la vérité de Kurtz — mais j'y insiste : c'est seulement une partie — réside dans la reconnaissance du fait que la civilisation, telle qu'elle est comprise et mise en scène par Conrad, contient un autre possible que la simple exploitation anarchique du matériau humain et naturel : la leçon du conte est aussi que, moyennant une exploitation bien plus subtile encore des ressources qu'il y a dans la barbarie, et de la barbarie qu'il y a *dans* la civilisation, par là complice avec elle, certains individus sont aptes à porter l'effet destructeur de la civilisation — son exploitation du matériau — à son maximum, en se faisant adorer de leurs « semblables » comme des demi-dieux, si ce n'est comme des dieux. Heureux Conrad, qui vécut suffisamment tôt pour ne pas voir défiler sous ses yeux les figures, sinistres autant par leur médiocrité intrinsèque que par la démesure qui les a portés d'une seul mouvement à se faire adorer et à « exterminer » des masses entières de « brutes », de ces « grands hommes » qui ont tant « marqué » notre époque, et dont les exemples les plus connus sont Lénine, Staline, Hitler, Mussolini, Mao, etc. Sinistres figures qui ne purent sans doute voir le jour que par cette étrange coalescence de la civilisation et de la barbarie, dont ce fut le génie de Conrad de l'entrevoir et de nous la montrer, de nous inviter à y réfléchir, à travers un personnage, Kurtz, qui, lui, avait déjà compris toute l'incommensurable horreur de la révélation, se cabrait devant elle.

Ne nous y trompons pas, en effet. Selon toute la portée allégorique du conte qui seule, ici, me retient — il y aurait encore bien des choses à dire d'un texte que je ne prétends nullement épouser —, aux yeux des « managers » de notre monde, les sauvages, c'est nous-mêmes, l'Afrique, terre vierge, fonds exploitable indéfiniment de matériau humain et naturel, c'est toute l'étendue apparemment vierge de notre passivité et de nos passions. Et quant à ces « managers », ils ne sont, pour qui sait regarder, ni meilleurs ni pires que ces agents de la Compagnie principalement occupés de leurs ni pires que ces agents de la compagnie principalement occupés de leurs ni pires que ces agents de la compagnie principalement occupés de par la même logique, ne rêvent pas d'être adorés, un jour, à l'égal des dieux, pour leur omnipotence et leur omniscience — quel homme d'Etat ne se prétend, aujourd'hui, excellent scientifique, excellent littérateur,

quand ce n'est pas excellent musicien, et ce, dans une éclatante médiocrité ? Nous ne pouvons nous empêcher de considérer avec horreur — cette horreur qui est l'ultime message de Kurtz — le siècle qui vient de s'écouler, accumulation sans précédent historique de ruines, de morts, d'absurdités, de folies trop humaines, et encore risquons-nous de n'avoir encore pu voir qu'un petit commencement. Par rapport à ce monde, nous ne pouvons, si du moins nous demeurons lucides, si nous nous donnons la possibilité d'y être *initiés*, que rencontrer la même situation d'errance que le héros de Conrad et son narrateur mythique. Nous voici plongés au cœur des ténèbres, *presque* sans ressources, puisque tous les immenses moyens techniques que la civilisation met à notre disposition sont toujours susceptibles de se retourner, selon la même logique infernale, en moyens d'exploitation, d'esclavage et de manipulation des sauvages que nous risquons de demeurer encore longtemps si nous ne réfléchissons pas, si nous n'exorcisons pas cette sorte de maléfice.

Je disais tout à l'heure que la découverte du cœur des ténèbres nous mettait dans une situation toute nouvelle. Car maintenant que nous voyons que nous y sommes, il nous reste, précisément, à le comprendre, c'est-à-dire à *vivre avec lui* pour nous efforcer, non pas de l'abolir, car ce serait le laisser être et se retourner contre nous de manière effrayante, dans le délire planificateur (et donc source d'exploitation anarchique et aveugle) des managers suivant la logique propre à la caste qu'ils tendent à instituer, ou dans le culte absolument sinistre que l'un d'entre eux arriverait à nous tendre comme un effrayanturre en puisant dans les ressources de notre sauvagerie; donc plutôt pour nous efforcer de le circonvenir, *de le laisser être sans le laisser agir*. J.J. Mayoux a dit excellement de Kurtz qu'il « est une invention extraordinaire et extraordinairement perverse »⁽³⁾. Mais tout le conte est là pour nous initier à l'extrême perversité des hommes et des choses : perversité des agents de la compagnie dans leur souci de la carrière et de l'étiquette au sein d'un monde réel qui en est la dérision manifeste et immédiate, perversité des sauvages qui, pour paraître vierge et étrangère, n'en suscite pas moins, par des rites et des mœurs « diaboliques » ou abominables (le cannibalisme), une étrange connivence du civilisé, perversité de Kurtz errant entre les deux mondes, perversité du narrateur hypnotisé par le personnage, et donc de Conrad lui-même. Mais aussi et surtout, perversité de la civilisation dont l'idéal philanthropique et humanisateur se retourne dans son contraire, et perversité de la barbarie qui aide et pousse même à l'accomplissement des actes « civilisateurs » dans leur pleine efficacité. Rien n'est clair ni tranché dans le conte : même le « Directeur », personnage d'une insigne médiocrité, condamne les méthodes de Kurtz sans qu'on sache cependant s'il parle ainsi pour se réjouir de manière tranquille de l'assurance qu'il a désormais de son propre avancement, ou pour dire une sincère répugnance devant la barbarie manifeste des moyens mis en œuvre pour extorquer l'ivoire aux africains.

Il nous faut donc aller encore plus loin. Si ce conte de Conrad a le sens initiatique que nous lui reconnaissions, c'est parce qu'il montre, derrière l'horreur de la vision, que celle-ci ne tient pas tant à ce que nous aurions perdu, dans l'aventure, les valeurs de la civilisation — comme on le répète du reste à l'envi depuis un siècle —, qu'à ce que, dans cette aventure qui est l'aventure moderne, *toutes les valeurs auxquelles nous nous croyons peu ou prou attachés, se pervertissent radicalement. Si nous sommes au cœur des ténèbres, c'est peut-être parce que notre temps est celui de la perversion radicale de toutes les idées et de toutes les valeurs.*

Citons quelques exemples pris au fil de notre histoire récente. Et d'abord les plus connus. Plus personne ne met en doute que l'industrialisation, aux XIX^e et XX^e siècles, de diverses régions du monde, entreprise au nom du progrès universel du genre humain vers le bien-être, la science et la civilisation — d'où il est vrai qu'il est sorti un relatif bien-être pour les pays aujourd'hui dits « développés » —, s'est produite, en réalité, moyennant une exploitation sans précédent de millions d'hommes mourant ou subsistant à peine dans des conditions inhumaines : le développement sauvage du capitalisme industriel a certes permis, au bout du compte, après le sacrifice de plusieurs générations, que pour la première fois dans l'histoire humaine, des populations entières — dont nous sommes — vivent autrement que pour subsister physiquement, mais ce fut, durant près de trois quarts de siècle, au prix de la destruction massive, également sans précédent, de la culture traditionnelle et agricole qui a traversé tous les âges depuis le néolithique. Presque plus personne ne met en doute, aujourd'hui, que l'idéal civilisateur du socialisme, réaction doctrinale de ceux dont la générosité faisait percevoir l'horreur de la catastrophe, autant que réaction spontanée des « masses » (du matériau) laborieuses, ne se soit retourné dans sa plus totale dérision dans la fondation des Etats dits socialistes, sortes d'Etats-moloch dévorant les hommes par dizaines de millions suivant on ne sait quelle logique infernale qui, elle, n'assure qu'à grand'peine le minimum vital de la plus grande partie de la population. Et la réaction contre cette réaction, mue par le rêve fou d'un retour global de la société à ses « origines » (bien entendu mythiques) archaïques, où la société serait enfin censée trouver ses valeurs traditionnelles en transparence, est au moins aussi meurtrière pour l'humanité : la lugubre aventure des Etats fascistes est là pour nous le montrer, dans l'étrange coalescence, en eux, d'une idéologie et d'un symbolisme manifestement creux de l'intérieur, tout en kitsch et en toc, mais censés se rapporter à l'essence même de la civilisation devenue ainsi complice d'une barbarie non moins inouïe que, par exemple, celle de la Russie stalinienne. Plus près de nous, après ce véritable cauchemar de l'histoire en quoi a consisté la première moitié de notre siècle, les choses, ou la menace, se précisent, peut-être parce qu'elles deviennent moins ouvertement monstrueuses. Les fascismes ont été anéantis dans les cataclysmes qu'ils ont déclenchés — même s'il en subsiste des réinstitutions tendancielles en Amérique latine, que ce soit avec

la « démocratie totalitaire » de Pinochet ou avec la prise récente du pouvoir, en Bolivie, par des militaires qui ne sont rien d'autre qu'une bande de gangsters trafiquants de drogue —, et plus personne, sinon des cyniques ou des naïfs, ne croit au paradis socialiste génialement administré par la lumière universelle du « petit père des peuples » ou du « grand timonier ». Et pourtant, ce n'est pas que, globalement, les choses s'améliorent. Elles deviennent seulement plus insidieuses, et par là, plus subtiles, pour ainsi dire plus perverses encore.

Dans une œuvre remarquable par sa solidité et sa lucidité, Alexandre Zinoviev a montré, de manière implacable, la profondeur de la menace qu'il y a dans ce qu'il nomme le communisme. Son idée maîtresse est, je l'espère, bien connue : loin que l'Etat socialiste soit une sorte de déviation monstrueuse par rapport à l'idéal qui a présidé à son institution, il en est au contraire la pleine et entière réalisation, en tant qu'il accomplit, de la seule manière qui soit logiquement cohérente et compatible avec ce qui constitue l'essence de toute société, *la socialité intégrale* qui est ce en quoi consiste réellement le communisme. A cet égard, le communisme est présent, à l'œuvre, dans toute société, y compris dans les sociétés occidentales, mais ce qui différencie les régimes dits de l'Est des nôtres, c'est que là, le communisme se développe sans entraves, révélant sa véritable nature : tout être humain est repris et même inscrit d'avance dans le réseau en lui-même autonome de la socialité, et condamné par là, soit à l'adhésion stupide à des valeurs dont tout indique qu'elles ne peuvent fonctionner que moyennant leur radicale perversion, soit à la prise de distance, et donc à la dissidence, non pas organique, c'est-à-dire sociale, car le réseau de la socialité est une totalité sans dehors, mais atomisée, individuelle, et donc, de la sorte, vouée à être récupérée, broyée et digérée par le réseau, que ce soit moyennant la déchéance sociale, le rejet de l'élément étranger dans une irréductible marginalité bricolant sa seule subsistance, ou que ce soit, plus généralement, et comme au terme de la première possibilité, moyennant l'enfermement au même titre qu'un délinquant quelconque, ou qu'un malade mental dans l'institution psychiatrique. Ce que, donc, Zinoviev nous donne à penser, c'est que le communisme paraît, dans l'état actuel de notre histoire, comme l'horizon ultime de la civilisation, en ce que, reprenant en lui toute la dérision qui a caractérisé cette dernière règle depuis un siècle, il continue de jouer, de manière extrêmement perverse, sur l'efficace de sa rhétorique et de ses valeurs, dans l'exacte mesure où les hommes sont voués à cette sorte de schizophrénie, déjà décrite chez Orwell, en laquelle ils sont condamnés à vivre sur deux plans séparés, celui du discours social ambiant et régnant, de la voix anonyme de la socialité, et celui de l'individualité où, plus que jamais, pour reprendre la formule de Conrad, « nous vivons comme nous rêvons — seuls... ». Le rêve du communisme, rêve généreux d'une société réconciliée et fraternelle, s'est retourné dans son contraire, et cela parce que, ainsi que Zinoviev nous invite à le penser, la société intégralement civilisée est profondément *barbare*, parce que la

socialité intégrale ne peut s'accomplir sans passer un étrange pacte avec la barbarie qu'il y a en chacun de nous — le désir que nous avons de dominer, voire d'opprimer nos semblables, le désir que rien ne dérange ni ne dépasse notre médiocrité quotidienne, celle de nos intrigues et de notre avancement social, le désir secret que nous avons d'être tous au même niveau par rapport à l'un d'entre nous que nous avons trop souvent besoin d'adorer comme une sorte de demi-dieu détenant à lui seul le savoir absolu de la socialité qu'il n'y a pourtant nulle part, le communisme au sens de Zinoviev étant en quelque sorte le barycentre où toutes ces tensions se résolvent et s'équilibrivent, pour nous nier absolument en tant qu'êtres « humains », à condition d'entendre, ici, « humain » au sens de ce qui ne trouve pas son compte dans la socialité et est donc rejeté hors d'elle comme radicalement étranger, radicalement sauvage, radicalement « fou » dans le régime qui y règne de schizophrénie sociale.

De plus en plus, donc, nous entrons dans cette ère du déroulement historique que l'on pourrait caractériser par la « société schizophrène », dont les discours, du moins chez nous, en Occident, où ils ne sont pas totalement réglés par la sphère « officielle » et la seule publique de l'instance du Pouvoir, sont traversés d'angoisses, de fantasmes, de cauchemars éveillés où tout ce qui dérange se voit prendre une portée formidable ou fantastique, où, pour reprendre un mot célèbre de Marx, tout ce qui a été vécu comme tragédie au XIX^e siècle se trouve revécu comme comédie dans le nôtre, mais comme comédie sinistre et traumatisante. Il semble en effet que, au moins tendanciellement, toute déviation par rapport aux normes instituées — reconnues comme telles par l'ensemble d'une population de plus en plus hypnotisée — soit ressentie comme menaçante déviance, quand ce n'est pas la véritable déviance, la délinquance ou la criminalité, qui est réintégrée dans la socialité comme une manifestation « politique », c'est-à-dire légitime, ou comme l'expression bien compréhensible d'un malaise social auquel il faut apporter des remèdes sociaux, ce qui ne fait que relancer le cercle à l'infini — jusqu'à ce qu'un petit vol dans un supermarché soit considéré comme la traduction pleinement légitime d'un acte d'authentique liberté, ou bien, c'est selon le point de vue où l'on se place, comme le signe d'un monstrueux et traumatisant anarchisme qu'il faut aussitôt anéantir : toujours la dérision qui nous guette à l'horizon. Et l'extraordinaire développement, ces trente dernières années, des moyens de communication de masse, n'est pas fait pour arranger les choses, puisque tout événement, souvent futile, est immédiatement représenté comme sur la scène d'un gigantesque théâtre social, et avec tous les attributs de la simplification sommaire dont on sait par avance — les « indices d'écoute » ! — qu'elle séduira le spectateur avide de se retrouver en accord avec lui-même et les autres, en accord avec cette socialité qui le réconforte dans la médiocrité de ce qu'il croit seulement, par ailleurs, vivre et penser. Combien de richesses humaines — de petits Mozart comme eût dit l'autre — n'ont-elles pas été irrémédiablement gaspillées par cet autre aspect de la

société schizophrène, et qui est la vie « par procuration » : la vraie vie n'est pas celle que je vis au jour le jour, c'est la vie dans le journal, à la radio ou à la télé, la vie de ces êtres que l'on nous donne en spectacle, la vie des « vedettes », quel que soit le champ où s'exerce ce vedettariat, puisqu'il peut aller d'une place au Collège de France à une position chèrement acquise sur quelque tréteau de music hall. Et quelle misère morale n'y a-t-il pas dans toutes ces existences — elles sont des centaines de millions — prises au piège de la division entre la médiocre quotidienneté, littéralement insignifiante, et la brillante publicité où chaque soir, par la même fantastique dérision, ce sont la « vraie » vie et les « vraies » valeurs de la socialité ambiante qui se trouvent rituellement réaffirmées et données en spectacle à des êtres qui s'en sentent presque irrémédiablement exclus dans leur individualité. Tout cela dans un confort petit-bourgeois où tout semble prévu, dans la vie d'un homme, de la naissance à la mort, où donc ne paraît s'ouvrir d'autre perspective que de travailler, pour survivre, à l'épanouissement de cette socialité, et d'adorer comme des demi-dieux les idoles vivant pour tous les autres la vraie vie, la vraie et authentique aventure humaine. Voilà, pourrais-je dire, une parmi bien d'autres des manifestations du communisme zinovieen dans notre société occidentale. Comment pourrait-il arrêter d'exercer cette effrayante emprise ? Qu'est-ce qui nous distingue de ces tribus qui vouaient un culte quasi-religieux à Kurtz, sinon que nous adorons le plus souvent de médiocres caricatures de Kurtz, qui jouissent du culte dont elles sont l'objet en plein contentement de soi-même, sans la moindre inquiétude ?

Certes on dira, non sans quelque raison, que cette vision un peu poussée au noir participe elle-même des phantasmes ou cauchemars de la société schizophrène : mais précisément, comment, dans une telle société, pourrait-on distinguer le réel de l'imaginaire, le fonctionnement effectif de la société de sa représentation elle-même régie selon cette même socialité — ou tout au moins tendant à l'être ? De quels moyens pouvons-nous disposer pour exorciser cette sorte de fatal sortilège ? Considère-t-on certaines valeurs comme vraies, et proclame-t-on que tout qui dispose d'une autorité (mais déjà : qui est-ce ?) se doit de les faire respecter coûte que coûte, alors le risque du fascisme n'est pas loin, ou à tout le moins le risque d'un autoritarisme forcé d'entrer dans la logique d'une action qui accusera les traits caricaturaux des valeurs proclamées. Dit-on au contraire qu'il faut faire confiance aux hommes et à leurs capacités d'initiatives, que la vraie valeur de toute société est dans sa faculté d'innovation, alors le risque est grand de tomber dans un « avant-gardisme » de pacotille, où, sous le couvert d'une exigence généreuse de liberté, ce sont les intérêts particuliers les plus sordides et les plus absurdes qui ne sont pas loin d'être en mesure de se donner libre cours. Dit-on encore qu'une société ne peut survivre sans le contre-poids d'une institution devant tempérer les appétits humains, par exemple la religion, alors, encore une fois, le risque est grand de se retrouver pris, soit dans des formes saint-sulpiciennes ou puritaines

d'une hypocrisie aussi répugnante que fade, soit dans un fanatisme effrayant, style « république des ayatollahs » dont la secte Moon n'est pas tellement éloignée, quand ce n'est pas dans l'amorphisme des compromis propre à la religiosité « progressiste », ou dans le syncrétisme plus ou moins habilement bricolé où se retrouve telle ou telle « spiritualité » orientale — sorte de rêve exsangue devant lequel viendrait mourir mollement la vague de la « civilisation occidentale ».

Ce n'est donc pas que la société d'aujourd'hui soit exempte de valeurs, soit privée d'innovations idéologiques : au contraire, il s'en fabrique tous les jours, pour ainsi dire de façon sauvage. Car il y a une profonde sauvagerie dans cette société qui paraît par ailleurs hyper-développée, prise dans la complexité inextricable de ses réseaux. Mais c'est comme si ceux-ci, en vertu même de cette complexité, avaient pour effet de neutraliser les unes par les autres toutes les énergies sociales, toutes les forces vives qui, ça et là, subsistent dans ce grand corps figé par l'angoisse, la peur, le cauchemar, et voué par là à la seule activité du rêve ou du délire collectifs. Pour reprendre un mot de Castoriadis, il n'y a plus aujourd'hui d'idéologie qui ne soit de la « pop-idéologie en plastique », « pop-idéologie » car fabriquée ou bricolée — comme la musique pop — à partir d'éléments dont le plus grand nombre ignore même l'origine historique, « en plastique » parce qu'elle est destinée à être rejetée à la poubelle dès qu'elle a servi, dès qu'elle a été consommée. Si, comme on le dit, les idéologies sont exténuées, c'est parce que, en vertu des excès mêmes qu'il y a toujours, quelque part, dans leur formulation, elles se retournent aussitôt dans leur contraire, *se pervertissent* instantanément en se contaminant de leur négation. Et il en va de même des valeurs sociales de la socialité, qui ne sont rien d'autre que les pôles plus ou moins explicitement visés par les idéologies.

La socialité — l'horizon présent de la société future — est donc comme un grand corps anonyme et sommeillant, transi de frissons, de terreurs obscures, d'impressions délirantes et, ce qui est peut-être le pire, de sournois plaisirs, d'extatiques ravissements, de fascinations sans nom devant ce que ses rêves lui projettent comme spectacle. Tout indique que ce monstre — la socialité *humaine* — se repaît de se dévorer lui-même, d'engloutir les hommes pour renaître renforcé de ces lugubres agapes. La socialité — que l'on s'acharne à confondre avec la civilisation par une sorte de perversion originale de l'esprit —, se développant et se régénérant elle-même de façon quasi-autonome, n'est rien d'autre, nous le comprenons à présent, que la perversion de la civilisation par la barbarie, perversion à laquelle, déjà il a à peu près un siècle, Conrad nous initiait, mais devant laquelle, en découvreur et en visionnaire, il *reculait*, nous la donnant à voir par ce recul même. Car il n'y a rien au centre, il n'y a pas d'être dans les valeurs civilisatrices, les choses et les hommes qui y participent : tout y est creux de l'intérieur, tout y est vide, et si le cœur des êtres est le cœur des ténèbres, c'est finalement et seulement pour nous dont la constitution contingente — une sorte d'incapacité congénitale à vivre dans cette socia-

lité en y croyant — nous a permis de nous laisser initier. Il semble donc que nous soyons voués à l'errance, non pas de Kurtz lui-même qui s'y est laissé prendre, mais du narrateur et de l'écrivain, en quête de son identité, devant laquelle il s'arrête pourtant, horrifié, se disant que ce cauchemar, auquel il faut pourtant se résoudre parce qu'il faut le traverser, dépasse néanmoins les bornes de ce qui est humainement possible et acceptable. De cette fascination devant notre propre mort, il ne semble pas, en effet, qu'il y ait moyen de se détourner tant nous paraissions impuissants, sans repères, sans moyens, sans ce levier que Descartes demandait pour soulever le monde. Désespoir ou désespérance de l'athée, diront les bonnes âmes, appelant à la rescoufle les abîmes de l'apologétique pascalienne, désespoir de l'homme moderne qui a tué Dieu, comme le fit voir Nietzsche en une fable justement restée fameuse — mais Nietzsche n'était-il pas pitoyable, une manière d'anticipation de Kurtz ? —, mais de nouveau, que pourraient nous offrir les formes contemporaines de l'institution religieuse sinon une radicale perversion de l'expérience religieuse authentique — dont je dois tout de suite avouer honnêtement, à titre personnel, qu'elle me reste pour je ne sais quels motifs tout à fait étrangère, et dans cette mesure même tout à fait respectable.

On ne m'aurait pas du tout compris si l'on interprétait tout ce que je cherche plus ou moins confusément à dire ici comme une leçon de radical pessimisme. A qui serait tenté d'introduire ici la différence entre pessimisme et optimisme, je répondrais par l'extraordinaire boutade des gens de l'Est, en me déclarant optimiste : il y a toujours pire. Car la question n'est pas là : elle est qu'il faut sans défaillir, comme y invite ce colloque, persister dans l'initiation à l'énigme que nous posent les formes contemporaines de la société — ou plutôt, de la socialité. « On n'est pas là pour rigoler » disait Siniavski avec sa cinglante ironie dans un de ses livres. Mais pourquoi donc est-on là ? Question globalement sans réponse possible, sinon celle-ci qu'il nous faut au moins comprendre, nous orienter, briser cette sorte d'étouffante étreinte qui nous enchaîne tous dans un cycle infernal — que nous le voulions ou non, puisque si nous décidions de laisser les autres à leur triste sort, les autres se chargerait bien de ne pas nous laisser partir sur la pointe des pieds : encore une autre figure du « communisme » ou de la socialité, avec la formule bien connue : « tout qui n'est pas avec nous est contre nous ».

Et tout d'abord, puisqu'il s'agit avant tout de comprendre, on pourra s'interroger sur l'origine historique de cette sorte de cauchemar que nous sommes forcés de vivre, sur les raisons de cette sorte de « dérapage », sur la différence que tout ce que j'avance ici semble indiquer entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes. A cela, je pourrais répondre que ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre le traitement d'une question aussi vaste et surtout aussi complexe. Mais ce serait encore, là, un faux fuyant, qui me permettrait de ne pas avouer, tout honnêtement, que je ne dispose pas, quant à moi, de la clé permettant de formuler la réponse. Je n'en dispose pas, et

pour qui a tant soit peu exercé sa réflexion sur ce qui fait qu'il y a Histoire, il va de soi que personne n'en dispose — ce qui n'exclut pas, mais au contraire implique que les phantasmes de la socialité sont tels qu'il y a bien sûr, aujourd'hui comme hier et comme demain, de ses porte-paroles qui croient détenir la bonne réponse, qu'ils appellent « marxistes », « nouvelle droite » ou « nouveaux philosophes » (quelle dérision encore, dans cette dernière formule), peu importe, puisque c'est manifestement dans le même délire, dans la même théorisation sauvage, au sens que Freud donnait au mot « théorie » en parlant des « théories sexuelles infantiles ». Mais sans vouloir, par ceci, « noyer » la question, j'ai conscience des débats illimités qui ne manqueraient pas de surgir pour tout qui voudrait étudier sérieusement et en profondeur le problème posé par l'essence de la société et de la socialité, par la différence entre ses formes archaïques ou traditionnelles et ses formes modernes. Et pour ces débats, il va de soi que l'Histoire humaine ne fut jamais un sol jonché de roses, que la perversité humaine n'est pas d'aujourd'hui — peut-être même est-elle en un sens ce qui constitue la différence anthropologique —, de même que la perversité des valeurs — tout un chacun sait depuis longtemps que l'enfer est pavé de bonnes intentions. Question difficile, donc, mais qui est aussi, c'est là que je veux en venir, l'une des questions fondamentales de notre temps, et pour laquelle, à la mesure même de l'enjeu, il nous faut garder la tête froide, le souci de la rigueur et de la probité : il y a va, en effet, de notre humanité, de nos racines historiques dont c'est justement l'effet de la socialité intégrale ou totale de vouloir nous arracher. J'aurais même tendance à dire, pour paraphraser Husserl et si l'expression n'était un peu ridicule, que plus que jamais, aujourd'hui, l'historien se voit assigner la mission d'être un « fonctionnaire de l'humanité ». L'historien, et pas seulement, comme le proclamait Husserl dans la *Krisis*, le philosophe.

Car il reste le philosophe dont, je m'en étonne agréablement, on semble, ici, encore attendre quelque chose malgré le mouvement quasi-irrésistible qui, précisément dans le contexte de cette socialité envahissante, le pousse de plus en plus dans une marginalité à mesure plus restreinte. Mais le philosophe n'est pas l'historien : il doit s'efforcer de réfléchir sans les matériaux dont le second dispose. Il n'est pas non plus le scientifique qui, quant à lui, travaille avec l'aide de procédures canoniques, universellement reconnues, l'amenant à des résultats dont on accorde à reconnaître l'exactitude. Ce qui fait souvent ranger le philosophe parmi ceux dont la fonction est le vague ou l'abstrus — quand ce n'est pas le poétique pêcheur à la ligne inoffensif ou le technocrate de l'imposture —, manière de dire que le philosophe n'échappe pas à la règle, et que, privé des repères constitutifs de l'activité scientifique tout autant que de l'apparente absence de repères où se joue la liberté de l'artiste, il est sans doute l'être le plus exposé aux séductions de la fabrication idéologique, et, s'il rejette ces dernières pour on ne sait quelles raisons obscures, le plus exposé à l'indifférence générale, quand ce n'est pas au mépris de ses concurrents dans le

champ de la socialité, je veux dire de la plupart des sociologues et des psychologues, arpenteurs par excellence du *matériau humain*, et croyant de surcroît, souvent de bonne foi, y apporter les « lumières » de la science alors même que, dans leur fonction de représenter à elle-même la socialité, ils ne font, le plus souvent (ce qui n'exclut pas l'intelligence des exceptions) que travailler à l'accomplissement de la socialité intégrale — n'oublions pas que la sociologie et la psychologie sont des inventions de la seconde moitié du XIX^e siècle, c'est-à-dire de notre époque historique.

Que peut donc faire le philosophe ? Je ne puis répondre, ici, qu'en tentant de faire ce que je fais à l'instant, c'est-à-dire en proposant de réfléchir, de comprendre, d'exorciser la morbide perversion qui est, je le crois, l'un des aspects essentiels de notre temps, dont rien n'indique qu'il soit clos, qu'il ne soit pas destiné à faire encore la substance de notre avenir. Pour conclure, je proposerai deux tentatives de réflexion aux débats : celle d'un philosophe contemporain, Alexandre Zinoviev, sur la nature de la civilisation, et celle, plus métaphysique, et donc plus religieuse en un certain sens, d'un philosophe mort il y aura bientôt un siècle et demi, Schelling, sur l'essence de la liberté humaine.

Dans son dernier livre, qui vient de paraître⁽⁴⁾, Zinoviev expose de manière particulièrement frappante l'antagonisme qu'il y a entre « esprit communautaire » et « civilisation ». Le communisme, c'est-à-dire ce que nous entendons par socialité, est le fruit de l'esprit communautaire, alors que « la civilisation généralement naît de la résistance à l'esprit communautaire, elle cherche à en modérer l'impétuosité, à le canaliser. » Vient alors cette proposition capitale sur laquelle il nous faut méditer : « *La civilisation est essentiellement et avant tout une autoprotection de l'homme contre lui-même.* »⁽⁵⁾ Et, poursuit-il, « seulement ensuite un synonyme de confort domestique qui a aussi d'autres causes ». Ainsi l'esprit communautaire est-il comme la pente naturelle de toute société, du mouvement de l'histoire, et la civilisation un « mouvement à contre-courant », pour ainsi dire un effort pour remonter cette même pente. C'est en ce sens que « le communisme est le déchaînement des forces naturelles », et « la civilisation leur contrôle raisonnable » (je souligne). Dès lors, « c'est seulement en résistant encore et toujours à la tendance communiste (*et non en la détruisant, ce qui est impossible dans une société vivante*) que la civilisation peut demeurer et continuer »⁽⁶⁾ : car toute société vivante est faite de cet antagonisme qui constitue son mouvement même, sa capacité de vivre et de survivre à travers le temps, et si cet antagonisme arrivait à se résoudre en un équilibre où les deux éléments en viendraient à se neutraliser, ce serait le repos, c'est-à-dire la mort, qui se profile tendanciellement dans les sociétés où le communisme — la socialité — se développe sans entraves, c'est-à-dire dans les sociétés « socialistes », et ce, dans la mesure même où la seule manière d'envisager la fin de cet antagonisme véritablement constitutif de la société est précisément cette situation d'équilibre où l'un des deux pôles

paraît devoir être résorbé ou récupéré par l'autre, dans une totalité désormais sans dehors apparent.

Nous comprenons mieux, de la sorte, ce qui était propre à nous fasciner dans le récit initiatique de Conrad : c'est que, hésitant entre les deux pôles de la « civilisation » et de la « barbarie », et choisissant finalement la mort, Kurtz nous apparaît, en fait, dans l'univers où il évolue, comme l'être le plus civilisé. Car sa civilisation authentique est cette manière de ne pas déchoir à ses propres yeux, de se refuser à un choix qui serait irréversible, à se protéger contre lui-même, mais dans l'errance, dans l'abandon, et finalement dans la mort et le vide horrible qu'elle lui signifie. Nous comprenons pourquoi Kurtz est le seul être pour lequel le narrateur puisse se prendre d'affection, au point de vouloir respecter sa mémoire, fût-ce au prix d'une imposture finale — avec la « promise » du héros. Enfin, nous comprenons que la leçon sans doute la plus profonde que Conrad nous donne à entendre est que nous avons à nous protéger contre nous-mêmes, contre cette identité fausse que nous tend irrésistiblement l'esprit communautaire, qu'il soit « civilisé » ou « barbare » — car le monde « barbare » ne nous fascine et ne nous séduit que parce qu'il se révèle, par ses rites et ses moeurs, en apparence seulement incompréhensibles, être lui aussi un esprit communautaire, mais plus profond et plus subtil, communiquant sournoisement avec la « civilisation », et susceptible de porter cette dernière, par cette secrète complicité, à son véritable et efficace accomplissement. Mais alors même que Conrad nous laisse tout désarmés devant l'éénigme, qu'il nous la donne à voir pour ainsi dire à l'état brut par son génie de visionnaire, près d'un siècle nous a appris qu'il était possible d'aller encore bien plus loin dans cette sinistre caricature, et nous a rendu par là quelques armes : la vraie civilisation, celle qui ne s'écrit pas avec les guillemets censés rendre sa perversion immédiate, son retournement instantané contre elle-même, est cet esprit de résistance contre la socialité envahissante, cette *distance critique* à l'égard de cette dernière, distance qui est la seule à pouvoir donner la lucidité et la Raison, et cet esprit critique qui doit être, en principe, celui de tout être vraiment civilisé, et à tout le moins, de tout philosophe au vrai sens du terme. Distance critique qui permet aussi, et peut-être surtout, de se protéger contre soi-même — puisque c'est toujours par une part obscure de soi-même qu'on participe, peu ou prou, à la socialité —, et, par les actes, les discours et les créations dont on peut se révéler capable, de protéger l'homme contre lui-même, contre les puissances sauvages de la socialité qui vivent en lui. Et dans ce contexte se révèle quelque chose de tout à fait nouveau, sans doute, dans l'histoire humaine, ou tout au moins dans l'histoire de la pensée — mais c'est une nouveauté que l'on a déjà pensée, pour l'oublier aussitôt : je pense à Kant, sans doute le plus important philosophe des temps modernes, le plus grand depuis Platon et Aristote, et aussi à Schelling sur lequel je vais venir — : cette nouveauté, c'est que la vie même des choses et des êtres ne peut se

déployer que du sein de et dans leur *irréductible inaccomplissement*, et ce, dans la mesure où tout accomplissement est irrémédiablement porteur de sa négation, porteur et germe de mort — *l'accomplissement ou la perfection*, contrairement à ce qu'ont pensé les Grecs, et après eux les médiévaux et encore toute une part importante, majoritaire, des modernes, est *la mort*, qu'il s'agisse de l'homme, de la société, de la morale, du droit, et de Dieu lui-même. Car l'être accompli ou parfait, parfaitement clos sur soi et parfaitement autarcique, est toujours un être parfaitement rond que rien ne distingue de la minéralité inerte, de l'aseité de la pierre. L'homme parfait, le dieu parfait, la société parfaite seraient, s'ils étaient possibles autrement qu'en pensée, aussi indifférents que les cailloux roulant inexorablement au fil des âges géologiques, au bas des pentes. D'où l'on voit quel terrible pouvoir mortifère il y dans l'accomplissement tendanciel de la socialité globale, et de l'« homme nouveau » que celle-ci projette toujours plus ou moins clairement en ce qui n'est que son explicite dérision. L'extrême péril de la « civilisation » moderne réside dans sa volonté apparente, forcenée et frénétique dans cette apparence même, de vouloir s'accomplir : du moins les Grecs et leurs héritiers avaient-ils eu la sagesse de poser la perfection dans un autre monde, dans ce supra-lunaire qui n'était là, sans doute, nous le comprenons aujourd'hui, que pour mieux protéger les hommes contre eux-mêmes, contre l'*hubris* qu'il y a en eux.

Ceci m'amène à la seconde réflexion que je voudrais également ébaucher avec Schelling, du moins avec le Schelling de la deuxième époque, celle qui s'ouvre en 1809 avec la publication des *Recherches sur la liberté humaine*, ce Schelling encore largement méconnu du public philosophique. Il est le premier qui, dans la grande tradition de la philosophie occidentale, s'inspirant certes de Jacob Boehme mais lui donnant une armature conceptuelle qui lui faisait défaut, nous propose, en une vision métaphysique véritablement grandiose, la représentation d'un Dieu vivant, c'est-à-dire éternellement inaccompli et imparfait, pris dans le conflit ou l'antagonisme de son fondement, c'est-à-dire de son cœur qui est obscurité et sommeil, et de son existence, c'est-à-dire de son actualité qui est lumière et éveil de sa propre représentation, sans que, jamais, cette dualité puisse se résoudre : ce Dieu est souffrant dans une infinie et inéluctable solitude qui le fait pour ainsi dire désarmé devant le processus de son engendrement, qui est celui de son cœur comme nature, mais comme nature irrémédiablement perdue et seulement objet de sa « nostalgie » (la *Sehnsucht* littéralement intraduisible des Allemands), et celui de son existence comme actualité lumineuse et harmonieuse, cependant toujours consumée et retenue par la « nostalgie ». L'homme, dernier surgeon du développement théogonique, est comme l'image de ce Dieu cosmique et solitaire. Mais il possède un pouvoir que Dieu n'a pas, du fait de son éternelle solitude : il est un être quasi-divin, vivant lui aussi, comme d'ailleurs toutes choses, de cet antagonisme entre le fondement obscur et l'existence lumineuse, mais ayant le pouvoir, du fait qu'il est créature, de se *retourner* contre le créa-

teur, de s'autonomiser et de s'individuer eu égard à lui, et ce, en érigent le principe de son existence en principe de son ipséité, et en libérant, *dans le même mouvement*, l'autre pôle de la création, qui est celui du fondement, pour le mettre au service de l'ipséité, c'est-à-dire pour viser à mettre fin à l'antagonisme, pourtant éternel, du fondement et de l'existence — car la libération des puissances de l'existence est corrélatrice, étant donné l'antagonisme, de la libération des puissances du fondement. Donc ce mouvement, qui est proprement, selon Schelling, celui du Mal, a pour effet de révéler les puissances du fondement, qui sont les puissances *barbares* de la nature, du cœur même de la divinité, qui est cœur dévorant, feu consommant et dévastateur. L'homme est donc l'être qui, parce qu'il est créature, a le pouvoir du Bien — qui est harmonie où le cœur obscur des choses et de la divinité couve comme le feu qui fait la lumière même de la vie et de l'existence — et du Mal — qui est tendance à la séparation des deux pôles, mais où l'un ne se sépare qu'en puisant dans les ressources de l'autre. Il a donc le pouvoir de se substituer à Dieu mais en le pervertissant, en faisant se retourner l'existence dans le fondement et le fondement dans l'existence, en accomplissant donc ce qui, en Dieu, reste toujours assoupi, à savoir une actualisation de lui-même qui est véritablement démoniaque dans la mesure où elle ne peut s'effectuer qu'en libérant les forces sauvages et anarchiques du fondement, en mettant à nu le cœur divin qui, dépourvu de la protection contre lui-même que lui donnait l'antagonisme de son existence, n'est plus là que pour pousser à l'accomplissement d'une ipséité toute puissante. Autrement dit, l'homme a sur Dieu ce pouvoir d'accomplir Dieu lui-même, c'est-à-dire de le mettre à mort, dans le monde incendié par le cœur divin, ne concourant plus quant à lui qu'à l'expression forcenée de l'ipséité humaine — ipséité individuelle, mais aussi, comme Schelling le donne à entendre dans les *Recherches* et dans d'autres textes de la même période, ipséité d'un destin humain qui en arrive à ne plus s'en referer qu'à lui-même, que ce soit à travers l'Histoire, l'Etat (la critique de Hegel est sous-jacente), ou, comme je le dirais en poursuivant Zinoviev, la socialité intégrale et sans partage. On comprend que par là, pour Schelling, le Bien, qui n'est jamais moral que tout à fait secondairement tant il représente pour l'homme une possibilité métaphysique, n'est rien d'autres que la possibilité, pour l'homme, de se protéger contre lui-même, de laisser son ipséité, et par conséquent son humanité, dans le mouvement même de son inaccomplissement qui est l'inaccomplissement même qu'il y a en Dieu.

Certes, je ne fais que résumer ici l'un des fils conducteurs d'un texte par ailleurs extrêmement complexe et parcouru de tensions non résolues, d'autres fils en partie contradictoires avec celui que je viens de tirer. Certes, on pourra toujours sourire de cette vision qui, à la mesure de la métaphysique qu'il y a en elle, paraîtra à d'aucuns discutables, et dans le pire des cas délirante. Or, ce que je voudrais dire à présent, c'est que, s'il est vrai qu'elle est tout à fait discutable, c'est au vrai sens, c'est-à-dire suscep-

tible de faire l'objet de discussions. On a dit du Dieu schellingien qu'il était anthropomorphique, et c'est indiscutablement vrai. Il est justement ce que nous sommes, en nos tréfonds, quand la nature nous fait naître vagissants au monde. Il est cette monade solitaire — Conrad disait : « nous vivons comme nous rêvons : seuls » — que nous demeurons tout au long des jours et des nuits que nous cherchons plus ou moins obscurément à découvrir dans notre vie éveillée et active. Il est notre cœur, qui n'est que partiellement cœur des ténèbres, car il ne l'est que d'un côté, dans l'antagonisme qui l'oppose à l'autre côté, qui est celui de la lumière, de l'apparence, de la pensée, de la représentation. Et cet antagonisme, nous avons toujours le pouvoir de le *pervertir*, c'est-à-dire de viser à l'accomplir en poussant à l'actualisation de ce que nous *pensons* être en notre ipséité, et qui est en fait une ipséité, une identité qui, comme celle de Kurtz, risque de nous dévorer, de nous vider de notre fondement, de notre dedans par l'étrange pacte — qui est, pour Schelling, celui du Mal métaphysique — que nous avons dû passer, pour cela, avec les puissances obscures de notre cœur, avec la barbarie foncière de notre être, avec le cœur des ténèbres qui, passé ainsi au dehors, ne nous laisse plus sur les plages du monde que comme une coque vide, creuse de l'intérieur, dans le désert horrible où ne règnent que le néant et la mort. La liberté humaine est donc bien l'équivalent de la civilisation, puisqu'elle constitue pour nous l'épreuve quotidienne, vouée à se poursuivre jusqu'au dernier souffle, où nous avons à apprendre à nous protéger contre nous-mêmes.

S'il doit donc y avoir, dans l'avenir, autre chose que le règne des puissances mortifères que nous décelons dans le présent, s'il doit y avoir des hommes libres, une société vivante, une civilisation véritable (c'est-à-dire aussi des arts, des sciences, de la philosophie, et pourquoi pas, de la religion, et non pas leur dérisoire caricature), c'est si et seulement si, peu à peu, jour après jour, et dans le réseau complexe de nos existences, nous apprenons à nous protéger contre nous-mêmes, ce qui veut dire aussi bien, en ce qui concerne chacun, contre soi-même et contre les autres, et tout autant, les autres contre eux-mêmes, du même coup.

Mais de quel type pourrait être cet apprentissage ? A quelle « pédagogie » pouvons-nous penser ici, puisqu'il s'agit de nous initier ? Certes pas, de nouveau, à cette pédagogie « moderne » et le plus souvent manipulatrice que nous avons à connaître depuis bientôt vingt ans, où l'élève est toujours censé être « bâti » selon le modèle de sa représentation sociale, issue de la socialité, c'est-à-dire coulé dans le moule de l'une ou l'autre « théorie » à la mode — par exemple le structuralisme —, en même temps que contradictoirement, mais corrélativement, susceptible d'une sorte de créativité innée mais séparée dont l'expression ne pourrait, par principe, que renforcer le modèle théorico-idéologique. Car l'éducation a subi le même destin que toutes les autres institutions sociales : elle s'est pervertie en son contraire, à savoir en l'adaptation de l'élève à de simples techniques

d'apprentissage dont seuls les maîtres — ou plutôt les « managers » de l'éducation — sont censés détenir la clé : le savoir en totalité, c'est particulièrement frappant dans les domaines de la mathématique et de la linguistique, est supposé, comme toujours, *accompli*, contrairement à ce que laisse voir déjà une réflexion épistémologique seulement guidée par le bon sens — mais il est vrai que le simple bon sens, le sens commun, ou l'entendement commun des hommes, est ce qui est le plus méprisé de tout « manager », puisque, s'il pouvait seulement s'exprimer, il mettrait leur existence même en question : jamais sans doute dans notre histoire n'avons-nous eu tant à subir la cuistrerie et le pédantisme de productions jargonnantes où les mots sont censés fournir l'explication des choses, où les prestiges de la langue de bois fabriquée quotidiennement par les fonctionnaires de la socialité sont censés clore en eux-mêmes la totalité du destin humain.

L'apprentissage dont nous parlons, et qui est en fait apprentissage à la liberté, constitue, vu son importance cruciale, l'essentiel de ce que l'on pourrait nommer la « mission » pédagogique. Il ne peut être soumis, on le comprend aisément, à aucune norme positive, mais faire l'objet d'une simple exigence, dont on sait d'avance qu'elle sera plus ou moins bien satisfaite, tant elle est tributaire de l'individualité propre à chaque éducateur. Mais cette exigence comporte deux corollaires. Le premier concerne les méthodes mêmes de l'éducation : il doit toujours s'agir de donner à l'élève les moyens effectifs de *réfléchir ce qu'on lui enseigne*, c'est-à-dire, principalement, d'en faire l'apprentissage en lui-même et par lui-même, pour ainsi dire dans la solitude de ses pensées, de l'amener à effectuer pour son propre compte la redécouverte de ce qui a, le plus souvent, mis de longs siècles à s'élaborer, et ce, toujours dans un relatif aveuglement. L'éducation doit, autrement dit, posséder cette dimension double dont nous parlions : non pas seulement être facteur de socialisation, mais aussi et surtout mise en disponibilité de moyens de lutter contre cette socialisation, donc de s'individuer autrement que comme atome ou monade vide, à savoir comme pouvoir de penser en soi *autonome*, comme pouvoir de *critiquer ce qui est reçu et de le reprendre pour son propre compte*, bref d'entrer dans ce long travail de remaniement d'une tradition héritée qui est précisément le travail lent, et à cette mesure précaire dans une époque où l'on veut tout tout de suite, de la civilisation au sens où l'entend Zinoviev. Le second corollaire est, on l'aura compris, plus spécifiquement *politique*, puisque cet apprentissage à la liberté est, *eo ipso*, apprentissage à la « véritable » *démocratie* — et non pas à cette caricature de la démocratie où le seul moyen de s'exprimer laissé aux gens est soit de plébisciter tel ou tel « leader » le plus souvent d'une qualité humaine intrinsèquement médiocre, comme c'est du reste connu de tous, soit d'apporter son suffrage à tel ou tel « parti » censé représenter, par son idéologie, tel ou tel faisceau d'intérêts particuliers que ces partis « trahissent » pourtant journellement dès qu'ils occupent le lieu du pouvoir — comme c'est également connu de tous. Je n'entrerai pas ici dans la très difficile question, qui relève de la phi-

losophie politique, de la nature de la démocratie, et de ce que devrait être ce que j'ai appelé la « véritable » démocratie : je me contenterai de dire ici, conscient des inextricables difficultés que cela implique, que la démocratie est le seul régime politique qui, *aujourd'hui*, me paraît susceptible de pervertir, de la moindre manière, l'antagonisme entre civilisation et socialité, de nous protéger, au mieux, contre nous-même, et ce, dans la reconnaissance explicite qu'il doit y avoir en lui de cet antagonisme lui-même, lequel se marque dans la sphère politique par l'antagonisme, reconnu comme insoluble, de la liberté *individuelle* et des contraintes propres à la socialité, à la vie en société. Mais à ce titre, si la démocratie est une institution, c'est donc au sens d'une institution permanente, dépendant quotidiennement de chacun de nous, toujours à refaire et toujours à protéger contre les risques de sa perversion, de son retournement caricatural dans l'oppression : la démocratie n'est certes pas le repos, ce qui ne veut pas dire qu'elle doive absorber toutes les énergies des hommes, dans la différence qui doit y être préservée entre le public et le privé, entre le droit et la morale, entre les valeurs sociales moyennes et l'aspiration à la liberté des individus dans leur singularité. Pour parler plus philosophiquement, je dirais que la démocratie doit être, pour chacun de nous, l'exercice du *maintien de la différence et des différences*, c'est-à-dire aussi de l'hétérogénéité et de l'altérité, et qu'en ce sens, elle est tout le contraire de ce qu'elle tend aujourd'hui à être, par la terrible coalescence qui se réalise de la socialité — du communisme au sens zinovieen — et des *formes* démocratiques (mais ces formes sont précisément creuses au dedans), à savoir un nivellement général dans un conformisme aussi fade qu'apparemment diversifié, où tout est équivalent à n'importe quoi, où un despotisme dans le meilleur des cas fantaisiste se donne les apparences du droit, où l'irresponsabilité foncière se donne les airs de la responsabilité la plus affairée, où les actes provoquants d'un débile *quelconque* paraissent comme le signe d'une authentique liberté, et sont par là mis sur le même plan, dans ce confusionnisme universel où la tolérance tend à se confondre avec l'indifférence, que ce qui procède réellement d'une saine initiative, de ce qui est susceptible de révéler aux yeux de tous l'une ou l'autre part du malaise général dans lequel nous vivons quotidiennement — mais je n'en finirais pas de décrire toutes les formes de la perversité moderne, de la perversion radicale de toutes les valeurs et de toutes les idées : nous en revenons toujours au même point, où tout ce qui est pensable et sensible à l'homme est rapporté instantanément au monstre dévorant de la socialité globale et totale, où rien n'est censé être inexplicable et incompréhensible alors même que, tout simplement, par notre naissance, notre vie et notre mort, nous baignons littéralement dans l'incompréhensible, sans pouvoir en tenir d'autre clé que principiellement et foncièrement illusoire.

Kant déjà, à la fin du XVIII^e siècle, nous avait montré que l'homme ne peut connaître, vivre et penser sans de certaines *illusions nécessaires*, dont la nécessité fait même notre condition d'êtres humaines, et constitue, à

rebours, la garantie de toute vérité. Serions-nous assez naïfs et assez bêtes pour ne pas être en mesure de comprendre ce message déjà daté mais encore tout neuf ? Serions-nous assez barbares pour ne pas saisir que reconnaître la nécessité de certaines illusions qui nous sont toutes fondamentales est en fin de compte la meilleure manière de nous protéger contre nous-mêmes ? Il est vrai que, comme le héros conradien, nous sommes tous, peu ou prou, des errants dans l'entre-deux de la « barbarie » et de la « civilisation », nous sommes tous plus ou moins pris dans cette véritable *antinomie*, c'est-à-dire dans cette dualité antinomique où chacun des pôles n'est là que pour renforcer l'autre dès que l'autre tend à s'autonomiser ; il est vrai que chaque être humain est cette vivante antinomie, ce conflit qui ne se résout que dans la matière inerte de la mort, mais cette antinomie est en réalité ce qui fait la substance de notre vie et de ses dévoiements possibles, nous y vivons sans posséder ce qui pourrait la résoudre — et quand nous croyons vraiment l'avoir résolue, nous sombrons aussitôt dans cette mort seconde qu'est la stupidité ou la bêtise, ou dans cette vie seconde, entièrement rêvée, qu'est la folie du délire, délire de ne se croire rien dans le tout ou délire de se croire dieu dans le rien — ; la vie même est ce conflit et cet antagonisme où nous ne pourrons jamais rien achever, jamais rien accomplir — à moins de ce que nous venons de rappeler —, car l'essence des êtres et des choses est cet inaccomplissement lui-même, leur cœur n'est le cœur des ténèbres que pour qui n'a pas su se protéger contre lui-même dans cet inaccomplissement même, dans cette foncière *précarité* de tous les êtres et de toutes les choses qui est le signe de notre condition. Voilà ce que de vieilles sagesse avaient compris — la sagesse grecque qui avait posé la perfection dans un autre monde, et reculé ainsi devant l'*hubris* qu'il y a à vouloir l'amener sur terre —, voilà certes où nous ne sommes plus, mais que nous avons à refaire, avec nos moyens qui ne sont que les moyens du bord, de notre bord, si du moins nous voulons qu'il existe un demain, et à tout le moins un demain moins menaçant que ne l'est l'aujourd'hui. Et gardons-nous bien de croire que cette « initiation » ait une fin : elle n'a pas de commencement, sinon factuel, que ce soit dans le fait de notre naissance ou dans les mythes de nos origines, elle n'est qu'un mouvement, celui qui nous nourrit et auquel nous devons désormais nous nourrir, non pas tant donc le mouvement d'une errance que celui d'un cheminement qui a toujours, sans relâche, à prouver le mouvement. Tel est peut-être — car je n'ai nulle ambition d'apporter ici une quelconque réponse à quoi tout un chacun pourrait ou devrait désormais se tenir, et j'ai conscience des risques que j'ai pris dans cette tentative —, tel est peut-être, donc, le fond même de notre modernité, c'est-à-dire, si nous arrivons à y faire face sans défaillance, l'horizon même de notre avenir.

(1) Nous citons l'excellente traduction de J.J. Mayoux, parue récemment chez Aubier-Montaigne, coll. bilingue, Paris, 1980, en même temps qu'une remarquable introduction et que la traduction de Amy Forster et *The secret Scharer*.

(2) *Op. cit.*, p. 45.

(3) *Ibid.*, p. 46.

(4) *Le communisme comme réalité*, Julliard/L'Age d'Homme, Paris, Lausanne, 1981, pp. 31-35.

(5) *Op. cit.* p. 31.

(6) *Ibid.*, p. 33. Je souligne.