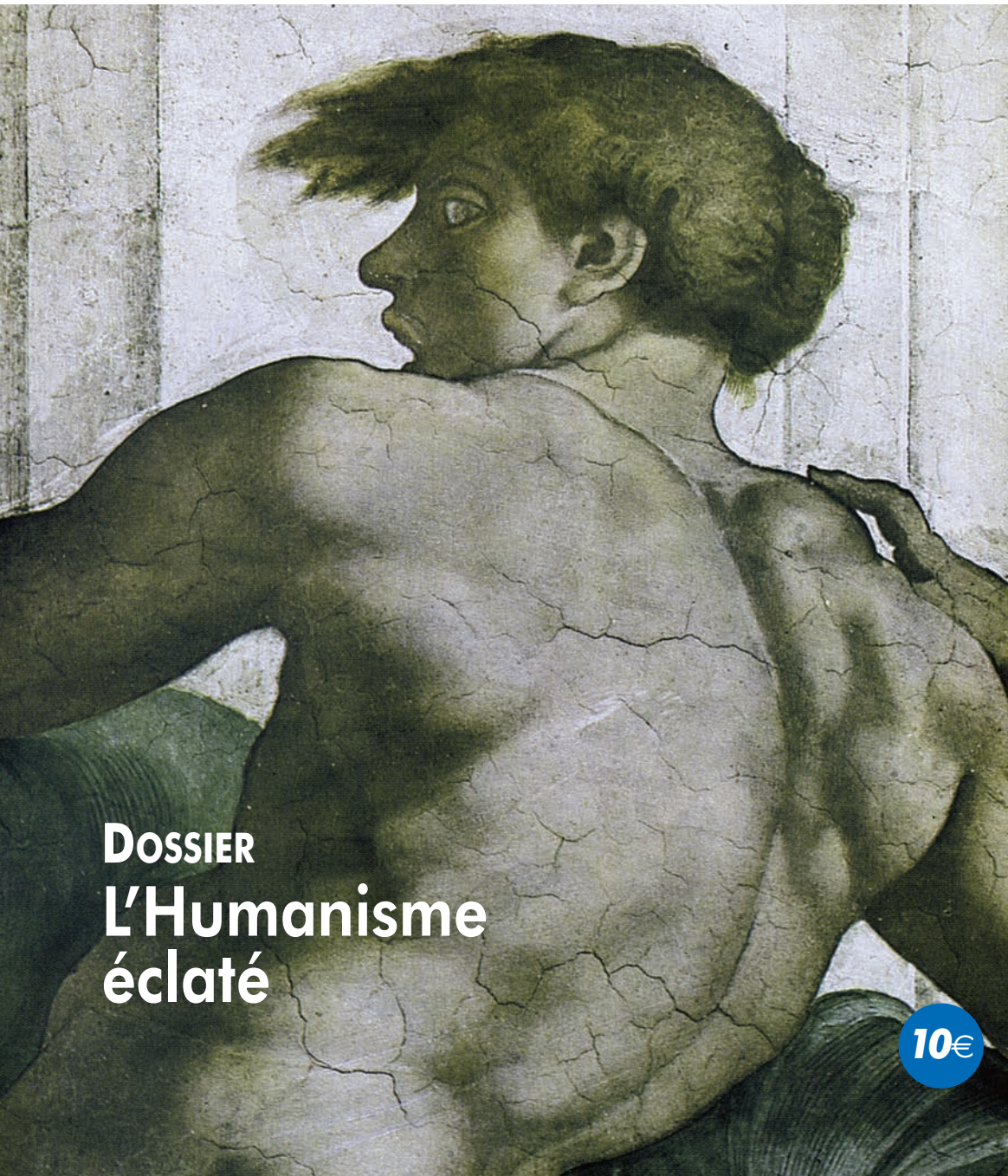


Humanisme

REVUE DES FRANCS-MAÇONS DU GRAND ORIENT DE FRANCE

N° 293 - Août 2011



DOSSIER
L'Humanisme
éclaté

10€

VITA BREVIS ! HOMMAGE À CHARLES PORSET

La vie est courte et le passage à trépas est le moment saisissant et révélateur de notre propre condition humaine : c'est là que le souffle coupé et le sentiment tragique de l'existence, dont parlait don Miguel de Unamuno, se manifestent sans fard.

Charles Porset nous a quittés à jamais. Si la formule reste appropriée, je ne saurais ni en dévoiler le sens ni déchiffrer la portée pénible de la chose. Pendant longtemps, il fut une figure emblématique du comité de rédaction de la revue Humanisme, je ne saurais dire donc ce que sa perte représente pour nous. Il y a des moments tristes où les mots de la mort sortent si difficilement que la raison doit s'incliner vers le cœur pour témoigner en toute franchise du deuil de l'ami et du frère.

Il me semblait plus proche du prototype de l'intellectuel cultivé et fier de l'être que du modèle pragmatique au service des savoirs utilitaires et domestiques des pouvoirs. Philosophe, historien et chercheur, Charles Porset, était, à mon sens, un rieur sérieux et un observateur engagé, qui pensait l'humanité et la maçonnerie équidistantes des turpitudes du pouvoir et des augustes fadaïses (rappelant Helvétius) où les fonctionnaires de tous les savoirs se vautrent. Il savait, lui, que la raison pure enfante toujours des monstres. C'est pourquoi Charles, l'index pointé vers nous, écrivait ceci : « Il convenait d'avertir les maçons et ceux qui pourraient le devenir que si l'Ordre peut être le havre de toutes les spiritualités, il n'en professe aucune et ne se prétend en aucune manière le détenteur d'une Vérité qui miraculeusement aurait échappé aux générations passées ; son latitudinarisme lui interdit de professer un dogme quelconque, et s'il les tolère tous, son devoir est de tous les combattre. »

La Maçonnerie n'est nullement le vicair de la Vérité – vicarius veritatis – ni encore moins une religion de substitution comme certains scribes de la vulgate, même maçonnique, veulent bien nous le faire croire. Il nous laisse une œuvre inachevée : un dictionnaire consacré au « monde maçonnique des Lumières » qu'il élaborait avec un groupe de collaborateurs. Il en a relu et revu les articles jusqu'au jour même de sa disparition. Faut-il rappeler que, de nos jours, nous ne sommes plus habitués à vivre avec ceux qui ne sont plus ? Un dictionnaire est le symbole de ce qui nous unit avec le passé et nous projette dans l'avenir. J'imagine alors Charles avec ses yeux brillants de malice et pleins de satisfaction lorsque nous allons dans quelques mois avoir le plaisir de le lire.

Alexandre Dorna
Rédacteur en chef d'Humanisme

ÉDITORIAL 1

IN MEMORIAM 7

GODF 12

DOSSIER 15

Coordination :
Alexandre DORNA
Charles PORSET

VITA BREVIS ! HOMMAGE À CHARLES PORSET

CHARLES PORSET, UN MAÇON LIBRE

*Hommages de Michel Dana, Jean Kriff, Jean-Pierre Lefevre,
Jean-Charles Nehr, Jean-Claude Porset
et le comité de rédaction*



CHARTRE DES VALEURS DU GODF

L'HUMANISME ÉCLATÉ

16 L'HUMANISME, QU'APPORTE-T-IL ?
Alexandre DORNA

18 LUMIÈRES ET RÉPUBLIQUE
Entretien avec Charles PORSET

23 LAÏCITÉ ET DIGNITÉ :
POUR UNE PÉDAGOGIE
HUMANISTE DE LA SOLLICITUDE
Charles COUTEL



30 L'HUMANISME : LES LUMIÈRES,
LA MORALE ET LA POLITIQUE
Entretien avec Tzvetan TODOROV

35 FOUCAULT : INTRODUCTION À LA CRITIQUE
DE L'HUMANISME
Daniel LIOTTA

46 SOMMES-NOUS LES DERNIERS HOMMES ?
Entretien avec Jean-Michel BESNIER


52 LES SOURCES DE L'HUMANISME LAÏQUE
Charles CONTE

56 QUAND LES HUMANISTES DÉVELOPPAIENT
LES QUALITÉS HUMAINES
Camille BINDER

60 UN HUMANISME ANTAGONISTE
Entretien avec Jacques DEMORGON

66 RENAISSANCE ET RÉFORME : L'HUMANISME
DE SÉBASTIEN CASTELLION (1515-1563)
Samuël TOMEI

72 L'HUMANISME DE CICÉRON
ET LES VALEURS RÉPUBLICAINES
Charles GUITTARD

<u>Portrait</u>	80	KURT TUCHOLSKY, ALLEMAND, JUIF, SOCIALISTE ET FRANC-MAÇON <i>Jean-Pierre PUJAX</i>	
<u>Politeia</u>	85	L'ÉVALUATION DES UNIVERSITÉS : UN DÉBAT QUI N'A PAS EU LIEU <i>Alexandre DORNA</i>	
<u>International</u>	91	LA FRANC-MAÇONNERIE EN RUSSIE AU DÉBUT DU XX ^E SIÈCLE (1906-1918) <i>Georges PHILIPPENKO</i>	
<u>Société</u>	100	LA CONCEPTION INITIATIQUE DU CORPS DANS LA FRANC-MAÇONNERIE <i>Frédéric VINCENT</i>	
<u>Musique</u>	107	FRANCE, LISZT <i>Jean KRIF</i>	
<u>7^E Art</u>	112	UNE PALME D'OR HUMANISTE <i>Jean-Louis COY</i>	
<u>Livres</u>	115	LES FRANCS-MAÇONS AU THÉÂTRE : DE LA RÉVOLUTION À LA BELLE ÉPOQUE	
	117	LA FRANC-MAÇONNERIE CLARIFIÉE POUR SES INITIÉS	
	119	DICTIONNAIRE DE LA LAÏCITÉ	
	120	L'EFFACEMENT DES DETTES, UNE SOLUTION À LA CRISE MONDIALE	
	122	LA POLICE DES ÉCRIVAINS	
	123	LES RITES MAÇONNIQUES ANGLO-SAXONS	
	124	LA COLLECTIONNITE	
		LES NOUVEAUX CABINETS DE CURIOSITÉ	

ERRATUM

Une erreur de mise en page a fait disparaître la signature de l'article « Que philosophe c'est apprendre à mourir » (page 43) dans le numéro 292 d'*Humanisme*. Nous nous en excusons auprès de son auteur Claude Jean Lenoir.

Directeur de la publication

Guy Arcizet

Rédacteur en chef

Alexandre Dorna

Edition déléguée

Conform S.A.

Comité de rédaction : Pascal Bajou (Expositions), André Bellon (République), Patrice Billaud (International) Camille Binder (Education), André Combes (Histoire), Charles Conte (Laïcité), Jean-Louis Coy (7e art), Alexandre Dorna (Politeia), Jean Kriff (Musique), Yves Lecordier (Jeunesse), Denis Lefebvre (Portraits), Bertrand Levergeois (Orient), Benjamin Matalon (Epistémologie), Jérémy Mercier (Droit), Pierre Mollier (Livres), Jean Moreau (Mémoire), Charles Porset (Philosophie), Alain Simon (Société), Samuël Tomei (Histoire), Jean-Pierre Weisselberg

Secrétaire de rédaction

Pascal Bajou

Observatoire du Conseil de l'Ordre

Christophe Habas, Jacques Sima, Jean-Pierre Tandin

Ont collaboré à ce numéro

Charles Coutel, Michel Dana, Charles Guittard, Jean-Pierre Lefebvre, Daniel Liotta, Jean-Charles Nehr, Georges Philippenko, Jean-Claude Porset, Jean-Pierre Paux, Frédéric Vincent

Remerciements

Jean-Michel Besnier, Jacques Demorgon, Tzvetan Todorov

Couverture

Michel Ange, détail.

Humanisme

Prix de vente au numéro : 10 euros

Publication trimestrielle du Grand Orient de France.

Commission paritaire n°0515 T 86598 - ISSN 0018-7364 / DL n°58412

Rédaction

16, rue Cadet 75009 Paris

Tél : 01 45 23 74 79 - Email : humanisme@godf.org

Conception, impression, gestion des abonnements et diffusion

Conform édition

3, rue Darboy - 75011 Paris

Tél : 01 48 07 55 87 - Fax : 01 49 29 72 21

email : conform.edition@orange.fr / site internet : <http://www.conform-edition.com>

Sauf indication contraire, la revue Humanisme détient les droits des articles qu'elle publie. Leur reproduction, utilisation, adaptation, traduction, commercialisation, partielle ou intégrale, sans l'autorisation de la revue est interdite. Pour toute autorisation de publication, prière de prendre contact avec la rédaction en chef. Destinée à l'information, la revue Humanisme n'est pas un document officiel du Grand Orient de France. Ses articles n'engagent en aucune manière, directe ou indirecte, la responsabilité de cette association ni n'impliquent de reconnaissance officielle de sa part. Ils expriment l'opinion de leurs auteurs et non pas nécessairement celle du Grand Orient de France.

FONDATION DU GRAND ORIENT DE FRANCE

Reconnue d'utilité publique par décret du 12 février 1987



La Fraternité
en 
ction



Je fais un don à la Fondation du GODF

Coordonnées du donateur :

Nom : Prénom :

Adresse :

Code Postal : [][][][][][] Ville :

E-mail :

OUI, je soutiens la Fondation du Grand Orient de France.

Je choisis le montant de mon soutien :

20 € 50 € 75 € 100 € 200 € €

par chèque bancaire à l'ordre de la Fondation du GODF

par un don en ligne sur www.fondation-godf.org

par prélèvement automatique (joindre un RIB)

Périodicité : Montant :

je demande à recevoir un reçu fiscal « don ISF »

Date : [][][][][][] Signature :

Affectation du don :

- Actions humanitaires*
- Mécénat culturel- Musée*
- Orphelinat maçonnique*
- Actions en faveur des enfants et orphelins*
- Autres (préciser)*
.....
- Sans affectation

(*) Si le budget affecté à ces programmes était dépassé, je vous autorise à affecter mon don à une autre action.

Merci de renvoyer ce bon de soutien à :

La Fondation du GODF - 16, rue Cadet - 75009 PARIS

AVANTAGE FISCAL

Le reçu fiscal qui vous sera adressé vous permettra de bénéficier d'une **réduction d'impôts de 66% du montant de votre don**, dans la limite de 20% de votre revenu imposable.
Un don de 100 € ne vous revient donc qu'à 34 €.

LE SITE INTERNET

www.fondation-godf.org

Retrouvez toutes nos actions

Faites vos dons en ligne

Restez informés au jour le jour en vous inscrivant à la Newsletter de la Fondation du Grand Orient de France.

Fondation du Grand Orient de France : Reconnue d'utilité publique habilitée à recevoir des dons et legs.
16, rue Cadet - 75009 PARIS / Tél. : +33 (0)1 45 23 74 96
E-mail : email@fondation-godf.org / Site : www.fondation-godf.org

CHARLES PORSET :

UN MAÇON LIBRE

À notre frère et bien-aimé vénérable maître à tous les grades.

Si Charles Porset nous a quittés, le 25 mai 2011, son œuvre reste éclairante. Il a vécu une vie très riche de bâtisseur de futur. Homme libre et d'une grande culture. Intellectuel engagé au sens noble du terme et maçon spéculatif exigeant avec lui-même, et les autres.

Charles Porset était docteur d'État ès Lettres, chargé de recherche au CNRS en tant que philosophe et historien du siècle des Lumières, avec un prédilection intellectuelle : la franc-maçonnerie. Membre de nombreuses sociétés scientifiques. Parmi ses nombreux ouvrages ; *Voltaire franc-maçon, Mirabeau franc-maçon, Franc-Maçonnerie, Lumières et Révolution ; Trente ans d'études et de recherches, Les origines maçonniques de la devise Liberté, égalité, Fraternité, La Loge des Neuf Sœurs et la genèse de l'idéologie, Les idéologues : initiateurs de la République. Positions et influences du XVIII^e au XIX^e siècle, La Franc-Maçonnerie française au dix-huitième siècle, état de la recherche, position des questions (1970-1990), Les Philalèthes et les Convents de Paris. Une politique de la folie. Contribution à l'histoire de l'esotérisme à la veille de la Révolution française.* Et bien d'autres.

De nombreux articles dans des revues universitaires et maçonniques. Rédacteurs des chroniques, compte rendus et notices.

Fondateur de la respectable loge *Léonard de Vinci* et du Chapitre du même nom. Haut dignitaire du rite français.

Membre de la rédaction de la revue *Humanisme*, de *Chroniques maçonniques*, *Joaben* et autres revues.

Nous sommes en deuil et nous partageons avec sa famille, ses amis et nos frères la douleur, l'affliction, et l'espérance.

Comité de rédaction d'*Humanisme*

T'es toujours là dans ma caboche et t'es pas prêt d'en sortir. Je tourne en rond depuis hier avec une idée qui ne me lâche pas. Dommage qu'on n'ait pas travaillé plus tôt ensemble, j'aurais tellement eu envie que tu m'engueules plus longtemps pour des normes que je ne respectais pas et des virgules que j'avais oubliées.

J'aimais tant ce masque que tu portais d'où la sensibilité se devait d'être absente, que si je t'avais dit merci de m'avoir associé à ton encyclopédie, m'aurait laissé un peu moins anéanti que je ne le suis mais ça va passer.

On se reverra.

Jean Kriff

Bordeaux 6 juin 2011

Mes amis, ses amis, nos Frères et nos Sœurs.

Parler devant vous de mon frère, en ce moment, est difficile. Il s'est éteint mercredi 25 mai et un hommage lui a été rendu au crématorium du Père Lachaise le 1^{er} juin, par plus de 350 amis FF. et SS. :

Voici ses cendres qui viennent ici, dans cette ville où il vécut et fit ses études. Il y rejoint nos mère et tante et son fils aîné.

Chercheur renommé, philosophe, historien, il était reconnu comme tel dans la communauté internationale. Il était aussi et surtout un grand humaniste. À ce titre, il se fit des amis indéfectibles de tous bords que forçaient la rigueur de ses travaux, la justesse de ses analyses, et votre présence ici en témoigne : il avait tout lu ou presque du XVIII^e siècle et de la franc-maçonnerie.

Si ses travaux sur Voltaire, madame du Chatelet et Rousseau dont il publia à l'âge de 22 ans une édition critique de son *Essai sur l'origine des langues*, restent une référence, il se consacra aussi au dépoussiérage de la vieille institution dans laquelle il avait été reçu en 1982, ici même à Bordeaux.

Car la franc-maçonnerie en général, et surtout celle du Grand Orient de France furent aussi son affaire. Il y attachait une très grande importance. Il n'était pas un réformateur, mais un mainteneur de l'esprit des Lumières qui l'avaient vu naître. En cela, ses travaux d'historien du fait maçonnique le rendaient incontestable, et personne ne l'a contesté à ce jour. Il avait, si je puis dire, une sainte horreur des colporteurs, plagiaires, historiens de sous-préfecture, cagots, idolâtres, symbolâtres, psittacistes et autres fonctionnaires de l'équerre et du compas.

Il n'avait pratiqué aucun sport, mais avait acquis l'art de l'escrime, et utilisait rarement le fleuret moucheté : mais l'épée surtout, et sans coup férir.

Dans cette affaire, l'admission des femmes au sein du Grand Orient de France fut aussi son combat incessant.

Il fut aussi, autre grande et très grande affaire, avec quelques rares autres, le restaurateur du Grand Chapitre général du Grand Orient de France enterré, ou presque, vers 1850. Cette vénérable institution lui doit tant qu'elle le fit naturellement Grand Chancelier, sa plus haute instance morale et intellectuelle mondiale.

Maçon de haute volée, il ne manqua jamais les réunions de la loge *Léonard de Vinci* qu'il avait créée, comme celles de son Chapitre éponyme.

C'est donc lui que nous honorons ce jour.

Mais aussi, parce qu'il était né espagnol, nous déposerons un peu de ses cendres à Viznar, près de Grenade, où notre oncle fut assassiné avec Lorca, le long de la tapia du cimetière de Grenade où un oncle et une tante furent fusillés, et au pied du 17^e olivier d'un chemin que je connais près de Durcal où notre grand-mère s'en fut de la même manière. J'ai dit.

Jean-Claude Porset

Pour Charles Porset

On craignait ses interventions, il irritait souvent, mais ceux qui le connaissaient bien l'aimaient. Charles Porset, franc-maçon complet, homme complexe ne laissait personne indifférent.

Franc-maçon complet : je ne referai pas ici le panégyrique de son œuvre écrite et de son travail incessant pour la compréhension de la franc-maçonnerie, le rayonnement du GODF et la promotion des Ordres de Sagesse du rite français. Tout cela est bien connu. Je rappellerai seulement que lorsqu'on demandait à Charles quels étaient ses titres en Maçonnerie, il répondait : « Maître à tous les grades. » Et ce qui pouvait passer pour une boutade n'était que l'expression de la réalité : dans tous les grades qu'il avait visité, il avait atteint la maîtrise.

Homme complexe : chacun connaissait son sens des formules dévastatrices avec lesquelles il démolissait allègrement les « platitudes sentencieuses » et la pédanterie prétentieuse.

Mais derrière le sourire ironique, non pas le « hideux sourire » de Voltaire cher à Musset, derrière ce sourire malicieux, se cachait un homme sensible, généreux, pudique. Deux souvenirs personnels parmi beaucoup d'autres...

En 1995, lors du Colloque du GODF sur l'initiation, sa communication percutante m'avait incité à lui soumettre, pour avis, mon travail sur le symbolisme maçonnique. La réponse fut immédiate : « il faut publier ce travail, je fais la postface. » Il fit plus, il assura la correction du texte et il cofinança l'édition du livre. Ainsi cet ouvrage fut publié, grâce à Charles qui ne me connaissait même pas.

Et, peu de temps avant sa disparition alors que, dans une discussion, je lui disais qu'il fallait défendre l'enseignement des langues latines et grecques, il me répondit : « il ne faut pas défendre ces langues, il faut les faire aimer ! » Telle fut pour moi la dernière leçon de Charles : « Ne pas défendre, mais faire aimer ! » Une dernière leçon, certes, mais quelle leçon.



Jean-Charles Nehr

NOTRE TRÈS RESPECTABLE FRÈRE N'EST PLUS !

Tous ceux qui l'ont vraiment côtoyé lui reconnaissaient, tantôt l'ironie jubilante de Voltaire mais toujours l'esprit en fête du Maçon cherchant à faire, défaire et parfaire ses arpegges philosophiques. Charles, au plateau d'orateur, était un vrai fils des Lumières en nous entraînant toujours, dans une farandole éclairée !

Toutes les véritables beautés de ces rencontres avec lui tenaient d'abord dans la primauté de son pétillant regard et à la tonalité si particulière de sa voix.

Se rendre en loge est un acte, aux modulations très délicates et minutieusement calculées. Ce choix de vie deux fois par mois satisfait à tant de conditions simultanées.

Dont, une pratique rituelle qui est la science de la convivialité. Rien n'est fini dans la chaîne de fraternité qui nous rassemble, son souvenir survit au temps.

Un écrivain à sa table.... Il suffit de le dire pour faire acte poétique.

J'allais prendre mon mouillage, sous la conduite avisée de Jean-Claude son frère, de frère qui venait de me prendre en charge dans le hall du PLM Saint-Jacques, en septembre 1995 pour rejoindre la table attribuée à Charles pour la signature de son livre, j'ai oublié lequel !

J'allais écrire, rien de plus plat qu'une discussion, qui se limite à son format. La ferveur intellectuelle de Charles me parlant du système rituel en sept degrés plus un cinquième ordre, mis en perspective en 1786 au Grand Chapitre général de France qui était d'après lui : « le Rite de fondation de la Maçonnerie du siècle des Lumières » Discussion à « maillets rompus » concernant les Ordres de Sagesse de rite français que nous souhaitions réinvestir et par extension une interrogation commune, visant à ne pas confondre mythe et système rituel.

Le récit mythologique relève des êtres du temps passé, souvent de l'ordre du mystique. Le rituel, quant à lui, procède d'une interaction entre les instructeurs et les récipiendaires, aujourd'hui dans la Maçonnerie qui est la nôtre.

Chacun sait que l'engagement en franc-maçonnerie, est de l'ordre de l'intime, et que l'action pour mener cet engagement à son point culminant, est de l'ordre du collectif. Notre frère Charles avait été distingué comme Grand Chancelier, du cinquième ordre qui est la liturgie maçonnique qui achève le parcours. Loin d'être un concept scientifique « froid », cette liturgie conserve une place de choix pour les sciences sociales.

Jean-Pierre Lefèvre

Passé Grand Vénérable du Grand Chapitre général du Grand Orient de France.

MON CHARLES PORSET...

Charles n'est plus. Cette nouvelle à peine croyable marque une étape forte dans ma vie de Maçon. Certes, philosopher c'est apprendre à mourir. Certes, notre rituel nous apprend que la mort est une chose normale qui nous engage sur la voie de la transmission. Mais Charles était une icône dans mon panthéon maçonnique, et une icône se doit, par définition, d'être immortelle.

Charles était le premier franc-maçon que j'ai connu *per se*. Dans ma vie profane, j'avais connu d'autres personnes qui se sont révélées être des Maçons par la suite, et c'est bien leur exemple qui m'avait donné envie de les rejoindre. Mais ma première rencontre avec Charles était aussi ma première rencontre avec l'obéissance. En tant que Vénérable Maître de la loge *Léonard de Vinci*, il avait reçu ma lettre de candidature et m'avait invité à venir le rencontrer dans son appartement de la rue Jeanne-D'Arc, déjà bien encombré de livres, devant une bière fraîche.

Comme tout vénérable, il cherchait à mieux me connaître, avec une grande bienveillance, avant de se lancer dans un recrutement.

Il présida à mon initiation. Seul apprenti au sein de ce jeune atelier à la composition si particulière, il me prit rapidement sous son aile et m'invita à l'accompagner dans plusieurs loges de diverses obédiences, travaillant à divers rituels, où il devait prendre la parole.

Je me souviens de sa manière unique d'évoquer l'actualité éditoriale des frères de notre atelier, et sa manière de conclure par plaisanterie sur l'intérêt que tout un chacun pourrait y trouver en vue d'une future carrière. C'était une forme d'humour potache. Je me souviens aussi des critiques parfois sévères qu'il faisait suite à certains morceaux d'architecture, probablement de la même manière qu'il le faisait à la Sorbonne après un exposé peu rigoureux d'un étudiant qui le décevait.

Cette année, je lui avais demandé de m'installer à mon office de vénérable, pour bien marquer que je me plaçais dans la tradition du travail qu'il avait initiée. Il avait accepté avec gentillesse, et c'est le dernier acte fort qu'il a accompli pour notre atelier avant que la maladie ne se déclare.

Enfin, je voudrais évoquer les nombreux moments où il nous recevait au Moulin, gentilhomme campagnard sur les terres d'Helvétius, le crâne couvert d'un chapeau de paille, nous faisant les honneurs du domaine, montrant les installations du moulin, la pièce d'eau, ses écrevisses, ainsi que les innombrables livres qu'il avait en réserve dans son grenier. Je pense que Charles avait réussi à recréer l'idéal du gentilhomme du XVIII^e siècle, passionné des Lumières qu'il était.

Michel Dana, Vénérable de la loge Léonard de Vinci

CHARTRE DES VALEURS DU GRAND ORIENT DE FRANCE

Les francs-maçons du Grand Orient de France réaffirment le lien intime de la devise républicaine LIBERTÉ – ÉGALITÉ – FRATERNITÉ avec l'identité maçonnique. Fidèles à leurs valeurs, défenseurs vigilants de l'idéal républicain, les francs-maçons du Grand Orient de France ont décidé, à la veille de grandes échéances, de rappeler leurs engagements.

Démocratie

La France fonctionne selon le système politique de la démocratie représentative et conformément aux principes fondateurs de la République. Le Grand Orient de France, historiquement lié à ces principes, considère qu'ils ne doivent être détournés de leur sens par quiconque, homme ou groupe.

Laïcité

Le Grand Orient de France attache une importance fondamentale à la Laïcité telle qu'elle a été instaurée par la loi de 1905.

Dans le respect des croyances de chacun, il condamne toute ingérence religieuse dans la conduite des affaires de l'État, que ce soit par les autorités religieuses ou par les élus de la République.

Il entend ici rappeler en particulier que la révision des lois sur la bioéthique ainsi que les textes qu'il revendique sur le droit de mourir dans la dignité doivent être élaborés dans le respect de ce principe de laïcité.

Solidarité sociale

Les conséquences dramatiques au plan social et humain de la crise financière sur la vie économique amènent à construire de nouvelles solidarités. Le Grand Orient de France y sera attentif et y prendra toute sa part.

Ainsi, il revendique la prise en charge dans un système de solidarité défini par l'État, excluant le recours à l'assurance privée, de l'aide à l'autonomie définie selon l'appellation du « 5^e risque ».

Citoyenneté

La citoyenneté se nourrit des valeurs de Liberté, d'Égalité et de Fraternité. Le Grand Orient de France prône l'éthique, le civisme, la responsabilité et la solidarité. Il rappelle ses engagements fondamentaux sur le respect des autres, la tolérance mutuelle, la liberté de conscience qui constituent les clés du « vivre ensemble ».

Environnement

L'environnement est le bien commun de l'humanité. L'être humain en est la composante et l'acteur majeur. Il lui appartient, par sa réflexion et son action, de le préserver et de le transmettre aux générations futures. D'autres modes de vie sont à penser permettant le respect de la nature.

Dignité humaine

Le Grand Orient de France rappelle que l'État républicain a le devoir constitutionnel de permettre au citoyen de se nourrir, de se loger, de se soigner. « La première loi sociale est donc celle qui garantit à tous les moyens d'exister ».

Droits de l'Homme

Tels que définis par la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de décembre 1948, ils sont consubstantiels à la République. Le Grand Orient de France considère qu'ils constituent le présent et le futur de l'humanité.





L'HUMANISME ÉCLATÉ

*Dossier coordonné par Alexandre DORNA
et Charles PORSET*

- 16 L'HUMANISME, QU'APPORTE-T-IL ?
Alexandre DORNA
- 18 LUMIÈRES ET RÉPUBLIQUE
Entretien avec Charles PORSET
- 23 LAÏCITÉ ET DIGNITÉ : POUR UNE PÉDAGOGIE HUMANISTE
DE LA SOLLICITUDE
Charles COUTEL
- 30 L'HUMANISME : LES LUMIÈRES, LA MORALE ET LA POLITIQUE
Entretien avec Tzvetan TODOROV
- 35 FOUCAULT : INTRODUCTION À LA CRITIQUE DE L'HUMANISME
Daniel LIOTTA
- 46 SOMMES-NOUS LES DERNIERS HOMMES ?
Entretien avec Jean-Michel BESNIER
- 52 LES SOURCES DE L'HUMANISME LAÏQUE
Charles CONTE
- 56 QUAND LES HUMANISTES DÉVELOPPAIENT
LES QUALITÉS HUMAINES
Camille BINDER
- 60 UN HUMANISME ANTAGONISTE
Entretien avec Jacques DEMORGON
- 66 RENAISSANCE ET RÉFORME :
L'HUMANISME DE SÉBASTIEN CASTELLION
Samuël TOMEI
- 72 L'HUMANISME DE CICÉRON ET LES VALEURS RÉPUBLICAINES
Charles GUITTARD

L'HUMANISME : QU'APPORTE-T-IL ?

Alexandre DORNA

Après avoir illuminé de vastes latitudes et des périodes charnières de l'histoire, la problématique de l'humanisme est en sursis et plongée dans les eaux troubles de la confusion existentielle d'un monde postmoderne. La constante de cette requête philosophico-anthropologique est initiée par la redoutable question : qu'est-ce que l'homme ? Ou plutôt : où commence et où finit l'humain ? Et ajoutons-en une autre : y a-t-il encore une place pour l'humaniste dans la cité contemporaine ? Plus précisément : une politique pour l'homme, au sens ancien et noble du terme, est-elle envisageable ? Les diverses et nombreuses tentatives d'explication et d'application ont conduit à une polysémie de concepts, et de sens qui se sont répandus dans des directions, parfois divergentes, parfois parallèles et même opposées. Ce sont là les méandres d'une pensée réflexive généralement dépourvue d'un composant essentiel, l'émotion, voire le psychologique et son histoire.

Mais, prenons, certains repères.

Les philosophes disent que l'humanisme est une philosophie de l'homme dont les valeurs humaines sont au-dessus de tout. L'homme représente la valeur suprême et encore une fin, nullement un moyen. D'autres en font un mouvement intellectuel issu de la Renaissance, né en Italie au XIV^e siècle, qui s'étend progressivement en Europe et s'épanouit au XVIII^e siècle. Pétrarque, Ficin, Pic de la Mirandole, Érasme furent les premiers et principaux représentants. Le retour aux textes antiques leur fournit un modèle de sagesse et de vie, un mode d'écriture et de pensée, imprégnés des *Humanitas*, les formes latines de transmission des connaissances..

Les racines philosophiques sont suffisamment ambiguës pour nous permettre de bâtir un socle *solide, unique et inamovible*.

Prenons la célèbre formule attribuée malicieusement par Platon à Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes les choses... » C'est une phrase piégée, car la signification est loin d'aboutir à la conclusion à laquelle Platon nous invite : la possibilité pour l'homme de dépasser les règles de la nature. Le débat glisse sur la piste ontologique de l'Être philosophe auquel Protagoras était probablement réfractaire.

Une autre voie d'interrogation se place sur le terrain de la psychologie sous sa

configuration ancienne : l'étude de l'âme. Les psychologues modernes ont tendance à la réduire au comportement et à lui ôter toute la tradition spirituelle dont l'humanisme fut imprégné.

C'est pourquoi Fichte, le philosophe de la franc-maçonnerie, pose la question sous le signe du devoir être, et non pas du devoir faire. Il se réfère à l'humanisme en termes ontologiques et non métaphysiques et reconnaît la vanité de la spéculation et la nécessité de se rapporter aux convictions de la conscience libre.

Querelles toujours présentes, donc.

L'humanisme reste une doctrine ouverte. C'est pourquoi pour les humanistes laïques et libres penseurs que nous sommes, la problématique est de gérer la saisie de ses formes sans se perdre dans les méandres interprétatifs des repères et références, questionnements et réponses, certitudes et doutes. Ainsi faut-il questionner et comparer nos connaissances et nos représentations :

– qu'entend par humanisme chrétien, par humanisme des Lumières, par humanisme grec, etc. ?

– quelles sont les apories auxquelles nous sommes confrontés ?

– quel est le message venu du passé et à transmettre à l'avenir ?

– quel est le vrai sens du mot universel ?

– quelle est la part du rationnel et de l'émotionnel dans l'idée d'humanisme ?

– quelles menaces pèsent sur l'humain et d'où viennent-elles ?

– quelle est la sagesse et l'art de vivre des humanistes ?

– que faut-il comprendre du monde pour rendre le perfectionnement de l'homme réalisable ?

Voilà quelques pistes. L'invitation faite dans ce dossier n'est ni nouvelle ni exhaustive. Bien au contraire, car l'histoire de notre revue nous permet de suivre les traces de plusieurs tentatives pour aborder le problème de la place de l'humanisme, et même en faire le fer de lance de la philanthropie et de la philosophie au gré de la démarche initiatique et symbolique.

LUMIÈRES ET RÉPUBLIQUE

Entretien avec Charles PORSET



C'est en qualité de dix-huitiémiste, chargé de recherche au CNRS que nous avons sollicité Charles Porset. Nous voulions qu'il éclaire nos lecteurs sur la perception de la république au XVIII^e siècle et ses attaches avec la franc-maçonnerie.

Humanisme : Que peut on penser de la question républicaine au XVIII^e siècle ?

Charles Porset : Aux débuts du XVIII^e siècle rares sont ceux qui rêvent d'un changement dynastique. La réflexion politique s'exerce à l'âge classique dans le cadre d'une monarchie de droit divin. La Fronde elle-même n'entend que redistribuer les cartes. La maxime est *Cujus regio, ejus religio*. Le dix-huitième siècle ne modifie pas fondamentalement la donne, même si la diaspora protestante entame les *respublica christiana*. Les idées républicaines et la notion de république se construisent sur le modèle cicéronien : la chose publique est la chose du peuple ; un peuple n'est pas toute agrégation d'hommes formés de quelque manière que ce soit : mais seulement une réunion cimentée par un pacte de justice et une communauté d'intérêts. (*De republica*, I, 25). Rappelons que la définition qu'en donne Scipion est à géométrie variable et ne préjuge en rien de la forme du gouvernement. Ainsi, la monarchie est-elle une des formes possibles de la république.

Humanisme : Pourtant le terme républicain semble très connoté ?

Charles Porset : Au reste, le substantif *républicain* a une connotation subversive. Il est associé dans une France très catholique aux pays protestants, au Refuge, à la Suisse, à l'Angleterre de la Glorieuse Révolution, aux Hanovre. Les dictionnaires de l'*Académie*, le *Furetière* et le *Trévoux* en témoignent. Certes, républicain désigne un opposant au régime monarchique et non pas celui qui veut établir une république. Il vise les séditeux qui fomentent des troubles pour déstabiliser le Grand Roi qui a osé dire : *l'État c'est moi !* Il n'est pris en bonne part que lorsqu'il renvoie aux modèles de l'Antiquité et fonctionne alors comme une métaphore ou un référent culturel.

L'idée républicaine n'est pas à l'ordre du jour dans ce temps-là. Montesquieu en témoigne : la nature du gouvernement peut changer, c'est le principe qui le fait agir qui compte. Ainsi il assigne à la république de type démocratique, la *vertu*, la

modération pour la république de type aristocratique, l'*honneur* pour la monarchie, et la *crainte* pour le despotisme. Mais disons que ce « despotisme » est essentiellement oriental (Boullanger) car la Prusse fédéricienne, la Russie et Catherine, l'Autriche de Thérèse et de Joseph fourniront l'exemple d'un despotisme éclairé.

Humanisme : Quel type d'homme conçoit la République ?

Charles Porset : La République suppose des hommes *libres*. Elle exclut les esclaves. Mais la liberté des anciens n'est pas celle des modernes. Elle implique à l'époque moderne la liberté individuelle et la liberté économique. Or, la condition de possibilité de ces deux formes de liberté est d'abord la propriété de soi. L'*habeas corpus* est la forme juridique garantissant que mon corps m'appartient. Les Anglais l'introduisent assez tôt : là s'arrête le rôle de l'État. Le citoyen est en droit d'attendre de lui la sûreté. *Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir* – écrit Montesquieu, *EL*, XI, 4, – *il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir*. On aura remarqué, « des choses », *rerum* : la nature assure la régulation des flux. La loi est immanente.

Faut-il rappeler que le libéralisme comme idéologie politique n'existe pas au siècle des Lumières : c'est au siècle suivant qu'il prendra corps avec Benjamin Constant et Maine de Biran. Mais il prend sa source dans la tradition « jusnaturaliste » qui rompt avec le théologico-politique : même si Dieu n'existait pas, affirme Grotius, les principes du droit naturel conserveraient toute leur force. L'individu constitue le pivot de ce droit qui se fonde sur le volontarisme quand il s'exerce à part entière. Le contractualisme qui transforme un agrégat d'individus en peuple ne préjuge pas de la forme du gouvernement : une république, une monarchie parlementaire, une monarchie absolue, ou une souveraineté illimitée peuvent en résulter. Le postulat qui se trouve à la base des systèmes libéraux (la liberté de chacun concourt à la liberté de tous) est que l'intérêt égoïste (l'amour propre, *l'amor sui*) est la source du bonheur collectif.

Pour les esprits éclairés de l'époque : la moralité publique résulte de l'immoralité de chacun. Mandeville thématise cet apparent paradoxe (relative, car le désintéressement existe, comme l'observe David Hume) dans sa *Fable des abeilles* en une formule lapidaire : les vices privés sont la source de la félicité publique. L'idée sera reprise dans le dernier tiers du dix-huitième siècle par Adam Smith dans sa *Richesse des nations* – compendium de l'économie politique libérale.

Humanisme : Quel rôle attribuer à Montesquieu donc ?

Charles Porset : La fortune de Montesquieu donne une idée des avatars du « libéralisme ». De son vivant on sait que *l'Esprit des lois* fut au départ d'une querelle et de plusieurs réfutations. Elles portaient sur la politique et la religion. Ces critiques se rejoignaient et finalement on lui reprochait de saper la monarchie confondue avec le despotisme et de fragiliser la religion en se faisant l'avocat d'une espèce d'indifférentisme aux couleurs déistes. Malmené par les jansénistes, *l'Esprit des lois* ne le fut pas moins par les philosophes. Exception faite de *l'Éloge* de d'Alembert, les détracteurs l'emportent en nombre. Voltaire, Helvétius, d'Holbach, Mably. Puis Condorcet, Grouvelle, Destutt de Tracy. Il y a là beaucoup de francs-maçons, à l'exception de Mably et de Condorcet qui, contrairement à ce qu'on

répète, n'appartint jamais aux *Neuf Sœurs*. Il semble que l'ensemble du « parti » philosophique et les secondes Lumières se soient ligüés contre lui. Les radicaux lui reprochent le fatras gothique où son ouvrage reconduit. L'idée selon laquelle il existerait des *lois fondamentales* leur paraît mythique. Et la distinction subtile qu'il propose entre les diverses formes de gouvernement est sophistique : il n'en existe que deux : *les bons et les mauvais*. Même chose du côté de l'équilibre des pouvoirs et des intermédiaires. Ils ne profitent qu'à ceux qui savent les négocier. Montesquieu est un homme qui reprend les préjugés nobiliaires de sa classe. Son château de La Brède en est l'illustration parfaite.

Le Montesquieu libéral que Raymond Aron redécouvre au vingtième siècle est en vérité construit par Laboulaye après la révolution de 1848, dans un geste d'opposition à l'Empire – geste qui n'est pas sans rapport avec la laïcité de l'État. Le rôle des corps intermédiaires est valorisé dans la mesure où ils doivent permettre l'équilibre des pouvoirs. On notera que Laboulaye est l'un des rédacteurs de l'acte constitutionnel de 1875 qui fonde juridiquement le modèle républicain dont nous sommes les héritiers lointains.

Humanisme : Et de quelle manière les francs-maçons se réclament de la République ?

Charles Porset : La république universelle des maçons est au dix-huitième siècle la reprise de la *respublica christiana*. Il ne s'agit que d'une métaphore que développe Ramsay, par ailleurs catholique et royaliste. Les *Constitutions* d'Anderson ne sont pas davantage une profession de foi républicaine. Desaguliers, l'un de ses principaux rédacteurs, disciple de Newton, est l'auteur d'un texte établissant que le système de l'attraction où tout s'organise autour d'un centre commun est le modèle du meilleur gouvernement – qu'il retrouve on s'en doute dans le régime anglais. Ce qu'il faut retenir de cette comparaison, c'est que le modèle newtonien devient un paradigme politique, et corrélativement que l'ordre politique est de l'ordre de la nature et obéit à des lois. Cette naturalisation du politique est une des conséquences de la révolution galiléenne dont Newton offre la synthèse dans ses *Principia mathematica philosophia naturalis*. La *mathesis universalis* en est le principal avatar. Dans le champ du politique, des mœurs, de la morale, Mandeville (*Fable des abeilles*) et Smith (*Richesse des nations*), en sont les représentants les plus illustres. Les vices privés concourent au bonheur de tous (Mandeville), l'égoïsme du marchand assure la prospérité des nations, une *main invisible* régulant le marché (Smith).

Humanisme : La franc-maçonnerie se veut-elle une République imaginaire ?

Charles Porset : La Maçonnerie, qui apparaît en 1717, peut se penser sous la forme de la ruche : *apes mellificant*. La loge est une république réglée par des lois (rituel) où des hommes libres et de bonnes mœurs construisent la Jérusalem terrestre. Cette république imaginaire repose sur une mort symbolique (initiation = réception) qui conduit l'impétrant à abandonner ses métaux (préjugés, vices) pour ne retenir de soi que ce qui est coextensif à l'humanité (parole, échange). La loge est une ruche éloquente et réglée qui détourne de la cacophonie mondaine. On pourrait la comparer à la bourse de Londres selon la description qu'en donne Voltaire dans ses

Lettres philosophiques : « Entrez dans la Bourse de Londres, cette Place plus respectable que bien des Cours, vous y voyez rassemblés des députés de toutes les Nations pour l'utilité des hommes ; là le Juif, le Mahométan & le Chrétien traitent l'un avec l'autre comme s'ils étoient de la même religion, & ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute ; là le Presbytérien se fie à l'Anabaptiste, & l'Anglican reçoit la promesse du Quaker. Au sortir de ces pacifiques & libres assemblées, les uns vont à la Synagogue, les autres vont boire, celui-ci va se faire baptiser dans une grande cuve au nom du Père par le Fils au Saint Esprit : celui-là va faire couper le prépuce de son fils & fait marmotter sur l'Enfant des paroles hébraïques qu'il n'entend point : ces autres vont dans leur Eglise attendre l'inspiration de Dieu leur chapeau sur la tête, & tous sont contents. » (éd. G. Lanson, Paris, 1964, I, p. 64).

Voilà qui est dit. C'est au chapitre des *Anabaptistes* que Voltaire introduit cette comparaison. Elle est éloquente car l'on reste sur le thème de la religion. La société se règle sur ce modèle. Chacun vit selon son intérêt (*quod religat* : ce qui rassemble) dans la mesure où il ne contrarie pas celui de l'autre. Mais, ajoute-t-il, personne ne se mêle dans cet espace sacré de la Bourse, de politique ou de croyance : à chacun son diable et son dieu. Chacun *souffre* l'autre et, une fois les choses réglées, s'adonne à son culte domestique. La Maçonnerie qui s'invente en 1717, précisément à Londres, a toutes les allures de ce conservatoire qui rassemble des valeurs qui s'échangent à parité, la règle partagée étant de ne point faire banqueroute – d'être dans l'incapacité répondre de soi en quelque sorte.

Humanisme : Rassembler ce qui est épars ou rassembler qui se pouvait se ressembler ?

Charles Porset : Cela posé, on comprend que la République universelle des maçons est une utopie, car dès ses premiers pas la maçonnerie en rassemblant ce qui est épars, n'a *rassemblé* que ce qui pouvait se *ressembler*. Peu d'Anglais fréquentent la *Bourse* de Londres, et jour après jour, sont moins nombreux ceux qui se reconnaissent dans l'*imperium britannicum*, ses *landmarks* protectionnistes et d'un autre temps ou autres privilèges devenus ridicules. Reste, et reste seulement, que l'idée andersonienne d'abstraire des rapports entre les hommes tout ce qui les divise, a constitué le terreau d'une utopie nouvelle : la franc-maçonnerie.

Elle est républicaine – au sens *cicéronnien* du terme – l'affaire de tous. Libérale : il faut être libre et de bonnes mœurs : entendons citoyens ayant payé l'impôt et respectueux des usages pour ce qui est des mœurs. Libres : les femmes ne l'étaient pas alors : d'où leur exclusion. Mais elles le deviennent. Pour le reste, chacun doit être de sa sensibilité, de sa culture, et « républicain » – comme le sont quelques Américains qui ne sont pas de notre goût. Autrement dit : ouverts à l'altérité et persuadés (c'est l'hypothèse) que l'homme existe au moins comme *idéal de la raison*, ici-bas et non pas dans des ailleurs incertains. Que l'Autre – dans sa différence, de couleur, de culture – est dans son idiosyncrasie, sinon le même, du moins un homme, altérité radicale et pourtant si proche. Qu'on reprenne Rousseau ou Buffon troublé par le regard de l'orang-outang du Jardin Royal. Cette affirmation a été le pari des Lumières, et celui de Montesquieu *nolens volens*, car la question qui demeure par ces temps de

détresse, après Auschwitz et ses succédanés contemporains, est celle de savoir *où finit la bête, et où commence l'homme ?*

Humanisme : Les Républiques françaises sont-elles inaugurales et incertaines ?

Charles Porset : On connaît au moins la date de nos Républiques : celle qui prend pied après la Révolution, la première du nom, celle de 1848, qui fut brève et conduisit à l'empire, la troisième, incertaine mais inaugurale, puis la quatrième et la cinquième, après un coup d'État bonapartiste, *notre ordinaire*, après la césure maréchaliste et identitaire. *Toutes* des Républiques, référendaires et présidentielles depuis la cinquième. Le suffrage les légitime. Mais ont-elles beaucoup à voir avec la République universelle des Maçons ? Rien de moins sûr. Sans doute les symboles demeurent comme les valeurs qui leur sont attachées. La liberté, l'égalité et la fraternité. Mais ces idéaux qui furent ceux des Lumières, de la Maçonnerie et des Républiques qui s'en inspirèrent, une fois proclamés, comment faire ? La République est l'affaire de tous, celle du *demos*. Comment le peuple peut-il se faire représenter sans aliéner son autonomie ? S'il délègue sa souveraineté, comment pourra-t-il la contrôler ? Questions terribles (et sans doute aporétiques) qui sont au fondement de la démocratie. Le Grand Orient de France a fait le choix de la démocratie au moment de sa création en dépossédant les maîtres de loges parisiens de leur « propriété » (ils étaient *maîtres*, propriétaires de leur loge) et en introduisant l'éligibilité de tous les frères aux différents offices. C'était, dans une société d'Ancien Régime, fortement clivée. C'était une *NUIT DU 4 AOÛT* avant la lettre. Mais cela ne pouvait en aucune manière signifier que les maçons fussent, libres, égaux et fraternels ; cela indiquait la voie pour que les hommes le devinssent.

La méthode est un chemin, c'est celui que la Maçonnerie des Lumières invente lorsqu'elle affirme que l'Homme est une promesse d'humanité. La République, quelle que soit sa forme, démocratique, plébiscitaire ou autoritaire, n'a pas d'autre lieu : *Liberté, Égalité, Fraternité* – laïcité.

Laïcité, car on ne sait que trop que les cléricatismes de tous bords sont la peste de la liberté (les guerres de religion en témoignent). En posant l'entière liberté de conscience, la Maçonnerie andersonienne – libérale, adogmatique, *si l'on veut* car un dogme en cache un autre – ouvre la voie. Mais *Hiram* ni les Lumières n'ont rien promis. *Hiram* est mort pour n'avoir pas livré la clef – le mot du maître.

À chacun de faire au mieux, en évitant la naïveté et l'édification. La République nécessite toujours des efforts. Sade l'avait bien compris, mais il finit à Charenton.

Francs-maçons, encore un effort !

Propos recueillis par Alexandre Dorna et Pascal Bajou

LAÏCITÉ ET DIGNITÉ : POUR UNE PÉDAGOGIE HUMANISTE DE LA SOLLICITUDE

Charles COUTEL

« La laïcité est-elle un combat pour la dignité ? » De cette définition de l'idéal laïque dépend aussi notre capacité à conjurer nos propres dérives cléricales (appelons « cléricale » toute attitude dogmatique visant à nous inféoder au lieu de développer notre esprit critique). Être laïque ce n'est s'opposer à la religion en tant que telle, mais bien de s'opposer au cléricalisme en général, et en particulier au cléricalisme religieux.

En effet, trop souvent l'idéal laïque est présenté comme une opinion « sectaire » ; il est dit « laïciste » et non plus laïque ; mais le mal est fait et on sent la nécessité de se justifier. Les malentendus s'accumulent et le mot est confondu avec ses contresens ; on se croit obligé d'ajouter des adjectifs, croyant être précis.

Or la laïcité est simplement la coexistence pacifique et rationnelle des libertés. Il n'est pas question d'attaquer la religion, mais bien de s'opposer à tout processus d'inféodation de notre raison et de notre liberté de penser.

L'étude de la période 1903-1905, autour du débat sur la Séparation des Églises et de l'État, avec le rejet du projet anticlérical de Combes montre que la République a su orienter le combat républicain contre tous les cléricalismes et pas contre la seule religion. C'est avec sagesse et modération que la République entreprend aujourd'hui l'étude et l'enseignement non-confessionnel des « faits religieux »¹. Il est temps qu'elle s'avise de faire de même pour les « faits laïques »².

Ces rapides préalables justifient le lien entre laïcité et dignité mais il nous faut être plus explicite ; pour ce faire il nous faut suivre trois étapes :

- resituer brièvement la laïcité au sein de la synthèse éthique et juridique républicaine ;
- repérer les obstacles historiques et idéologiques qui nous éloignent de cette synthèse : c'est le règne de la « pensée unique », à définir ;

¹ Se reporter au site de l'IEFR (Institut d'Étude des faits religieux), aux travaux de Régis Debray et de Catherine Kintzler.

² Se reporter aux travaux d'Olivier Bobineau.



Illustration Jean-Pie Robillot

– essayer enfin de montrer ce que pourrait être une morale laïque et non-confessionnelle, soucieuse de la dignité des personnes et des citoyens.³

L'idéal laïque dans la synthèse républicaine

Dans un article fort court paru dans la revue *Humanisme* de juin 2009, j'ai essayé de situer le principe de laïcité dans la synthèse théorique de la République. J'ai nommé « avertissement de Voltaire » et des Lumières l'invitation à partir de l'individu libre pour penser la recherche de la vérité et de la justice. Cette affirmation des hommes des Lumières triomphe dans la morale de Kant largement diffusée par Barni durant toute la Troisième République.

La liberté individuelle est mise en perspective avec l'idée d'égalité, notamment sous l'influence de Rousseau puis du socialisme utopique. Il s'agit de penser comment faire coexister les libertés individuelles dans le corps social et le corps politique.

On doit à Tocqueville d'avoir montré comment, cependant, l'homme démocratique pouvait sacrifier la liberté sur l'autel de l'égalité, notamment en cédant à la « tyrannie de la majorité » et à l'emprise des idées générales : c'est la genèse de la conscience du risque de « pensée unique ».

La Seconde République, influencée notamment par la franc-maçonnerie, complète cette première synthèse héritée des Lumières par l'exigence de fraternité.

Qu'importe l'égalité si elle ne travaille pas à la construction d'une société plus fraternelle ? Il peut y avoir une égalité de tous dans une « médiocrité » partagée ; tandis que l'idéal humaniste de fraternité « tire » les choses vers le haut, vers l'amour de l'humanité. On sait que la devise de notre République date de cette période.

Mais à son tour la fraternité doit être problématisée et complétée : c'est là qu'interviennent conjointement les principes de laïcité et de solidarité. Ces deux principes permettent à la fraternité, à l'égalité et à la liberté de ne pas se laisser « cléricaiser » par un pouvoir quelconque, économique, religieux voire politique et médiatique.

C'est pourquoi la Troisième République développe cette synthèse dans trois directions :

- 1) l'affirmation de la solidarité (avec Léon Bourgeois et son école solidariste), comme processus socio-économique mais aussi éthique indispensable pour donner un sens concret aux autres principes fondateurs (notamment en veillant à la réduction des inégalités socio-économiques et en protégeant les personnes) ;
- 2) l'affirmation du principe de laïcité d'abord de l'École (Jules Ferry) puis de toute la société et de l'État (loi de 1905). Ce geste est méconnu aujourd'hui, tant il semble que c'est un « acquis ». Or le flou des débats sur la laïcité montre l'urgence de ce rappel historique (toujours... les « fondamentaux ») ;
- 3) l'affirmation que le respect de la dignité de la personne relie laïcité et solidarité ; or actuellement la solidarité n'est trop souvent envisagée que dans le seul horizon

³ Dans une prochaine étude je vais montrer comment l'absence de théorisation de cette morale laïque fait le jeu (clérical) des idéologies du « care » qui semblent occuper tout le terrain éthique.

(essentiel bien entendu) de la justice socio-économique. Se sentir respecté comme personne libre et digne est aussi vital que d'être autonome matériellement. Ce troisième aspect est minoré par l'économisme voire l'électorisme. On ne fera de l'éthique laïque qu'un négligeable « supplément d'âme », laissant tout le terrain aux cléricaux du « care » qui sont parvenus à influencer les rangs républicains, comme nous le verrons plus loin. Comme l'écrit Alain : « Berceur n'est pas instruire ». Les républicains n'ont pas besoin de « nounou ».

Ce troisième aspect place au centre d'idée de dignité de la personne comme lien entre fraternité, laïcité et solidarité : il nous faut sans cesse relire Kant (traduit par Barni), Buisson et Bourgeois, comme nous y invitait le regretté Claude Nicolet, récemment disparu. Par la dignité, le républicain construit sa « république intérieure » en même temps que la République : l'instruction publique initie ces deux constructions complémentaires. La question qui nous réunit est donc un appel à compléter notre travail de militant républicain par un travail intérieur d'ordre « spirituel » (et non-confessionnel) sur nous-mêmes. Nous verrons plus loin quelle valeur éthique pourrait donner sens et énergie à cette « spiritualité laïque ».

Cette strate morale de la laïcité et de la solidarité est largement méconnue actuellement par l'économisme à courte vue, par l'électorisme médiatique et l'individualisme précipité. Il existe bien un lien historique et philosophique entre laïcité et dignité, au sein d'une anthropologie humaniste d'ensemble et de la philosophie républicaine : chacun est invité à assumer ce qu'il dit et ce qu'il fait devant les autres et devant soi-même. Il s'agit de la question essentielle de *l'imputation* de nos actes et de nos paroles ; la République est l'affaire de tous et de chacun.

Or la « pensée unique » actuelle dissout chaque jour un peu plus cette imputation (responsabilité) ; nous ne voyons plus exactement à quoi la République nous engage et nous nous éloignons des mots de la culture républicaine et humaniste (faut-il rappeler les ravages de l'idéologie « managériale » dans l'École publique ou encore dans l'Hôpital public).

La dignité de la personne (être traité et se traiter soi-même comme une fin et jamais comme un moyen) est au cœur de la synthèse humaniste.

Cette synthèse républicaine se complète en 1946 et 1948 par la référence explicite à l'humanité ; notamment à travers l'affirmation du caractère imprescriptible des crimes contre l'humanité. Le respect de la dignité est affirmé dans son universalité. Mais cette synthèse éthique et juridique est actuellement occultée par le règne presque sans partage de la « pensée unique » dans les esprits, les mots, les partis, les médias. Une immense tâche de réflexion et de résistance nous attend.

Résister à la « pensée unique » mondialisée

Deux obstacles majeurs se dressent actuellement et brouillent le message républicain, notamment dans l'opinion publique et les médias :

1) La persistance (petite bourgeoise) de l'identification du combat laïque et du combat « antireligieux ». Combien de républicains croient être laïques parce qu'ils

« bouffent du curé » (ou de l'imam). Or il s'agit de combattre les cléricatismes (dont le religieux) sous toutes leurs formes.

2) Le règne de la « pensée unique », véritable fléau des démocraties quand elles cessent de vouloir être des républiques. Identifier cette « pensée unique » est crucial car les ennemis de la République et de la laïcité entendent la critiquer, mais en se gardant bien de la définir précisément. Ils endorment les esprits en les manipulant : c'est actuellement le jeu politique et idéologique du Front national.

Dans d'autres travaux, j'ai essayé de repérer les sophismes qui organisent ce processus politico-rhétorique de la « pensée unique ». ⁴

Il me semble que huit sophismes structurent cette « pensée unique », véritable alliance entre le conformisme grégaire, l'inculture revendiquée et l'individualisme hédoniste. Nous présentons ces sophismes sans trop les commenter, mais rappelons que c'est leur simultanéité, dans les médias notamment, qui fait leur force. En la pratiquant et en la relayant, l'individu semble se perdre de vue (dissolution de l'imputation) car ce qu'il présente comme « ses » mots, pensées et actions ne sont pas vraiment « siens ».

Examinons ces sophismes :

– le sophisme de la mondialisation : tout ce qui est mondialisé « vaut » vérité ; et si le mondial était devenu l'universel sans l'humain ?

– le sophisme communicationnel : on présente la communication comme bonne en soi en oubliant la part structurante de la transmission dans toute communication. La transmission se déploie dans le seul espace tandis que la transmission requiert le temps (voir les travaux de Régis Debray). Ce sophisme institue l'amnésie entre les personnes et dans les institutions de la République ;

– le sophisme jeunisme confond dramatiquement le récent et le nouveau ;

– le sophisme pédagogisme dit qu'il faut différer le moment libérateur de l'instruction et de la culture, en se perdant dans le vertige des préalables à l'acte d'apprendre. La transmission de l'élémentaire se fait de moins en moins et l'on court toute sa vie après « son » orthographe ;

– le sophisme communautariste entretient l'illusion que c'est ensemble que l'on doit vivre et comprendre sans faire le détour (libérateur) par la pensée libre et par la critique individuelle ;

– le sophisme relativiste dissout toute exigence d'universalité, notamment en banalisant le terme « culture » : or quand tout est « culturel », tout se vaut et donc pourquoi se cultiver ?

– le sophisme économiste est sans doute le plus redoutable aujourd'hui, notamment dans son avatar « financieriste » : l'économique se présente comme essentiel car premier ; or *le premier est-il le primordial ?*

– le sophisme clérical (anti laïque) sévit notamment à travers la remise en cause des bienfaits des sciences et des techniques au profit d'un appel à « communier » avec la Nature, par exemple. À ce sophisme se rattache toutes les tentatives pour nous faire

⁴ Voir *Les Mots de la Liberté* et *Pourquoi apprendre ?* et un texte court dans la Lettre 45 du Groupe République !, animé par mon ami Bellon.

croire que pour être « sauvés », il faut surtout ne rien savoir et ne rien apprendre (voir les récents travaux d'Olivier Roy).

Ces sophismes font système et il convient de les critiquer tous ; il est pathétique de voir tel ou tel s'en prendre aux médias, mais pour aussitôt sombrer dans la démagogie du jeunisme ou économiste. Pour refonder une éthique humaniste et laïque il est nécessaire de sortir de ces sophismes réducteurs qui dissolvent la responsabilité des personnes et des citoyens. Mais la « pensée unique » s'impose à tous ; c'est ensemble qu'il faut lui résister. Les débats qui accompagneront les élections de 2012 seront une formidable occasion de critiquer et de résister à la « pensée unique », alliée évidente de l'électorisme, du populisme et de la démagogie : ce sera l'occasion de ne plus fausser les mots et les pensées.

Mais cette résistance philosophique et politique, essentielle bien sûr, ne suffit pas. Il nous faut aller encore plus loin et la « moraliser » par une active méditation sur la vertu humaniste de *sollicitude*. La sollicitude inscrit le souci de la dignité au cœur du combat laïque, humaniste et républicain.

Tenir ensemble laïcité et dignité : pour une pédagogie humaniste de la sollicitude

Les obstacles que nous venons de présenter produisent autour des individus et dans les groupes une sorte d'amnésie chronique et lénifiante ; tenter de proposer une définition précise devient bien vite un coup de force « intellectualiste », vite fâcheux et qualifié de passéiste. La méconnaissance des mots nourrit les « bons sentiments » et la dictature de la « bonne conscience » s'installe.

Mais cet effort intellectuel pour résister au conformisme ne suffit pas ; il faut aussi montrer que l'irresponsabilité produite par la « pensée unique » nous rend indifférents à autrui mais aussi parfois violents et arbitraires. Nous sentons trop souvent que nous ne sommes pas les auteurs de ce que nous disons, pensons, voire décidons ⁵.

Appelons vertu de sollicitude ce mouvement éthique et laïque qui nous pousse à nous diriger vers autrui (notamment quand il souffre) mais sans pour autant l'envahir, lui « faire la leçon » ou, pire encore, se « mettre à la place d'autrui ». ⁶ C'est pourquoi l'indignation ne nous fait pas sortir de l'aliénation infantilissante de la « pensée unique » : la seule indignation peut produire (à moindres frais) une « bonne conscience » démobilisée.

La sollicitude ne « s'indigne pas », elle intervient. Elle ne s'agite pas, elle agit.

La sollicitude est notre bonne volonté se portant vers celui qui souffre du fait de ses précarités. Par la sollicitude, la laïcité fait retour dans la spiritualité laïque en neutralisant effectivement les sophismes de la « pensée unique » ; elle prévient la cléricatisation de l'esprit républicain.

⁵ Il me semble que c'est l'origine du « pessimisme » actuel des français. C'est en France que la « pensée unique » semble la plus prégnante. Relisons Tocqueville pour en étudier les raisons.

⁶ Se « mettre à la place d'autrui » est l'illusion cléricale des partisans du « care ». Essayons plus laïquement d'aider l'autre homme, s'il le veut, à garder ou reconquérir sa propre place.

Or, actuellement, la sollicitude est confondue avec la compassion ; c'est pourquoi les esprits se « cléricalisent » sans s'en aviser toujours, comme on le constate dans le triomphe des postures « religieuses » de tel ou tel candidat aux prochaines élections. La sollicitude peut se définir comme un mouvement volontaire vers autrui (*cio-cire* en latin). Le latin *citius* ajoute une nuance de souci et d'inquiétude.

Le processus de sollicitude ne prétend pas cependant « se mettre à la place de l'autre » (contrairement à la compassion). Notre relation à l'autre qui souffre est analogique et non identificatoire. L'autolimitation est au cœur de la sollicitude et c'est là que réside le respect (laïque) de l'autre. Tout médecin sait qu'il s'agit d'abord de ne pas nuire dans l'intervention thérapeutique. Le respect de l'intégrité de l'autre est le premier souci de celui qui est rempli de sollicitude.

Autre caractéristique : la sollicitude est tournée vers l'avenir (la compassion se tourne vers le seul présent). Ann Van Sevenant remarque en 2001 : « La sollicitude fait preuve d'un mouvement qui tire l'homme en avant, qui le propulse vers celui qu'il est en train de devenir ».

La sollicitude conjoint l'autonomie et la responsabilité qui structurent l'idéal laïque et républicain, tout en tenant compte de la vulnérabilité des personnes et de la précarité des situations. Tournée vers le futur la sollicitude suppose la solidarité et la fraternité.

Notre hypothèse est que nous manquons d'une *pédagogie de la sollicitude* ; c'est d'elle que nous avons besoin pour lutter contre la « barbarie douce » de la « pensée unique ». Au sein des loges, par l'attention aux rituels et aux autres, les francs-maçons expérimentent et pratiquent la vertu de sollicitude ; c'est par elle qu'ils unissent respect à la dignité des personnes, solidarité et laïcité.

C'est dire leur responsabilité pour organiser la résistance au conformisme mortifère de la « pensée unique mondialisée ».

L'HUMANISME : LES LUMIÈRES, LA MORALE ET LA POLITIQUE

Entretien avec Tzvetan TODOROV

La diversité de ses travaux et l'acuité de ses analyses ont fait de Tzvetan Todorov une personnalité incontournable du panorama intellectuel français. Lui, qui pourtant, né à Sofia, ne s'installe à Paris qu'à l'âge de 24 ans. Il est l'auteur de plus de quarante ouvrages, son dernier né, Goya à l'ombre des Lumières (Flammarion) vient de paraître.

C'est à son domicile parisien qu'il a bien voulu nous recevoir pour aborder l'un de ses domaines de prédilection ; l'humanisme, son histoire et ses concepteurs.

Humanisme : Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ?

Tzvetan Todorov : Quand on entend le mot humanisme, on entend des choses différentes. Il faut d'abord le décrire, à la fois historiquement et conceptuellement. Pendant la Renaissance, l'humanisme représentait une certaine érudition qui s'ouvrait à l'histoire ancienne, aux cultures grecques et romaines, par opposition à la seule culture chrétienne. Les humanistes, Erasme, Pic de la Mirandole, redécouvraient cet héritage ancien.

Son sens contemporain, qui est à mettre de côté, est proche de la philanthropie, de la bienveillance. C'est une vision positive de l'humanité qui ne correspond pas à une définition philosophique ou idéologique.

Dans mon optique, je retiens trois grandes caractéristiques de l'humanisme dont chacune existe en dehors de lui et est antérieure à la constitution de cette doctrine. On peut parler d'humanisme à partir du moment où l'on retrouve ces trois exigences chez le même auteur et plus fortement encore, dans une même vision du monde.

Le principe est l'autonomie du sujet, la capacité de mener une action à partir de règles que l'on se donne soi-même. C'est la reconnaissance du fait que l'être humain dispose d'une volonté et peut dicter sa propre action et en être responsable. Le sujet peut être individuel ou collectif. L'individu prend son destin entre ses mains. On le trouve dans le mythe de Prométhée, qui donne la possibilité à l'humanité de se diriger elle-même, mais plus fortement encore, on le retrouve à la Renaissance dans des traités italiens au XV^e siècle qui s'appellent « De la dignité humaine ». Et la dignité humaine est comprise comme une indépendance par rapport à une nature qui nous serait imposée de l'extérieur, qui serait un don divin. Et cette idée se perpétue jusqu'à



© John Foley / Opale / Flammarion

nos jours. Quant à l'autonomie collective, c'est la souveraineté des peuples, idée plus récente. Pendant longtemps, ce sont les monarques et les dieux dont on s'inspire et ce n'est qu'à l'époque des Lumières et notamment avec Jean-Jacques Rousseau qu'on trouve une pensée systématique de la souveraineté populaire de considérer que c'est le peuple qui décide des lois.

Ces deux autonomies peuvent être en harmonie ou entrer en conflit, parce que si la collectivité décide de tout, l'individu a-t-il encore le droit de décider ? Conflit qui se révèle au lendemain de la Révolution française. La terreur n'est rien d'autre que la suppression de toute autonomie de l'individu au nom de la volonté populaire. C'est le comité de Salut public qui décide de la vie et de la mort des gens.

Par la suite, certains vont postuler, comme Benjamin Constant, que la politique possède deux principes : la souveraineté populaire et l'autonomie individuelle, c'est-à-dire un espace réservé à l'individu et sur lequel la collectivité ne peut imposer quoi que ce soit. Ce sont des démocraties libérales.

La seconde caractéristique c'est que l'humain n'est plus une abstraction, ou un dieu, ou une collectivité, mais le but ultime. L'amitié est présente depuis l'Antiquité notamment dans les réflexions de Cicéron ou Aristote. C'est le : « C'est parce que c'est lui, c'est parce que c'est moi » de Montaigne au XVI^e siècle. On aime de façon intransitive.

La religion catholique se dresse contre cette conception, considérée comme idolâtrie. En dernière analyse, on ne doit jouir que de Dieu. C'est donc un choix humaniste que de considérer que l'on agit en vue d'êtres humains. L'amitié et l'amour.

Cela sera repris par exemple, dans les échanges épistolaires d'Héloïse et Abélard. Héloïse l'aime non pas parce qu'il est savant et admirable. Non, c'est parce que c'est lui. Même si c'est un crime et un péché. Montaigne et le principe de la morale comme va le formuler Kant avec l'idée que jamais l'être humain ne doit être utilisé comme un moyen, mais exclusivement comme but.

Le troisième principe de l'humanisme est l'universalité. C'est penser que les humains appartiennent à la même espèce et sont pourvus de la même dignité. Les bonnes lois sont celles qui s'appliquent universellement.

Ces trois principes sont présents chez les stoïciens, chez Cicéron et même des traditions extra européennes. En France, c'est Montaigne qui est le premier auteur incontournable de la tradition humaniste. Bien sûr, il n'est pas démocrate, il faudra attendre le XVIII^e siècle.

L'humanisme a atteint sa plénitude quand il a cessé d'être une morale pour investir le champ du politique, à l'époque des Lumières. Époque qui d'ailleurs intéresse la franc-maçonnerie, car c'est à ce moment-là que les grands penseurs humanistes sont très souvent des francs-maçons. Voir les *Dialogues maçonniques* de Lessing ou Benjamin Franklin. Les Lumières, qui sont un peu ma période de prédilection, ne sont pas tant un moment d'invention, mais les idées quittent les individus pour féconder la vie publique, entrent dans la politique. Avec Rousseau on détient un instrument conceptuel pour penser la politique.

Humanisme : Vous avez parlé des Anciens, êtes-vous nostalgique de l'humanisme de Cicéron et des anciens Grecs ?

Tzvetan Todorov : Chez les Anciens, il y a les ingrédients, mais pas la constitution d'une vision globale du monde. Pour eux, la nature joue un rôle différent, car ils considèrent une opposition entre le naturel et l'artificiel, et la destinée humaine doit se conformer aux exigences naturelles. Celui qui se révolte contre la nature n'incarne pas l'idéal ancien.

Les actions humaines sont coordonnées avec l'ordre de la nature. Avec les modernes, au XVI^e siècle, on assiste à une rupture fondamentale car ils estiment qu'il y a une sorte d'arbitraire, de pure convention dans la loi. Il y a des formules célèbres qui diront : « La loi ne dépend que de la force » ou « la loi ne dépend que de l'histoire », « il n'y a pas de fondement dans la nature pour la loi ». Maintenant, les humanistes de ce point de vue, se fondent sur quelque chose qu'ils considèrent comme caractéristique de l'être humain, mais pour autant, ils ne sont pas de purs naturalistes. Ils pensent que l'humain a à exercer ce à quoi sa nature le prédispose. Les humanistes ne diront pas que l'homme a une bonne nature, mais plutôt qu'il est capable du meilleur comme du pire. La formule est chez Rousseau : « Le bien et le mal coulent de la même source ». On se fonde sur le fait que l'être humain, à la différence des animaux, possède une conscience de ses activités qui entraîne un dédoublement entre ce qu'il est et l'image de ce qu'il est.

Chez les primates on constate des ingrédients d'une conscience à l'état naissant,

mais sans comparaison. Les animaux n'ont pas cette capacité de dédoublement qui permet de se voir, comme du dehors, et qui permet de se donner des idéaux, des lois auxquels il va décider d'obéir ensuite. Un primate ne se pose jamais de questions de la contradiction entre la loi morale dans son cœur et son désir de manger la banane. Nous n'avons la preuve d'un tel conflit intérieur. C'est là-dessus que se fonde l'autonomie de l'être humain, qui ne fait pas qu'obéir à ses instincts, réactions ou pulsions.

La finalité de l'action humaine est liée à un sentiment de dépendance, d'incomplétude qui caractérise l'être humain. Ce qui fait que l'humain seul n'est plus tout à fait un être humain. Comme les enfants sauvages nourris par les bêtes, qui ne parviennent jamais à accéder à la pleine humanité.

Un fait marquant par rapport aux autres espèces, c'est la lenteur dans l'autonomisation, dans le développement du petit de l'homme, pendant huit, dix ans. Si on abandonne un enfant, il mourra de faim, ce qu'on ne retrouve chez aucune espèce, et surtout pas avec nos cousins avec lesquels nous partageons 90 % de nos gènes. Le petit du singe peut se nourrir dès un an. Cette dépendance ultime, chacun d'entre nous va la préserver, même si nous prenons une posture orgueilleuse en affirmant pouvoir vivre tout seul. Nous sommes toujours dépendants, ne serait-ce qu'au travers du langage, des institutions.

Tous les adultes ont eu des parents, on peut dire que c'est cela qui est reproduit dans l'espèce humaine. Le parent, pendant de longues années, doit se dévouer à la protection de cet être impuissant. C'est là-dessus que l'on se fonde pour dire que dans l'amitié, dans l'amour, on trouve la vertu humaine supérieure, celle qui permet de cerner au plus près l'humanisme qui est la finalité de l'action humaine vers un autre être humain. Nous avons éduqué cette notion, sans le savoir.

Humanisme : C'est le paradoxe de l'humanisme qui tend à nous fournir une définition claire, précise, objective de... l'humain.

Tzvetan Todorov : Je dirais que les humanistes sont des théoriciens de la morale et de la politique, ce n'est pas leur rôle de définir l'être humain. Les éthologues, anthropologues, eux, cernent le comportement.

Je trouve, parce que je commence à être un peu âgé maintenant, que ces travaux autour de l'identité humaine sont à cheval entre les sciences humaines et celles de la nature.

Le paléontologue traite des origines de l'espèce, l'anthropologue arrive à faire des connexions en étudiant les communautés de chasseurs-cueilleurs, et à faire une projection dans le temps. Comme les livres qui décrivent l'empathie chez les primates. Je ne suis qu'un profane, mais contrairement à ce que l'on pensait jusqu'à il y a peu, il n'y a pas une différence radicale entre l'homme et les primates. C'est une différence de transformation à partir d'un matériau qui existe chez nos cousins animaux aussi.

Les primates savent reconnaître leur image dans un miroir très jeune, le petit de l'homme seulement au bout de quelque mois. Et il commence à individualiser autrui aussi. Ce sont des processus absolument fondamentaux.

Il y a une identité de l'humanisme, en nous fondant sur la connaissance de l'humain, la construction d'une vision de l'homme. Une vision du monde n'est pas de la science.

Il faut insister. La vision du monde comporte nécessairement une part de croyance, à jeter des ponts là où aucune science ne peut le faire. La morale, la philo ne sont pas des sciences mais elles auraient tort d'ignorer ce que nous dit la science.

La conception que l'homme est un loup pour l'homme, les uns mangent les autres, etc., cette idée que telle est la vérité de l'être humain, a servi de fondement au libéralisme économique qui pouvait se réclamer d'une vision réaliste. Il pouvait dire : « vous essayez de protéger les faibles ! Non, il faut obéir aux lois de la nature. » Les animaux sont autant solidaires qu'ils sont agressifs. Sans solidarité, aucune espèce ne peut survivre. On ne peut pas dire que l'on se conforme à la nature. L'humanisme s'inspire des acquisitions des sciences pour bâtir une vision de l'être humain et pour indiquer quelle voie doit être suivie.

Si vraiment la science révèle que quelque chose est impossible, ce serait un pari perdu d'avance que de vouloir le faire. L'être humain, depuis l'invention du feu, passe son temps à transformer la nature. Il crée ce qui n'existait pas avant. Il invente. Prenons un autre exemple : jusqu'à présent, aucune science n'a pu démontrer que les caractéristiques physiques collectives des individus étaient en relation significative avec des caractéristiques mentales. Autrement dit, on ne peut pas déduire leurs qualités intellectuelles ou spirituelles. C'est impossible, mais imaginons par hypothèse que l'on puisse le prouver et découvrir ces caractéristiques. Est-ce que cela nous autoriserait à créer une législation qui privilégierait les uns au détriment des autres ? Bien sûr que non, étant donné ce que nous nous sommes donné comme principes moraux, nous ne pouvons pas accepter. Cela contredit tous les principes, non seulement de l'humanisme, mais de toute bonne gouvernance que nous considérons aujourd'hui. La science ne nous dicte pas ce qui doit être mais décrit ce qui est.

Humanisme : Quelles personnes pour vous incarnent l'esprit de l'humanisme ?

Tzvetan Todorov : Les figures comme Montaigne et Rousseau sont tout à fait centrales pour la pensée humaniste. Je vous citerai aussi un écrivain russe, Vassili Grossman, qui a écrit un grand roman *Vie et Destin*. C'est peut-être le meilleur roman sur la vie soviétique, la tragédie du communisme. Grossman n'a pas une vision rose de l'humanité, il est confronté au plus grand mal politique du XX^e siècle qu'est le totalitarisme sous son double visage.

Il est d'abord victime du nazisme. Au moment de l'invasion allemande, sa mère reste dans la région d'Ukraine occupée dès les premiers jours. Les habitants sont massacrés sur place, sa mère est tuée. En 1944, quand l'Armée rouge libère ces terres, il se rend sur place et a la confirmation de sa mort. Mais cela ne suffit pas encore à le rendre lucide. Il lui faut encore dix ans et ce n'est qu'après la mort de Staline, qu'il osera affirmer que le communisme est un totalitarisme tout aussi horrible que l'autre. Cette tragédie suscite en lui cette réflexion : c'est la vie des êtres humains, mais ce n'est pas leur destin. Leur destin est la liberté, la capacité de s'affranchir, d'aimer. Grossman ne s'est pas contenté de son rôle de victime, il a su dépasser son cas particulier pour aller vers l'universel.

Propos recueillis par Alexandre Dorna et Pascal Bajou

FOUCAULT : INTRODUCTION À LA CRITIQUE DE L'HUMANISME

Daniel LIOTTA

À Frédéric Kokot

Michel Foucault, à partir de son livre daté de 1966, *Les Mots et les Choses*, s'est présenté comme un critique décidé de l'« humanisme ». ¹ Ce livre si ardu et complexe célèbre, disait-on, la « mort de l'homme ». Précisément – et nous verrons que la distinction importe – il affirmait dans sa conclusion : « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. » ² Qu'est-ce que l'« homme » et à quelles conditions peut-on affirmer son invention récente et la possibilité de sa mort prochaine ? Pourquoi faut-il donc se réjouir de cette possibilité et travailler à sa réalisation ?

L'« homme », figure de discours

Nous répondrons à ces questions en considérant d'abord le sous-titre des *Mots et les Choses* : « une archéologie des sciences humaines ». Cette « archéologie » a pour objet d'explicitier (en bonne étymologie) les principes des discours, c'est-à-dire leurs règles historiques de formation. Ainsi que l'annonce la préface, ces discours ne sont ni ceux de la pensée immédiate, que la philosophie traditionnellement appelle l'« opinion », ni ceux des théories scientifiques. Entre les deux, ils constituent la « région médiane » qui déploie une mise en ordre des objets et des expériences. ³ Or, au sein de cet ordre, à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, lorsque se déploie ce que l'on nomme la « modernité », émerge l'« homme ». Celui-ci, tel que l'entend Foucault, ne désigne ni un être empirique (il n'est pas question dans ce livre du mode d'être effectif de l'espèce humaine), ni précisément un concept (il ne s'agit pas non plus de préciser, de rectifier ou d'inventer une nouvelle définition de l'« humanité »). Il définit une figure de pensée construite par les discours modernes : l'homme « est un étrange doublet empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance ». ⁴ Afin d'entendre cette définition, il convient de repérer les thèses de ce livre si difficile.

¹ Ainsi dans l'« Entretien avec Madeleine Chapsal » (1966), voir les *Dits et Écrits* (désormais abrégé *DE*), tome I, Paris, éd. Gallimard, 1984, p.516. On trouve certes des linéaments importants de ce refus de l'humanisme dans *L'Histoire de la folie* (1963) que nous ne considérons pas ici.

² *Les Mots et les Choses, Une archéologie des sciences humaines* (désormais abrégé *MC*), Paris, éd. Gallimard, 1966, p. 398.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 329

D'une part l'« homme » désigne un objet empirique que se donnent des discours biologique, économique et philologique. À ce titre il est, pour la première fois dans la culture, posé et étudié comme cet être déterminé – c'est-à-dire à la fois défini et « dominé »⁵ – par la vie, par le travail et le langage. Il est cet être vivant dont la biologie étudie l'anatomie, la physiologie et la place dans les espèces animales ; il est cet être laborieux dont l'économie politique examine comment les besoins sont satisfaits par le travail, qui est source des valeurs et condition de possibilité des échanges économiques ; il est cet être parlant dont la philologie analyse le pouvoir d'user d'une langue constituée selon une histoire spécifique et de déployer une grammaire ayant ses lois internes. L'homme est donc un objet dans le champ de l'expérience ; le connaître, c'est connaître les déterminismes qu'il subit dans ce champ : c'est découvrir les pouvoirs constituants qu'exercent sur lui des phénomènes biologiques, les mécanismes économiques et les événements du langage. Autrement dit, c'est parcourir le champ de ses limites et de sa « finitude ».

Mais d'autre part, affirment ces discours, il est aussi cet être grâce auquel la connaissance biologique, économique et philologique est possible *en tant qu'il est vivant, travaillant et parlant*. À ce titre, il est condition de possibilité de ces savoirs, sujet « transcendantal » selon le vocable kantien. Lisons Foucault :

« À l'expérience de l'homme, un corps est donné qui est son corps – fragment d'espace ambigu, dont la spatialité propre et irréductible s'articule cependant sur l'espace des choses ; à cette même expérience, le désir est donné comme appétit primordial à partir duquel les choses prennent valeur, et valeur relative ; à cette même expérience, un langage est donné dans le fil duquel tous les discours de tous les temps, toutes les successions et toutes les simultanités peuvent être donnés. »⁶

C'est à partir de l'expérience de mon corps que l'expérience de la vie, de ses modalités et, en général, des « choses » est rendue possible, c'est à partir de l'expérience du besoin et du désir que les valeurs économiques (et la nécessité de les produire et les échanger) prennent sens, c'est à partir de l'expérience du langage que tous les discours – non seulement ceux de la philologie, mais aussi ceux de la biologie et de l'économie et de toutes les sciences – peuvent être produits. Or ces expériences sont ainsi les conditions de possibilités des savoirs parce que l'être qui les porte dispose d'un « pouvoir de se donner des représentations »⁷ : il met en œuvre le pouvoir de rendre présent à lui-même et de réfléchir les effets empiriques sur lui et en lui de la vie, de l'économie et du langage. Sa finitude est donc active.

Telle pourrait donc être la définition élémentaire de l'« homme », cette invention discursive et ce principe de rationalité moderne : un être vivant, travaillant et parlant, doué de représentation, objet et condition de possibilité de la biologie, l'économie et la philologie, à fois déterminé par les phénomènes de la vie, de l'économie et du langage et déterminant la possibilité de leur connaissance. Sont alors rendues possibles des anthropologies philosophiques dont les enjeux consistent à explorer cette nature de l'homme. Celles-ci se consacrent à un « scénario » précis : parcourir cet « espace »

⁵ *Ibid.*, p. 324.

⁶ *Ibid.*, p. 325.

⁷ *Ibid.*, p. 324.

de la finitude humaine qui s'étend de l'homme dominé à l'homme condition de possibilité, de l'homme ignorant les déterminations qui pèsent sur lui à l'homme qui en prend connaissance et s'offre peut-être ainsi les moyens de s'en émanciper et de les maîtriser - un espace qui est le lieu d'un inévitable va-et-vient car comment être absolument certain que cette prise de connaissance et ce projet d'émancipation ne sont pas encore les pièges des déterminismes qui régissent secrètement l'homme ? La finitude est nécessairement tourmentée, elle est la proie d'une sorte de « mobilité », selon le mot de Foucault, en vertu de laquelle la domination et l'émancipation, l'objectivité et le projet subjectif peuvent s'inverser incessamment l'un dans l'autre. Le marxisme en sa variante « humaniste » en présente le profit exemplaire, jusqu'à la caricature parfois : il déploie l'histoire qui conduit de l'homme aliéné par l'économie capitaliste et soumis aux illusions « idéologiques » d'une pensée « bourgeoise » à l'homme libéré qui élucide et dissout ces illusions, l'homme qui se représente son aliénation comme la condition de possibilité du capitalisme et qui œuvre à dissoudre l'une et l'autre - mais qui également (comme en témoigne l'histoire intellectuelle et politique des marxismes) vit dans le péril et l'accusation de servir le capital, alors qu'il croit le combattre, et de s'inféoder à ses « idéologies », alors qu'il croit les contester. Enfin l'« archéologie » expose comment sont également rendues possibles les « sciences humaines ». Leur rationalité est fondée sur ce qu'il faut bien appeler un redoublement représentatif. En effet, l'objet de la psychologie n'est pas celui de la biologie, ce n'est pas le vivant en tant que tel mais cet être vivant qui « constitue des représentations grâce auxquelles il vit, et à partir desquelles il détient cette étrange capacité de pouvoir se représenter justement la vie ». L'objet de la sociologie n'est pas celui de l'économie politique ; il est constitué par les agents économiques en tant qu'ils « se représentent leurs partenaires, dans la production ou l'échange », en tant qu'ils forment « la représentation de [leurs] besoins » et de la « société ». Plus généralement - et l'on devine ainsi comment la psychologie et la sociologie et aussi (par exemple) l'analyse des mythes et de la littérature peuvent communiquer - l'objet des sciences humaines n'est pas le même que celui de la philologie ou de la linguistique mais « la manière dont les individus ou les groupes se représentent les mots, utilisent leur forme et leur sens, composent des discours réels, montrent et cachent en eux ce qu'ils pensent, disent, à leur insu peut-être ». ⁸ Ces discours prétendent soumettre les « représentations », d'abord non élucidées et subies, au travail de la prise de conscience : ainsi « les sciences de l'homme seraient en même temps libération de l'homme ». ⁹ De la sorte, ces « sciences » sont triplement négatives - du point de vue de leur domaine, de leurs objets premiers et de leur devenir - et mettent une nouvelle fois l'accent sur la finitude de l'homme. D'une part, en effet, elles affirment la spécificité de leur domaine d'analyse en repérant et en creusant l'écart entre la nature positive des normes, des conflits et des systèmes (respectivement du vivant, de l'économie, du langage) et leurs représentations. D'autre part cet écart est d'autant plus précisément affirmé qu'il donne lieu à (et qu'il est, pourrait-on dire, le « lieu ») des pathologies et des ratés : il est significatif qu'un des premiers « chefs d'œuvre » de

⁸ *Ibid.*, p. 363-364.

⁹ *DE, op. cit.* t. I, p.502.

la sociologie soit *Le suicide* (écrit par Durkheim en 1897) et que la « psychologie de l'enfant » et la « psychologie des tests » aient pour origine les enquêtes sur les enfants « anormaux ». ¹⁰ Enfin, puisque ces sciences visent à produire une représentation vraie et libératrice des représentations auxquelles sont assujettis des hommes, puisque la représentation est à la fois leur objet et leur condition de possibilité – ainsi le discours sociologique sur les représentations sociales est lui-même une représentation sociale – elles sont vouées « à se démystifier sans arrêt » : comment s'assurer définitivement, par exemple, que telle représentation sociologique ne soit pas aussi superficielle et aussi socialement « située » que d'autres représentations sociales ? ¹¹ L'« humanisme » ainsi entendu est l'effet de ces jeux de discours. Le principe général de ces discours est le commentaire incessant de la finitude de l'homme, qui met en mouvement celui-ci entre son statut de l'objet empirique et celui de sujet transcendantal, entre l'impensé et la prise de conscience, ou encore entre la passivité et l'action. À cet humanisme, Foucault adresse deux critiques liées. D'une part, il se nourrit de la conviction d'étudier et parfois de libérer l'« homme » – oubliant ainsi que celui-ci n'est pas un donné offert de l'extérieur au discours, mais la production d'une certaine configuration historique des discours. Parlant de l'« homme », l'humanisme confond une disposition de discours, un certain événement de discours avec un être extérieur au discours et dont il convient d'analyser le statut. Foucault écrit ainsi que cet humanisme interprète son « sommeil anthropologique » comme une « vigilance ». ¹² D'autre part, cette pensée bloque ainsi l'invention d'une pensée émancipée de cette configuration. Travailler à développer l'humanisme est donc à la fois ignorer la constitution du champ de savoir qui le rend possible et immobiliser celui-ci. À ce développement s'oppose *Les Mots et les Choses* qui dénonce ce sommeil et qui est à la fois l'indication et l'événement d'une pensée neuve délivré de l'« humanisme » (à côté d'autres discours, par exemple la pensée de Nietzsche, la psychanalyse de Lacan, l'ethnologie de Lévi-Strauss et les savoirs historiques). Or à ces analyses dont on mesure la grande complexité a succédé, dans le travail de Foucault, un second questionnement : à quelles conditions politiques et sociales faut-il référer l'émergence de l'humanisme ?

L' « homme », figure de savoir et de pouvoir

Surveiller et Punir indique le lieu de naissance « vraisemblable » des sciences humaines. En effet, aux XVIII^e et XIX^e siècles, sont inventées des procédures d'« examen » inédites. Dans les hôpitaux, les prisons, les écoles, les institutions militaires, dans les ateliers industriels « l'examen ouvre deux possibilités qui sont corrélatives : la constitution de l'individu comme objet descriptif, analysable, [...] la constitution d'un système comparatif qui permet la mesure des phénomènes globaux ». La première constitution détermine les propriétés et les modes d'être d'un individu singulier ; elle analyse ses

¹⁰ Sur ces deux négativités, voir Philippe Sabot, *Lire « Les Mots et les Choses de Michel Foucault »*, Paris, éd. PUF, 2006, p. 154-155. Ce livre constitue un très utile guide de lecture.

¹¹ *MC*, op. cit. P. 375.

¹² *Ibid.*, p. 352.



Michel Foucault dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne en 1969.

capacités et leur évolution du point de vue de sa santé, de ses comportements, de ses aptitudes à apprendre, de son obéissance, de son engagement dans le travail. La seconde décrit sa situation dans des groupes, elle évalue les écarts à l'intérieur des membres d'une même « population » : ainsi les différences de symptômes et de maux à l'intérieur d'une même population de malades, les différences de conduites à l'intérieur d'un groupe de délinquants, les différences de capacité et de travail au sein de la classe, de l'atelier, de la caserne.¹³

Ces examens s'inscrivent dans un mode de pouvoir que Foucault appelle « discipline ». Le mot fait résonner la mise en ordre des savoirs et celles des comportements, un mode de rationalité et un mode d'action sur les conduites. La « discipline » déploie ainsi des « techniques de l'individualisation du pouvoir », dont « sans doute, est né l'homme de l'humanisme moderne »¹⁴, c'est-à-dire celui des « sciences de l'homme ». En effet, voyons comment la discipline peut être définie :

« Comment surveiller quelqu'un, comment contrôler sa conduite, son comportement, ses aptitudes, comment intensifier sa performance, multiplier ses capacités, comment le mettre à la place où il sera le plus utile : voilà ce qu'est, à mon sens, la discipline. »¹⁵ Il ne s'agit pas seulement de surveiller et de contrôler, programme qui peut sembler « négatif », mais aussi de multiplier les performances, de développer les capacités de l'individu et son adaptation aux tâches économiques, militaires ou pédagogiques. Or c'est à cette fin que, progressivement, la « discipline » s'affirme comme un pouvoir de la norme, norme qu'il faut entendre à la fois comme une règle idéale, un modèle idéal de comportement que le psychologue et le sociologue peuvent contribuer à

¹³ *Surveiller et Punir, Naissance de la prison* (désormais abrégé *SP*), Paris, éd. Gallimard, 1975, p. 192-193.

¹⁴ *Ibid.*, p. 143.

¹⁵ *DE, op. cit.*, t. IV, p. 191.

déterminer – la gestuelle parfaite du soldat, la production optimale de l'ouvrier, le comportement de l'élève modèle, du « bon malade » – et comme une moyenne statistique : les ouvriers, les élèves et les soldats manifestent en effet, dans leur groupe propre, une compétence et un comportement moyens que le psychologue et le sociologue ont pour tâche de repérer. C'est à partir de ce repérage normatif que les individualités sont identifiées, leurs capacités et leur utilité appréciées, comparées et hiérarchisées et, selon les cas, récompensées ou sanctionnées, afin que l'élève progresse, que le prisonnier s'amende et que le soldat ou l'ouvrier se perfectionnent dans leurs pratiques.¹⁶ C'est aussi à partir du savoir de la norme que surgit la figure de l'individu « dangereux » pour les autres mais aussi parfois pour lui, un individu dont l'appréciation normative manifeste que son anormalité n'a pas seulement et d'abord pour objet les actes effectifs, mais les virtualités de son comportement, et qui exige donc, plus que les autres, d'être soumis au contrôle et aux punitions disciplinaires.¹⁷ Or nous reconnaissons dans le pouvoir et le savoir « disciplinaires », les deux premières négativités des sciences humaines que nous avons déterminées. Le programme disciplinaire et son souci d'examen s'affirment dans l'écart entre, d'une part, les fonctions physiques, linguistiques, économiques et, d'autre part, leurs représentations et leurs mises en acte. Ainsi les ouvriers ne mettent pas pareillement en œuvre, dans l'activité laborieuse, leur corps et en général leurs capacités ; il en va de même, *mutatis mutandis*, des militaires, des élèves, des délinquants et, bien sûr, des malades. Or cet écart joue d'autant plus précisément qu'il détermine des ratés, des *anomalies* et des pathologies. Le propos est évident s'agissant de la médecine, qui n'est pas une science humaine. Il devrait l'être aussi s'agissant, par exemple, de la « pédagogie » présentée comme science humaine de l'éducation : sa naissance est indissociable de ce que Foucault appelle l'école « examinatoire », école qui individualise l'élève afin de normaliser ses aptitudes et son comportement, école qui constitue une supposée « science » à partir de l'observation de ses déficiences physiques ou intellectuelles afin que le maître apprenne ainsi à apprendre et à développer au mieux les capacités de l'écoulier.¹⁸

La description du programme disciplinaire inaugurée dans *Surveiller et Punir*, est prolongée dans l'analyse du pouvoir « bio-politique » proposée dans *La Volonté de savoir*. Ce pouvoir présente deux faces dont l'étude précise les acquis précédents : l'« anatomo-politique du corps humain » et la « bio-politique de la population »¹⁹. Nous reconnaissons dans le programme de la première, centré sur le corps individuel, la finalité des disciplines : *l'anatomo-politique du corps humain* travaille à « son

¹⁶ *SP, op. cit.*, p. 183-186. Sur la différence entre les deux types de normes, voir *Sécurité, Territoire, Population*, Cours du Collège de France 1977-1978, Paris, éd. Gallimard-Seuil, 2004, p. 58-65.

¹⁷ Sur l'individu « dangereux » voir, par exemple, *DE, op. cit.*, t.II, p. 593.

¹⁸ *SP op. cit.*, p. 188-189; « l'examen [...] est resté au plus près du pouvoir disciplinaire qui l'a formé. Il est resté encore et toujours une pièce intrinsèque des disciplines. Bien sûr il semble avoir subi une épuration spéculative en s'intégrant à des sciences comme la psychiatrie, la psychologie. Et en effet, on le voit, sous la forme de tests, d'entretiens, d'interrogatoires, de consultations, rectifier en apparence les mécanismes de la discipline : la psychologie scolaire est chargée de corriger les erreurs de l'école, comme l'entretien médical et psychiatrique est chargé de rectifier les effets de la discipline de travail. Mais il ne faut pas s'y tromper ; ces techniques ne font que renvoyer les individus d'une instance disciplinaire à une autre, et elles reproduisent, sous une forme concentrée ou formalisée, le schéma de pouvoir-savoir propre à toute discipline. », *ibid* p. 227-228.

¹⁹ *La Volonté de savoir* (abrégé VS), Paris, éd. Gallimard, 1976, p.183

dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques ». La « *bio-politique de la population* » est centrée sur la gestion des conditions de vie des populations (naissance, mortalité, niveau de santé, durée de vie).²⁰ Or, son analyse offre une nouvelle perspective sur l'émergence de l'« homme ». Constituer la « population » comme objet de pouvoir et de savoir est ouvrir le champ de l'économie politique qui analyse les besoins, les productions et les consommations ; c'est également ouvrir le champ de la biologie qui situe (avec Darwin) la population comme la médiation nécessaire entre le milieu et l'organisme, et le champ de la philologie qui repère les relations entre une population et une langue. De ce point de vue, la « bio-politique des populations » est la condition d'émergence possible des savoirs fondamentaux de l'homme, être travaillant, vivant et parlant. Et par ailleurs, ajoute Foucault, ces savoirs rendent possible le développement de cette gestion des populations.²¹

L'exemple contemporain des « politiques de la santé » témoigne du bien-fondé des analyses. Quelles stratégies employer pour que les populations en général et l'individu en particulier puissent s'approcher de la norme idéale de la santé fixée par l'Organisation mondiale de la santé, « un état de complet bien-être physique, moral et social ne consistant pas seulement en l'absence d'infirmité ou de maladie » ? Les pouvoirs publics, les autorités sanitaires, les « médias » exhortent chacun à devenir « acteur de sa santé », à adopter une alimentation équilibrée, à se maintenir « en forme », à se « protéger » sexuellement... À cette fin est mise en œuvre une pédagogie continue, une incitation perpétuelle à contrôler et surveiller son corps afin de n'être pas puni par ses pathologies. Dans cet engagement social et moralisateur à prendre soin de son corps, l'individu s'affirme d'autant plus obéissant culturellement qu'il travaille à son « épanouissement » et son « bien-être », qu'il se soumet aux normes de la santé des populations et peut s'intégrer aux activités sociales et économiques. Ainsi l'élève, l'ouvrier, le soldat, le délinquant, et l'« acteur de santé » sont des sujets aux deux sens du mot : à la fois des êtres assujettis aux pouvoirs et des êtres qui développent leurs capacités subjectives sur un mode physique et intellectuel, ou encore : des êtres objectivés par la norme et qui doivent conquérir leur normalité en prenant soin de leur corps et de leurs capacités subjectives.

L'analyse du « sujet désirant » déployée dans *La Volonté de savoir* met en scène cette mobilité essentielle de l'« homme », être à la fois obéissant et actif. Les prescriptions psychologiques et psychanalytiques, les pratiques de soin et beaucoup d'autres discours contemporains le convient à oser avouer et déchiffrer son désir sexuel et à assumer ainsi la vérité de celui-ci ; ils l'engagent à soumettre ce désir à une normalisation bénéfique, voire à une « thérapie ». L'homme pourrait de la sorte « libérer » une parole que la société est censée avoir radicalement condamnée et un désir que la culture est supposée avoir continuellement asservi. Ne développons pas l'analyse en sa complexité, mais reconnaissons le même principe de bascule qui considère l'homme à la fois comme un sujet voué à être objectivé – dans la parole de

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 78-81.

vérité offerte à sa propre écoute et à celle du psychologue – et un sujet voué à rendre possible ce savoir du désir sexuel grâce à cette même parole.²²

L'« homme », cette individualité soumise aux pouvoirs disciplinaires et « bio-politiques », présente toujours cette même mobilité et la même ambiguïté de constitution en « pli », selon le mot de Deleuze commentant Foucault : à la fois condition de possibilité du savoir et matière empirique des savoirs, objet et sujet, dominé et mobilisé pour libérer ses forces, soumis et voué à se perfectionner, normalisé et agent de son bien-être.²³ Comme le fait remarquer Mathieu Potte-Bonneville, « l'individu que la modernité met au cœur de l'ordre politique apparaît comme une étrange chimère, à rebours de son étymologie qui le dit « indivisible ». En fait, les deux processus ne cessent, dans leur différence, de se relancer mutuellement. »²⁴

Cette relance est le principe de la normalisation, de la « psychologisation » et la « médicalisation » générale des rapports sociaux.²⁵ Il ne convient pas d'évoquer un quelconque pouvoir totalitaire mais, précisément, un pouvoir totalisateur. En effet, « le pouvoir de normalisation contraint à l'homogénéité »²⁶ ; toutes les individualités normalisées peuvent être, sans exception, soumises à la norme en jeu, quelle que soit la place qu'elles y occupent : comme le dit François Ewald, « l'anormal est dans la norme : le géant comme le nain, l'idiot comme le génie »²⁷ ; nous pouvons ajouter : le « dangereux » comme l'« acteur de santé ». Cette totalisation constitue ainsi un programme de pouvoirs et de savoirs (à la fois publique et privé, étatique, familial et « médiatique ») réglés par deux principes : le « pli » comme organisation de la subjectivité, la norme comme règle de jugement.

L'heureuse contingence de l'« homme »

Il convient cependant d'être attentif à l'objet précis des enquêtes de Foucault. Mettre en évidence « des procédures rationnelles et des techniques réfléchies » de pouvoir n'est pas prétendre que la société et toutes les relations politiques ou culturelles soient nécessairement envahies et déterminées par ces procédures et ces techniques. L'expérience manifeste que celles-ci rencontrent des « résistances » réfléchies ou plus immédiates : nous savons que les « mauvais élèves » ne sont pas toujours soumis à la discipline d'une bonne pédagogie, que les délinquants ne se règlent pas toujours

²² Selon cette perspective, il faut donner son sens plein à la formule : « *L'homme*, en Occident, est devenu une bête d'aveu. », *ibid.*, p. 80 ; nous soulignons. C'est à propos de l'être désirant que Foucault disait qu'il était « sujet au deux sens du mot » ; nous ne croyons cependant pas trahir sa pensée en la généralisant aux « sujets » évoqués au paragraphe précédent.

²³ Sur l'« homme » comme « pli », voir Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, éd. de Minuit, 1986, p. 134-137.

²⁴ *Foucault*, Paris, éd. Ellipses, 2010, p. 70. Ce livre remarquable constitue la meilleure introduction au travail de Foucault.

²⁵ Indiquons simplement deux exemples : le Bulletin officiel de l'Éducation nationale n°46 du 11 décembre 2003, institue un « protocole de consultation intégral des données sur la santé psychique » de chaque élève, l'Inserm a publié en 2002 un rapport, « Dépistage et prévention chez l'enfant et l'adolescent : expertise collective des troubles mentaux chez l'enfant et l'adolescent », qui préconise le repérage des « signes d'appel de troubles de conduite » dès la grossesse.

²⁶ *SP op. cit.*, p. 186.

²⁷ François Ewald, « Un pouvoir sans dehors » dans *Michel Foucault philosophe*, Paris, éd. du Seuil, 1989, p. 201.

²⁸ Sur ces distinctions, voir la mise au point essentielle : *DE, op. cit.*, t. IV, p. 14-15.

sur les codes de conduites prescrits, que certains sujets ne prétendent pas recueillir dans leur aveu la vérité de leur désir, et que l'« acteur de santé » est peut-être plus un idéal sanitaire (parfois objet de sarcasmes ou d'admiration paresseuse) qu'un modèle effectif de nos comportements. Bref, une société « disciplinaire » n'est pas une société « disciplinée »²⁸, et la « psychologisation » et la « médicalisation » sociales ne constituent pas nécessairement des réalités sociales bien qu'elles constituent des programmes effectifs de pouvoir.

C'est pourquoi Foucault n'est pas un analyste de la société réelle et des individualités sociales ; il ne pratique ni la sociologie ni la psychologie sociale. C'est pourquoi, également, il évoque des « processus de subjectivisation », afin de signifier que l'« homme » n'est qu'une des façons possibles, dans l'histoire des cultures, d'être constitué comme sujet : il est d'autres manières de penser, d'expérimenter son corps, de se rapporter à soi, aux autres et aux pouvoirs que celles promues par l'humanisme. Tel est l'enjeu de ce que Foucault appelle une « généalogie » : alors que l'« archéologie », comme nous le disions au début de cette étude, est l'analyse des règles de discours saisies comme événements historiques, la généalogie a pour finalité de « [dégager] de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes, la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons. »²⁹ L'« homme » n'est pas un mode d'être nécessaire et universel de la « subjectivation » ; il est une figure historique, particulière et contingente, dont il est possible de se déprendre.

Encore faut-il, pour cela, apprécier comme il convient le programme de savoir-pouvoir qui conditionne son émergence. Celle-ci n'est pas une fiction, d'une part parce qu'un programme de rationalité et de pouvoir (qu'il s'applique ou non) constitue en lui-même un événement historique, d'autre part parce que nous pouvons tous effectivement être engagés dans la réalisation de ce programme. Celui-ci n'a certes rien de secret – Foucault ne pratique pas l'interprétation et ne découvre aucun non-dit caché dans les discours et les pratiques effectives – mais il enveloppe l'illusion de n'en être pas un. L'« homme » en effet n'est pas une « nature » ou une « condition », mais les savoirs-pouvoirs « humanistes » produisent la croyance qu'il est une donnée extérieure à eux et à laquelle ils s'appliquent à bon droit afin de l'exhorter à *se reconnaître*, c'est-à-dire à prendre conscience de ses déficiences pour y remédier, à se représenter ses servitudes afin de s'en émanciper, à avouer ses anormalités afin de se normaliser. Cette croyance engage à penser que l'« homme » est d'abord « aliéné », « réprimé » ou « anormal », sans lucidité ni domination réelle de lui-même, et ne peut se libérer ou « se réaliser » que par l'exercice normatif du travail, du langage et par la conquête d'une « santé ».³⁰

Or l'« homme » n'est pas l'objet soumis à un pouvoir qui lui serait par principe extérieur ; il n'est pas non plus un sujet dont la reconnaissance de soi, la conquête d'une santé ou la normalisation sont les effets d'une vigilance intérieure qui permet de déjouer les pouvoirs. Il est une invention de discours et un programme de

²⁹ *Ibid.*, t. IV, p. 574.

³⁰ La critique de ce thème de la libération est constante, des pages très denses des *Mots et les Choses* (*op. cit.*, p. 323-339) aux dernières lignes de *La volonté de savoir* : « Ironie de ce dispositif [qui nous voue « à la tâche indéfinie de forcer » son secret au sexe) : il nous fait croire qu'il y va de notre « libération ». », *op. cit.*, p. 211.

³¹ *MC*, *op. cit.*, p. 353.

pouvoir qui déjoue une pareille alternative de l'extériorité et de l'intériorité dans la mesure où, selon ces discours et ces pouvoirs, les individualités doivent travailler à se « réaliser » et à s'intégrer socialement, en se réglant sur des normes, au profit supposé d'elles-mêmes et des autres. L'« homme » ainsi entendu n'est donc pas « mort », bien que certaines de ses actualisations aient déperé (ainsi l'humanisme marxiste) et que certaines rigueurs disciplinaires aient succombé (pensons à l'école) : il est ce qui peut s'affirmer à travers nos existences si elles sont soumises à ces savoirs-pouvoirs.

Nous pouvons alors rétrospectivement entendre ce que Foucault écrivait dans *Les Mots et les Choses*, en prêtant désormais à ses propos un sens qu'il ne pouvait alors leur attribuer :

« De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque ; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser. »³¹

Il y a en effet une ironie liée à ce dépli : penser sans *se fonder sur la référence* à l'homme c'est, dans les ouvrages qui suivent, *penser l'invention* de l'homme, autrement dit penser ses « plis » constitutifs et analyser un être travaillant, vivant et parlant voué à redoubler son être, c'est-à-dire un être voué à *se travailler*, à développer *sa vitalité*, à *parler de soi*, homme qui est notre présent politique et culturel.

La question se pose alors : que signifie penser au-delà de l'homme ? Certainement pas renoncer par principe à tous les acquis intellectuels des « sciences humaines » : Foucault voue ainsi une grande admiration à l'analyse des mythes indo-européens fondée par Dumézil.³² Certainement pas non plus nier la valeur de certaines inventions de la bio-politique comme, par exemple, la prophylaxie, la médecine du travail ou la Sécurité sociale.³³ Il ne saurait non plus être question (on pourrait le montrer) de renoncer généralement à ce que l'on appelle les « droits de l'homme », ni de récuser le principe de certaines institutions : l'école n'est pas nécessairement une école de l'« examen » disciplinaire et l'acte d'enseignement n'est pas nécessairement fondé sur une « science de la pédagogie », de même on peut concevoir un acte de punition distinct de l'entreprise de normalisation psychologique qui vise à transformer le « dangereux » en sujet « normal »³⁴ (on sait que la « rétention de sûreté » se règle au contraire sur cette finalité). La critique de l'humanisme qui rencontre les problèmes parmi les plus brûlants de notre actualité politique – ceux de la santé, de l'éducation, de la punition – n'est pas une table rase de toutes les institutions ni de tous les « droits ».

La critique de l'humanisme a pour tâche non de libérer l'« homme », mais de se libérer de l'« homme ». Cette libération consiste à mettre en lumière la contingence de ce programme de subjectivation qui constitue l'« homme » et à inventer de nouvelles possibilités subjectives. Cette invention obéit à deux règles (ou à une règle à double face) :

³² *Ibid.*, p.370.

³³ Sur ces problèmes, voir *DE, op. cit.* t. III, p. 40-58 et t. IV, p. 367-382.

³⁴ Sur ce problème de la punition, qui passionna toujours Foucault, voir par exemple l'entretien : *DE, op. cit.*, t. IV, p. 691-696. Sur l'enseignement : *ibid.*, t. IV, p. 727.

– contre l'organisation subjective du pli : substituer aux idées de libération de soi et de reconnaissance de soi, l'idée de création de nouvelles relations à soi et aux autres ;
– contre le jugement normatif : substituer aux normes des sujets « homogénéisés » des expérimentations subjectives singulières, irréductibles autant aux constats de « pathologie » qu'aux programmes d'amélioration des performances.

Ces modifications de soi enveloppent des indéterminations parfois revendiquées, car l'absence de nomination peut signaler des expériences extérieures aux discours et pouvoirs humanistes.³⁵ Elles manifestent également des exigences de *problématisation* (selon le terme proposé par Foucault) de certaines « évidences » de notre modernité. Indiquons deux exemples.

Nous avons déjà entrevu le premier : est-il légitime que le Droit soit présentement soumis à la norme, que le jugement porté sur l'accusé ou le condamné soit soumis aux expertises psychiatriques et à son discours normalisateur ? Ne doit-on pas, au contraire, affirmer ou réactiver un système de la loi qui articule l'universalité des droits et la singularité du citoyen et qui ne confond pas le respect de ces droits et l'homogénéité normalisatrice ? Est-il désormais possible de penser un Droit délivré de l'emprise de la norme ? Second problème : n'est-il pas stratégique, afin de se libérer de la « subjectivité désirante » vouée à avouer son désir pour conquérir sa vérité, d'instituer une pensée et un « art de l'existence » tels que le sujet ne se définisse pas en relation à son désir mais s'invente en inventant de nouveaux modes de plaisirs ? C'est dans cette perspective que Foucault s'intéressa, dans les derniers épisodes de son parcours, à la culture et à l'éthique grecques des plaisirs.³⁶ Faut-il opérer une reprise inventive de celles-ci afin de lutter contre les entreprises de reconnaissance de soi et de normalisation ? L'enjeu n'est pas uniquement intellectuel, il engage la modification de la conduite de son existence et du discours sur soi et les autres.

On entrevoit ainsi les enjeux qu'enveloppe la pensée d'une subjectivité émancipée de l'« homme » : un nouveau travail sur soi, étranger à la transformation de soi humaniste, une nouvelle vitalité, indifférente aux préoccupations sociales de la « santé », et une nouvelle parole enfin déliée du discours de la reconnaissance, de la libération et de la norme.

³⁵ Ainsi la très belle déclaration : « L'art de vivre, c'est de tuer la psychologie, de créer avec soi-même et avec les autres des individualités, des êtres, des relations, des qualités qui soient innomés », *DE, op. cit.*, t. IV, p.256.

³⁶ Voir *L'Usage des plaisirs* (singulièrement l'introduction) et *Le Souci de soi*, Paris, éd. Gallimard, 1984 ainsi que dans *DE* t. IV, les textes sur l'esthétique de l'existence, sur l'amitié et la culture gay.

SOMMES-NOUS LES DERNIERS HOMMES ?

Entretien avec Jean-Michel BESNIER



*Le post humanisme a-t-il définitivement balayé nos valeurs fondamentales ? C'est pour tenter de répondre à cette question qu'Humanisme a interrogé l'auteur du très remarqué *Demain, les post humains*. Le futur a-t-il encore besoin de nous ? (Fayard, 2010). Jean-Michel Besnier a publié de nombreux ouvrages et près de 150 articles, il travaille sur les sciences cognitives au CREA (CNRS et École polytechnique) et est professeur à la Sorbonne.*

Humanisme : Reprenons la question de l'humanisme. Sous quelles formes revient-elle actuellement ?

Jean-Michel Besnier : Aujourd'hui, la question de l'humanisme revient en force. Souvent à l'occasion d'une interrogation sur l'universalisme auquel elle est historiquement associée. Les droits de l'homme, ce sont forcément les droits de l'homme universel. Quelle représentation de l'homme faut-il se faire pour justifier de tels droits ? C'est une question névralgique dans nos sociétés occidentales.

L'humanisme gréco-latin puis l'humanisme européen de la Renaissance sont à l'origine de la réponse que nos sociétés modernes ont donné à cette question. Nous avons choisi de considérer l'homme comme une évidence, qu'il fallait incarner. Cette universalité était l'évidence même qui devait sous-tendre l'infrastructure culturelle occidentale. Il y a eu évidemment des remises en cause régulières de la notion de l'universel. Par exemple, celle des nominalistes qui tenaient l'universel pour un simple mot, sans réalité correspondante. Ainsi Joseph de Maistre qui doute que le mot « homme » ait le moindre sens. On répète souvent sa formule : « Il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu. » Prononcée au moment où était promulguée la Constitution de 1795, la formule a fait scandale, et longtemps Joseph de Maistre a été considéré comme un fief réactionnaire.

La célébration du bicentenaire de la Révolution française a réactivé le débat : d'une part, il y avait ceux qui assumaient totalement la culture révolutionnaire qui avait voulu promouvoir un homme nouveau. L'idée que cette volonté avait été aussi responsable de la Terreur et qu'elle avait fondé les entreprises totalitaires – cette idée ne les effarouchait pas. Lorsqu'on leur objectait que leur humanisme était finalement partagé par Hitler qui souhaitait lui aussi l'homme nouveau, sur la base d'une table rase, ils haussaient les épaules. Face à eux, on était disposé à assumer une sorte d'antihumanisme théorique, en mettant en évidence toutes les bévues commises au nom de la cause de l'homme (cf. par exemple Lévi-Strauss), ou bien on invitait à reconsidérer l'humanisme et à se dégager d'une idée substantialiste de l'homme, afin de privilégier l'idée selon laquelle la cause de l'homme est toujours à construire, jamais acquise. Les partisans de cette dernière position ont soutenu une conception procédurale des droits de l'homme. Ils les ont argumentés comme un idéal asymptotique à construire. Du coup, pour eux, l'universel ne pouvait jamais s'affirmer valable de toute éternité comme une idée platonicienne. Il devenait l'horizon des actions à mener dans le présent, ce vers quoi l'humanité cherche à converger. Célébrer les « Droits de l'Homme », c'est afficher une résolution pour l'avenir et non pas commémorer un passé. Voilà comment l'universel qui fonde l'humanisme s'est trouvé revisité, après avoir subi l'assaut des critiques les plus virulentes (celles de Marx ou de Nietzsche, de Foucault, Derrida ou Lévi-Strauss).

Aujourd'hui, et c'est ce à quoi s'attachent mes derniers travaux, la donne nouvelle, ce sont les sciences. Les sciences humaines sont apparues comme disait Lévi-Strauss après Nietzsche, pour dissoudre l'homme, c'est-à-dire pour le réduire à un simple phénomène naturel, justifiable de la méthode scientifique au même titre que n'importe quel élément de la nature. Quelle idée de l'homme peut se dégager de ce réductionnisme scientifique ?

Quand sont apparues les neurosciences, le processus réductionniste s'est trouvé accéléré : que peut faire un humaniste de l'idée selon laquelle l'homme n'est que le produit d'un câblage neuronal et du fonctionnement de ses neurotransmetteurs ? La croyance dans le libre arbitre ne pouvait y résister. Cette croyance a été complètement laminée par les neurosciences du jour où l'on a fait valoir que les gestes intentionnels qui nous paraissent le plus pur produit de notre liberté sont en réalité le résultat d'une activité neuronale qui vient avant la conscience de l'intention d'agir.

Quand on parle avec des neurobiologistes, il n'y a pas un argument qui tienne en faveur du libre arbitre, sauf à dire que c'est une illusion. Nécessaire, mais une illusion tout de même, qui met en question toute prétention à la moralité et, par voie de conséquence, aux valeurs universelles visées par l'humanisme.

Humanisme : Comment les connaissances biologiques interviennent-elles dans la connaissance de l'être humain ? Certains ont prétendu utiliser des tests pour déterminer les aptitudes à la violence chez les enfants ?

Jean-Michel Besnier : Effectivement, on a cédé à cette aberration et prétendu mesurer la prédisposition à la délinquance des enfants au vu de leur fonctionnement neuronal. J'ai cité les neurosciences, mais l'entreprise scientifique dirigée contre une représentation humaniste de l'homme ne s'y limite pas : il y a aussi le travail de sape

de la biologie moléculaire, et les conséquences qu'on croit pouvoir tirer du décodage du génome humain. Que n'a-t-on pas conclu de la révélation selon laquelle 99 % de nos gènes nous sont communs avec ceux des grands primates ? On ne s'est même pas dit que dans le 1% de différence, il y avait peut-être toute l'épigénèse humaine, c'est-à-dire l'aptitude à évoluer, à construire une histoire et à s'arracher aux déterminismes naturels... On aurait eu lieu, si on l'avait fait, de rester optimiste.

Reste que la science est sans doute, dans les dernières décennies, l'élément d'objection fondamental à l'humanisme. Le défi qui nous est soumis est désormais celui-ci : comment réaménager une cause humaniste qui ne soit pas le reflet d'une position dogmatique, c'est-à-dire qui revendique un point de vue contraire à la science ?

Humanisme : Revenons à la question du début et situons le problème de l'humain aujourd'hui ?

Jean-Michel Besnier : Francis Wolf vient de sortir un livre *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences* (Fayard 2011), où il fait la généalogie de la notion d'homme. Celle-ci commence dans les termes d'Aristote : l'homme est un animal rationnel, il a une place privilégiée dans le cosmos, il est le centre de la nature. Ensuite vient Descartes, pour qui l'homme est un composé de corps et de pensée. Et puis l'homme a été remis en question par le structuralisme. Il se définit désormais par son opacité : celle des structures sociales qui le déterminent ou celle de son inconscient qui le déborde, paradoxalement. Le structuralisme montre que l'homme se fait des illusions sur lui-même.

Aujourd'hui, dernier modèle d'explication, la définition de l'homme affirme qu'il est un vivant comme un autre. C'est d'abord un être vivant sans plus de prétention que n'importe quel organisme exposé à un environnement. Avec cette réalité-là qu'affrontent les sciences et les technologies, comment sauver l'idée humaniste de l'homme ?

La conclusion à laquelle j'aboutis, après mes travaux sur le post humanisme (cf. *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*), est que l'homme est paradoxalement – de manière masochiste, peut-être – dans la position de vouloir mettre tout en œuvre pour s'éloigner de lui-même. Grâce aux technologies, en effet, nous allons bientôt pouvoir nous débarrasser des attributs de notre humanité. Nous débarrasser de la naissance, de la souffrance, du vieillissement et de la mort. C'est le phantasme du post-humanisme. Au fond, nous sommes confrontés à cette question : est-ce qu'être humain, ce ne serait pas vouloir à tout prix cesser d'être humain ? C'est un paradoxe invraisemblable que celui de vouloir en finir avec l'humanité. La réponse que je tente aujourd'hui de formuler pour identifier ce qui nous demeure spécifique et qui doit nous demeurer comme un privilège, c'est d'avancer que ce qui nous distingue des animaux, des machines, des dieux, c'est la fragilité, c'est la vulnérabilité et le fait que nous en ayons conscience. Par rapport aux animaux, nous savons que nous allons mourir, nous sommes de ce point de vue des êtres métaphysiques. Nous sommes beaucoup plus fragiles que les machines, nous sommes beaucoup moins inoxydables, et par rapport aux dieux, tels du moins que les croyants se les représentent, nous sommes totalement vulnérables. Donc, la question qui se pose à nous, contemporains de la démesure des ambitions technoscientifiques, est de savoir si l'on est encore

capable de vivre avec cette vulnérabilité ? Chacun peut se poser cette question pour lui-même, par exemple en considérant ses vieux parents qu'il a connu forts et altiers. Voudrait-il ne pas accompagner et soutenir la fragilité qui devient leur lot inexorable ?

Humanisme : Il y a cette idée que la science est devenue autonome, indépendante de nous-mêmes.

Jean-Michel Besnier : Le développement des sciences et des techniques donne en effet l'impression d'un processus qui nous déborde. Être moderne dès le XVII^e siècle, cela signifiait vouloir l'émancipation, prétendre s'arracher à l'inertie naturelle, promouvoir une société en opposition avec celles qui cultivaient les traditions, les croyances archaïques et la répétition des gestes. Nous modernes, nous avons opté pour la fuite en avant, pour la conviction que demain sera meilleur qu'aujourd'hui. Condorcet estime que c'est Descartes qui a fait la véritable Révolution française, en déclarant que *cogito* libre et autonome se rendra comme maître et possesseur de la nature. C'était ça notre évidence, comme je le disais en commençant, et notre culture républicaine nous a bercés dans ce mouvement. Et puis, progressivement, on a construit de plus en plus de machines pour nous aider à nous libérer de la nature – des machines de plus en plus sophistiquées, au point qu'on a fini par leur déléguer l'autonomie qu'on rêvait d'obtenir pour nous-mêmes, grâce à elles. Nous ne cessons plus de produire des automates et de nous assujettir à eux. Le paradoxe en devient souvent douloureux : avons-nous bien fait de vouloir ce que nous avons voulu ? Être moderne, c'était vouloir le progrès et l'on est de plus en plus enclins à dire que ce n'est pas ce progrès-là que l'on voulait.

Un exemple de cette ambivalence est donné par la médecine, moralement bien embarrassée aujourd'hui devant les techniques de diagnostic prénatal susceptibles d'alimenter un eugénisme, devant l'utilisation des nanotechnologies pour lutter contre le vieillissement, devant les perspectives qu'ouvrira le clonage, devant l'augmentation de l'humain qu'ébauchent les neurosciences... Du meilleur peut résulter le pire, à quoi on pourrait remédier en s'interdisant seulement ce meilleur. En réalité, chacun aspire peut-être à une vie beaucoup plus sobre, plus structurée, moins artificialisée. Notre attitude à l'égard de la modernité devient compliquée et l'humanisme traditionnel ne nous éclaire plus sur ce que nous devrions faire. Voyez les écologistes raisonnables, non fanatiques : ils sont perplexes quant à l'utilisation de la science et de la technique pour transformer l'homme. Ils préconisent l'intégration de l'homme dans son milieu et non pas une volonté de maîtrise sur la nature. De ce point de vue, ils s'exposent à paraître radicalement antimodernes. Pourtant, ce qui me plaît assez chez les plus éclairés d'entre eux, c'est l'adhésion à la thèse selon laquelle l'humanisation s'est faite grâce à deux facteurs : la découverte de l'outil et celle du langage. Tous deux liés à la position verticale adoptée par l'espèce. Ce qu'ils pourraient souligner cependant, c'est que si la technique a permis aux hommes de coévoluer avec leur environnement, elle a fini par étouffer le langage. Toutes les technologies que l'on développe aujourd'hui, abîment le langage. Au mieux, elles le formatent, au pire, elles prétendent s'en priver. La part du symbolique et la part du langage en l'homme sont en train de diminuer considérablement. Nos technologies d'information et de communication sont des technologies qui appauvrissent notre utilisation du langage et cherchent à lui

substituer un traitement de plus en plus sophistiqué du signal.

Dans les spéculations posthumanistes, revient de manière insistante l'idée selon laquelle on pourrait se passer de l'échange verbal et supprimer ainsi tous les maux de l'humanité qui résulteraient du mensonge, du malentendu, de l'ambiguïté....

L'un des plus radicaux à soutenir cette entreprise se nomme Kevin Warwick : cet ingénieur et chercheur britannique prétend s'équiper d'implants électroniques capables d'émettre et de recevoir des ondes électromagnétiques qui permettraient de réaliser entre les hommes pareillement équipés une forme de télépathie, alternative à la communication verbale.

Devant pareils délires (parfaitement réalisables), je considère que la question de l'humanisme doit demeurer subordonnée à la part du symbolique en l'homme.

Humanisme : Vous avez donné les limites du projet humaniste, mais dans la perspective postmoderne, de ce chaos devrait se dégager une alternative.

Jean-Michel Besnier : L'issue la meilleure serait qu'on puisse résister au mouvement de désaffection auquel l'homme cède à son propre égard. Comment résister à la déception que l'homme éprouve à l'égard de l'humanité et qui conduit les plus extrémistes d'entre eux à souhaiter comme seule issue l'émergence d'un nouveau, d'un inédit qui pourrait consister en une espèce nouvelle ?

La doctrine postmoderne c'était de dire que le progrès attaché à la modernité n'ira pas plus loin. On ne peut que recombinaison, disait-on, ce qui a existé et espérer que quelque chose de nouveau résultera de cette recombinaison. Le postmodernisme s'est illustré de cette façon en architecture, puis en philosophie. L'histoire de la métaphysique est achevée, place au gaspillage de l'écriture et aux expériences de l'intensité tous azimuts ! Malgré une rhétorique fréquente du jeu et de la légèreté, toute cette veine du postmodernisme repose pourtant sur l'idée que l'homme est exténué, que sa fin est une réalité imminente, que l'histoire a touché à son terme. La seule vitalité qui nous puissions encore développer consisterait, disent les posthumanistes, à mettre en place les conditions de l'émergence de quelque chose de nouveau, d'une nouvelle création. Les innovations technoscientifiques doivent le permettre. Devrait en résulter une rupture, une singularité permises à la fois par le lâchez-prise des modernes que nous étions et par la multiplication des objets intelligents que nous allons produire.

Ce qu'il y avait de prométhéen dans l'humanisme se retourne ainsi contre lui-même.

Humanisme : La science est-elle pénétrée de ces idées ?

Jean-Michel Besnier : Oui, je le crois, même si les chercheurs se vivent encore comme de sages positivistes. On le verra sûrement dans les années à venir avec le développement de la biologie de synthèse, qui encourage cette posture paradoxale, en soutenant l'idée que l'on pourra créer de la vie, des créatures qui n'existent pas dans la nature actuellement, grâce à autre chose que de l'ADN et sur la base d'une hybridation entre l'électronique et le biologique. C'est déjà le triomphe de la culture de l'émergence dont les posthumanistes attendent la singularité. Le mot d'ordre des institutions et des politiques de recherches, vient à l'appui en réclamant l'innovation à tout prix, la multiplication des objets que le marché se chargera seul de trier, en assurant la prospérité des sociétés qui les produiront.

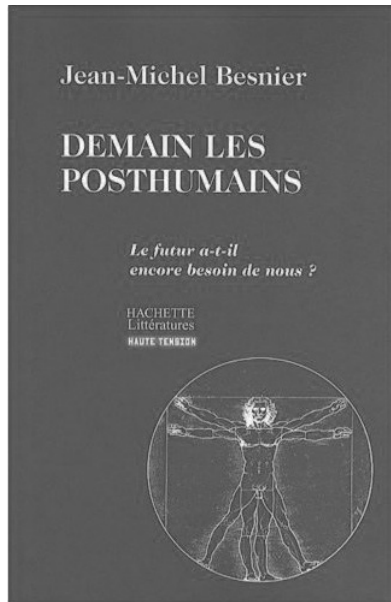
Humanisme : Peut-on parler de fin de l'homme ?

Jean-Michel Besnier : S'interroger sur la fin, cela implique au moins qu'on soit encore aux commandes, mais aujourd'hui, on n'est plus pour grand chose dans ce qui se passe. On l'entend dire sur tous les tons : nous sommes devenus de simples neurones du cerveau artificiel qu'est devenue la planète Terre. De simples commutateurs laissant passer ou arrêtant le flux des informations. Par rapport à l'humanisme, ce qui m'inquiète le plus c'est de constater que nous intériorisons de plus en plus cette déqualification de l'humain, que nous en faisons notre norme et que nous finissons même par en faire notre idéal. Voyez déjà, par exemple, comment face à la mondialisation, nous nous habituons à l'idée d'être dépassés par un nouveau destin.

Humanisme : La question que nous n'aurions pas posée ?

Jean-Michel Besnier : Celle qui m'aurait permis d'argumenter la part que pourrait prendre une conscience de la fragilité extrême, dans une perspective de reconstruction, de réconciliation de l'humain avec lui-même. La trajectoire que l'on peut décrire depuis l'humanisme gréco-romain, c'est l'histoire de l'avènement d'une mésestime de soi. Il n'est pas obligatoire de penser que cette trajectoire est unique.

Propos recueillis par Pascal Bajou et Alexandre Dorna



LES SOURCES DE L'HUMANISME LAÏQUE

par Charles CONTE

Il y a 3000 ans un peuple venu du cœur de l'Europe occupe la péninsule que nous appelons la Grèce. Elle fut le lieu d'une révolution culturelle unique dans l'histoire. Elle a fourni le cadre de notre civilisation en fondant l'humanisme laïque.

L'Europe du Sud-Est fut marquée à l'âge du bronze par plusieurs vagues d'invasions. Les ancêtres des Grecs ne manquèrent pas combattre leurs cousins crétois puis hittites, ainsi que leurs voisins mésopotamiens et égyptiens. Ceux-ci les appelaient « les princes des îles qui sont dans la Grande Verte », la Méditerranée. Ils traitaient d'égal à égal. Les Hellènes, que les Romains ont appelé Grecs, vivaient en Grèce même, dans les îles et sur le pourtour de la mer Égée. Les exploits de « l'âge des héros » furent magnifiés par Homère dans *L'Illiade* et *L'Odyssée*. Ces chants sont, selon Charles Péguy, « la plus grande œuvre du plus grand des génies ». Ils expriment de façon simple et sublime ce qui caractérisera la révolution culturelle grecque. C'est à juste titre qu'Ingres peindra *L'Apothéose d'Homère* en entourant le poète des plus grands esprits anciens et modernes.

« L'homme est la mesure de toute chose », selon Protagoras. Il décrivait d'un trait l'humanisme antique, source de l'humanisme laïque moderne. La naissance d'une civilisation centrée sur l'homme par la pensée, la politique et l'art reste un sujet d'étonnement. On a souvent parlé de « miracle grec ». C'est sans doute inapproprié pour un peuple qui a le premier, étudié le monde de façon rationnelle sans l'expliquer par des miracles. Bertrand Russel le souligne dans son *Histoire de la philosophie occidentale* : « Le merveilleux essor de la civilisation grecque reste le fait historique le plus extraordinaire et le plus difficile à expliquer. Depuis des siècles, l'Égypte et la Mésopotamie possédaient les caractères essentiels à toute civilisation et les avaient fait rayonner hors de leurs frontières. Mais certains éléments avaient manqué jusqu'au jour où les Grecs les découvrirent. Nul n'ignore le perfectionnement qu'ils apportèrent à l'art et à la littérature, mais ce qu'ils firent dans le domaine strictement intellectuel est plus extraordinaire encore : ils inventèrent les mathématiques, les sciences et la philosophie ; les premiers, ils écrivirent l'histoire et non plus de simples annales ; ils étudièrent les grands problèmes de la nature du monde et de la vie humaine en se libérant des liens d'une orthodoxie consacrée. Le résultat de cet élan

prodigieux fut tel que, pendant longtemps, on en parla comme d'un mystère. Il est cependant possible de comprendre le merveilleux développement de la Grèce en se plaçant sur le terrain scientifique ».

Selon la tradition, le premier « sage » fut Thalès de Milet. Franchissant le pas qui va « du mythe à la science », il illustre la sagesse (*sophia*) que Platon recommandera plus tard d'aimer (*philo-sophia*). Le premier, il enquêtera sans a priori sur la nature, le cosmos, l'humanité. Sa postérité fut immense. Citons simplement, à travers les successions et les oppositions, l'École de Milet elle-même, puis Pythagore, Empédocle, Xénophane, Héraclite, les sophistes si mal connus, Socrate, Platon, Aristote, Démocrite et les atomistes, Parménide et les éléates, les cyniques et les sceptiques, les épicuriens et les stoïciens... Les Romains, eux-mêmes conquis par les idées de la Grèce qu'ils ont annexée, reprirent le flambeau. *Les Pensées* de Marc-Aurèle en sont le meilleur témoignage. Cet immense effort continuera jusqu'à la fermeture imposée de l'Académie qui marque le début du Moyen Âge. Les Grecs ont posé toutes les grandes questions scientifiques, philosophiques et morales. Ils ont proposé des solutions pour chacune d'entre elles. Ils l'ont fait suivant des règles et en utilisant des catégories qui sont toujours les nôtres. Jean-Pierre Vernant l'a écrit dans *Mythe et Pensée chez les Grecs*. « La pensée rationnelle a un état civil ; on connaît sa date et son lieu de naissance. »

La liberté de penser est étroitement liée à la liberté politique. Les Grecs étaient libres car ils obéissaient aux lois qu'ils se donnaient. Ils ont su trouver en eux-mêmes la force d'être maîtres de leur destin. Ils refusaient la soumission à un dictateur ou à d'autres peuples. Ils ont créé la Cité (*polis*) en créant le citoyen. Ils ont inventé la politique en tant que telle. Périclès a incarné à la perfection la démocratie grecque. Il affirme avec fierté dans un de ses discours : « Notre régime politique ne se propose pas pour modèle les lois d'autrui, et nous sommes nous-mêmes des exemples plutôt que des imitateurs. Pour le nom, comme les choses dépendent non pas du petit nombre mais de la majorité, c'est une démocratie. S'agit-il de ce qui revient à chacun ? La loi, elle, fait à tous, pour leurs différents privés, la part égale, tandis que pour les titres, si l'on se distingue en quelque domaine, ce n'est pas l'appartenance à une catégorie, mais le mérite, qui vous fait accéder aux honneurs ; inversement la pauvreté n'a pas pour effet qu'un homme, pourtant capable de rendre service à l'État, en soit empêché par l'obscurité de sa situation. Nous pratiquons la liberté, non seulement dans notre conduite d'ordre politique, mais pour tout ce qui est suspicion réciproque dans la vie quotidienne : nous n'avons pas de colère envers notre prochain, s'il agit à sa fantaisie, et nous ne recourons pas à des vexations, qui, même sans causer de dommage, se présentent au dehors comme blessantes. Malgré cette tolérance, qui régit nos rapports privés, dans le domaine public, la crainte nous retient avant tout de rien faire d'illégal, car nous prêtons attention aux magistrats qui se succèdent et aux lois – surtout à celles qui fournissent un appui aux victimes de l'injustice, ou qui, sans être lois écrites, comportent pour sanction une bonté indiscutée. »

Il est vrai que tous n'étaient pas citoyens dans la Cité grecque, en particulier les

femmes, les étrangers (métèques) et les esclaves. Il reste qu'un premier pas décisif a été franchi. La démocratie grecque s'est progressivement organisée pour que tous les citoyens puissent matériellement assumer leur condition d'hommes libres. L'helléniste Gustave Glotz a même pu parler de « socialisme d'État » pour Athènes. La liberté et l'égalité sont nées en Grèce comme notions philosophiques. C'est là aussi qu'elles se sont traduites en réalités politiques concrètes. Pour Gustave Glotz « Liberté, égalité, ces droits des citoyens ne pouvaient s'exercer que s'ils imposaient certaines obligations à la cité. L'État devait mettre sa puissance au service des individus. C'est bien pour garantir plus complètement à chacun sa liberté qu'il fait disparaître l'un après l'autre les derniers vestiges de la responsabilité collective. C'est bien pour assurer le règne de l'égalité, pour permettre aux plus humbles citoyens de prendre une part légitime à la vie politique, qu'il accorde une indemnité à ceux qui se mettent à son service » (*La Cité grecque*). La fraternité étant un lien social qui s'établit spontanément à l'intérieur de chaque groupe humain, une devise implicite de l'Antiquité pourrait être: Liberté Égalité Fraternité. Ce n'est pas exagéré. Claude Mossé a montré l'ampleur de l'inspiration antique chez les modernes révolutionnaires français dans son livre *L'Antiquité dans la Révolution française*. Elle écrit : « Les concepts de liberté et d'égalité ont été élaborés dans le monde antique... C'est aussi en Grèce et à Rome que la notion de citoyenneté a d'abord été pensée. » L'autre progrès antique décisif fut d'ailleurs la proclamation de la République par les Romains qui se sont émancipés par la force de la dynastie royale étrusque. Claude Nicolet a analysé Le « *métier de citoyen dans la Rome républicaine* » dans un ouvrage de référence qui porte ce titre. Il conclut « Nous sommes tous des citoyens romains ».

« Nous cultivons le beau dans la simplicité », a déclaré Périclès dans un de ses discours. Des milliers d'ouvrages ont été écrits sur l'art antique. Il est juste de rendre hommage à l'un des premiers érudits modernes à avoir redécouvert cet art. Johann Winckelmann décrivait ainsi un des plus célèbres chefs-d'œuvre : *L'Apollon du Belvédère* « De toutes les productions de l'art qui ont échappé à la puissance du temps, la statue d'Apollon est sans contredit la plus sublime. L'artiste a conçu cet ouvrage sur l'idéal et n'a employé de matière que ce qui lui en fallait pour exécuter et rendre sensible sa pensée. Autant la description qu'Homère a donnée d'Apollon surpasse les descriptions qu'en ont faites après lui les poètes, autant cette figure l'emporte sur toutes les figures de ce Dieu. Un éternel printemps, tel que celui qui règne dans les champs fortunés de l'Élysée, revêt d'une aimable jeunesse les charmes mâles de son corps et brille avec douceur sur la fière structure de ses membres. Une paix inaltérable est empreinte sur son front et son œil est plein de douceur, comme s'il était au milieu des Muses empressées à lui donner leurs caresses ». Son ouvrage, *Réflexions sur l'imitation des œuvres des Grecs en peinture et en sculpture*, fut une véritable révélation en Europe et en Amérique du Nord.

Tout a été écrit sur l'harmonie, la mesure, l'élégance de l'art antique. C'est l'homme qui en est le cœur. La taille humaine des statues, la nudité sans culpabilité, le prouvent. La société des Dieux est l'image de la société des hommes. Il suffit de se reporter à *L'Illiade* et à *L'Odyssee*. D'une façon qui paraît étrange à ceux qui ont subi

l'hégémonie des monothéismes, l'art et le sacré étaient liés dans l'Antiquité. C'est que la dimension spirituelle ne provenait pas d'un seul Dieu tout puissant, créateur, extérieur à la nature. Le monde était enchanté. La religion ne se manifestait pas par des dogmes, mais par des mythes auxquels on croyait plus ou moins. Comme le disait Protagoras : « En ce qui concerne les dieux, je ne puis connaître ni s'ils existent, ni s'ils n'existent pas, ni quelle forme ils ont ; il y a en effet bien des obstacles à cette connaissance : l'incertitude de la chose et la brièveté de la vie ». Pas de clergé, pas de cléricisme, pas de guerre sainte. Il est significatif que les premiers ouvrages anticléricaux (Celse, Porphyre, Julien...) aient été écrits à la fin de l'Antiquité contre le fanatisme et l'intolérance du christianisme qui venait de faire irruption en Europe. La « religion » païenne était un vaste ensemble de rites et de symboles qui exprimait de façon esthétique l'appartenance à la Cité. Les procès que nous croyons d'« impiété » étaient en fait des procès pour « incivisme ». De même l'esthétique et l'éthique étaient-ils étroitement liées. Les principes moraux ne tombaient pas du ciel. Ils résultaient des relations des êtres humains entre eux. Michel Foucault a démontré par exemple que « la réflexion morale des Grecs sur le comportement sexuel n'a pas cherché à justifier des interdits, mais à styliser une liberté ».

QUAND LES HUMANISTES DÉVELOPPAIENT LES QUALITÉS HUMAINES

par Camille BINDER

Les humanités sont une figure de l'éducation classique. Humanités, Humanistes... la proximité sémantique avec humanisme pourrait laisser penser qu'il y a une préoccupation humaniste dans l'enseignement dont il est question. Certes... Mais ce serait un contresens de considérer qu'il s'agit d'un enseignement visant à mettre l'Homme au-dessus de toutes autres valeurs. En démêlant l'écheveau des significations, nous allons trouver une autre approche de l'humanisme, témoignant de la difficulté d'appréhender cette notion.

L'éducation du XX^e siècle a gardé l'expression « Faire ses humanités », héritage du siècle précédent, pour désigner l'ensemble des études littéraires. Non sans nostalgie, les « humanités » désignaient la formation de l'esprit humain par la culture littéraire ou scientifique (plutôt la première que la seconde), ces études étant censées fournir à l'individu un bagage de culture générale.

Cette formation dispensée par le lycée, fort en vogue au XIX^e siècle, présentait une dominante de littérature grecque et latine et, plus généralement, proposait une culture des « belles lettres ». Une évolution est toutefois intervenue, perceptible dans l'expression « humanités modernes », employée parallèlement à « humanités classiques », pour désigner une éducation qui fait place à la formation scientifique. Les humanités correspondaient à un moment particulier du cursus scolaire. Elles pouvaient désigner les classes de lettres qui, dans les collèges et les lycées, conduisaient les élèves de la classe de « grammaire » à la classe de philosophie, ou encore, la série d'études menant de la classe de troisième à celle de rhétorique.

L'éducation du XIX^e siècle renvoyait elle-même à la Renaissance, lorsque s'est manifestée la volonté de trouver chez les auteurs de l'Antiquité la totalité des ressources nécessaires à une formation supérieure des étudiants. C'est également au XIX^e siècle qu'on a pris l'habitude d'appeler « humanistes » ceux qui se sont attachés à développer ces études. Dans cette optique, les humanistes sont un mouvement littéraire et pédagogique basé sur le retour aux sources gréco-latines. Le goût de l'Antiquité qui s'est développé parmi les poètes et les peintres à partir du XV^e siècle

est bien connu ; il est l'un des traits qui caractérisent la Renaissance. Il consiste en un effort pour relever la dignité de l'esprit humain en se référant aux modèles antiques. Ce mouvement intellectuel a touché toute l'Europe du XIV^e au XVI^e siècle. D'abord en Italie (Pétrarque, Marsile Ficin, Alde l'Ancien, Pietro Bembo), puis en France (Guillaume Budé, Étienne Dolet, Rabelais, Henri Estienne, Montaigne) et en Allemagne (Erasmus, Johann Reuchlin, Melanchton, Johann Sturm) les poètes, théologiens, médecins, imprimeurs, professeurs, ont porté le rêve de la République des lettres. La création du Collège de France par Guillaume Budé avec le soutien de François I^{er} atteste de leur vitalité.

Les humanistes ont en commun de manifester un appétit de savoir visant l'épanouissement de l'Homme, rendu plus humain par la culture. Ils partagent l'idée, exprimée avec force par Érasme, que l'humanité se dégage peu à peu de l'état de nature, et qu'en conséquence, le milieu humain n'est pas la nature, mais la culture. Avec les humanistes du XVI^e siècle, nous sommes donc loin de l'humanisme en tant que « philosophie » ou posture. Ils ne constituent pas une école philosophique, mais une attitude, une proposition de société plus libre et plus tolérante. On est dans une pratique d'érudits, de savants, d'écrivains, d'artistes qui recherchent la perfection humaine – d'où le terme « humanités » – et qui pensent la trouver dans les auteurs et les œuvres de l'Antiquité. C'est ce qui rapproche, au-delà de toute autre contingence, le philosophe Marsile Ficin, les éducateurs Melanchton et Érasme, l'érudit Guillaume Budé, le philosophe Montaigne, les peintres Léonardo da Vinci et Dürer, le médecin-écrivain Rabelais, etc. Les humanités visent à réaliser ce modèle, dégagé du naturalisme et appuyé sur les œuvres laissées par la civilisation gréco-latine. L'humanisme de la Renaissance s'apparente plus une anthropologie philosophique qu'à une philosophie ; il échappe ainsi partiellement à la critique de l'humanisme moderne, souvent soupçonné d'être une idéologie visant à déifier l'espèce humaine. C'est parce qu'ils considèrent que la culture est une dimension essentielle de l'homme que les humanistes se proposent de la développer, et de fonder les études sur ce qu'ils considèrent comme la source unique et exclusive, du beau et du bien. Leur projet éducatif est de cultiver la part d'humanité qui existe en chacun, c'est-à-dire ses qualités essentiellement humaines. En cela, les humanistes effectuent une rupture avec les pratiques antérieures puisque l'éducation médiévale visait à faire émerger la part divine supposée exister en chacun, et non sa part humaine. On voit également là ce qui les sépare de ce qu'on appelle l'humanisme, aujourd'hui : leur projet n'est pas de mettre l'Homme au centre de toute préoccupation et de toute action, il est de développer les qualités humaines.

Un héritage peu accepté par les élèves

Le recours aux textes antiques eut des effets bénéfiques pour la connaissance. Il permit de reconnaître la dimension historique de l'aventure humaine. La possibilité de penser l'Homme dans sa dimension historique donnait conscience d'appartenir à un monde nouveau. Avec cette prise de conscience arrivait la distanciation, et avec la distance, le scepticisme et la possibilité de la rationalité. Mais les humanistes ne

sont pas allés au bout de la voie rationnelle qu'ils contribuaient à ouvrir : ils avaient le goût des lettres, mais ils n'avaient pas celui des sciences et des techniques, un peu comme leur modèle, les Grecs ! Ils furent indifférents aux représentations du monde qui surgissaient à l'époque. Ils négligeaient Vésale, Copernic, Mercator, ... Aux théories anatomiques, astronomiques, géographiques nouvelles, ils préféraient Plin, Aristote, Platon, Ptolémée, Apulé. Sur ce terrain, les humanistes n'avaient pas rompu avec les pratiques de l'époque.

Les Romains appelèrent « humanitas » l'étude des lettres et des arts libéraux, par laquelle l'homme s'élève à la dignité de sa condition ; au Moyen-Âge « umanista » désignait les études visant à donner à l'esprit son ultime degré pour faire des étudiants des hommes. On constate donc qu'antérieurement à la Renaissance, l'habitude existait de nommer ainsi une forme d'étude consistant à développer les traits qui font de l'homme un être social : valeurs morales, politesse, sentiments, jugement, il y a là les prémisses de ce que seront les humanités.

Les humanistes poussèrent plus loin en donnant comme contenu à cet enseignement l'étude des langues et de la littérature antique. C'est par ce moyen qu'ils espéraient donner à la condition humaine sa dimension la plus féconde. On l'a compris, ils constituèrent aussi un mouvement d'éducateurs : Érasme, Vives, Melancton, Jean Stourm, introduisirent une pédagogie nouvelle, visant à sortir de la scolastique brocardée par Rabelais dans son *Gargantua*.

La réussite pédagogique des humanistes ne fut pas totale, loin de là. Outre la résistance des tenants de la scolastique, et le mépris d'une partie de l'aristocratie de l'époque, leur projet avait quelques insuffisances. L'indifférence aux connaissances émergentes était une première limite : contre cet aveuglement, d'autres ont proposé d'étudier la nature au lieu d'étudier les livres – ce que Rabelais avait pressenti.

Par ailleurs, il y avait quelque vanité à s'appuyer exclusivement sur l'héritage gréco-latin. L'Antiquité étant la seule source du beau, l'enseignement devint principalement philologique, visant uniquement à apprendre le latin, le grec et l'hébreu. La tendance s'est accentuée, entraînant le beau programme éducatif des humanistes de la première génération vers la sclérose. Plus qu'un goût, l'étude des œuvres gréco-latines devenait une monomanie, un culte menant à une impasse. L'entreprise finit par tomber dans le travers de la rhétorique et de l'érudition gratuite qu'elle avait contribué à écarter. Au lieu d'achever la rupture avec la scolastique, l'étude des humanités ramenait vers les mêmes routines et les mêmes rigidités.

Beaucoup d'aventures pédagogiques connurent la même trajectoire. Dans un contexte de faiblesse éducative, des propositions novatrices émergent ; elles permettent de sortir l'enseignement de son marasme ; elles se répandent, et elles renouvellent les pratiques ; puis elles se généralisent, et elles retombent, plus ou moins rapidement dans la routine ...

Les humanités firent leur retour dans l'éducation française avec la création des lycées par Bonaparte en 1802 ; l'importance accordée par le lycée à l'enseignement des langues anciennes fut un point de rupture important avec les écoles centrales lancées pendant la Révolution, qui privilégiaient l'enseignement « polytechnique ». Cela nous ramène au XIX^e siècle... Toutefois, dans ce siècle ayant vu un exceptionnel développement scientifique, l'éducation « humaniste » dû s'adapter et laisser plus

de place à l'étude des sciences dans l'enseignement secondaire. Ainsi fut organisé ce qu'on appela l'enseignement secondaire « spécial », inspiré du programme des *Realschulen* allemandes.

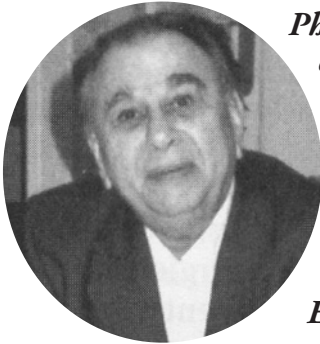
Jusqu'aux années 60, les lycées ont diffusé une culture littéraire, largement appuyée sur les langues anciennes. Support idéal de la distinction, le grec y faisait office de discipline sélective. Pendant ce temps, les jeunes moins à l'aise dans le maniement des langues construisaient leur réussite sur les mathématiques dans les classes M et M' (enseignement moderne). Ainsi, l'héritage des humanités persistait dans les lycées, avec l'enseignement dit « classique ». Les choses allaient s'inverser en moins d'un siècle, avec le développement des baccalauréats es-science, des sections M, puis l'apparition de bac techniques et de bac pro. Dès les années 60, la suprématie des langues anciennes était remplacée par celle des mathématiques. Cela pourrait laisser penser que les humanités classiques ont reculé devant les humanités modernes. La réalité est plus triviale. Ce n'est pas un choix de contenu de l'enseignement ; c'est le choix de l'enseignement le plus sélectif : car c'est sur ce terrain que les mathématiques ont pris le pas sur le grec.

C'est aussi une culture qui passe pour être plus concrète, plus utilitaire, plus en phase avec la technicité du monde actuel, que la culture générale qui, elle, renvoie à une autre notion vieillie, celle d'honnête homme du XVII^e siècle, perpétuée notamment par le lycée napoléonien jusqu'au milieu du siècle passé.

Les notions d'humanités, comme celle de culture générale et d'honnête homme sont restées valides tant que les élites ont bénéficié d'un prestige social important, durant l'Ancien Régime, et jusque sous la III^e République. Aujourd'hui, elle n'a plus de sens, ou plutôt elle renvoie à ces distinctions de classes que la sociologie des inégalités dénonce depuis les années 60 : le contact entre culture générale et culture de masse est devenu particulièrement rugueux. Dans le monde scolaire, où elle concerne des adolescents en pleine construction personnelle, elle introduit des tensions qui sont particulièrement mal vécues, et qui participent des difficultés du système éducatif. La « culture générale » est ressentie comme étant très éloignée des cultures vécues ; les jeunes sont tentés par le rejet de ce qu'ils perçoivent comme un héritage contestable. La rivalité entre un enseignement fondé sur les sciences et un enseignement fondé sur les lettres est une vieille histoire, et elle ressurgit régulièrement. Dans son dictionnaire de pédagogie, Ferdinand Buisson constatait à la fin du XIX^e siècle : « elle se continue sous nos yeux. Quelle part convient-il de faire aux sciences dans l'éducation de la jeunesse, et quelle part aux lettres ? Les esprits les plus éminents sont divisés sur ce point. [...] Il fut un temps où les lettres régnaient en souveraines exclusives dans les programmes d'enseignement ; il serait désastreux qu'un jour vint où les sciences essaieraient à leur tour de proscrire les lettres. » Remarque prophétique !

Il concluait par : « L'esprit humain n'arrive à son entier développement que sous la double influence de la méthode scientifique et de la culture littéraire. » Par quoi nous pouvons voir que, même si les humanités d'autrefois ne renvoyaient pas à la même conception anthropologique que l'humanisme d'aujourd'hui, elles portaient une représentation de l'Homme – autant dire une idéologie – qui sût enrichir leur proposition éducative et orienter durablement l'éducation en France.

UN ENTRETIEN AVEC JACQUES DEMORGON UN HUMANISME ANTAGONISTE



Philosophe et sociologue, Jacques Demorgon est également formateur à l'ENA et expert auprès de l'UNESCO. Il étudie les genèses interculturelles des sociétés, c'est-à-dire rechercher la réciprocité dans les échanges et déterminer les complexités dans les relations entre cultures. Il a publié de nombreux ouvrages, dont Déjouer l'inhumain, avec Edgar Morin (Economica, 2010).

Humanisme : Quel est l'enjeu de l'humanisme à l'heure de la mondialisation ?

Jacques Demorgon : « Mondialisation » est, en français, d'un usage bien plus général que « globalisation » privilégié dans d'autres langues. Or, la mondialisation est un phénomène de très longue durée. On a d'abord plusieurs expansions d'*Homo* par voie de mer et de terre sur tous les continents. Ensuite, des groupes humains, bénéficiant d'une croissance démographique supérieure, grâce à l'agriculture et à l'élevage, s'étendent en Eurasie, constituant le groupe des langues indo-européennes. Enfin, certains de ces locuteurs indo-européens traversent l'Atlantique et colonisent les Amériques. Une quatrième mondialisation en cours conduit à parler maintenant, de « mondialité ». Un seuil est franchi : grâce à toutes les communications mobilisables, le planétaire relèverait presque, aujourd'hui, de « l'entre soi ». La question de l'humanisme en est profondément renouvelée. En effet, les hommes sont plus que jamais en mesure de détruire la planète écologiquement et de s'entredétruire atomiquement. L'humanisme est une question plus que jamais cruciale.

Humanisme : Qu'est-ce alors que l'humanisme ? Une justification, une idéologie, une sagesse ?

Jacques Demorgon : La définition de l'humanisme est d'abord une épreuve historique car l'humanisme se manifeste diversement déjà de la préhistoire à l'Antiquité eurasiatique. Le moment le plus connu de nous est celui où l'humanisme émerge, nommément, en Europe avec Erasme. Cet humanisme se dresse contre les deux puissances religieuse et politique. En effet, leur domination est alors inconsciente, indifférente voire méprisante pour les individus et, plus gravement, pour les

ensembles humains, leurs potentialités et leurs richesses en devenir. À l'époque, cela vise clairement la répression de l'information, du savoir mais, indirectement, la répression de l'économique comme facteur de développement.

Définir l'humanisme dépend encore d'une seconde épreuve, celle de l'anthropologie. Les acteurs humains, tributaires de l'histoire, le sont aussi de leur situation anthropologique. Or, celle-ci ne change pas à la même vitesse. Ainsi, c'est de façon durable que les humains se réfèrent à la vie et à la mort. Dans l'impossibilité d'oublier l'une ou l'autre, ils peuvent seulement osciller entre elles deux quant à l'importance qu'ils leur accordent. C'est pourquoi, Franz Borkenau ¹ pense que l'histoire n'est ni succession à la Spengler ni synthèse à la Hegel. Elle est bien plutôt une oscillation entre deux grandes orientations des énergies humaines. L'une est « l'immortalisme », comme dans la vallée de l'Indus et comme en Égypte avec les Pyramides. L'autre est « le mortalisme », laissant davantage les têtes et les mains libres pour l'invention d'un politique humain. Le mortalisme judéo-gréco-romain fera place à l'immortalisme chrétien mais reparaitra dans le mortalisme de la modernité. En ce sens, l'humanisme, sans cesse battu en brèche, renaît constamment. Cette double référence – anthropologique et historique – à la dynamique fonctionnelle générale humaine et à la multiplicité des cultures, dans l'espace et le temps, représente une troisième épreuve pour la définition de l'humanisme. Cette définition doit considérer ce « tout » de l'humain toujours antagoniste. Rejoignant finalement Héraclite, la cosmologie et la physique nucléaire, aujourd'hui associées, intègrent l'antagonisme comme processus au cœur de toute création et aussi de toute destruction. L'humanisme doit faire de même, au lieu de se donner dans l'imaginaire des solutions d'union qui ne prennent pas dans la réalité. C'est alors qu'il évitera de n'être qu'idéologie et justification pour devenir énergie et sagesse d'implication constructive.

Humanisme : L'humanisme ne serait donc pas une particularité européenne ? Il en existerait bien d'autres formes ?

Jacques Demorgon : Au plan historique, l'humanisme de la Renaissance, celui des Lumières, et les révolutions politiques – britannique, française et américaine – définissent clairement un *floruit* de l'humanisme. Au plan anthropologique, par contre, cela n'aurait aucun sens d'imaginer que cet humanisme n'ait jamais été précédé par d'autres formes, autrefois et ailleurs. Il l'a été, il l'est et le sera. Ainsi, l'humanisme accorde une grande importance à la pratique et à la valeur de la liberté. L'anthropologue britannique Jack Goody ² souligne à quel point la liberté est prégnante dans les sociétés tribales. Déjà, Ibn Khaldoun ³ le soulignait hier comme aussi, aujourd'hui, Jean Baechler. ⁴

L'humanisme antagoniste a besoin de cette histoire globale pour se fonder. C'est elle, qui permet, en effet, de découvrir qu'à partir des oppositions entre valeurs, des

¹ F. Borkenau, *End and Beginning : on the Generations of Cultures and the Origins of the West*, N. Y. : Columbia Univ. Press, 1981.

² J. Goody, *Le Vol de l'histoire par l'Occident*, Gallimard, 2005.

³ I. Khaldoun, *Œuvres* (1402), La Pléiade, Gallimard, 2002.

⁴ J. Baechler, *Démocraties*, PUF, 1985.

compositions fort variées peuvent se mettre en place dans la géohistoire humaine. En un lieu, en un temps, c'est la liberté ou l'autorité qui peuvent primer. Dans ces conditions, il est d'ailleurs préférable de parler de « *contributions humanistes* » plutôt que de formes humanistes. On pourra constater que telle contribution humaniste apparaît dans plusieurs sociétés. François Jullien ⁵ le souligne pour la réciprocité. Elle est énoncée chez Confucius ; elle l'est dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau, chez les Grecs, chez les Romains, dans l'islam, le bouddhisme, etc. Toutefois, quand Unger et Wohlfart ⁶ étudient rigoureusement le confucianisme, ils vont aussi noter les spécificités de sa culture de réciprocité.

Les contributions humanistes peuvent avoir lieu dans certains des grands secteurs d'activités humaines et pas dans d'autres. Quand, en Grèce, les Sages comme Clithène, doivent remédier aux querelles ethniques incessantes, ils récuse l'organisation tribale et favorisent une organisation politique tribulaire des contextes de vie des populations : ville, montagne, côte. L'humanisme apparaît ici comme une sagesse politique.

Plus tard, saint Paul propose, à une vaste échelle, la nouvelle sagesse d'un universalisme religieux. Grecs, Romains, Juifs et Chrétiens peuvent constituer un nouvel ensemble humain. Des siècles après, l'Église, qui s'est voulue catholique, c'est-à-dire universelle, trahit cette exigence. Comme elle barre le développement du savoir, et donc de l'humain, un humanisme de la connaissance se crée qui, plus tard, prendra le visage des Lumières, de l'*Aufklärung*. Ses adversaires ont souvent qualifié cet humanisme d'idéologie, au sens négatif d'une pensée philosophiquement réduite qui ne prend pas en compte la question ouverte du destin humain.

Humanisme : N'y a-t-il pas une part universelle de l'humanisme occidental moderne ?

Jacques Demorgon : L'humanisme occidental moderne est coextensif à tout un ensemble d'actions humaines visant à promouvoir et à développer les échanges commerciaux, les échanges d'idées et l'exploration expérimentale de la nature. Le tout entraîne une mutation radicale des formes de société. Royaumes et empires entrent en crise et les nations industrielles marchandes modernes vont s'imposer à eux.

Toutefois, ne tombons pas dans la perspective d'une évolution linéaire de l'histoire où le présent serait toujours supérieur au passé. On doit, au contraire, s'interroger sur les gains et les pertes de cette « Grande Transformation » comme la nomme Polanyi.⁷ Une réflexion devrait pouvoir se faire jour. Si les acteurs humains, au cours de leur histoire, ont inventé, maintenu, développé, de grands secteurs d'activités – religion, politique, économie, information – c'est que les apports de chacun d'eux avait une valeur. Un moment d'abus, de domination, voire de perversion, peut conduire à condamner des acteurs de ces secteurs, mais non le secteur lui-même qui reste toujours une matrice de possibilités humaines. Le politique et le religieux des royaumes et des

⁵ F. Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008.

⁶ U. Unger et G. Wohlfart, « Goldene Regel und Confuzianismus », *Minima sinica*, 2, 2003, pp. 19-41.

⁷ K. Polanyi, *La Grande Transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, (1944) trad.. fr. Tel, Gallimard, 2009.

empire a pu être tantôt positif et tantôt négatif pour le développement humain. L'économie et l'information qui les ont supplantés sont elles aussi tantôt négatives et tantôt positives selon les orientations des acteurs.

Dès lors, on devrait rejoindre François Jullien qui propose de reconnaître notre incapacité d'atteindre un véritable « universel ». Tout universel est toujours ancré dans un moment singulier de l'histoire humaine, dans telle action, dans telle activité, dans telle forme sociétale. Il serait plus juste de dire que ces actions, ces activités, ces formes de société peuvent, à un moment donné, prendre une direction vers l'universel, entrer dans l'« *universalisant* ». Avec toujours le risque d'en sortir. Toutefois, l'universalisant d'un moment laisse une trace historique. La République romaine, la démocratie athénienne, la démocratie britannique, les révolutions françaises et américaine, les révolutions russe et chinoise et, aujourd'hui, les révolutions du Maghreb et du Machrek – se font écho dans l'histoire longue, sans renier pour autant leur singularité. L'histoire et l'anthropologie conjuguées sont de précieuses alliées de l'humanisme antagoniste qui, par définition, ne peut pas être seulement ancien ou moderne, ni seulement occidental ou oriental.

Une récente démonstration en a été donnée par David Cosandey ⁸, docteur en physique théorique, de nationalité suisse. Dans *Le Secret de l'Occident*, il présente « une théorie générale du progrès scientifique », pour laquelle il doit construire une histoire globale à l'échelle de la planète. Comparant les évolutions historiques de la Chine, de l'Inde, de l'Islam et de l'Europe, il démontre que le progrès scientifique ne peut résulter que d'antagonismes stimulants entre les sociétés. Il faut entendre par là des situations de rivalités assez stables ne permettant à aucun pays de l'emporter, même si chacun peut y penser. Ce système de rivalités stimulantes entraîne des implications, des investissements, des bénéfices matériels et humains qui, dans chaque pays, propulsent les progrès scientifiques au sommet. Ces rivalités peuvent même comporter une dimension militaire à la condition qu'elles ne produisent pas de ravages graves et que la victoire d'un seul reste impossible.

Cette sorte de rivalité – stable et bénéfique – s'est produite à certains moments en Chine. À d'autres moments, en Europe. Il est clair que nous sommes là en présence d'un antagonisme régulateur et constructeur qui n'est ni occidental, ni oriental mais simplement humain. Reste que de tels équilibres ne peuvent durer toujours.

L'exacerbation des rivalités en Europe a favorisé celle-ci pendant plusieurs siècles, mais elle a fini par la déclasser et presque la détruire.

En Chine, à la longue, ce sont les moments d'unité et d'autorité qui l'ont emporté. Le gain en a certes été une grande stabilité, mais la perte en a été un tarissement du progrès scientifique avec finalement un retard de développement.

Humanisme : Quelles sont alors plus précisément les caractéristiques de l'humanisme dans d'autres cultures et d'autres époques : Chine, Inde, etc ?

Jacques Demorgon : Récemment, Serge Feneuille ⁹ nous offre un bel exemple. L'antagonisme entre l'égalité et l'inégalité est certainement une dimension

⁸ D. Cosandey, *Le Secret de l'Occident*, Flammarion (1997), 2007.

⁹ S. Feneuille, *Paroles d'éternité*, CNRS, 2008.

problématique de l'humanisme. Cet antagonisme va évoluer remarquablement dans l'histoire religieuse égyptienne. Dans l'Ancien Empire, seul le pharaon accède à l'éternité. Ensuite, les reines y accèdent. Plus tard, les nobles. Enfin, tout le peuple. Il y a eu là comme une démocratisation de la vie éternelle. Dans le domaine politique, on trouverait une évolution comparable avec les extensions successives de la citoyenneté romaine.

Une autre perspective problématique – manifeste dès la Préhistoire – concerne la façon dont les humains pensent le monde non humain. Philippe Descola¹⁰ nous engage à penser que les humains se sont toujours définis en relation au monde non humain. Cette référence définit clairement certaines spécificités de la contribution humaniste occidentale. Elle le fait d'ailleurs en nous obligeant à reconsidérer trois autres grandes *contributions humanistes* dont l'Occident s'est détourné ou qu'il a transformé en simples imaginaires dépassés ou en « folklore ».

Pour l'humanisme totémiste, la proximité, la constance, la durée du contact avec la nature a pu conduire les humains à considérer qu'il n'y a pas un monde de non humains différents. Les deux mondes, dans certaines conditions spécifiques, partagent les mêmes caractéristiques internes et externes.

Pour l'humanisme animiste, si le monde non humain diffère bien en extériorité du monde humain, cela n'empêche pas, qu'en intériorité, les deux mondes communiquent.

Quant à l'humanisme analogiste qui caractérise, entre autres, les cultures de l'Inde, il fait éclater les mondes humain et non humain en une prolifération de différences aussi bien externes qu'internes. Cette hétérogénéité étant constituée, il devient indispensable de penser l'ensemble. Cela se fait par des analogies qui conduisent même à la possibilité d'une circularité des êtres à travers toutes les formes de l'Être.

Notre humanisme est bien différent. Nous estimons, qu'en intériorité, notre distance est grande avec le monde non humain. Par contre, nous reconnaissons, qu'en extériorité, tous les êtres sont semblablement composés, comme la science nous l'indique.

Humanisme : Y a t il des cultures plus proches de l'humain que d'autres ?

Jacques Demorgon : Nous ne pouvons pas parvenir à une définition universelle de l'humanisme. Pas davantage de l'humain ou du non-humain, comme nous venons de le voir. Comment penser, dans ces conditions, que les sociétés d'aujourd'hui pourraient s'entendre sur la question des « Droits de l'Homme » ?

En tant qu'ils énoncent des « droits », ils sont déjà en déficit par rapport aux devoirs. En tant que « l'Homme » est leur centre de référence, ils pâtissent d'un double déficit. Ils ne sont pas à la hauteur de la transcendance exigeante d'un dieu.

Du côté de l'immanence, les « Droits de l'Homme » apparaissent pauvres avec leurs impératifs assurés et pourtant limités au regard du foisonnement varié des cultures.

Pour « l'humanisme antagoniste », l'aventure humaine doit pouvoir être, en même temps, immanente et transcendante, multiple et commune, continue et discontinue.

¹⁰ Ph. Descola, *Par delà Nature et Culture*, Gallimard, 2005.

En 2009, on a trop peu partagé la disparition d'un penseur exceptionnel, le belge Henri van Lier, dont on vient de publier *Anthropogénie*¹¹. Partant de la lente gestation du petit humain, il pense qu'*Homo* s'est engagé dans une recherche dont la première dimension serait la production d'un « continu proche ». Cela définit le *MONDE 1*. Il est prégnant pendant la Préhistoire et le début de l'Histoire, revêtant deux formes successives : sans et avec l'écriture.

Par la suite, *Homo*, stimulé par son déploiement, déjà planétaire, grandit et invente le *MONDE 2* : celui du « continu distant ». Ce monde se manifeste en particulier au travers de grandes inventions religieuses, cosmologiques, politiques, juridiques, architecturales, agronomiques, navales, etc. *Homo* y trouve du temps et de l'espace. Et, même de l'éternité, de l'infini ! Le *MONDE 2* connaît lui aussi deux moments : sans et avec la révolution industrielle. Van Lier décrit celle-ci comme importante, sans toutefois qu'elle change le *MONDE 2* caractérisé par le « continu distant ».

Il situe aux environs de 1850 les prémisses d'un *MONDE 3* qui ne s'affirmera vraiment que cent ans plus tard. Dans les grands systèmes d'hier, religieux et politiques – royaux, impériaux, nationaux – *Homo* finit par trouver que sa place et son destin sont trop tracés d'avance. Peiner sur la Terre, être récompensé ailleurs. Ou bien croire au « paradis sur Terre » et découvrir les enfers des deux guerres mondiales, tout cela fait que le « continu distant » s'écaïlle, se lézarde, s'effondre.

Homo s'engage dans le *MONDE 3*, celui d'aujourd'hui, celui des « discontinuités ». Elles sont libératrices par leurs interruptions mais contraignantes par leur proximité. Ce *MONDE 3* pourrait avoir un premier moment : celui des discontinuités proches et un second moment : celui des « discontinuités distantes ». N'est-ce pas elles qui se découvrent dans la cosmologie des galaxies et des trous noirs, et qu'*Homo* pourrait demain aborder sur de futurs « cosmodromes » ? Peut-être au seuil d'un *MONDE 4* ? À cet égard, Henri van Lier, mais également David Cosandey et, dernièrement encore, Stephen Hawking nous le disent : sans une implication, intense et renouvelée dans la conquête spatiale, l'humain risque bien de disparaître dans les deux cents prochaines années. On se moque des imaginations millénaristes. Pourtant, il n'est pas exclu qu'elles soient des avertissements maladroits. Le temps semble venu pour un humaniste antagoniste de penser la catastrophe comme pratiquement certaine. Depuis une décennie, Jean Pierre Dupuy¹² nous le dit : sans ce « catastrophisme éclairé », nous risquons bien de ne pas éviter la catastrophe suprême. Avant l'Homme, à deux reprises, la vie a failli disparaître sur la terre ; et l'une des deux fois, à 85 %.

¹¹ H. van Lier, *Anthropogénie*, Les Impressions Nouvelles, Liège, 2010.

¹² J.P. Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Le Seuil, 2005

RENAISSANCE ET RÉFORME : L'HUMANISME DE SÉBASTIEN CASTELLION (1515-1563)

Samuël TOMEI*

On célébrera en 2015 le cinquième centenaire de la naissance de Sébastien Castellion, « pauvre prote d'imprimerie » qui, pour avoir défendu seul Michel Servet, a, selon Michelet, posé « pour tout l'avenir la grande loi de tolérance ¹ ». Il est considéré comme un précurseur de Bayle, Spinoza, Locke, Kant. L'adversaire de Calvin n'a-t-il pas justifié une interprétation spirituelle et morale plutôt que littérale de la Bible en vertu du principe selon lequel « il faut oser quelque chose », « audendum aliquid est », auquel fera écho le fameux sapere aude ² du maître de Königsberg ? –, sans oublier Condorcet...

De l'humanisme à la Réforme

Sébastien Castellion (1515-1563) est une figure éminente de la profonde rénovation qui, au XVI^e siècle, transforme l'homme en individu, du vaste mouvement au cours duquel on relit les sages de l'Antiquité, restitue le latin dans sa pureté originelle, se met en quête du beau, du vrai, du bien.

Mais, comme le montre son meilleur biographe, Ferdinand Buisson ³, la Renaissance française, au début du règne de François I^{er}, va au-delà : « Ce ne sont pas seulement les lettres qui refléussent, c'est la pensée humaine ; ce n'est pas de l'imagination seule, c'est du fond de l'âme que jaillit ce flot de jeunesse et d'espérance qui va se

* Docteur en histoire.

¹ Jules Michelet, *Renaissance et Réforme*, Paris, Robert Laffont (coll. « Bouquins »), 1982, p. 212.

² Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, Traduit du latin, présenté et annoté par Étienne Barilier, Genève, Zoé, 1998, 335 p., pp. 29-30. E. Barilier indique que la formule de Castellion se trouve dans le *De arte dubitandi*, livre I, ch. 17, p. 47, l. 9. Il note par ailleurs que Buisson cite cet *audendum aliquid*, Tome II, p. 218.

³ Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515-1563)*, Genève, Droz, 2010 (réédition en un volume de l'édition en deux tomes parue chez Hachette en 1892 et mise au pilon dans les années 1930).

renouveler ; c'est l'homme tout entier qui secoue la poussière du Moyen Âge. La religion n'est pas exclue de cette loi de rajeunissement. Les lettres chrétiennes ont leur renaissance en même temps que les lettres profanes. ⁴ »

Si, selon l'historien américain Lauro Martines, l'humanisme est une révolution culturelle à l'usage des dominants, pour Buisson, la renaissance française se distingue de l'italienne par l'ardeur de ses acteurs à vouloir *transmettre* leurs (re)découvertes, si bien que nombre de ces « pieux restaurateurs » se consacrent à l'enseignement public. Aussi, loin de fuir le monde, Castellion n'aura de cesse de vouloir partager son savoir, d'instruire le peuple.

L'amour des belles lettres, l'effort de renouer avec un christianisme authentique et la volonté de répandre les lumières continûment acquises composent l'humanisme généreux et fervent de Castellion.

Une crise morale le précipite vers la Réforme. Pour éliminer l'insurrection des esprits, l'Église catholique, impitoyable Procuste, avec le concours du pouvoir, consacre toute son énergie à réduire méthodiquement non seulement les textes qui n'entrent pas dans le cadre étroit de son orthodoxie, mais leurs auteurs et les propagateurs des idées dissidentes. En 1540, à Lyon, Castellion assiste horrifié à l'exécution de luthériens, brûlés vifs en tant que tels. Le jeune humaniste rejoint Calvin.

« [...] il y a des choses dont il faut douter [...] » ⁵

Les deux hommes se séparent assez vite, néanmoins, chacun défendant une conception radicalement différente de la Réforme : l'une fondée sur l'autorité, l'autre sur la liberté.

Rejetant la sainteté du *Cantique des cantiques* et l'idée et que le Christ ait pu descendre aux Enfers, Castellion doute de la légitimité de l'interprétation calvinienne. Dans son dernier ouvrage, sorte de préface d'un *Discours de la méthode* appliqué aux questions théologiques ⁶, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, traduit du latin en français quatre siècles après sa rédaction, Castellion explique sa manière de pratiquer le doute : « Si quelque passage des auteurs, tant profanes que sacrés, se présente de telle sorte que, si on ne le prend pas au figuré, il serait en contradiction manifeste avec la raison ou les sens, alors il faut le prendre au figuré ; et alors il faut l'interpréter de manière à le concilier avec la raison ou les sens. » ⁷

Selon Buisson, Castellion fait donc prévaloir l'esprit vivifiant sur la lettre mortifère et soutient que l'esprit et l'esprit seul est inspiré dans la Bible – esprit qu'il faut entendre comme l'ensemble de nos facultés intellectuelles : le sens et la raison. Cette méthode, selon son biographe, fait de Castellion le premier des modernes. Autrement dit, la

⁴ *Op. cit.*, p. 51.

⁵ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, traduit de l'original latin par Charles Baudouin, préface du pasteur Philippe Vassaux, Poissy, La Cause, 1996, p. 75.

⁶ Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515-1563)*, Genève, Droz, 2010 (réédition de l'édition parue chez Hachette en 1892), Tome II, p. 216.

⁷ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir, op. cit.*, p. 245.

Bible est un livre dont la pensée est divine, mais dont la parole est humaine (donc relative).⁸ L'adversaire de Calvin invite donc au discernement, à se servir de la raison pour interpréter le plus correctement les Écritures.

L'« un des plus éminents précurseurs du rationalisme »⁹

Pour l'historien anglais Lecky, Castellion reste l'« un des plus éminents précurseur du rationalisme ». Tandis que Luther voit en la raison la « la plus grande putain du diable »¹⁰, Castellion la considère au contraire comme « la fille de Dieu ; elle fut avant toutes les Écritures et cérémonies, avant même la création du monde ; elle sera toujours, après toutes les Écritures et cérémonies et après même le bouleversement et le renouvellement de l'État de ce monde et Dieu ne peut pas plus l'abolir que lui-même ». ¹¹

On décèlerait presque une assimilation entre la raison et la divinité... C'est que, selon Castellion, de la raison, qui nous apprend ce qui est bien et ce qui est mal, naît la conscience – voix de Dieu en nous. Castellion transporte l'acte religieux dans la conscience, en fait « un acte moral, l'acte moral par excellence », et, selon Buisson, « met au-dessus de l'opinion de son Église particulière et au-dessus de la tradition de l'Église universelle son sens propre, sa propre raison ou plutôt, disons-le tout de suite, car c'est le fond du débat, sa conscience. » ¹²

Dès lors que Castellion fonde sa pensée sur le roc infrangible de la conscience individuelle, il choisit la liberté interprétative plutôt que l'autorité dogmatique. Il définit donc toute une philosophie de la liberté du sujet et une philosophie du devoir.

« [...] Castellion veut que l'homme se sache libre [...] »

La critique rigoureuse par Castellion du dogme de la prédestination constitue le fondement de sa philosophie de la liberté du sujet. Pour Calvin, Dieu ne crée pas tous les hommes « en pareille condition : mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation. Ainsi – ajoute-t-il – selon la fin à laquelle l'homme est créé, nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie ». ¹³ Pour Castellion, au contraire, le Créateur veut que tous les hommes soient sauvés : « Tous ceux qui veulent être sauvés par Jésus Christ le peuvent, pourvu qu'ils veuillent faire ce qui est nécessaire pour obtenir le salut. » ¹⁴

⁸ Buisson, Tome I, pp. 310-316.

⁹ Lecky, *The Rise and Influence of Rationalism in Europa*, t. II, p. 46, cité par BUISSON, Tome II, p. 220-221.

¹⁰ Dernier sermon de Luther à Wittenberg, un mois avant sa mort le 18 février 1546.

¹¹ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, op. cit., p. 99.

¹² Buisson, Tome II, p. 209.

¹³ Extrait de *L'Institution chrétienne de Calvin*, cité par Buisson, Tome II, p. 172.

¹⁴ Extrait de l'*Annotation sur le Chapitre IX de l'Épître aux Romains*, pp. 19-20, cité par Buisson, Tome II, p. 192-193.

Pour Calvin, la chute de l'homme entrait dans le plan divin ; la première faute était prévue par Dieu et par conséquent inévitable ; Adam a obéi à une nécessité inhérente à sa nature conçue par Dieu. Castellion objecte que cette conception revient à attribuer l'origine du mal non à Adam mais à Dieu lui-même ! L'homme n'est responsable du mal que s'il en est l'auteur, ce qui n'est pas le cas avec la doctrine de la prédestination qui lui ôte par définition toute responsabilité. Or Adam s'est rendu coupable parce que libre.¹⁵

Ainsi : « D'abord et tout au rebours de l'orthodoxie calviniste, Castellion veut que l'homme se sache libre, si libre qu'il est impossible de concevoir plus grande liberté. Pour l'établir il en appelle résolument, exclusivement même, au sens intime, à la raison naturelle ». ¹⁶ Si Castellion insiste tant sur la plénitude de la liberté, c'est pour mieux insister sur la responsabilité, le devoir.

« Véritablement libre et véritablement responsable »

Buisson résume la conception de la liberté de son modèle en ces termes :

« Véritablement libre et véritablement responsable, l'âme humaine se trouve placée en face du devoir ; la loi morale se dresse devant elle, écrite d'abord dans la conscience par la nature elle-même, rendue encore plus lisible par l'Évangile. Que l'âme arrive à s'y soumettre pleinement par une obéissance volontaire, voilà l'essence de la vie morale et le but suprême de la religion. » ¹⁷

L'homme est pleinement responsable de lui-même, il ne dépend que de ses efforts de se perfectionner. Selon Castellion, l'homme n'est pas naturellement bon, ou mauvais, il est *capable de tout bien* et, puisqu'il en est capable, il doit se perfectionner.

L'une des conséquences du devoir de penser par soi-même, c'est-à-dire d'oser être seul de son avis, est la résistance à l'oppression, l'esprit de résistance que Castellion défend dans les *Dialogues Sacrés*, ¹⁸ manuel de latin et d'éducation protestante censé exercer la conscience de l'enfant, explique Buisson, « à se raidir en quelque sorte spontanément contre l'exemple du nombre, contre l'autorité du chef, contre la majesté de la tradition, contre l'entraînement des passions régnantes ». Éloquent, cet extrait des *Dialogues* : « La plupart des hommes pensent qu'il faut suivre la multitude ; les amis de la vérité obéissent à la vérité et non à la multitude. » ¹⁹ Pour son biographe, le droit de résistance à la tyrannie est non seulement enseigné mais « présumé à toutes les pages non pas comme un droit mais comme le premier des devoirs ». Castellion serait en ce sens un précurseur de l'article 35 de la Déclaration de 1793 : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour chaque portion du peuple le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. » Plus loin, quand Buisson ajoute qu'à lire les *Dialogues*, « ce ne sont pas

¹⁵ Buisson, Tome II, pp. 174-181.

¹⁶ Tome II, p. 196.

¹⁷ Tome II, p. 200.

¹⁸ Tome I, p. 171-173.

¹⁹ Extrait traduit et cité par Buisson du Livre II des *Dialogues, Micheas* (Tome I, p. 171).

seulement quelques méchants qui abusent du pouvoir, c'est le pouvoir lui-même qui corrompt », ²⁰ comment ne pas penser au « citoyen contre les pouvoirs » d'Alain ? On comprend en tout cas fort bien les implications de la pensée castellionienne : il s'agit de former des individus aptes à penser contre un système établi, contre un tyran, contre la dictature d'une opinion.

Il découle de cette conception qui privilégie la conscience, donc l'esprit, qu'on doit admettre un certain degré de variation dans l'interprétation du texte biblique, cependant que le repliement sur la lettre contraint un Calvin à ne tolérer aucune latitude interprétative des Écritures.

**« Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine,
c'est tuer un homme. »**

À partir de l'exécution de l'hérétique Michel Servet à Genève le 27 octobre 1553, Castellion déploie le meilleur de sa force argumentative contre le dogmatisme de Calvin. Il publie sous un pseudonyme *Traité des hérétiques*, un recueil de textes qui reste comme l'un des plus importants manifestes en faveur de la tolérance, ici une tolérance n'impliquant aucune sympathie pour les hérétiques mais exigeant qu'on ne force pas les consciences. ²¹

Il rédige peu après un *Contra libellum calvini*, demeuré manuscrit jusqu'en 1612 et traduit intégralement en français par Etienne Barilier en 1998 seulement.

Le passage le plus éloquent et le plus célèbre du libelle est son article 77 :

[*Hominem occidere, non est doctrinam tueri, sed est hominem occidere*]

« Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme. Quand les Genevois tuèrent Servet, ils ne défendirent pas une doctrine, ils tuèrent un homme. La défense d'une doctrine n'est pas l'affaire du magistrat (qu'est-ce que le glaive peut avoir à faire avec la doctrine ?) C'est l'affaire des docteurs. L'affaire du magistrat, c'est de défendre le docteur comme il défend le paysan, l'artisan, le médecin, n'importe qui d'autre, contre les injustices. C'est pourquoi, si Servet avait voulu tuer Calvin, c'est à bon droit que le magistrat aurait pris la défense de Calvin. Mais Servet a combattu avec des arguments et des écrits : il fallait le combattre par des arguments et des écrits. » ²²

Cet extrait fait apparaître deux éléments importants : Castellion réitère sa conception selon laquelle « le pasteur s'occupe des âmes, et le magistrat des corps » et selon laquelle il faut « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » ²³.

²⁰ Tome I, p. 173.

²¹ Expression qui revient plus de vingt fois dans l'opuscule paru un an avant sa mort, *Conseil à la France désolée*, reparu chez Droz en 1967 (78 p.)

²² Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin après la mort de Michel Servet*, Genève, Ed. Zoé, 1998, p. 161. La traduction de Buisson (Tome II, p. 44) ne diffère pas en substance de celle de Barilier. Notons que là où Buisson emploie le terme « raisons », Barilier lui préfère celui d'« arguments ».

²³ Barilier, *op. cit.*, p. 223. Le propos est attribué à Vaticanus (115). Quant à la fameuse formule selon laquelle on doit rendre à César etc., qu'il soit permis de rappeler qu'elle provient de Matthieu XXII, 21.

Ensuite, on constate que l'auteur se montre – de façon d'ailleurs assez constante – hostile à la peine de mort – plus de deux siècles avant le *Des Délits et des Peines* de Cesare Beccaria –, même s'il serait abusif d'en faire un abolitionniste.

Lindeboom note que si Castellion ne manque pas de prédécesseurs dans sa lutte pour la tolérance, pas un seul ne s'y « est dévoué si entièrement [...]. Aucun ne s'est prononcé avec tant de franchise, d'une façon si neuve, si impitoyablement critique. [...] »²⁴ Ses successeurs pourront approfondir sa pensée et l'étendre à la sphère politique. On note avec intérêt que Locke s'est montré tout à fait favorable au projet d'une édition des œuvres complètes de Castellion dont il disposait de plusieurs ouvrages dans sa bibliothèque.²⁵

La pensée de Castellion frappe par sa modernité : primat de l'esprit sur la lettre, liberté donc responsabilité de l'individu qui, exerçant sa raison critique, faisant fond sur sa conscience, doit résister non seulement aux dogmes présentés comme tels mais encore à l'opinion générale. Des plus rétif à l'immixtion des autorités publiques dans les affaires de doctrine, il esquisse une séparation entre les sphères spirituelle et temporelle qui préfigure notre conception de la laïcité.

Un monument Castellion, dont Christian Buiron vient de retracer l'histoire mouvementée,²⁶ fut érigé en 1926 à Saint-Martin-du-Fresne, son village natal, dans l'Ain, à l'initiative des francs-maçons, des radicaux-socialistes et des libres-penseurs. À cette occasion, Buisson écrivit que l'humaniste « qui a consacré sa vie entière à la liberté de conscience » a fait entendre « avec deux cents ans d'avance la voix de la Révolution, qui est celle de la raison et des droits de la personne humaine. »

²⁴ J. Lindeboom, « La place de Castellion dans l'histoire de l'esprit », B. Becker, (Dir.), *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, p. 167.

²⁵ *Op. cit.*, p. 169.

²⁶ Christian Buiron, *Histoire du monument de Saint-Martin-du-Fresne*, Bourg-en-Bresse, Musnier-Gilbert Ed., 2010. (Christian Buiron est président du Cercle Sébastien-Castellion).

L'HUMANISME DE CICÉRON ET LES VALEURS RÉPUBLICAINES

Charles GUITTARD*

L'humanisme de Cicéron ? Cicéron et l'humanisme ? La question semble relever du paradoxe : on associerait plutôt à cette question le nom de Sénèque ou celui de Marc-Aurèle, qui représentent le stoïcisme romain à l'époque impériale. Le nom de Cicéron ne semble devoir évoquer, dans le meilleur des cas, que de lointains souvenirs scolaires ou universitaires, souvenirs plus ou moins nostalgiques, liés à l'apprentissage parfois laborieux, sinon stérile, d'une langue d'où pourtant le français est issu, et qui imprègne, inconsciemment, notre vie quotidienne aujourd'hui encore. Les premiers mots des *Catilinaires*, où le bouillant orateur apostrophait le révolutionnaire Catilina (*Quousque tandem, Catilina...*), résonnent encore parfois dans les esprits de quelques contemporains, hommes de la post-modernité, aventuriers du XXI^e siècle, dont Malraux disait, en visionnaire, qu'il serait religieux. Quelques rares citations sont souvent tout ce qu'il reste de ces heures d'études, ou de loisir studieux, pour reprendre une notion toute latine (*otium litteratum*). Les historiens s'intéressent plutôt à la crise des Gracques à la fin du II^e siècle qu'au rôle politique de Cicéron lors de la conjuration révolutionnaire de Catilina qui faillit emporter la république en 63 avant notre ère, l'année de son consulat. Mais peu de nos contemporains seraient en mesure de préciser son influence intellectuelle, son rôle politique. Les jugements sont d'ailleurs contrastés, depuis Théodore Mommsen et Jérôme Carcopino, sur celui que l'on appelle l'Arpinate, du nom de sa petite patrie, Arpinum.

Associer le nom du plus grand orateur de langue latine à la notion d'humanisme pourra surprendre et pourtant celui qui a donné à cette langue son équilibre classique est à l'origine de bien des courants de pensée dans le monde occidental, ne serait-ce que parce qu'il a contribué à former une langue philosophique à Rome qui, jusqu'au milieu du I^{er} siècle avant notre ère, et avant que Lucrèce ne diffuse dans son poème *Sur la nature* la pensée d'Epicure, en était presque totalement dépourvue. On ne saurait pourtant oublier que la notion *humanitas* a vu le jour à Rome, où le terme définit l'ensemble des qualités qui font l'homme supérieur à la bête, la culture générale, la politesse des mœurs. En fait, la notion d'humanisme est née à la Renaissance, pour définir un retour aux textes et aux valeurs antiques, puis elle s'est élargie pour s'appliquer aux valeurs qui définissent l'homme et pour définir des systèmes philosophiques ou politiques qui placent l'homme au centre de leurs préoccupations. On ne saurait mieux définir l'humanisme qu'en citant le vers tiré d'une comédie de Térence : « Je suis un homme ; rien de ce qui est humain ne m'est étranger » (*Le Bourreau de soi-même*, vers 47). Toute la notion est comprise dans cette formule.

* Professeur des Universités

Ce lien mérite de retenir notre attention, car Cicéron, tout autant que Sénèque, peut avoir sa place pour alimenter une réflexion actuelle sur la place de l'homme dans la cité, sur les droits de l'homme. Il ne s'agit pas de réhabiliter Cicéron, il s'agit de préciser sa place dans l'humanisme, son apport. Cicéron a contribué à transmettre les valeurs de la philosophie grecque, il a influencé l'humanisme de la Renaissance, la pensée politique, l'idée de république, de citoyenneté. Cicéron, en tant que citoyen, orateur ou philosophe, a été un humaniste au sens où nous l'entendons aujourd'hui, par les valeurs qu'il a défendues et mises en jeu.

***La res publica* : Le citoyen et l'orateur**

Définir Cicéron comme orateur pourrait sembler restrictif et même éventuellement, déformer son image. Cicéron rêvait d'être un grand poète mais il s'est satisfait d'être à Rome ce que Démosthène fut à Athènes. Orateur, c'est bien ainsi qu'il apparaît, à prime abord, dans la tradition. Si l'on ouvre un dictionnaire à l'article « Cicéro », on le trouvera défini comme orateur et homme politique, définition qui n'est pas inexacte, mais fortement réductrice. Au touriste qui visite le Forum, le guide montre les vestiges des Rostres, la tribune aux harangues où Cicéron prit tant de fois la parole, et où sa tête fut déposée, entre ses deux mains, après son exécution par les hommes d'Antoine, en 43 av. J.-C. C'est à ses talents d'orateur que Cicéron doit la plus grande partie de sa gloire. Avec lui, la langue latine atteint son équilibre classique. C'est le contexte politique qui a permis son ascension politique. Sa vie s'inscrit dans les troubles des guerres civiles qui marquent la fin de la république : sa jeunesse est marquée par le conflit qui oppose Marius et Sylla, son accession au consulat, pendant l'année 63 av. J.-C., coïncide avec la conjuration de Catilina, qu'il réprime. La condamnation à mort de citoyens romains lui vaudra une condamnation à l'exil en 58-57. La période de la guerre civile qui oppose ensuite César et Pompée le montre indécis entre les deux partis : il obtiendra le pardon du dictateur magnanime mais sera incapable de résoudre le conflit qui suit l'assassinat du dictateur et le jeune Octave, héritier légitime de César soutenu par Cicéron, l'abandonne à la vengeance d'Antoine qui ne lui pardonne pas d'avoir prononcé les *Philippiques*. Chaque étape de l'ascension politique est marquée par un discours politique ou judiciaire, depuis les *Verrines* jusqu'aux *Philippiques*, en passant par *Les Catilinaires* ou le *Pro Milone*.

Ce bref survol de la vie de l'orateur n'est pas inutile : la mort de Cicéron est aussi la mort de la République en laquelle il mettait tous ses espoirs. C'est Cicéron qui a suggéré aux Sénateurs, garants des institutions vieilles de plusieurs siècles, de faire appel au jeune petit neveu et héritier du dictateur pour l'opposer à Antoine et c'est Octave, qui deviendra Auguste en 27, qui mettra fin au régime républicain à Rome, tout en maintenant en apparence les institutions. Ce n'est pas le moindre des paradoxes que l'homme qui a voulu sauver la République a fait appel à celui qui mettra fin aux institutions, mais avec un grand génie politique.

Cicéron est républicain dans l'âme ; il est le représentant de la *res publica*. Il est le premier à avoir avancé l'idée qu'un *princeps* est indispensable à la conduite des affaires de l'État : cette idée apparaît pour la première fois en contexte romain dans le grand ouvrage politique *Sur la République*.

Cet attachement aux « valeurs républicaines » est inséparable de l'humanisme cicéronien. Il convient de rappeler que Rome a défini ce qui est au fondement de la *res publica* : les magistratures sont collégiales et annuelles, les magistrats sont élus par les citoyens au sein des assemblées. Sans doute la République est-elle fondée sur un régime censitaire et la citoyenneté n'est pas étendue, avant le III^e siècle de notre ère et l'édit de Caracalla (un prince pourtant peu éclairé !) à tous les hommes libres. Sans doute, l'esclave n'est-il qu'une chose dans le droit romain ; mais, bien avant Sénèque, qui développera cette idée dans sa correspondance avec Lucilius, Cicéron estime déjà qu'un esclave est un homme et non une chose, et c'est là un autre fondement de l'humanisme. L'affranchi Tiron, qui a vécu au plus près de Cicéron, puisque c'est lui qui après la mort de l'orateur sera chargé de la mise en forme de ses œuvres, de l'héritage littéraire, a pu apprécier l'humanité avec laquelle le maître traitait ses esclaves et tous ceux qui l'entouraient.

Dans ses *Principes d'une critique de l'économie politique* (Pléiade, p. 324), Marx, qui connaissait bien les sources antiques, étudie le régime républicain de la Rome antique : étudiant un problème qui lui semble dominer cette époque, il souligne que le citoyen romain était alors le but et non le moyen de la production. Il précise qu'à ses yeux, de telles institutions ont un caractère sublime. Cette réflexion sur les institutions romaines est importante, car la question de l'humanisme dans ses rapports avec l'économie est aujourd'hui encore l'objet de vifs débats, y compris entre les théoriciens marxistes. Selon Althusser, l'humanisme était une doctrine abstraite qui devait s'effacer devant l'économique, en quoi il s'opposait à Roger Garaudy, qui fut finalement exclu du Parti communiste. Le passage que nous avons cité prouverait que Marx serait plus proche de Garaudy que d'Althusser.

La culture générale comme fondement de l'éloquence

Le langage est l'élément qui distingue l'homme et il est au cœur des relations sociales. L'instrument du rôle politique de l'action politique en général est la parole, ou plutôt les techniques qui permettent sa maîtrise et sa mise en œuvre. Là encore, il importe de souligner le lien que l'éloquence entretient avec l'humanisme. Cette parole est celle de l'orateur qui est, selon la définition de Caton l'Ancien, le vieux Caton, *uir bonus dicendi peritus*, « un homme de bien maître des techniques de l'éloquence ». L'orateur est un honnête homme avant d'être éloquent. La parole est inséparable de l'honnêteté, de la valeur morale par excellence. L'éloquence ne se réduit pas à la mise en œuvre de procédés : Cicéron répond aux critiques de Platon qui ne voit dans l'éloquence qu'un exercice qui se réduirait à l'art du faux-semblant.

La culture est un élément fondamental de l'humanisme : une culture pas seulement littéraire mais fondée sur toutes les connaissances y compris scientifiques (pour ce qui est de la science de l'époque). L'éloquence est en quelque sorte la reine des disciplines, puisqu'elle englobe toutes les sciences, tous les savoirs et même la philosophie. Cette définition de l'éloquence permet de situer Cicéron dans un cadre plus général. Cicéron a développé ses idées dans les trois livres du *De Oratore*, qui présentent la définition la plus élevée de l'orateur. Là où Quintilien, au siècle suivant,

dans les douze livres de son *Institution oratoire*, se montrera un simple technicien, un professeur, un pédagogue, Cicéron se révèle être un humaniste, car pour lui l'orateur est un honnête homme au sens du XVII^e siècle.

Entre les différentes écoles d'éloquence, Cicéron, qui admirait Démosthène en qui il reconnaissait le plus grand orateur de l'Antiquité, se rattache à l'école rhodienne, qui se caractérise par un équilibre entre la fougue et le pathos des « asianistes » et la sécheresse des attiques ou « atticistes » : cet équilibre l'inscrit dans une tradition classique qui est aussi un trait de l'humanisme.

Le philosophe

Si l'existentialisme, pour reprendre le titre d'un grand philosophe, est un humanisme, les philosophies de l'Antiquité sont-elles humanistes ? Le stoïcisme est-il un humanisme ? L'épicurisme est-il un humanisme ? Où situer Cicéron en ce sens ? Cicéron, qui a doté Rome d'une langue et d'une littérature philosophiques, ce qui n'est pas le moindre de ses titres de gloire, s'est toujours défini comme un philosophe de la Nouvelle Académie, lointaine héritière de l'Académie et de l'école de Platon. En fait, Cicéron n'a pas de système précis : si, d'une manière générale, il se rattache à la doctrine probabiliste de la Nouvelle Académie et s'affirme académicien en logique, il est plutôt stoïcien en morale et en métaphysique, proche de Panétius de Rhodes et de Posidonius d'Apamée, et il est platonicien en politique. L'épicurisme est la seule doctrine à laquelle il n'ait rien emprunté. Le seul maître qu'il ait jamais reconnu en tant que tel est le philosophe Carnéade, qui fut le plus illustre représentant de la Nouvelle Académie au II^e siècle avant J.-C.

On peut donc écarter d'emblée la doctrine d'Épicure, qui rencontre peu d'échos à Rome, avant sa diffusion par le poème de Lucrèce et les thèmes présents chez Horace ou les poètes élégiaques. Cicéron ne cessera de jeter des anathèmes contre ceux qu'il appelle « les pourceaux d'Épicure ». Ce qui est contraire aux valeurs romaines, c'est le refus de l'engagement politique prôné par les épicuriens, afin de préserver leur paix intérieure qualifiée d'ataraxie. Cela constitue la pierre d'achoppement. Cicéron a pourtant eu un maître se rattachant à cette école, puisqu'il a suivi les leçons du philosophe épicurien Phèdre. Ses rapports à l'autre grande doctrine sont plus difficiles à évaluer, même si certaines de ses œuvres développent des idées profondément stoïciennes.

Stoïcisme romain et humanisme

Le stoïcisme, l'École dite du Portique, a été fondé par les scolarques Zénon, Cléanthe et Chrysippe. Au second siècle avant notre ère, Panétius et Posidonius sont les représentants du Moyen Stoïcisme, qui eut une influence considérable en milieu romain, qui aboutira au Stoïcisme « romain » illustré par les œuvres de Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle.

Une grande amitié a lié Panétius (185-112) au cercle des Scipions dans la Rome du second siècle avant notre ère : c'est autour des Scipions que s'est forgée la pensée

romaine, à l'école de la Grèce, que s'est forgée, par là même, l'idée de l'impérialisme romain. L'historien Polybe faisait également partie de ce cercle philosophique et littéraire. Panétius admirait la culture de Scipion Émilien et des amis qui l'entouraient, magistrats, jurisconsultes, grammairiens, poètes. En milieu romain, Panétius a contribué à assouplir le rigorisme de la morale stoïcienne, qui voulait que le sage n'existe pas, que la sagesse n'appartienne qu'à l'ordre divin, qu'elle soit inaccessible à l'homme et réservée aux dieux. Plus que la raison divine immanente aux choses (le « logos » divin), c'est la raison humaine dans sa fonction civilisatrice qui l'intéresse. La morale stoïcienne est fondée sur les quatre vertus cardinales que sont la prudence (*prudentia*, forme de la sagesse humaine, la *sapientia* étant réservée aux dieux), la justice, la grandeur d'âme, et la modération. Par la *prudentia*, l'homme est conduit à la recherche du vrai, à la découverte de ce que prescrit le devoir ; les tendances liées à la justice orientent l'homme vers la communauté humaine ; la grandeur d'âme implique le mépris des choses extérieures et le courage ; la vertu de modération ou de tempérance conduit à maîtriser les tendances irrationnelles, nous inspire le respect de nous-mêmes et nous pousse vers le beau moral (l'honnête).

Panétius s'oppose donc à la conception abstraite du sage pour revenir à l'homme. La morale de Panétius implique donc un changement considérable par rapport aux scolares du Portique. La règle fondamentale consistant à suivre la nature, à vivre selon la nature (*naturam sequi*) se trouve modifiée dans le sens suivant : vivre conformément aux dispositions dont nous a dotés la nature. La conduite humaine est ainsi détachée de l'ordre cosmique et divin. Panétius fait descendre la morale du ciel sur la terre ; le glissement se fait de la nature universelle à la nature de l'agent moral. On trouve là l'ébauche d'un certain « personnalisme ». Le sage est conçu comme une personne, individualisée par son caractère acquis dans son milieu et au cours de son existence. La sagesse est dans l'accomplissement de la personne. Les différences individuelles n'excluent pas cependant l'idée d'une nature humaine qui se traduit par la vocation sociale de l'homme : l'idée d'une communauté humaine, sociale et politique, réintroduit l'exigence morale, la nécessité de reconnaître les devoirs qui s'imposent. Ces devoirs sont d'essence sociale et juridique.

Posidonius fut l'élève de Panétius. Cicéron a suivi les leçons de Posidonius, né à Apamée en Syrie (135-51), fondateur d'une importante école à Rhodes. Posidonius s'est rendu pour une ambassade à Rome en 86, au moment de la guerre entre Rome et Mithridate et Cicéron a pu suivre ses leçons à ce moment. Cicéron se rendra de nouveau auprès de Posidonius en 77, après son séjour à Athènes où il avait écouté Antiochus d'Ascalon. Posidonius fut l'ami et aussi le maître de Cicéron, ainsi que de Pompée. Ce sont ces maîtres qui ont initié Cicéron à la philosophie stoïcienne qui allait dicter à Cicéron ses règles de conduite.

Panétius fut l'auteur d'un *Traité des devoirs* et Cicéron a suivi Panétius dans les trois livres de son propre traité *Des devoirs* (*De officiis*), où il s'efforce de définir l'honnête (*honestum*), c'est-à-dire les fondements de la conduite morale à partir des quatre vertus cardinales que sont la prudence, la justice, la grandeur d'âme et la modération. Il y étudie en particulier les conflits entre l'utile et l'honnête, cette valeur devant toujours l'emporter sur les intérêts personnels, et l'intérêt général étant primordial. De là, toute une casuistique développée tout au long des trois livres *Des devoirs*, sans cesse éclairés par cette idée d'humanisme dont on peut dire qu'elle est introduite par

Panétius dans la pensée antique, en contexte gréco-romain. À la suite de Panétius, l'idée d'humanité est au cœur du traité de Cicéron. La raison permet à l'homme de régler ses tendances naturelles, qui apparaissent déjà chez l'animal, en refreinant ses instincts brutaux. Comme les œuvres des stoïciens ont en grande partie disparu, le traité *Des devoirs* de Cicéron a exercé une influence considérable sur les penseurs de la Renaissance.

La Nouvelle Académie. Probabilisme et humanisme cicéronien

En fait, Cicéron a toujours reconnu comme maître en philosophie, non un philosophe du Portique, mais un philosophe de la Nouvelle Académie, Carnéade, qui fut le maître le plus éminent de cette école au cours du II^e siècle avant J.-C. Carnéade n'a rien écrit et nous ne connaissons son enseignement que par les ouvrages de ses disciples, en particulier par le traité *Contre les mathématiciens* écrit par Sextus Empiricus au III^e siècle de notre ère : le probabilisme de la Nouvelle Académie se retrouve alors chez les sceptiques et les empiristes. Carnéade critique les affirmations qui proviennent des sens et de la coutume, mais il admet un « critère positif », qu'il appelle le vraisemblable ou le persuasif et qui a pour fonction non seulement de guider la pratique de la vie, mais aussi de nous donner une règle de discussion et de nous faire approcher de la vérité. Cicéron a suivi les leçons des deux scolarques de la Nouvelle Académie au début du I^{er} siècle avant J.-C. : il a connu Philon de Larisse à Rome entre 88 et 85 et écouté les leçons d'Antiochus d'Ascalon à Athènes en 79 ; les échos de ces leçons se retrouvent dans ses traités *Academica*, rédigés en 45 et 44. Sans jamais rompre avec le scepticisme de Carnéade, Philon et Antiochus mettent de plus en plus l'accent sur le sens *positif* du probable et accordent une place primordiale aux problèmes moraux, à l'éthique. Antiochus apparaît ainsi comme le véritable fondateur de l'éclectisme ; à ses yeux, Platon, Aristote et les Stoïciens s'accordent sur les points importants. Cette tendance à l'éclectisme, renforcée par les préoccupations morales chères aux Romains, explique pourquoi le Cicéron des *Académiques* peut se rallier dans d'autres écrits et sur d'autres questions philosophiques à une forme de stoïcisme. Les disciples de Carnéade ne tombent pas dans le scepticisme pur. Dans le vraisemblable, ils distinguent le probable, qui le plus proche du vrai. Ils pensent que le vrai existe, sans que nous puissions le saisir dans son absolu. Une telle analyse de la pensée carnéadienne et cicéronienne ne s'est développée que récemment. La conception du savoir qui s'affirme ainsi présente un caractère très moderne et se retrouve par exemple chez Bertrand Russell, car elle ménage la valeur idéale des mathématiques et le doute qui s'attache à toute connaissance concrète : on ne saurait considérer Russell comme un sceptique.

Dans la mesure où il se réclame de l'Académie, Cicéron se rattache au platonisme. V. Goldschmitt, un des plus éminents spécialistes du platonisme, conclut ainsi ses *Querelles sur le platonisme* : « Le doute de la Nouvelle Académie est bien lui aussi un doute méthodique. Le mot d'où dérive le "scepticisme" ne signifie nullement : douter pour douter ; il veut dire ; regarder attentivement, considérer, réfléchir. Les sceptiques n'ont pas considéré le monde intelligible. Ils n'en ont pas moins appliqué la "théorie des idées" selon son intention première et fondamentale, comme méthode

des analyses critiques des opinions de leur temps, lesquelles, plus que du temps de Platon, se présentaient avec une naïveté (et un sérieux) dogmatique. » (p. 265). Cicéron n'est pas cité mais il est présent dans la pensée de V. Goldschmitt, qui approuve les interprétations du stoïcisme proposées par Cicéron.

Anthropologie et humanisme cicéronien

Aujourd'hui, la notion d'humanisme s'efface derrière l'impérialisme des sciences humaines et de l'anthropologie : celle-ci se démarque de l'humanisme parce qu'elle ne prétend pas ériger un système de valeurs et qu'elle veut seulement être la science de l'homme. Mais il n'est pas impossible d'appréhender une anthropologie antique, à partir de Cicéron. La notion d'humanisme reste fondamentale.

Il s'agit de définir ce qui fait la nature de l'homme. « Homme » est un mot et un mot n'est pas une chose, n'a pas d'existence. Nous ne savons pas dans la réalité ce qu'est un homme et il est donc impossible de parler d'humanisme, impossible de fonder là-dessus un système de valeur. Le problème a été posé par Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses* ; le titre implique qu'il s'agit d'une application du vieux nominalisme et la question n'est pas sans rapport avec le cicéronisme. Mais, pour traiter de l'humanisme, Michel Foucault n'est pas remonté au-delà des auteurs de la Renaissance, il a élaboré sa pensée sans remonter à leur modèle initial qui était précisément Cicéron, sans s'interroger sur le sens véritable de sa philosophie.

Un autre aspect de la pensée cicéronienne est lié à l'humanisme, il s'agit de théorie de la loi et du droit. Car Cicéron, de par sa formation d'orateur, fut aussi un juriste. Le traité *Des Lois (De legibus)* est une des principales sources de la théorie du droit naturel. Certes, Cicéron, en bon disciple de Carnéade, rejette tout dogmatisme, en droit comme en tout autre domaine. Mais il suffit de lire le premier livre de son traité pour découvrir en lui un défenseur du droit naturel qui assume les contradictions de l'expérience humaine.

Quant à la notion de « personne », on peut affirmer qu'elle trouve un éclairage inattendu dans la langue latine ; le mot, qui est peut-être emprunté à l'étrusque *phersu* pour désigner un personnage que l'on trouve sur des fresques de tombes près de Tarquinia, comme la Tombe des Augures, un mot qui désigne peut-être à l'origine le masque que porte l'acteur. Dès les débuts de la sociologie moderne, M. Mauss s'est intéressé à la notion de personne et sur les moyens auxquels les hommes ont recours pour définir leur identité ; les primitifs passent ainsi par le recours au masque, les peuples plus évolués mentionnent « la personne humaine ». M. Mauss insiste sur l'héritage latin en la matière et évoque plus précisément le traité *Des devoirs* de Cicéron : le mot *persona* revêt en effet la double signification, « masque » et « personne ». Dans sa Préface au recueil de textes où figure l'étude sur *persona (Sociologie et anthropologie, Paris, 1950)*, C. Lévi-Strauss souligne bien que la sociologie ne peut atteindre les phénomènes particuliers qui constituent son objet de recherche sans se référer à l'universel humain. On retrouverait aisément la même idée chez Leroi-Gourhan. La sociologie ou l'ethnologie historique ne sauraient exister sans l'humanisme et la référence à l'humanisme cicéronien n'est jamais vraiment absente.

Inviter les hommes du XXI^e siècle à la lecture des *Tusculanes* de Cicéron

C'est bien l'homme, l'homme dans la cité en tant que citoyen, l'homme dans le monde sous le regard des dieux, qui est centre de la pensée cicéronienne et peut-on dire, du cicéronisme. L'homme est surtout un être social et les valeurs qui permettent à l'homme de vivre en société, en particulier la vertu de justice, sont les valeurs fondamentales : les dialogues philosophiques de Cicéron *Sur l'Amitié*, *Sur la Vieillesse*, sont le reflet de ce bonheur de vivre et de penser qui rapproche les hommes dans une communauté étroite. Par sa conception de la culture, du langage, de la pensée, Cicéron peut être présenté comme le premier maillon de la tradition humaniste. Il est digne de représenter l'humanisme « avant l'humanisme ». L'influence de Cicéron sur les Pères de l'Église fut considérable ; saint Augustin, comme il le rappelle dans ses *Confessions*, doit à la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron, une œuvre qui est une exhortation à la philosophie, sa propre conversion à la philosophie. Les *Tusculanes* sont un dialogue philosophique érigé en règle de vie, où s'unissent le verbe et la pensée. Le scepticisme même de Cicéron, en critiquant les fausses certitudes, laissait place à l'autorité, à la réflexion et ouvrait les chemins de la foi. Au Moyen Âge, Cicéron est présent aux côtés de dame Rhétorique, de dame Philosophie et d'Aristote. L'œuvre de l'orateur fournit à la scolastique des schémas d'argumentation, une adaptation d'Aristote au langage de l'Église. Saint Thomas fait appel à la tradition cicéronienne pour nuancer Averroès. Au Quattrocento, Cicéron n'est pas présent dans *L'École d'Athènes* de Raphaël, mais on le devine à travers les personnalités d'Aristote et de Platon. Cicéron est le chaînon qui unit Platon et Aristote à l'augustinisme et au thomisme. Chez Rabelais, Pantagruel, qui veut tout savoir, former son corps et son esprit, pratiquer la musique, la littérature, la géométrie, accomplit l'idéal de culture encyclopédique défini par le *De oratore*. Montaigne, en rejetant toute forme de dogmatisme, en voulant « faire bien l'homme », en ne concevant pas l'éducation hors du cadre de l'amitié, s'inscrit dans la droite ligne de la pensée cicéronienne. On pourrait conclure en rappelant une anecdote qui met en scène le grand aliéniste Philippe Pinel, qui fut partisan de l'abolition des chaînes qui liaient les malades mentaux et pour une humanisation des traitements de la folie ; cette anecdote est rappelée par le latiniste Jackie Pigeaud, auteur d'une thèse sur *La Maladie de l'âme* et de nombreux ouvrages sur la médecine et son histoire. Philippe Pinel suggérait, pour le traitement de la folie, de remplacer la douche par la lecture des *Tusculanes* de Cicéron. Si on recourt à la douche, on ne voit dans l'homme que le côté matériel ; on peut au contraire penser que la cause du mal est dans l'esprit et que l'homme ne se réduit pas à un seul aspect. Les médecins modernes, ceux de l'âme comme ceux du corps, constatent que le corps et l'âme s'interpénètrent, sans toutefois se confondre. Ils sont, sans s'en douter, dans la lignée de l'Académie. Cicéron le savait déjà et on ne peut qu'inviter les hommes du XXI^e siècle à lire ou à relire les *Tusculanes* de Cicéron.

KURT TUCHOLSKY

ALLEMAND, JUIF, SOCIALISTE ET FRANC-MAÇON

Jean-Pierre PUAUX

Journaliste, écrivain, poète, chansonnier et brillant polémiste, Kurt Tucholsky a la particularité d'avoir été initié dans une loge allemande, puis de s'affilier au GODF, à Paris. Il a donc été un pont entre la France et l'Allemagne à une époque où l'exercice était difficile. Pacifiste, antimilitariste, promoteur de l'amitié franco-allemande et déchu de sa nationalité par le nazisme, il mourra isolé en exil quelques années avant la Deuxième Guerre mondiale. Ses œuvres, nombreuses, ne sont que partiellement traduites en français.

Tucholsky naît en 1890 à Berlin. Il passe son enfance à Stettin (aujourd'hui Szczecin), où son père, employé de banque, est muté. Il revient en 1899 à Berlin, où il fréquente le lycée français. Ce lycée, héritage des huguenots qui ont peuplé Berlin après la révocation de l'édit de Nantes, est un établissement dont on peut dire qu'il avait la cote. Kurt Tucholsky y apprend naturellement le français. En 1903, il entre au lycée royal Guillaume. Mais les études ne semblent guère le passionner, puisqu'il le quitte finalement pour préparer le bac avec un précepteur. Il commence en 1909 des études de droit, et passe à ce titre un semestre en 1910 à Genève. Malgré une activité journalistique déjà importante, jointe à l'adhésion à la SPD (le parti socialiste allemand) en 1911, il termine ses études à l'université d'Iéna et peut s'établir avocat en 1915.

En 1912, il publie son premier roman, *Rheinsberg*, et la même année paraît son premier article dans la revue théâtrale et libérale de gauche *Die Schaubühne* (*La Tribune des spectacles*) qui deviendra plus tard *Die Weltbühne* (*La Tribune du monde*). Ce métier de journaliste engagé constituera le principal de son activité. Son directeur, Siegfried Jacobsohn, sera son mentor.

Au début de la Première Guerre mondiale, il publie peu et refuse de prendre part au grand mouvement nationaliste qui a submergé toute l'Europe. En 1915, il est mobilisé et envoyé sur le front de l'est. Il part pour Memel (aujourd'hui Klaïpeda), puis en Courlande, où il fait la connaissance de celle qui sera sa seconde femme, Mary

Gerold, originaire de Riga. En mai 1918, il est envoyé en Roumanie, à la frontière serbe. Il se fait alors baptiser protestant. C'était un passage classique des jeunes juifs allemands, une étape sur le chemin de l'assimilation dans la société allemande.

Il sera successivement secrétaire de compagnie, policier à Bucarest, commissaire de police avec le grade d'adjudant.

Plus tard, il écrira à propos de cette période : « Civil, rien à faire, beau temps, toujours beau temps, bon vin... C'est une belle petite guerre ». On voit là une manifestation de l'esprit critique et acide de Tucholsky, qui lui vaudra bien de inimitiés. En tous cas, il revient de cette guerre pacifiste et antimilitariste.

Il reprend son travail à la *Weltbühne*. Il y écrit des articles, des critiques littéraires ou artistiques, politiques, des poèmes, des chansons. On l'a comparé à Heinrich Heine, le plus grand des poètes allemands. Et Heinrich Heine est né allemand et mort français.

« Debout ! Donnez de la voix !

Ne vous rendez pas au bout de quinze jours !

À bas toi juge monarchiste !

À bas l'officier, à bas le profiteur

Qui vit de toi et te sabote

Et forge une croix gammée pour ta maison

Quatre ans de mort, ça suffit.

Tu es devant le dernier soupir.

Montre qui tu es. Tiens ton propre tribunal.

Meurs ou combats. Il n'y a pas de troisième voie possible. »

On voit la violence du polémiste.

Sur le plan personnel, il s'est séparé d'Else Weil, épousée en 1920, et s'est remarié en 1924 avec Mary Gerold, qui est médecin. Les relations de Kurt Tucholsky avec les femmes pourraient donner lieu à toute une littérature. C'est le cas, puisque de nombreux recueils de ses textes leur sont dédiés.

Un parcours maçonnique cosmopolite

Il commence sa vie maçonnique le 24 mars 1924. Il est initié à la loge *L'Aurore (Rudolf Penzig Zur Morgenröte)* de Berlin, obédience du Soleil Levant (*Zur aufgehenden Sonne*). Cette obédience est qualifiée d'« irrégulière » en ce sens que contrairement à la majorité des obédiences allemandes de l'époque, elle n'exige pas la reconnaissance d'un être suprême. Elle se trouve même parmi la frange pacifique et démocratique, ce qui n'était pas le cas des obédiences prussiennes...

Commence une nouvelle période. Il part à Paris comme correspondant de plusieurs journaux allemands. Il frappe à la porte du Grand Orient et s'affilie à deux loges : *Les Zélés Philanthropes* et *L'Effort*. Il y fait de nombreuses planches. La plupart ont trait à la réconciliation franco-allemande.

Il est heureux. On a compris que Kurt Tucholsky aime la vie : il aime donc celle qu'il mène à Paris, tout en travaillant aux « États-Unis d'Europe », titre de l'une de ses planches. Il a écrit dans son poème *Park Monceau* : « Hier bin ich Mensch » (« Ici je suis un être humain »).



En 1926, Siegfried Jacobsohn meurt. Tucholsky repart pour Berlin prendre la direction de la Weltbühne. Il passe après quelques mois le relais à Karl von Ossietzky et rentre à Paris en 1927. Suit une période productive, avec de nombreux articles et des livres, dont *Ein Pyrenäenbuch (Un livre des Pyrénées)*. Les attaques contre lui sont nombreuses : par les nazis, comme juif et antimilitariste, par les communistes, comme intellectuel et bourgeois. Il leur rend coup pour coup, et critique simultanément la république de Weimar, qu'il juge faible et même antidémocratique.

1928 sera pour lui un tournant : il se sépare de Mary Gerold, dont il divorcera en 1933. Il a fait connaissance l'année précédente de Lisa Matthias. Celle-ci, médecin, l'accompagnera en Suède. Cette même année, son article « Chant des enfants de chœurs anglais » lui vaut un procès pour blasphème.

En 1929, il se fixe en Suède, à Hindas, non loin de Göteborg. Pendant cette période, Karl von Ossietzky est condamné à 18 mois de prison, pour un article sur l'aviation, où il montrait comment l'armée allemande contournait l'armistice. Tucholsky, soutenant la « Rote Hilfe », proche du parti communiste, condamne dans un article la condamnation. Il est lui-même condamné en 1932, pour un article où figure la phrase « Les soldats sont des meurtriers ». Il a écrit qu'il ressentait comme une trahison le fait de ne pas être rentré en Allemagne pour défendre son ami. Mais il savait le sort qui l'attendait s'il remettait le pied sur le sol allemand. Il n'y retournera jamais.

Dès août 1933, il est déchu de la nationalité allemande. Il agira pour soutenir son ami Karl von Ossietzky, détenu au camp de concentration d'Esterwegen, et celui-ci obtiendra le prix Nobel de la paix. Karl von Ossietzky, libéré, mourra peu après de tuberculose contractée en détention.

Vivant de soutiens amis, Kurt Tucholsky est très seul. Il meurt à Göteborg en 1935. Depuis 1918, il se plaignait de maux de tête et avait subi plusieurs opérations du nez. Il se suicide. Certains biographes pensent plutôt à une overdose accidentelle de somnifères. Mais si la cause exacte de sa mort reste sujette à caution, il est certain qu'il était fortement déprimé par l'évolution politique de l'Allemagne et de l'Europe. Il a même écrit dans des lettres qu'il avait fait fausse route. Par ailleurs, il était dans une situation financière difficile, et devait compter sur d'autres pour le soutenir. Pour un homme comme Tucholsky, polémiste doté d'un ego certain, c'était probablement dur à vivre. Comme beaucoup d'autres, comme Stefan Zweig, lui, le polémiste redouté, en était arrivé à douter de lui-même.

Un comble : son atelier l'avait exclu quelques jours auparavant pour défaut de capitation.

Sur sa tombe sont écrits les vers de Goethe :

« Alles vergänglichliche

Ist nur ein Gleichnis »

Il avait cependant écrit des années auparavant l'épithète qu'il souhaitait alors :

« Hier ruht ein goldenes Herz

und eine eiserne Schnauze

Gute Nacht ! »

« Tout ce qui passe

N'est que symbole »

« Ici repose un cœur d'or

et une gueule de fer

Bonne nuit ! »

Quelles leçons tirer d'une telle vie ?

Il est né dans un état impérial, encore largement féodal. Les officiers généraux de l'armée impériale étaient nobles. Luddendorf fut le premier roturier à parvenir au poste de chef d'état-major. De même, le servage n'a disparu en Prusse qu'au milieu du XIX^e siècle. Tucholsky a vivement souffert de ce régime et l'a attaqué, lui et son héritier.

Arrive donc la république de Weimar. Tucholsky a fait partie, avec beaucoup d'autres, des critiques de ce régime. Celui-ci fut en quelque sorte en équilibre entre les violences de groupes extrémistes, et le ralliement d'une bourgeoisie appauvrie, parfois ruinée, et donc déçue. Avec, en plus des violentes pressions internes, les pressions exercées de l'extérieur, par la France en particulier.

Tucholsky s'est toujours senti mal à l'aise en Allemagne. Il a écrit : « Ils ne m'ont pas fait naître dans le bon pays ». Très tôt, il a eu envie de respirer un autre air, de sentir celui de la liberté. La France était avec l'Angleterre et les États-Unis l'une des seules sociétés libérales de cette époque. Ayant appris le français, il choisit la France, avec la grande idée de la réconciliation franco-allemande. Mais, ayant mal choisi son pays, il a mal choisi son époque. L'utopie était géniale, sa réalisation politique irréaliste.

Fallait-il soutenir le régime de Weimar ? Dès lors qu'il fut attaqué par les nazis, notre réponse est claire. Mais personne, à l'époque, ni les démocrates allemands, ni les Français, n'a eu conscience du processus qui s'enclenchait. La morale nous semble aujourd'hui qu'il valait mieux soutenir une démocratie imparfaite que préparer une dictature. La *Weltbühne* a toujours été critique, et violemment critique, pour la république de Weimar. Tucholsky, lors de ses dernières années d'exil, a laissé

transparaître dans ses lettres son désarroi : il a clairement envisagé le fait qu'il s'était trompé...

La franc-maçonnerie lui a permis d'exprimer son utopie. On connaît très bien son activité maçonnique en France. Ses idées ont été humanistes et généreuses, mais l'effet a été très limité. Il n'a pas agi sur ce siècle, ce vingtième siècle de fer et de feu. La grande question est la participation à un fonctionnement démocratique du plus grand nombre, base d'une démocratie libérale. Ceux qui le voulaient sous Weimar n'ont pas été capables de s'entendre. Ils sont restés épars au nom de leurs principes, parfois de leurs dogmes. La violence des critiques qui s'exprimaient dans la presse était la manifestation d'une guerre civile larvée, et y a certainement contribué. L'effondrement de l'Allemagne en 1918, suivie d'insurrections, est dû à la prise de conscience d'un discours mensonger de la part de l'état-major. Ecartés du pouvoir, les militaires n'ont eu de cesse d'avoir leur revanche et de soutenir les groupes extrémistes. L'insurrection spartakiste a été le pendant de la Commune. Sauf que les groupes francs qui l'ont réprimée étaient aux ordres d'officiers qui étaient souvent des nobles d'Ancien Régime, ou même des *junkers*. Aucun compromis n'a été possible, ce qui annonçait la montée inexorable des extrémismes.

Rassemblons ce qui est épars : la minorité doit avoir accès au pouvoir, dès lors qu'elle constitue un parti responsable. Nous n'en avons pas toujours l'habitude en France, où il existe une tradition bonapartiste. D'une façon paradoxale, l'Allemagne actuelle nous en fournit un exemple. Tout atelier, république symbolique, devrait s'en inspirer, mobilisant les bonnes volontés pour le bien commun, c'est-à-dire au sens propre la république.

Kurt Tucholsky a été une voix isolée. Poursuivant son idée de réconciliation franco-allemande, pacifiste depuis la Grande Guerre dans un pays militariste, humaniste dans un pays nationaliste, il a souffert de ne pas voir ses efforts aboutir. Pire, il a été l'une des cibles emblématiques des nazis. Il reste cependant à bien des égards un exemple. Un homme libre, dont les amitiés ne se bornent pas aux frontières de son pays. Un esprit critique face à une époque où les dogmes étaient la règle. Une bonne volonté appelant à la fraternité quand d'autres prêchaient la violence. Sa voix est restée isolée, et donc incomprise. Il n'a jamais fait de compromis, en cette époque de rudesse. Personne ne lui a tendu la main.

TRADUCTIONS FRANÇAISES :

Chroniques parisiennes. Rivages, 2010.

Un livre des Pyrénées. Privat, 1983.

Apprendre à rire sans pleurer. Bilingue, Aubier Montaigne. Paris 1974.

Bonsoir, révolution allemande. PUG, 1981.

Chroniques allemandes : 1918-1935. Balland, 1982.

Un été en Suède : vacances au château de Gripsholm. Balland. Paris 1982.

Les citations sont extraites de :

Kurt Tucholsky. *Schnipsel*. Rowohlt, Berlin, 1995.

L'ÉVALUATION DES UNIVERSITÉS : UN DÉBAT QUI N'A PAS EU VRAIMENT LIEU

Alexandre DORNA

Une nouvelle réflexion s'impose sur l'impact de la « culture » de l'évaluation gouvernementale que subissent actuellement les universités dans le monde et notamment en France. Car le manque de dialogue institutionnel et la pression du rouleau compresseur imposé par la caste managériale-technocratique-ministérielle, risque fort de détruire les fondations culturelles des universités françaises et de les transformer en « lycées techniques professionnels », entraînant l'ensemble de la culture et la connaissance vers le bas. Et la perte de l'esprit humaniste qui faisait sa singularité et sa renommée mondiale.

Si autrefois l'Université était le symbole d'un espace de réflexion humaniste dans un monde dominé par la pensée technicienne, aujourd'hui, cette exception culturelle n'est plus. La marche forcée de la « modernisation » des universités aboutit à une grave impasse : l'Université à la française est remise en question, voire en voie de démantèlement.

La perte d'équilibre entre le savoir et la culture ne cesse de provoquer la rupture entre les formes de vie, les liens sociaux et la crise de la société où l'humain en tant que valeur universelle est en train de se transformer en marchandise. C'est l'ensemble de tout le dispositif de l'Éducation nationale qui claudique devant l'esprit d'entreprise au sens marchand du terme et devant l'idéologie libérale au détriment de l'intérêt général et des principes républicains.

Les « humanités » se trouvent réduites à une portion de plus en plus congrue et jugées improductives par le monde de l'économie productiviste. Ainsi, la vision progressive, positive et optimiste de la modernité aboutit par la force de ses excès à une impasse épistémologique et morale autant que politique et laisse la place à un post-humanisme technique et déshumanisé.

Des paradoxes et des contradictions

Les sciences de l'homme subissent une pression pour adopter leurs bases épistémologiques (théories et méthodes) aux conditions qui régissent les sciences naturelles, et surtout la technologie. C'est la victoire de l'ingénierie des automates sur la psychologie humaine, dont l'objectif est de vampiriser la nature humaine. Or, les

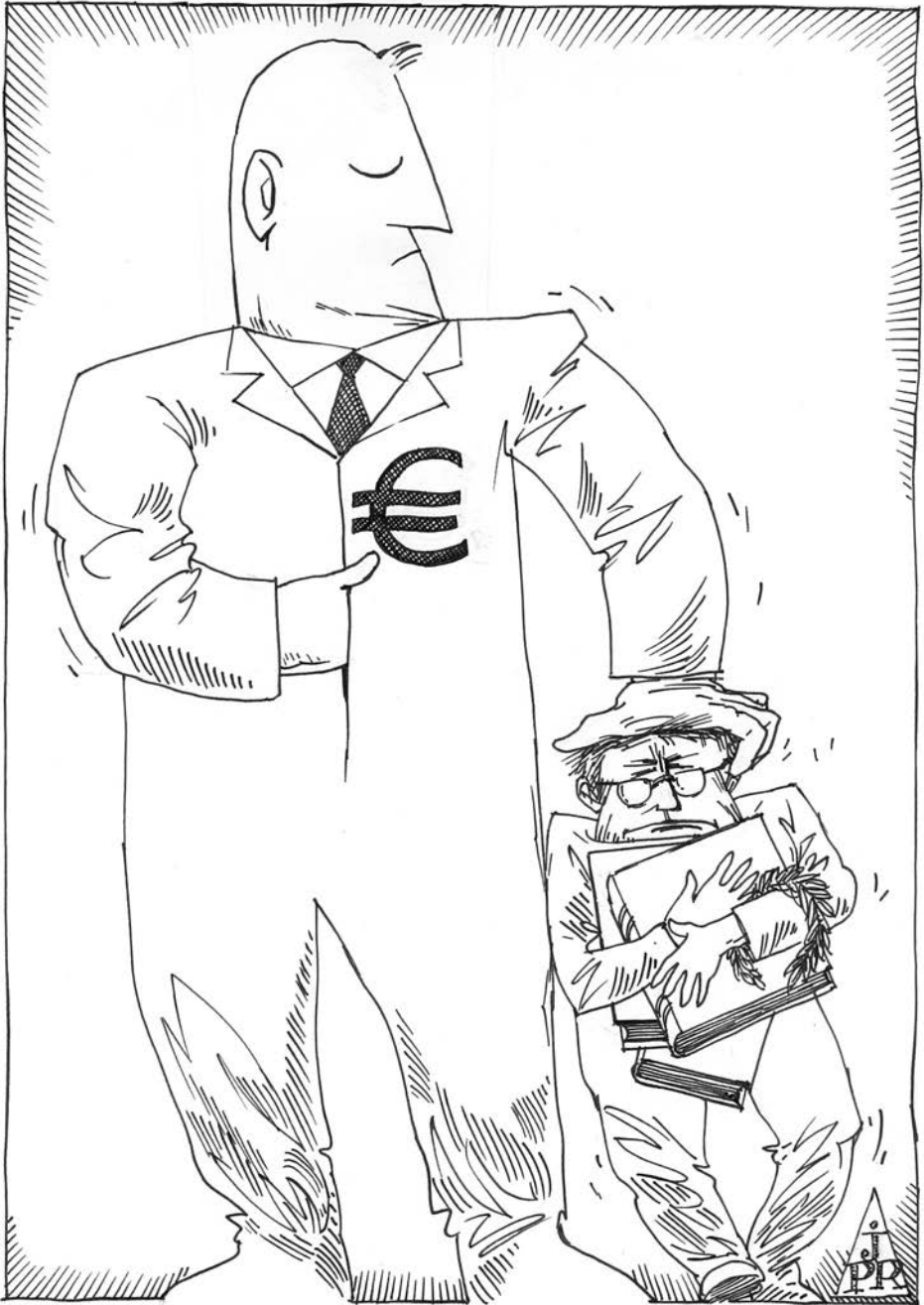


Illustration Jean-Pie Robillot

discours flamboyants sur les potentialités économiques des sciences, se heurtent à une réalité fort différente. À savoir :

– le savoir technoscientifique qui justifie une technocratie puissante n'a pas pour autant l'efficacité qu'il prétend avoir. Ainsi, les recherches inspirées de l'ingénierie se montrent de moins en moins utiles pour faire face aux problèmes qui accablent l'humanité. L'utilisation de la physique nucléaire à des fins autant industrielles que guerrières en est un triste exemple ;

– la connaissance issue de la méthode scientifique se révèle de plus en plus lacunaire et les résultats s'éparpillent en multiples micro-théories qui polluent sciences humaines et sociales et se rendent aveugles pour bâtir des projets de société humainement viables ;

– les sciences naturelles disposent de moyens énormes (en contraste avec les sciences humaines) pour leur développement, et leurs méthodes sont imposées aux questions et aux problèmes de société, avec des résultats non seulement contradictoires, mais nuisibles aux idéaux humanistes et démocratiques.

Inutile donc d'insister : les citoyens n'exercent pas un véritable contre-pouvoir sur l'emprise des idéologies économiques qui les manipulent avec cynisme pour le plus grand bien des intérêts particuliers et les arrogantes élites de l'argent.

La fragmentation de la connaissance : les « pôles » d'excellence

Les rapports sociaux et les attentes psychologiques ont changé de nature. L'homme est devenu égotiste et son idéal de soi se fait narcissique à l'image de la pensée libérale et du modèle managérial. De plus, le savoir en sciences humaines et sociales est devenu si parcellaire et si fragmenté qu'il ne peut plus concourir à proposer une perspective globale, d'où l'approfondissement des crises qui affaiblissent le fonctionnement équilibré et démocratique des institutions sociétales et font de l'homme un pur appendice de la technique qu'il est possible d'extirper.

La formule hypocrite de « pôle d'excellence » est un délire stratégique à la hauteur de l'ivresse technologique. Cet effort est prescrit à tous afin de s'adapter sans cesse aux exigences d'une mécanique devenue autant incompréhensible que stressante. Aussi faut-il ajouter l'impression ressentie d'une insécurité qui s'installe sans que les pouvoirs ordinaires (gouvernements) puissent cerner les causes directes et les issues possibles d'un monde devenu virtuel. En conséquence, la connaissance s'émiette, se fragmente et finit par se transformer en savoirs autonomes, c'est-à-dire en connaissances de rien. Il y a ainsi deux politiques du savoir qui sont en train de s'écarteler : l'humaine et la mécanique. C'est pourquoi le fétichisme de l'évaluation et l'obsession du rendement ont écarté le bon sens du généraliste et le besoin d'un dialogue sur les questions qui intéressent tout le monde pour éclairer les enjeux.

L'AERES : un piège technocratique

Pour rendre « cohérent » et surtout contrôlable l'éducation universitaire, les autorités de tutelle ont créé les AERES (Agences d'évaluation de l'enseignement supérieur et

de la recherche) : un dispositif technique d'évaluation mis en place en 2007 afin de conduire le processus d'évaluation des établissements d'enseignement supérieur, des organismes et des unités de recherche, des formations et diplômes d'enseignement supérieur, ainsi que de la validation des procédures d'évaluation de leurs personnels.

La formule rhétorique et puérilement arrogante de Valérie Pécresse, ministre des Universités, sur le caractère « irréformable » de l'Université est le paradigme de l'épreuve de force imposé aux universitaires par un technicisme dont la rigidité est la partie visible d'un pur volontarisme : ça passe ou ça casse ! Tout montre que les universitaires devaient payer pour leur esprit critique devant l'anti-intellectualisme pragmatique de la technocratie ministérielle et la pensée unique libérale qui domine le monde.

Le projet de réforme de l'Université, qui avait provoqué sept mois de grève, faisait partie de la stratégie mondiale engagée depuis des années autour de l'idée de *new public management*, dans la quête d'une norme universelle de « bonne gouvernance » qui devrait s'imposer dans tous les États. Il y a là une responsabilité partagée par les gouvernements successifs, dont les élites techniciennes et politiques connaissent peu la culture universitaire, et les universitaires eux-mêmes, qui n'ont pas réussi à créer leurs instances de débat ni à fonctionner comme une communauté par delà le corporatisme.

Pour des observateurs critiques (Beaud et Al 2010), la politique de réforme est une tentative pour démanteler l'enseignement et la recherche et pour éliminer leur mission de service public, tout au moins en France, afin de subordonner la connaissance aux lois du marché. Pour ce faire (le malheur des uns fait le bonheur des autres), l'AERES a vu son budget tripler entre 2007 et 2009, une évolution dont bien des universités auraient aimé pouvoir profiter sur la même période.

L'AERES fonctionne grâce aux tâches évaluatives des « experts », qui sont surtout des techniciens qui trouvent là une occasion de renforcer leurs réseaux de pouvoir. Leur tâche idéologique inavouable : contribuer à l'élimination des laboratoires de l'enseignement supérieur non conformes à l'orientation économique libérale mise en place par le gouvernement de l'Union européenne. Encore pire : ces pratiques évaluatives seront appliquées également dans l'enseignement primaire et secondaire. Avec l'idée de faire des recteurs et des chefs d'établissements du second degré des super gestionnaires qui pourront désormais bénéficier de primes d'intéressement aux résultats, comme les actuels présidents d'universités. Enfin, la création des agences d'évaluation universitaires s'est inspirée à la fois du modèle de la gouvernance des entreprises privées et des méthodes de management dont les grandes universités technologiques nord-américaines ont exporté les prototypes en Europe et dans le reste du monde ; la France étant un des derniers pays à résister à la vague technocratique en matière de promotion universitaire.

Des questions pour relancer un débat qui n'a pas eu lieu

Rarement les enseignants universitaires ont eu l'occasion de s'exprimer, car les « dialogues » organisés par les autorités se sont limités à des réunions d'information.

En conséquence, l'idée de ré-ouvrir un dossier bouclé dans la précipitation politique s'impose. Il faut clarifier les conditions et situer les questions qui habilite la compétence des uns et des autres, afin d'entamer un dialogue à la hauteur des besoins. À savoir :

- la méthode dite scientifique est-elle encore l'horizon indépassable pour faire la transmission des connaissances en SHS (sciences humaines et sociales) ?
- la science est-elle devenue une créature faustienne et dogmatique à travers la technocratie ?
- la raison est-elle séparable de l'émotion humaine ?
- quels sont les antagonismes entre le savant, le technicien et le politique ?
- peut-on continuer à privilégier la pensée technique issue des sciences naturelles au détriment d'une approche humaniste ?
- quelle est la place de la culture dans l'évaluation de la pratique des sciences sociales ?
- quelle est la part du scientisme dans l'idéologie libérale actuelle ?
- quel est le rôle épistémologique des évaluateurs et des agences d'évaluation universitaire ?
- quelle est la crise universitaire soluble par le marché économique ?
- quelle Université, quelle science et pour quelle société sont-elles à proposer ?

Ces questions nous semblent nécessaires, utiles et pertinentes. Mais insistons sur le contexte. La vision « gestionnaire » de l'Université est essentiellement économique et s'inscrit parfaitement dans une perspective néolibérale et conformément à la volonté stratégique de la mondialisation d'un capitalisme omniprésent. Malheureusement, la majorité des professeurs d'université sont des spécialistes dont les fonctions et la formation ne favorisent que très peu la réflexion critique sur les liens qui existent entre leur travail de recherche et la société dans laquelle ils évoluent. Ils se perçoivent eux-mêmes comme faisant partie de l'élite, appelés à renouveler les connaissances et à former les plus doués de la société ; un trait commun d'autocongratulation les faisant adhérer inconsciemment à l'ordre social dont ils pensent constituer une couche aisée et privilégiée. Rares sont ceux qui saisissent l'érosion du socle culturel qui avait rendu l'Université moderne et leurs fonctions non seulement souhaitables, mais possibles. H. Bergson le rappelait en 1919, avec une certaine fierté, lors d'une conférence aux universitaires américains, en ces termes : « Le principe de notre système d'éducation est qu'il faut traiter tout étudiant, et même tout écolier, comme s'il y avait en lui l'étoffe d'un maître ».

Aujourd'hui, peu nombreux sont les universitaires qui comprennent la raison de la menace de « prolétarianisation » qui pèse sur la grande majorité des intellectuels par les orientations managériales à l'échelle mondiale. Ainsi nous sommes non seulement aux antipodes de l'idéal d'Université classique, mais sur la pente d'un suicide culturel profitable à certains.

Les membres du corps des professeurs d'université se conforment, car leur propre condition est devenue superflue dans un monde où la technique et la concurrence la conditionnent. Les enseignants-chercheurs ont épousé une « réalité statutaire » sans avoir perçu pleinement la portée anti-culturelle des réformes qui sont en cours. Leur peu d'intérêt pour les questions de la cité – jugées négativement par l'idéologie

« scientifique » officielle – a rendu les universitaires très réfractaires au questionnement politique. C'est une des raisons qui leur font avaler les pilules amères d'une stratégie de réformes qui vise à transformer les anciennes *Alma Mater* en simples établissements techniques au service d'un système productif sans vision d'ensemble ni projet de société.

Dans un ouvrage récent, Martha Nussbaum (2010), universitaire américaine, affirme, au contraire, que les humanités constituent un des éléments-clefs de la réponse à cette crise et surtout pas un luxe. Bref, les humanités ont un intérêt social et politique. Car si nos anciennes valeurs nous tiennent à cœur, il nous faut alors former non seulement de bons techniciens, mais également des hommes et des femmes dotés des capacités critiques et empathiques nécessaires pour bien remplir leur rôle de citoyens capables de comprendre des situations nouvelles et traiter des problèmes différents, tout en respectant le cadre moral et culturel sur lequel repose notre civilisation commune.

Sachons-le : le rêve moderne d'émancipation par la connaissance laïque et l'instruction du savoir partagé par tous est brisé. Le glas a sonné pour l'espoir du perfectionnement de l'homme et l'amélioration spirituelle de l'humanité tout entière. Il n'y aura plus d'empathie citoyenne, mais la tyrannie du calcul insensible de la machine productiviste. Car l'homme issu du système éducatif productiviste deviendra décérébré et amorphe au point de finir jetable, superflu et peu rentable après quelques années d'usure intensive. C'est la conséquence du modèle anglo-saxon et de l'idéologie libérale qui font du pragmatisme technique la panacée d'un monde où le profit privé maximal se fait en méprisant la culture et l'altruisme.

RÉFÉRENCES :

O. Beaud, P. Encrenaz, M. Gauchet, F. Vatin, A. Caillé : *Refonder l'Université*. La Découverte. Paris. 2010

Martha Nussbaum : *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2010.

LA FRANC-MAÇONNERIE EN RUSSIE AU DÉBUT DU XX^E SIÈCLE (1906-1918)

Georges PHILIPPENKO

Après une longue mise en sommeil consécutive à son interdiction par l'empereur Alexandre I^{er} en 1822, la franc-maçonnerie reprend ses travaux en Russie au début du XX^e siècle, pour une dizaine d'années, dans la clandestinité et sur des bases étrangères à l'héritage des francs-maçons russes du XVIII^e siècle. Au cours de cette période qui précède immédiatement la révolution de 1917, elle va jouer un rôle indéniable dans le combat que mènent les forces progressistes contre le régime impérial agonisant, bien que les historiens ne s'accordent pas sur son importance historique réelle.

L'état de la Russie au tournant du XX^e siècle me paraît bien résumé dans une nouvelle de Tchekhov, écrite en 1885 et intitulée *Le Malfaiteur*. Un juge procède à l'interrogatoire d'un paysan arrêté au bord d'une voie ferrée alors qu'il était en train de retirer un des boulons qui fixent les rails aux traverses. Questionné sur le motif de son larcin, le moujik explique que les boulons sont ce qu'il y a de mieux pour lester l'hameçon quand on pêche des poissons qui nagent près de la surface. Quand le juge lui fait observer que retirer les boulons d'une voie ferrée peut provoquer un déraillement, que c'est un crime sévèrement puni, il rétorque que des boulons, il y en a tellement, et que ce n'est pas parce qu'on en prendra quelques-uns que cela fera dérailler les trains. Du début à la fin de ce récit, le lecteur se trouve devant un dialogue de sourds, à la fois cocasse, désespéré et désespérant : le juge, qui n'est pas méchant homme, est exaspéré par l'ignorance et la bonne conscience du paysan ; quant à ce dernier, il ne comprend pas pourquoi on le jette en prison pour une peccadille et se prend à regretter le bon vieux temps où c'était le seigneur qui rendait la justice – celui-là, au moins, savait faire la différence entre ce qui était grave et ce qui ne l'était pas.

Telle était la Russie de cette époque : une société à deux vitesses avec d'un côté le progrès, l'instruction, et de l'autre, des masses paysannes attachées à leur mode de vie séculaire.

Au début du XX^e siècle, la Russie est un pays enfoncé depuis des décennies dans une crise sociale profonde, en proie, pour utiliser la terminologie marxiste, à des contradictions qui ne cessent de s'exacerber. La paysannerie, qui forme l'écrasante majorité de la population, n'a profité que très partiellement de l'abolition du servage, accordée en 1861 par l'empereur Alexandre II. L'organisation juridique et administrative de la commune paysanne ne favorise pas le développement d'une agriculture moderne et le monde rural souffre d'une répartition des terres jugée injuste par les paysans qui considèrent avoir été lésés au profit des propriétaires terriens, leurs anciens maîtres. Mais la noblesse n'est pas sortie indemne des réformes libérales d'Alexandre II : les petits hobereaux qui avaient fondé pendant des siècles leur prospérité sur l'esclavage, se sont trouvés démunis, souvent ruinés et leurs enfants sont allés grossir la population pauvre des villes – étudiants faméliques comme Raskolnikov, le héros de *Crime et Châtiment* de Dostoïevski, parasites désœuvrés condamnés à la déchéance comme l'*Oblomov* de Gontcharov. Certains s'en tiraient mieux, devenaient professeurs, médecins, avocats, juges et commençaient à former une classe moyenne, au demeurant insatisfaite de son sort et souvent hostile à la monarchie. C'est dans ce milieu que les mouvements révolutionnaires vont, pendant des décennies, recruter leurs militants et leurs cadres. Avec le développement économique, la bourgeoisie marchande et industrielle se développe, mais c'est une classe sociale – il serait plus juste de dire une caste – très conservatrice, peu ouverte sur le monde et, dans l'ensemble, fidèle au régime autocratique. Enfin l'apparition de grands centres industriels et miniers entraîne le développement d'un prolétariat nombreux et concentré, aussi mal traité que dans les autres pays capitalistes. Malgré cela la Russie connaît un développement culturel, scientifique et technique remarquable. Les universités, apparues seulement au milieu du XVIII^e siècle, n'ont rien à envier aux établissements d'Europe occidentale comme en témoigne la pléiade de savants russes qui s'illustrent dans différents domaines : Lobatchevski en mathématiques, Mendeleïev en chimie, Pavlov en physiologie, pour ne citer que les plus célèbres. La littérature russe compte désormais des créateurs de renommée mondiale, la musique également et les autres formes d'expression artistique ne sont pas en reste.

L'impression d'ensemble qui se dégage du tableau de la Russie au tournant du siècle est donc contradictoire : on perçoit une grande vitalité, un irrésistible mouvement vers la modernité et, en même temps, un immobilisme, une routine, un épuisement qui provoquent soit la résignation, soit l'exaspération, la révolte violente. Et sur tout cela pèse la chape de plomb de l'autocratie, incarnée, depuis son accession au trône en 1894, par l'empereur Nicolas II, souverain médiocre et buté, persuadé que sa seule mission est de maintenir intact le système de gouvernement autocratique légué par ses ancêtres.

C'est la révolution de 1905 qui sonne le glas du régime impérial en Russie. Le mouvement se déclencha à la suite du fameux « dimanche rouge » du 22 janvier 1905 où la police ouvrit le feu sur des manifestants qui défilaient pacifiquement avec des portraits du tsar et des icônes, faisant des centaines de morts et de blessés. L'insurrection révolutionnaire dura pendant une année entière, ponctuée par des émeutes, des mutineries dans l'armée (celle du cuirassé Potemkine est la plus

D.C. *du KOWALEWSKY ou KOVALENSKI*

Nom : KOVALEWSKI Prénoms : *Maximé* Prof. Membre du Consol de
 Adresse : *32, rue Moskavaia SAINT PETERSBOURG* 1^{er} Empire de Russie
 Né le *31.8.51 ou 1850 à Charkoff (Russie)* Nation :
 Religion : Juif :

Loge : COSMOS 288 Or. de PARIS Obéd. : G.L.
 Grade : *18^e* Fonct. dans la Loge :

Ateliers Supérieurs : *chap. 44 "Les Britanniques" (Rod. def. Paris 1908)
 "V. de Paris"*

Conseils Maç. :
 Group. Frat. :

Initiation le *14.3.1888*
 Sortie le *31.12.1913* Motif : *Honoraire*
 Réint. le *1908* *Char 44 - 3^o limitaire* *Grade 8^e d'Avancement*
 Affil. à la Loge *VRAIS AMIS* Or. de *PARIS* g.01e *38-12-1905*
 Or. de le *m 31 - 2 - 1906*

Références : *P. 1907/155 6.R (1907 Vrais Amis) (288 J.L. n° 30) (E.S.C.) N° 31.846*
(381 Xh 31-12-1907) (chap. 44 Xa 10-3-09/Xh 1908/1888.04/1888.3.15/1888.07)

Fiche retraçant le parcours maçonnique de Maximovitch Kovaleski, établie par les Allemands en 1942.

connue), des grèves innombrables et des soulèvements armés. Nicolas II commença par annoncer des réformes jugées insuffisantes par l'opinion puis, à l'automne 1905, promulgua le fameux « Manifeste d'octobre » qui instaurait une monarchie constitutionnelle. Cette mutation du régime autocratique aurait peut-être pu apaiser les tensions et permettre à la Russie d'opérer un passage en douceur vers une démocratie parlementaire moderne. Mais, l'empereur s'efforça, pendant la décennie qui suivit, de vider de leur contenu les réformes qu'il avait concédées sous la pression de la rue et finit par s'aliéner les forces politiques modérées, laissant la voie libre aux extrémistes.

La franc-maçonnerie en Russie (1906-1918) : une pièce en trois actes et un prologue

C'est dans ce contexte que la franc-maçonnerie fait sa réapparition sur la scène sociale et politique russe. Un épisode bref et tumultueux, de 1906 à 1917, qui se présente comme un drame en trois actes, précédés d'un prologue. Ce prologue ne se situe pas dans le ciel, comme dans le *Faust* de Goethe, mais sur terre, et plus précisément, en France et, plus précisément encore, à Paris, rue Cadet.

En effet, c'est dans le milieu des Russes émigrés en France, sous l'égide de la Grande Loge de France et, surtout, du Grand Orient que se reconstitue au cours de la dernière décennie du XIX^e siècle la franc-maçonnerie russe. Cette renaissance est dans une large mesure l'œuvre d'un seul homme qui, par la force de ses convictions maçonniques

et sa volonté inébranlable de contribuer activement à la transformation de son pays, a su rassembler autour de lui les hommes et les énergies nécessaires au redémarrage, à un moment crucial de l'histoire de la Russie. Maxime Kovalevski, né en 1851, est issu d'une famille de riches propriétaires terriens. Après de brillantes études de droit, et plusieurs séjours en Allemagne, en France et en Angleterre, il devient professeur l'université de Moscou dont il est chassé en 1887 à cause de l'orientation libérale de ses cours. Il quitte alors la Russie et partage son temps entre Londres, Paris et sa villa de la Côte d'Azur, voyageant beaucoup. Il est initié à Paris, à la Grande Loge de France, dans les années 80. La découverte de la franc-maçonnerie va être décisive : non seulement parce que cet humaniste, cet Européen, ce libéral réunit toutes les conditions pour y trouver sa place, mais parce que la franc-maçonnerie française, puissante et très présente dans la vie politique, offre à ses yeux un modèle où sont réunie l'exigence morale et l'engagement concret dans la vie de la cité, un modèle qu'il s'emploiera désormais à importer en Russie. C'est dans ce but qu'avec le soutien de la GLDF, il crée en 1901, avec l'aide de quelques francs-maçons russes émigrés, l'École russe des hautes études en sciences sociales, institution destinée à former dans un esprit humaniste, tolérant et moderne les futurs cadres d'une Russie rénovée. Un émigré russe, initié en 1905, se souviendra plus tard : « C'est Maximovitch Kovalevski qui nous a tous "enmaçonnés", il s'agissait d'une Maçonnerie politique, libérale, qui se fixait comme but de préparer en France les futurs « combattants pour la libération de la Russie ». Ce prologue à la restauration de la franc-maçonnerie en Russie se place donc dans une perspective résolument politique et cette orientation sera décisive pour l'avenir, un avenir désormais proche, puisque dès la promulgation du manifeste d'octobre 1905 qui autorisait la constitution de partis politiques, les émigrés politiques, du moins ceux que la justice tsariste ne poursuivait pas, se hâtèrent de rejoindre la mère patrie. Parmi eux, les francs-maçons, Maxime Kovalevski en tête, avec des patentes du GODF pour créer des loges filles en Russie.

Acte I – La refondation maçonnique sous l'égide du GODF (1906-1912)

Dès son arrivée en Russie, Maxime Kovalevski se consacre simultanément à deux tâches qui, pour lui, ne constituent que deux aspects d'un même projet : d'une part, organiser – dans la clandestinité, il faut le rappeler – la franc-maçonnerie russe et recruter des adeptes ; d'autre part, prendre part à la vie politique du pays. À la fin de l'année 1906, hormis la loge *Cosmos* présidée par Kovalevski, deux autres ateliers allument leurs feux, les loges *Renaissance* et *L'Étoile polaire*. De nouveaux initiés viennent compléter les rangs des Frères venus de France, ils sont peu nombreux, mais appartiennent à des catégories sociales influentes. En 1908, le GODF dépêche en Russie les frères Sincholles et Boulay, conseillers de l'Ordre, qui procèdent à l'élévation aux hauts grades de plusieurs francs-maçons russes en vue de la constitution d'un Chapitre. En novembre 1908 le premier Convent rassemble une soixantaine de membres qui élisent un Conseil de l'Ordre. Dans

les années qui suivent, le nombre de francs-maçons russes ira en augmentant, atteignant environ six cents membres en 1913. À côté de ces activités proprement maçonniques, Kovalevski et son « commando » s'investissent avec énergie et efficacité dans la vie politique. Le 27 avril 1906 se réunit à Saint-Pétersbourg la première Douma (Parlement). Parmi ses quatre cent quatre-vingt-huit membres siègent onze francs-maçons, dont Kovalevski, un nombre à la fois modeste et considérable, compte tenu du fait que ces frères ne sont présents sur le territoire russe que depuis quelques mois. Et ils prennent une part plus qu'active, essentiellement au sein du Parti constitutionnel démocrate (les « Cadets »), aux travaux de cette assemblée qui sera d'ailleurs rapidement dissoute par l'empereur du fait de son orientation trop « à gauche ». Le 2^e Douma, tout aussi éphémère, ne comptera plus que huit francs-maçons, mais son président, Golovine, en est un !

Acte II – La franc-maçonnerie politique : le Grand Orient des Peuples de Russie (1912-1917)

En 1910, une crise interne assez grave secoue la franc-maçonnerie russe, des déclarations publiques imprudentes de certains frères, des campagnes de dénigrement dans la presse réactionnaire, l'affaire Azef. Ce dirigeant du parti socialiste-révolutionnaire qui était en même temps informateur de la police, bref une atmosphère malsaine dans la société et dans le monde politique, vont contaminer la franc-maçonnerie et créer dans ses rangs une vague de suspicion et de psychose de la trahison. Plusieurs loges suspendent leurs travaux, des frères sont soupçonnés ou même accusés de collusion avec la police. En fait, derrière ces inquiétudes et cette agitation, se joue aussi une lutte pour le pouvoir au sein de l'institution, une lutte opposant la « vieille garde » – incarnée par Kovalevski et les frères initiés dès la première heure – et un certain nombre de partisans d'une orientation encore plus marquée vers une action politique elle-même plus radicale, parmi lesquels un député appartenant à l'aile gauche du parti cadet, Nicolas Nekrassov, appelé à jouer un rôle de premier plan dans l'histoire ultérieure de la franc-maçonnerie russe. Prenant prétexte de la situation évoquée précédemment, ces partisans du renouveau réunissent une sorte de convent qui décide la mise en sommeil d'un certain nombre de loges, la création d'ateliers nouveaux et, de fait, prend le pouvoir, initiant un processus qui aboutira, en 1912, à l'apparition d'une obédience autonome, le Grand Orient des Peuples de Russie.

La Constitution et le règlement général de cette nouvelle obédience sont directement inspirés de ceux du GODF, mais avec quelques inflexions significatifs orientés vers la simplification du rituel et le secret des travaux. Les tenues se déroulent dans la plupart des cas chez des particuliers et, rappelons-le encore, dans la clandestinité, on ne porte ni tablier ni gants ; pas de tracés des travaux, les membres du Conseil de l'Ordre, c'est-à-dire la hiérarchie, ne sont connus, au niveau des loges, que du seul vénérable ; bref, une organisation secrète et cloisonnée qui, notons-le en passant, accepte les femmes parmi ses membres. Nous ne savons donc pas grand chose sur le déroulement des travaux et leur contenu, sinon par le témoignage de certains

membres de ces loges, témoignages peu nombreux, recueillis bien des années après et souvent peu précis ou contradictoires. Ce sur quoi ces témoignages s'accordent pourtant, c'est sur deux points : 1) les débats ne portaient que sur la politique et consistaient essentiellement en analyses et échange d'information, il n'y avait pas de prise de décision collective en loge ; 2) en l'absence de tout rituel, ces débats se déroulaient néanmoins dans un climat d'attention et de tolérance réciproque qui excluait les affrontements ; si, fait exceptionnel, la discussion prenait un caractère trop vif, il suffisait au vénérable d'inviter les intervenants à plus de modération et tout rentrait dans l'ordre. Le témoignage d'Alexandre Halpern, un haut responsable du GODPR, résume bien le climat qui régnait dans la franc-maçonnerie russe de cette époque :

« Les buts principaux que se fixait l'organisation à l'époque, j'en donnerais une brève caractéristique sous la forme suivante : l'aspiration au progrès moral des membres sur la base de l'union de leurs efforts dans la lutte pour la libération politique de la Russie. Notre programme ne se fixait pas le complot politique comme but conscient. Je serais enclin à considérer notre organisation comme le dernier refuge des grands principes de 1789 : le slogan « liberté, égalité, fraternité » nous inspirait sous sa forme la plus originelle, la plus pure, la plus complète. »¹

Quant à l'attitude du GODF vis-à-vis de cette nouvelle obédience qui se réclame de lui, elle restera pour le moins réservée. Pour trois raisons : les procédures n'ont pas été respectées, le GODPR se constitue sans l'accord préalable du GODF, l'abandon quasi total du rite par les frères russes, et, sans doute, la plus importante, c'est que la franc-maçonnerie russe s'est fixé comme but le renversement du régime autocratique. Or, la France a contracté une alliance militaire avec la Russie impériale, et cette alliance va revêtir une importance cruciale dès le début de la guerre de 14, quand l'existence du front russe deviendra vitale pour la stratégie militaire de la France. Les francs-maçons français, attachés avant tout à l'intérêt national, ne pourront adopter qu'une attitude critique, à l'égard de ceux qui, voulant renverser le pouvoir impérial, risquaient de mettre en péril l'alliance franco-russe.

Acte III – La franc-maçonnerie soluble dans la révolution (février 1917- octobre 1917)

Au cours de la période qui va de la constitution du Grand Orient des Peuples de Russies jusqu'à la Révolution de février 1917, la franc-maçonnerie russe évoluera vers des positions politiques de plus en plus radicales. Plutôt modérés au départ, partisans d'une réforme du régime impérial « en douceur », les francs-maçons russes s'orientent vers un modèle républicain et le renversement pur et simple de la monarchie, en excluant toutefois la violence révolutionnaire. Signe de cette nouvelle orientation, l'initiation en 1912 dans la loge *La Petite Ourse* d'un brillant avocat fraîchement élu à la 4^e Douma sur la liste du « groupe des travaillistes », un parti proche des

¹ Interview accordée à B. I. Nicolaevski, 1928

socialistes-révolutionnaires, Alexandre Kérenski. Avant de jouer le rôle que l'on sait dans la première Révolution russe – un rôle éphémère mais de premier plan – celui-ci va rapidement gravir les échelons de la hiérarchie maçonnique et occuper, à partir de 1915, le poste clé de secrétaire général du Conseil de l'Ordre du Grand Orient des Peuples de Russie.

Le rôle des francs-maçons dans la Révolution de février 1917, leur influence sur la vie politique russe dans les années qui la précèdent, ont fait l'objet de vives controverses parmi les contemporains de ces événements et divisent, aujourd'hui encore, les historiens.

Les uns considèrent que la chute du régime impérial est l'œuvre des francs-maçons qui, incapables de gérer la situation qu'ils avaient eux-mêmes créée, ont de facto fait le lit du bolchévisme. Pire encore, véritable « cinquième colonne » du complot maçonnique international, ils auraient agi pour le compte de puissances étrangères hostiles à la Russie ou indifférentes à son sort, comme la France ou l'Angleterre.

Pour les autres, la franc-maçonnerie russe a joué, dans ces événements qui « ébranlèrent le monde », un rôle de second plan, non négligeable, mais certainement pas décisif. C'est notamment la position de certains francs-maçons russes qui ont occupé des fonctions importantes tant dans la franc-maçonnerie que dans la vie politique russe de l'époque. Il est difficile de trancher entre ces deux approches : les sources sont peu nombreuses et pas toujours ; quant aux historiens, au demeurant peu nombreux, qui ont étudié la question, leur partialité antimaçonnique ou leur « neutralité bienveillante » cachent souvent l'insuffisance d'informations solides à leur disposition. C'est hélas le lot des études maçonniques qui peinent à faire la part entre les rumeurs, les calomnies, les mythes et les faits avérés.

Quelques exemples. Parmi les structures et les réseaux d'influences maçonniques de l'époque, il y avait, mis à part le Conseil supérieur qui regroupait les haut dirigeants, deux « fraternelles » très actives, l'une qui regroupait les députés maçons de la Douma, l'autre des officiers supérieurs ou généraux de l'armée impériale. Mais qui en faisait partie ? Là-dessus les avis divergent. Entre le 23 et le 26 février 1917, des émeutes éclatent à Petrograd (rappelons que la Russie, entraînée par le jeu des alliances dans la Première Guerre mondiale, accumule les défaites, les désertions massives, les difficultés d'approvisionnement) : c'est la Révolution. Aussitôt se met en place un organe appelé à jouer un rôle essentiel dans la vie politique russe pendant les mois qui suivent, le Soviet des députés des soldats et ouvriers qui élit un comité exécutif provisoire avec, à sa tête, le député Menchevik à la Douma, Nicolas Tchéïdzé – un franc-maçon.

Quelques jours après, le 2 mars, l'empereur Nicolas II, bloqué dans le train qui le conduisait vers la capitale, signe son acte d'abdication, sous la pression du général Nicolas Rouzski, commandant de l'armée du Nord – un franc-maçon. Comment ne pas parler, ne serait-ce qu'à partir de ces deux exemples, d'un complot maçonnique visant à renverser le régime tsariste ? Et d'un complot redoutablement efficace ! Sans doute, mais si l'appartenance de Tchéïdzé à la franc-maçonnerie est avérée (il l'a

² Dans une interview accordée en 1925 à B. Nikolaevski.

reconnue lui-même ultérieurement ²⁾, celle de Rouzski est sérieusement contestée, et l'intéressé n'a guère eu le temps de rédiger ses mémoires puisqu'il a été exécuté par les bolchéviks en 1918. Le 26 février (11 mars), le Gouvernement provisoire se met en place. D'après l'historien V.S. Bratchev, sur les onze ministres qui le composent, dix sont francs-maçons ; V.I. Startsev, ils n'étaient que trois. En l'absence de preuves tangibles, les historiens font des hypothèses, et selon leur attitude vis-à-vis de la franc-maçonnerie, donnent du crédit à des témoignages peu sûrs. Difficile de s'y retrouver. S'il est à peu près certain que les francs-maçons préparaient le renversement du pouvoir impérial et qu'ils semblent avoir été pris au dépourvu par l'ampleur et la soudaineté du soulèvement populaire de février 1917, ils se sont vite ressaisis et ont mis en œuvre leurs réseaux pour constituer l'ossature du nouveau régime et faire nommer aux postes clés des francs-maçons partout où c'était possible. Quel que fût leur nombre, ils étaient suffisamment nombreux dans le Gouvernement provisoire, l'armée et les administrations pour peser d'une façon ou d'une autre sur les événements. La carrière fulgurante d'Alexandre Kerenski, d'abord ministre de la Justice, puis chef du Gouvernement provisoire jusqu'au putsch bolchévique d'octobre, suffit à le prouver. Durant les quelques mois (de mars à octobre 1917) où il dirigea – ou tenta de diriger – la Russie, le Gouvernement provisoire ne parvint ni à asseoir son autorité, ni à faire face à la montée de l'exaspération populaire provoquée essentiellement par les effets directs et indirects d'une guerre qui n'en finissait pas et, de défaite en défaite, tournait à la déroute. Pertes humaines colossales, difficultés d'approvisionnement sur le front comme ailleurs, désertions massives, le pays n'aspirait qu'à une chose : arrêter la boucherie à n'importe quel prix. Les bolcheviks avaient compris cela et assuraient leur audience grandissante en axant leur propagande sur l'exigence d'une paix séparée. Le Gouvernement provisoire, lui, refusa ce choix et resta fidèle à ses alliances avec la France et l'Angleterre, ce qui provoqua sa perte et facilita la victoire du parti de Lénine. Pourquoi les dirigeants de la Russie ont-ils choisi cette option, alors même que l'opinion et beaucoup de politiques appartenant à leur camp penchaient vers la conclusion d'une paix séparée avec l'Allemagne ?

Quoi qu'il en soit, une chose est sûre : les francs-maçons – quelle qu'ait pu être leur influence réelle sur le cours des événements – ont échoué dans leur tentative de contribuer à l'instauration en Russie d'un régime fondé sur les idéaux qu'ils défendaient : l'humanisme, la tolérance, le pluralisme, etc. Sitôt le déclenchement de la Révolution de 1917, alors que la franc-maçonnerie est au sommet de son influence et que plusieurs frères siègent dans le Gouvernement provisoire, elle se met brusquement à rétrécir comme une peau de chagrin, les tenues s'interrompent. Le témoignage de Tchéïdzé est révélateur : « Après la Révolution, je ne suis plus allé ni dans ma loge ni au Conseil de l'Ordre : tout s'est brisé d'un coup. Je n'avais plus envie d'y aller et personne ne me demandait de le faire. Et d'ailleurs je ne sais même pas si les travaux ont continué. ³ » On peut penser cependant qu'en dehors des cercles du pouvoir, des ateliers poursuivaient leurs travaux, çà et là, à Petrograd et à Moscou, mais aussi en province. La prise du pouvoir par les bolcheviques leur porta

³ Interview accordée à B. Nikolaevski.



Alexandre Kérénski en 1917.

le coup de grâce : il était clair que la franc-maçonnerie ne pouvait avoir sa place, pas plus qu'aucune autre organisation ou parti, dans le nouveau régime. Au quatrième congrès du Komintern, en 1922, Léon Trotski résuma la position du gouvernement soviétique sur cette question : « La franc-maçonnerie est un outil de contournement de la révolution, c'est un outil bourgeois qui anesthésie la conscience du prolétariat, c'est un levier du mécanisme de la bourgeoisie. ⁴ » En fait, dès le début de l'année 1918, la franc-maçonnerie disparaissait de nouveau de la scène politique.

La deuxième période de l'histoire de la franc-maçonnerie en Russie se termine comme la première – par son interdiction. Peu de choses en commun entre ces deux périodes, sinon leur incompatibilité structurelle avec le système politique et social qui impose sa loi à la Russie, que ce soit le régime impérial autocratique ou la république des Soviets.

Parmi les valeurs fondamentales de la franc-maçonnerie figure la tolérance. Mais cette vertu a pour caractéristique de ne s'épanouir qu'en milieu favorable, c'est-à-dire... tolérant ! N'étant ni un parti politique, ni une religion, la franc-maçonnerie a certes besoin de discrétion pour conduire ses travaux dans la sérénité, mais elle ne résiste guère à un environnement hostile, c'est-à-dire intolérant, ce qui est le cas des régimes dit « forts », dictatures, théocraties. La franc-maçonnerie ne fait que rendre à la société ce que celle-ci lui a donné, c'est un espace plus ou moins consenti ou conquis de liberté civile. Pour que la franc-maçonnerie puisse apparaître et se développer, il faut que la société soit prête à l'accueillir et qu'elle ait même d'une certaine façon besoin d'elle, comme ce fut le cas à ses origines, en Angleterre au début du XVIII^e siècle.

⁴ Cité par V.S. Bratchev in *Masonry v Rossii (Les Francs-Maçons en Russie)*, éd. électronique.

LA CONCEPTION INITIATIQUE DU CORPS DANS LA FRANC-MACONNERIE

Frédéric VINCENT *

Si nous avons conscience de la matérialité immédiate de notre corps, il paraît plus difficile d'admettre que le corps est également compris à travers tout un ensemble de représentations. En effet, nous organisons notre vie autour d'une certaine conception du monde (*Weltanschauung*), mais également autour d'une certaine conception du corps. Si les Bororos conçoivent le corps comme le lieu intime d'une « mutation ontologique du régime existentiel » (Mircea Eliade), il n'en va de même pour Descartes qui définit le corps comme une machine. Il faut avouer que notre époque hérite d'une telle conception mécaniste du corps où toute la vitalité de ce dernier semble avoir été mis en suspens. De même, aussi paradoxale soit-il, cette conception mécaniste du corps semble être le résultat d'une conception transcendantale de l'âme issue de la Grèce antique où le corps apparaît comme l'élément inférieur constituant l'homme.

Depuis une certaine tradition platonicienne, on associe volontiers le corps à un fardeau, un tombeau, un simple réceptacle de l'esprit dont on aimerait bien se débarrasser. « Certains disent que le corps est le tombeau (*sèma*) de l'âme, parce qu'elle y est ensevelie pendant cette vie ». ¹ Certes, Platon ne développe pas dans sa philosophie « une haine du corps », mais il lui ouvre la voie en quelque sorte. Platon axe essentiellement sa pensée sur une séparation du corps et de l'âme, du sensible et de l'intelligible. Le corps est peu à peu appréhendé comme le lieu intime de la maladie, de la souffrance, de la vieillesse et de la mort. Et l'âme semble être la source unique de plénitude. Voilà du moins ce que nous dit un certain type de philosophie qui revendique une opposition nette entre corps et esprit, corps et âme, corps et raison, corps et conscience, et qui a plutôt réussi à s'imposer dans la plupart des idéologies, de Platon à nos jours. Il y a ici tout un débat philosophique fort intéressant que nous décidons délibérément d'esquiver afin de ne pas faire tomber notre propos dans une totale confusion. Nombreuses sont les théories philosophiques ou religieuses qui tentent de définir l'âme, d'en démontrer le caractère divin ou immortel. La conception de l'âme chez Platon est par exemple radicalement différente de celle des

* Frédéric Vincent est docteur en sociologie, chercheur au LERSEM (Laboratoire d'études et de recherches en sociologie et en ethnologie de Montpellier), co-responsable du GEMMI (Groupe d'étude sur le mythe et le monde imaginal) à l'Université Paris Descartes Sorbonne.

¹ Platon, *Cratyle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, 400c 1-2.

Dogons du Mali. De même, certaines conceptions philosophiques de l'âme peuvent parfois être larges au point qu'il n'est pas toujours évident de distinguer âme et esprit. Par exemple, Platon intègre l'esprit, c'est-à-dire l'ensemble des facultés intellectuelles de l'homme (activité mentale), dans sa conception de l'âme. En effet, Platon admet un tripartisme à l'âme : L'*Epithumia* (επιθυμια), c'est-à-dire les désirs inférieurs comme la faim ou la soif, le *Thumos* (θυμος) qui définit l'émotionnel, et enfin le *Logistikon* (λογιστικον) qui traduit le « raisonnable ». Épicure, quant à lui, adopte une conception matérielle et non plus transcendante de l'âme. Cette dernière est mortelle au même titre que le corps. La mort de l'âme est une explosion d'atomes dans le corps. Épicure refuse l'idée d'un caractère divin de l'âme. Pour Freud, l'âme désigne l'appareil psychique ou mental et n'a plus rien avoir avec une conception religieuse.

Ce qu'il faut souligner ici, c'est l'extrême diversité des conceptions de l'âme, du corps ou de l'esprit. Il faut avouer qu'il est très difficile de s'y retrouver parmi ces nombreuses théories philosophiques ou religieuses. Cependant, nous pouvons constater un fait récurrent depuis Platon qui est la volonté constante de séparer le matériel (corps) et l'immatériel (esprit, âme, logos), et d'en extraire une hiérarchie où le corps est compris comme l'élément inférieur constituant l'homme. Du moins, c'est ce qui ressort des conceptions philosophiques qui se sont imposées jusqu'à présent dans le monde occidental.

Cependant, il faut citer certains penseurs en marge des courants dominants qui ont eu l'intime conviction que le corps ne pouvait être ainsi réduit et qu'au contraire il était source de joie et de puissance de vie. Spinoza et Nietzsche ont ainsi contribué à une philosophie qui dévoile le corps comme pouvoir-être, c'est-à-dire, l'instance existentielle qui permet à l'homme de bâtir le monde, de l'habiter et de devenir ce qu'il est. Chez Nietzsche, l'homme est un corps et l'âme ce qui appartient au corps. Il y a plus de raison dans le corps que dans la raison elle-même.² Pour Nietzsche, mépriser le corps revient à dénigrer la vie même. L'âme est elle-même une invention conceptuelle qui vise la ruine du corps. « Partout où a régné la doctrine de la *spiritualité* pure, ses débordements ont détruit la force nerveuse : elle enseignait à mépriser le corps, à le négliger ou à le tourmenter, et à tourmenter et à déprécier l'homme lui-même à cause de tous ses instincts [...] ». ³

Notre propos ne consiste pas à nier ou à mépriser le logos philosophique, mais à réhabiliter le corps à sa juste valeur. « Le corps a ses raisons que la raison ignore », pourrait-on dire en reprenant les mots de Pascal. On ne peut se contenter de placer la raison comme seule instance légitime et absolue capable de diriger, de gouverner, ou d'élever les hommes. Même si le rationalisme cartésien a prouvé la force évidente de la raison humaine, notamment en ce qui concerne le progrès tant technique que social. Il faut aujourd'hui reconnaître que le mythe progressiste défendu par la philosophie des Lumières a fait son temps, qu'il ne répond plus au besoin des hommes d'aujourd'hui. Comme le rappelle le sociologue Michel Maffesoli, « l'individualisme, la raison instrumentale, la toute-puissance de la technique et le « tout économique » ne suscitent plus l'adhésion d'antan, ils ne fonctionnent plus

² Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1947, p. 52.

³ Nietzsche, *Aurore*, Paris, Gallimard, 1970, § 39.

comme mythes fondateurs ou comme but à atteindre ». ⁴ En continuant à adopter cette position hégémonique, le projet prométhéen ne fait que renforcer la puissance souterraine des autres instances existentielles que sont le corps, le ludique, l'imaginaire ou l'émotionnel. On ne peut se satisfaire d'une conception du monde qui réduit l'homme à un animal rationnel. L'homme est plutôt un animal complexe composé d'une pluralité d'instances existentielles. Le corps en fait partie, au même titre que l'imaginaire. Il faut alors s'interroger sur le rapport qu'entretient le corps avec la démarche maçonnique, et par là montrer que la conception maçonnique du corps est plus proche de celle des Bororos ou des Dogons que de celle issue des Lumières.

Le progressisme des Lumières et le règne de Prométhée

Sortir de l'obscurantisme religieux. C'est là un des nombreux objectifs que l'on peut accorder à la philosophie des Lumières. L'*homo rationalis* qui surgit des Lumières dessine un homme nouveau qui prend son essor à partir d'une désacralisation du monde. « L'originalité de l'« homme moderne », nous dit Mircea Eliade, sa nouveauté par rapport aux sociétés traditionnelles, c'est précisément sa volonté de se considérer comme un être uniquement historique, son désir de vivre dans un Cosmos radicalement désacralisé ». ⁵ Le rationalisme prométhéen vise ainsi la dégradation du sacré, la « mort de Dieu » (Nietzsche), l'« oubli de l'Être » (Heidegger) ou encore la « disparition de l'initiation » (Eliade).

La Maçonnerie dite spéculative surgit en plein cœur d'une philosophie des Lumières qui défend l'idée du progrès rationnel. C'est essentiellement le réductionnisme cartésien qui va permettre l'essor de la modernité rendant l'homme « maître et possesseur de la nature » et ainsi développer le mythe prométhéen qui se dessine au siècle des Lumières. La modernité a développé un type de savoir permettant de transformer radicalement l'environnement, d'introduire des machines capables de faire le travail d'un homme, de le soulager, de le transporter en un temps record, de faciliter les échanges économiques, de développer les richesses... Le progrès moderne est indéniable, excepté peut-être sur le plan des relations humaines : émergence de l'individualisme. La modernité érige une conception rationnelle du monde où les relations humaines se définissent autour d'un contrat social.

Cette rationalisation des relations sociales a tout d'abord lieu sur le corps lui-même. Le travail de Michel Foucault nous rend attentifs à la manière dont les institutions modernes viennent se greffer sur les corps individuels pour les discipliner, puis les contrôler (panopticum de Bentham). Le panoptique est le projet d'une prison-modèle adoptant un dispositif capable de contrôler, de surveiller tous les gestes des détenus à partir d'un même point d'observation. L'objectif de la structure panoptique est de permettre à un individu, logé dans une tour centrale, d'observer tous les prisonniers, enfermés dans des cellules individuelles autour de la tour, sans que ceux-ci ne puissent savoir s'ils sont observés. Ce dispositif devait ainsi créer un

⁴ Michel Maffesoli, *La Contemplation du monde*, Paris, Livre de Poche, 1996, p. 19

⁵ Mircea Eliade, *Initiation, Rites, Sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, coll. folio essais, 2004, p. 11.

« sentiment d'omniscience invisible » chez les détenus. Foucault a montré comment ce dispositif est parvenu à s'étendre dans d'autres types de structures sociales comme l'école ou l'hôpital.

La légitimité sociale d'un individu dépend dès lors de son respect du contrat social, c'est-à-dire de sa capacité à obéir et à intégrer une conception rationnelle du monde qui revendique la protection et la supériorité de l'ego individuel sur le nous communautaire. Bien au contraire, dans la société de tradition, l'individu obtient sa légitimité en prouvant son courage lors d'épreuves initiatiques, le plus souvent des épreuves physiques. L'homme moderne doit toujours montrer « patte blanche », prouver à chaque instant sa légitimité en présentant son identité civile. Dans la société moderne, la légitimité dépend essentiellement de la position sociale et économique de l'individu, ce qui n'est pas le cas de la société de tradition : les individus sont légitimes dans la mesure où ils ont tous subi les épreuves initiatiques. C'est le rite initiatique qui les détermine socialement. Ce mode de légitimation est radicalement différent de celui mis en vigueur par la société moderne puisque c'est l'administration qui détermine l'individu, et non plus l'initiation.

On voit donc que les temps modernes correspondent à une mathématisation du monde, du corps, à un calcul précis des relations humaines où l'improductivité n'a pas lieu d'être : c'est l'hyperrationalisation conduisant au désenchantement du monde dont parle Max Weber. Le film de Chaplin, *Les Temps modernes* est assez explicite à ce sujet. L'image qui est également pertinente pour montrer les traits caractéristiques de la modernité est celle du métro : nous voyons à peu près ce qui se passe dans une rame de métro à l'heure de pointe. Des centaines d'individus sont agglutinés les uns contre les autres (y a-t-il reliance corporelle ?), tout en s'ignorant les uns les autres. Voilà une belle image qui révèle l'esprit prométhéen.

La philosophie progressive de la franc-maçonnerie

La franc-maçonnerie en tant qu'institution philanthropique, s'est portée comme garant du mythe progressiste et du mythe de l'*homo rationalis*, ce qui a bien évidemment permis un progrès considérable dans de nombreux domaines. Nous ne remettons donc nullement en question l'apport fondamental des Lumières ainsi que la position de la franc-maçonnerie, nous suggérons simplement que certaines valeurs minoritaires à une certaine époque pourraient aujourd'hui jouer un rôle conséquent dans la mutation sociétale actuelle. Ce qui nous semble intéressant de mettre en avant, c'est ce trésor que la franc-maçonnerie a su préserver : l'initiation. En effet, la franc-maçonnerie propose une démarche initiatique qui traduit un ensemble de valeurs différentes de celles défendues par la philosophie des Lumières. Ce sont ces valeurs, propres par ailleurs à tout rite initiatique, que nous souhaitons réactualiser. « Ainsi, au *progressisme* qui fleure bon son XIX^e siècle, à ce progressisme expliquant le monde en sa totalité, peut-être n'est-il pas inopportun d'opposer une traditionnelle pensée *progressive* qui sait impliquer tous les aspects de la réalité humaine ». ⁶

⁶ Michel Maffesoli, *Le Réenchantement du monde*, Paris, La Table Ronde, 2007, p. 186.

La franc-maçonnerie ne se réduit donc pas à un simple club philosophique. Elle a su sauvegarder l'initiation, processus mythico-social d'antique mémoire qui consiste à transformer ontologiquement le régime existentiel d'un individu à la fois sur le plan spirituel et corporel. Car comme l'ont montré l'ethnologie et l'anthropologie, les rites initiatiques relient le corps et l'esprit. La transformation spirituelle passe par la transformation du corps individuel. En ce sens, la philosophie progressive de la démarche maçonnique implique une harmonisation des contraires (*coïncidentia oppositorum*) qui place le corps et l'esprit sur un même plan égalitaire.

À l'inverse d'une éducation moderne qui se limite à la transmission du savoir, l'initiation maçonnique offre des outils permettant de mieux situer son être corporel dans le monde à la manière des arts martiaux. L'école initiatique enseigne un savoir-être. Les rituels, les gestes et les signes d'attouchement sont autant d'outils qui permettent au Maçon de se construire une manière d'être dans le monde. « Envisagées sous un autre angle, les initiations profanes, telles que nous les proposent les écoles, les entreprises, les organisations et les institutions sociétares, apparaissent comme des initiations au *savoir* et au *savoir-faire*. L'initiation maçonnique, elle, vise plus loin et plus haut : elle se veut initiation au *savoir-être* [...] ». ⁷ Ainsi, l'initiation maçonnique resitue le corps à sa juste place, à la fois comme mode de libération, comme mode de légitimation et mode de socialisation.

Un mode de libération

Le corps est tout d'abord l'instance qui va libérer le profane de ses chaînes. Les épreuves symboliques subies lors de l'initiation maçonnique n'en demeurent pas moins des épreuves qui mettent nos sens en éveil. Privé de la vue, le récipiendaire se découvre comme corps handicapé, précaire. C'est la révélation profonde de la réalité tragique de l'existence humaine que le passage dans le cabinet de réflexion va renforcer. Le récipiendaire saisit alors à quel point les conditions de l'existence humaine sont insupportables (mortalité, vieillesse, maladie, etc.) : un choc symbolique et sensoriel vient ainsi provoquer un sursaut existentiel. La conscience du néophyte est ainsi bouleversée par la présence symbolique de la mort, de la précarité et de la souffrance. Le but de l'initiation maçonnique n'est pas d'enfermer la conscience individuelle dans une vision morbide de la vie, mais au contraire de la libérer de l'existence inauthentique (Heidegger). Toute progression initiatique implique ainsi une régression.

Pour Heidegger, l'existence inauthentique traduit la manière dont l'homme esquive la mort, se fuit lui-même dans le « bavardage », et par là-même oublie l'Être. L'existence authentique consiste à affronter la mort, le vertige afin de faire face à notre réalité existentielle. La philosophie, au sens de Heidegger, doit nous plonger dans l'angoisse. Le philosophe est celui qui s'ouvre à l'inquiétude, mais une inquiétude qui se veut méthodique. La quotidienneté se vit dans l'absence d'une telle inquiétude.

⁷ Marcel Bolle De Bal, « Au sein du temple : une expérience de reliance ou la tribu retrouvée » in Revue *Sociétés* n°24, Paris, Armand Colin, juillet 1989, p. 12.

L'homme s'installe dans la vie quotidienne en occultant la possibilité de sa propre chute. L'homme invente un monde où il est en constante ascension (Prométhée). Le philosophe doit se retourner pour faire face à cette chute qui s'ouvre à lui. Car la vie facticielle est fondée sur la possibilité d'une telle chute. Il s'agit de saisir les racines de la vie facticielle afin de mieux l'appréhender en quelque sorte. L'homme ne vit pas seulement, il doit mener une vie. On ne peut exister en restant là sur place. L'homme existe dans la mesure où il est en mouvement, où il se situe dans un accomplissement. Il ne s'agit pas de séjourner tout le long de sa vie au cœur de l'angoisse. Cela deviendrait vite insupportable et impossible. Il s'agit d'une inquiétude méthodique qui vous rappelle que la vie sociale est fondée sur le chaos. Ceci permet entre autres d'être mieux armé pour mener sa vie. Cela apprend l'humilité et le courage. L'existence authentique s'ouvre à partir du choc du contingent. Dans la rencontre avec le néant, je me découvre comme être créateur qui a la capacité de faire surgir quelque chose du néant. L'angoisse nous fait comprendre l'être possible que nous sommes. Dans le ON quotidien, l'homme fuit sa propre contingence. « On finit toujours par mourir, mais pour l'instant, on ne sent pas concerné ». Tant qu'on est en vie, la mort ne nous semble pas encore présente ni, par conséquent, menaçante. L'initiation maçonnique en tant que chute nous fait découvrir notre pouvoir-être, elle nous libère en somme. Délivré des peurs liées à la chute du corps, le Maçon peut alors sereinement entrevoir les potentialités intimes de son être corporel.

Un mode de légitimation

L'initiation maçonnique place le corps comme mode de légitimation. Il est le lieu où vient s'inscrire l'imaginaire commun, les signes distinctifs, qui font du néophyte un initié reconnu par les autres initiés. Ne dit-on pas aussi que les francs-maçons se reconnaissent entre eux par des signes et des attouchements. C'est donc bien le corps, et non le langage conceptuel, qui permet une reconnaissance et une légitimité.

Comment s'opère l'initiation des sociétés primitives ? Prenons le cas du totémisme. Le jour de son initiation, le corps du néophyte est marqué par des signes totémiques qui lui indiquent le clan auquel il appartient désormais. Le corps est le premier lieu sur lequel vient se greffer l'imaginaire social d'un clan ou d'une tribu. Les masques et les vêtements prolongent un tel marquage totémique. Chaque clan possède une certaine façon de se coiffer, de s'habiller, de marcher. Les tatouages, les scarifications, ou tout autres marquages corporels, traduisent le désir de tout un chacun d'appartenir à un même clan, et de se perdre entièrement à travers un idéal commun qui vous confère une légitimité existentielle.

Le Maçon n'aura certainement pas à subir de tels marquages corporels, mais demeure le fait qu'il porte des vêtements ou ornements significatifs (des signes totémiques) comme le tablier, les gants et autres sautoirs, qui viennent précisément lui conférer cette légitimité. Le tablier rappelle tout simplement que le Maçon a été initié dans le même moule symbolique que ses frères et sœurs. Dans *La Part du diable*, Michel Maffesoli montre que le corps est foncièrement reliant, et que tout ornement du corps est prolongement du corps. « Le corps tatoué, "percé", orné de manière voyante,

en bref le corps exacerbé ne serait-ce qu'un moment dans la recherche d'un esprit commun : celui qui me relie à l'autre ». ⁸

Les gestes, les ornements, les rituels et autres techniques du corps constituent aussi une sorte de savoir secret que seuls les initiés connaissent, ce qui permet à ces derniers de se reconnaître entre eux et de se légitimer.

Un mode de socialisation

L'initiation maçonnique favorise la socialisation par le corps : la socialité corporelle. Le corps fait lien, pourrait-on dire. Contrairement à la logique moderne, ce n'est pas le langage conceptuel qui produit les relations sociales dans la société initiatique, mais la reliance corporelle. La parole est perdue, mais le corps est là pour relier les hommes entre eux. Pour comprendre ce qu'implique la socialité corporelle, il ne serait pas inutile de prendre l'exemple du sport. Le simple fait de participer à un effort physique avec autrui, à un contact charnel et émotionnel suffit à créer un lien fraternel. Les exemples ne manquent pas pour souligner l'efficacité de la reliance corporelle surtout dans le milieu sportif.

La socialité maçonnique repose ainsi sur toute une science des gestes, sur des rituels mais également sur des humeurs corporelles que l'on observe généralement en dehors des tenues, notamment au moment des agapes fraternelles. Il faut dire que le travail en loge ouvre l'appétit, et comme la sagesse populaire le dit si bien : « Après l'effort, le réconfort ». C'est le repas, le pain, le vin qu'attend le travailleur épuisé. Mais il y a aussi la joie d'éprouver un corps en attente, et le plaisir de jouir d'un moment éclatant à plusieurs : le moment dionysiaque de la démarche initiatique, où jouissance et ivresse s'entremêlent avec récréation et intimité. En fait, la relation à soi, à l'autre, au monde, au divin, se vit ici à travers la corporéité. Sans corps, il n'y a pas de fraternité.

La chaîne d'union traduit également une telle reliance corporelle car le toucher (et pas nécessairement l'effort physique) suffit à provoquer un lien exceptionnel, surtout dans une société où celui-ci est devenu tabou. « La chaîne d'union, elle, rassemble aussi physiquement, en plaçant les intéressés en cercle épaulé contre épaulé. Chacun se tient mutuellement par la main, le bras droit passé par-dessus le gauche ». ⁹ A travers la chaîne d'union, mon rapport à l'autre change et ne se base plus sur une éthique sociale, mais affirme le besoin de toucher l'autre et de me faire toucher par cet autre. L'autre redevient celui qui me touche et que j'aime toucher ; il n'est plus seulement cette étrangeté avec laquelle je construis la société des hommes. « Autrui n'est plus une abstraction avec lequel je dois m'unir pour construire une société future non moins abstraite, l'autre est celui que je touche, et avec lequel je fais quelque chose qui me touche ». ¹⁰ En prenant place dans la chaîne d'union, le frère affirme sa place dans l'ordre maçonnique, et démontre aussi qu'il est maillon essentiel, et que sans lui, c'est-à-dire maillon manquant, la chaîne serait affaiblie.

⁸ Michel Maffesoli, *La Part du diable*, Paris, Champs-Flammarion, 2004, p. 243.

⁹ Jean Moreau, *Le Pari de la fraternité*, Paris, Detrad, 2005, p. 38.

¹⁰ Michel Maffesoli, *La Contemplation du monde*, Paris, Livre de Poche, 1996, p. 42.

FRANCE, LISZT

Jean KRIFF

C'est de Vienne que François arriva avec ses parents à Paris – ville d'émigrés – en 1822. Les valse viennoises, dansées par les espions de Metternich avaient envahi les salons et les cafés de Paris, Marie-Louise, ancienne impératrice, pas encore tout à fait veuve, cherchait déjà dans Parme quelques exultations corporelles. Louis XVIII régnait, de droit divin, assujetti par choix personnel à une Charte porteuse de droits, dont une certaine liberté de la presse était destinée à la partie de la bourgeoisie qui savait lire.

Malgré le communisme de Babeuf, jugé prématuré, raboté par l'échafaud du Directoire, le début du XIX^e siècle voyait se multiplier des livres, des articles et des réunions où se préparait ce qui devait être le socialisme, sans qu'il sache encore qu'il porterait ce nom.

Trois grands courants politiques s'interpellaient sous le regard d'un Dieu de retour dans des bagages émigrés, superbement réarmé et défendu par la Congrégation, les jésuites, plus tard le parti prêtre. C'étaient les ultras ; venaient ensuite les constitutionnels, acharnés au respect de la Charte et enfin les libéraux, partisans de l'Individualisme, défini alors comme respect des intérêts de chaque « individu », si possible bourgeois et par préférence banquier, puisqu'il fallait être fortuné aussi bien pour être élu que pour élire.

Quatre autres courants les traversaient : légitimistes, orléanistes, bonapartistes et républicains.

Les ultras, tentacules délétères de trois rois successifs, Louis XVIII, Charles X et Louis-Philippe, tentèrent pendant les vingt-trois années qui les séparèrent de 1848, d'étouffer une amélioration sociale réclamée par les progressistes, crucifiant les exploiters d'enfants, l'esclavagisme-ouvrier, magnifiant la reconnaissance des droits des femmes, remettant en question la famille patriarcale grâce au divorce et à la liberté religieuse.

La « classe pensante » stendhalienne, intellectuels et artistes, remplissait ses poumons de fermentation romantique, le Chourineur et *Mademoiselle de Maupin*, *les Misérables* et *les Filles de Feu*. Égérie sans roi, Virginie Ancelot à l'instar d'autres dames, animait en l'hôtel de La Rochefoucauld, un salon littéraire où se rencontraient Hugo, Vigny et Sainte-Beuve préparant la bataille d'Hernani, où Sophie et Delphine Gay, la « Muse de la Patrie », George Sand et Louise Collet pour ne citer qu'elles, réclamaient une reconnaissance refusée par la Grande Révolution. Liszt était là, jouait des variations et tout en laissant ses mains parcourir le clavier, écoutait, admiré et admiratif, ce qui se disait à Paris, puis il s'en allait donner des leçons particulières et, marchant dans les rues, il prenait une conscience aigüe de la distance sociale qui séparait le



Victor Schoelcher (1804-1893) est à l'origine du décret du 27 avril 1848 abolissant l'esclavage. Il était membre de la Loge *La Clément Amitié*.

peuple français des « grandes familles » dont il éduquait musicalement les enfants.

Il lisait aussi abondamment, curieux de tout ce qu'il n'avait pas appris plus jeune, sa scolarité ayant été bridée par un père pressé de faire de son fils un Mozart cloné, un tiroir-caisse. Il sentait que les structures sociales allaient exploser et se demandait en quoi sa vie de « *chien savant* » pouvait bien être utile. À accumuler de l'argent bigotement récupéré par son père ? Mais dans ce cas, qu'était ce génie dont on le disait gratifié s'il ne devait servir qu'à cela ? Résolument, ce don ne pouvait trouver sa justification que dans la transmission des bienfaits qu'il lui procurait grâce à son arme, le piano : « Mon piano est pour moi ce qu'est au marin sa frégate, ce qu'est à l'Arabe son coursier ».

Il avait seize ans en 1827 lorsque son père mourut. Choc œdipien puis première

passion ; malheureusement sa Caroline avait un père qui l'arracha à Franz : souci de mésalliance. Deux pères, mêmes raisons de tenues de l'argent. Pas besoin de chercher plus loin pour expliquer son dédain de la richesse, son aspiration à la libération des êtres et le soin qu'il prit pendant sa carrière à constituer des dots importantes pour ses filles. Pendant trois ans, atteint d'une sorte d'engourdissement mental il fréquenta l'église Saint-Vincent-de Paul, se lia avec son organiste Christian Uhan et « refit » sa technique pianistique.

Puis le canon tonna en juillet 1830 et il se réveilla.

Quels étaient donc, ces bâtisseurs, qui voulaient un monde nouveau ?

Laiques ? Généralement imprégnés de la pensée du comte de Saint-Simon (1760-1825) qui, remplaçant Dieu par la gravitation universelle se mettait sous l'égide de l'esprit de Newton, d'où s'ensuivait que le monde nouveau, se préparant dorénavant à être industriel, seuls des savants étaient aptes à le diriger. La foi en la science positive devait remplacer les croyances religieuses.

Ses premiers disciples furent l'historien Augustin Thierry puis Auguste Comte qui, devenu indépendant, s'appuyant sur les sciences dures pour définir objets et phénomènes, donna naissance au positivisme et c'est pourquoi, Comte devint le père de la sociologie.

Saint-Simon décédé en 1825, une direction bicéphale composée du polytechnicien Prosper Enfantin (1796-1864) et de Saint-Amand Bazard (1791-1832) de formation diversifiée, franc-maçon et fondateur de la Charbonnerie française dès 1821, organisa hiérarchiquement le mouvement, sous la forme d'une église athée dont ils étaient les « pères », alors que Charles X réinstaurait la loi sur le blasphème.

La « famille » saint-simonnienne, quant à elle, revendiquait dans son organe de presse *Le Globe* : « amélioration morale, physique et intellectuelle de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre ; abolition de tous les privilèges de naissance ; à chacun selon sa capacité, à chacun selon ses œuvres ». Priorités ? Plus de propriétaires d'usine, mais uniquement de fonction personnelle, nécessité de création d'un vaste ensemble de communications, institution d'un système de crédit généralisé, fondation de hautes écoles sur tout le territoire, abandon progressif des contrôles douaniers favorisant les échanges entre les peuples. Quel programme !

Le mouvement convainquit Olindes Rodrigues (1795-1851), mathématicien et physicien, Lazare Hippolyte Carnot (1801-1888), opposé à la Congrégation des Jésuites, toute puissante en Sorbonne, Philippe Buchez (1796-1865) historien lié à la charbonnerie, Pierre Leroux (1797-1871) à la fois philosophe, journaliste et créateur d'entreprises – entretenu et subventionné par George Sand dont il était l'amant – l'inventeur du mot socialisme, défenseur de la patrie et, partant, de la propriété familiale. François Barthélémy Arlès-Dufour (1797-1872), homme d'affaires autodidacte, impliqué dans les milieux féministes et soutien financier de Julie-Victoire Daubié, première femme bachelière, Michel Chevalier (1806-1879) major de Polytechnique, ingénieur de Mines, quelque temps rédacteur et éditeur du *Globe*, furent aussi attachés à ce mouvement.

Plus tard, d'autres personnalités telles que Ferdinand de Lesseps, les frères Pereire et Ismaïl Urbain, un mulâtre cayennais arabophone, représentant de la France en Algérie dès 1837 et concepteur d'une république franco-algérienne dont le projet disparut dans les tourbillons de 1870, furent séduites par lui.

Bazard, mort des suites d'une attaque cérébrale, Enfantin devint le seul « Père » du mouvement et en orienta l'action vers la promotion du statut social des femmes et même la création d'un « couple-prêtre » laïque, être social homme-femme et objet eschatologique : la Femme-Messie.

Les repas de la « famille », rue Monsigny : quatre-vingt-dix personnes, toutes habillées de bleu-barbeau, béret rouge en tête suscitèrent des réflexions agressives chez Louis-Philippe. Le code pénal lui donnant les moyens d'interdire les réunions, la secte fut poursuivie. Elle changea donc de lieu de rencontres et s'installa à Ménilmontant dans une maison de famille appartenant à Enfantin. Une pluie d'arrestations s'ensuivit. Liszt lui-même, venu jouer du piano, rencontrant Lamennais pour la première fois, fut inquiet. Michel Chevalier fit six mois fermes à Sainte-Pélagie quand Enfantin écopa d'un an à la suite duquel il partit en exil volontaire avec quarante de ses amis, chercher une vérité illuminatrice en Égypte. Claire Bazard, la femme du « Premier Père » et sa sœur Palmire continuèrent à être prosélytes efficaces pour le mouvement interdit.

Mais une autre version d'un socialisme utopique – en existe-t-il un autre ? – fut aussi défendu par Charles Fourier (1772-1837), bisontin, inventeur du phalanstère, groupe idéal mutualiste de deux mille personnes devant être la base archétypale des sociétés humaines. Tout s'y mettait en commun, y compris les enfants et surtout les femmes car l'érotisme était pour Fourier une incitation essentielle au progrès. Le Phalanstère, mis en pratique, échoua. Fourier mourut célibataire. Jean Baptiste André Godin (1817-1888) s'inspira de son œuvre. On lui doit des poêles et le Familistère.

Joseph Proudhon (1809-1865), lui aussi bisontin mais plus anarchiste, resté populaire par deux phrases : « La propriété, c'est le vol », puis plus tard, contradictoirement mais en politique, ces choses là arrivent : « La Propriété est la seule force qui puisse servir de contrepoids à l'Etat » écrivit aussi – droit à l'erreur ? – « Le juif est l'ennemi du genre humain ». Les lettres qu'il échangea avec Marx (1818-1883) au sujet du « socialisme scientifique » auquel il n'aurait rien compris, n'ont pas terni sa célébrité en France.

Socio-religieux ?

Ce fut par la pensée de Hugues-Félicité Robert de Lamennais (1782-1854), l'ami de Lacordaire et de Montalembert, ceux-ci ne versant pas aussi loin que lui dans ses différends avec Rome, que Liszt fut principalement touché. Lamennais, prêtre en 1799, écrivain en 1817 avec *Essai sur l'Indifférence en matière de religion*, pèlerin en 1824 à Rome et reçu par Léon XII qui murmura après la visite : « Ce prêtre a une face de damné ».

En 1831, il fonda avec ses deux amis le journal *L'Avenir* dont la devise était « Dieu et Liberté ». Le journal interdit d'emblée dans les évêchés mais lu abondamment dans les presbytères, rapprochait liberté, libéralisme et individualisme, catégorie nouvelle d'une croyance raisonnée. Alors, que faire d'abord ? Réponse : remplacer catholicisme par christianisme et ancrer ce dernier dans le judaïsme et l'Église primitive. Accompagné de ses deux « complices », il retourna à Rome pour justifier sa thèse. Grégoire XVI les fit attendre trois mois et demi avant de les recevoir. Devant lui, ils plaidèrent aussi l'obligation d'humilité de l'ensemble du clergé et sa nécessaire position contre les excès du pouvoir civil. De retour, l'année suivante, il écrivit dans un courrier : « J'y suis allé et j'ai vu là le plus infâme cloaque qui ait jamais souillé des regards humains ».

En 1834, Sainte-Beuve lui fit éditer *Paroles d'un croyant* ce qui hâta sa condamnation par deux encycliques successives. Lamennais y militait pour la nécessité d'incorporer l'Art à la construction du Temple, c'est-à-dire l'Église, puis par voie de conséquence, de lui faire acquérir un rôle social en osmose avec le sentiment religieux. À la gloire de la divinité ou à la gloire de l'humanité, il y avait nécessité à revivifier une sorte commune d'appartenance métaphysique.

Lamennais, ne fit jamais partie des saint-simoniens, mais comme eux, il pensait qu'il fallait instaurer la gratuité d'une instruction obligatoire pour garçons et filles, un droit au travail pour tous, une égalité des droits dans le couple. Étonnamment moderne, il demandait la liberté de la presse, la séparation de l'Église et de l'État, la liberté d'association, la diffusion du crédit, la suppression des barrières entre les peuples, l'exploitation méthodique de la terre et la suppression de la peine de mort. La même année, Liszt, ouvert à toutes ces idées du siècle lui écrivit et le rejoignit pour un séminaire de trois mois dans sa maison de La Chênaie, séjour qui marqua Liszt jusqu'à la fin de sa vie. Par cette rencontre, affleura enfin en lui l'explication de son séjour sur terre. Désormais son art lui permettrait d'être au service des autres. Croyant convaincu, à sa façon, il se persuada que les fidèles devraient passer par un bouleversement émotif pour revivifier en eux le message originel : rapprocher les humains et les élever ensemble vers un idéal de sagesse et de sérénité. Pour cela,



Flora Tristan (1803-1844), femme de lettre, féministe et militante socialiste.

il fallait théâtraliser la musique religieuse. Lamennais la baptisa musique humanitaire. C'est à La Chênaie qu'il osa véritablement la composition et célébra les *Morts*, ceux de Paris pendant le choléra de 1832, ceux de Lyon couchés sous la mitraille du Roi-Citoyen d'avril 1834.

Liszt portait en lui toutes les révoltes et sa longue amitié avec Victor Schœlcher, encore critique d'art, montre sa sensibilisation concernant la tragédie de l'esclavage. Pendant son enfance, n'avait-il pas été témoin d'un phénomène analogue *via* le statut de servitude des paysans slovaques.

Femmes ?

La plupart des salons littéraires romantiques développaient l'idée révolutionnaire de l'égalité des femmes et des hommes, courant de pensée rapporté d'Angleterre où Mary Wolstonecraft, avait publié dès 1792 *Vindications of the rights of Woman*. Or, pendant quarante ans, ce qui s'écrivait de l'autre côté de la Manche avait eu une très forte résonance à Paris. Dès après la révolution de juillet 1830, parurent plusieurs journaux, dirigés par des femmes. Ce furent : *la Femme Libre*, *la Tribune des femmes*, *le Conseiller des femmes* dans lesquels les buts communs y étaient développés : refus de certains textes du code civil tels que : « La femme doit obéissance à son mari », la proclamation du droit au travail et de l'union libre. Presque toutes se réclamaient du saint-simonisme et du socialisme. Citons Eugénie Niboyet, Claire Démar, Louise Dauriat dont il faudrait un volume pour raconter l'histoire, Flora Tristan, Désirée Gay (à ne pas confondre avec Delphine Gay, écrivaine, muse d'un salon littéraire, épouse d'Émile de Girardin), Jeanne Deroin, George Sand et celle qui fut la mère des trois enfants de Franz, Marie d'Agoult.

Parmi les saint-simoniens, certains les trahirent de peur d'être qualifiés d'immoralistes, mais la plupart d'entre eux continuèrent à militer avec elles afin que n'existe plus qu'un seul individu social, un « homme-femme » dont aucune partie ne devait assujettir l'autre.

Ce fut aussi cela le romantisme français pour Liszt.

UNE PALME D'OR HUMANISTE

Jean-Louis COY

L'Arbre de vie est aussi une réponse donnée à cette partie d'Amérique plongée dans le créationnisme. Imprégné de l'idée darwinienne de la création du monde, Terrence Malick compose la suite de son ode à la nature et son plaidoyer humaniste, fondements essentiels de son œuvre.

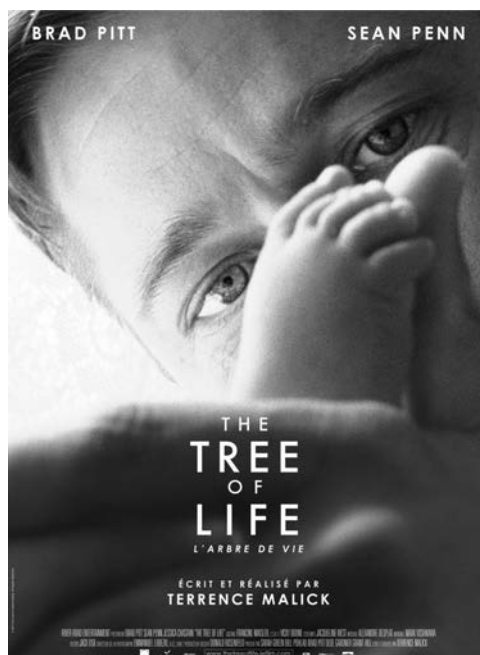
Celle-ci, riche de cinq longs métrages, se déroule selon une thématique soutenue, à la fois dérangeante, obscure, déséquilibrée, mêlant la spéculation à la méditation, le panthéisme à la métaphysique. Nous nous trouvons désarmés pour juger, car *The Tree of Life* par exemple, peut être à la fois un raté et une espèce de chef-d'œuvre. À quoi cela tient-il ?

Nous connaissons les digressions parfois alambiquées du cinéaste, la mobilité constante de sa caméra, la richesse exagérée de ses démonstrations, pour autant cela ne nous dérange pas, il serait vain et sot de lui en tenir rigueur au point, pour certains, de clamer leur ennui. En fait, les films de Malick doivent être acceptés comme des élégies à propos de l'innocence perdue, du paradis profané, « Adieu monde orgueilleux ! Je vais chez moi », écrit Emerson. Nous pourrions nous contenter de ranger cette poésie entre la mystique et le *Livre de Job* (« Où étais-tu quand je jetai les fondations de la terre ? ») et dès lors réduire l'auteur à un chrétien illuminé voire exalté alors qu'en vérité les questions posées ici demeurent des impasses, des chemins inquiétants où le scepticisme domine.

Les scénarios de Malick se présentent comme des métaphores de l'évolution du monde, cela commence dans le jardin désenchanté où surgit la violence (*Badlands*, 1974), se poursuit au centre des grands espaces américains arrachés à la Bible et aux mythes de la chute succédant à l'euphorie (*Les Moissons du Ciel*, 1979), se rapproche de l'histoire même de la conquête des territoires, du conflit entre civilisation et décadence (*Le Nouveau Monde*, 2005), enfin la guerre, la fin prévue de toute l'harmonie du monde (*La Ligne Rouge*, 1998) et aujourd'hui le retour aux origines, la mémoire inscrite qui doit répondre à nos interrogations. Les cinq films se succèdent, s'entremêlent, nous ne trouvons vraiment aucune réponse sinon celle si trompeuse de l'amour, des mères, des frères, des arbres et des enfants qui rendent le cinéma de Malick innocent.

Là aussi faut-il demeurer attentif, le mal mais la haine également rôdent dans la rivière, à travers les bosquets verdoyants du Midwest, même au sein d'une petite famille texane sans particularité.

Dans *La Ligne Rouge*, les animaux comme les villageois regardent la guerre avec indifférence, les gamins affamés du *Nouveau Monde* ne s'étonnent pas du cannibalisme, nous survivons dans une péripétie inexorable. Celle annoncée par Nietzsche, déplorée par Swift, soupçonnée par les grands Américains, Thoreau, Emerson et Whitman.



Car Malick parle de l'Eden oublié, de l'invasion du désordre, du chaos provoqué, de la déchéance attendue que seule une prise de conscience parviendrait à endiguer. Nous avons donc dépassé les seuls éléments de « l'emphase admirable », il nous faut aller au bout, vaincre notre réticence, accepter d'entendre au-delà de ce qui constitue notre quotidien culturel ou émotionnel.

En effet, il n'est pas simple d'adhérer sans réagir à une œuvre d'art dont l'inachevé irrite alors qu'il devrait intriguer. Il en est ainsi de quelques « errances » aux accents mal perçus : les incantations musicales, une imagerie New Age répétée, un récitatif lancinant pour ne citer que les habituelles critiques formulées par le premier venu. Il me paraît que ces boursoufflures autant spirituelles que techniques sont voulues par le cinéaste. Nous sommes dans un style où se confondent le baroque gonflé d'ornements et le flamboyant rythmique alternant la vivacité et la contemplation. Ainsi le héros malickien traverse-t-il tour à tour la fureur et la sérénité sans cesser de s'interroger sur les causes de tels bouleversements.

The Tree of Life se regarde comme un diptyque où l'allégorie de l'arbre de la connaissance du bien et du mal débute par la mort d'un enfant. À ce désastre intime succèdent la genèse du monde végétal, animal et minéral, la transformation, la mutation génétique, le cataclysme initial, avant de s'attarder sur une maison de banlieue texane où vit une famille que nous pourrions rencontrer au supermarché du coin. Peu à peu se confondent les deux volets, le cosmique désordonné et la dérisoire quotidienneté sortie des « scènes de la vie courante ». Pourtant de cette disproportion naît la terrible simplicité de l'existence. La fusion des volcans, la liaison chromosomique, le jaillissement des montagnes valent autant que la mauvaise

autorité d'un père, le chagrin d'une mère et la haine d'un fils. Pareille observation nous fait découvrir le vertige de l'infinie continuité du monde. Voilà pourquoi la Nature polymorphe ne cesse d'interroger les hommes.

Nous ne nous attarderons pas sur le savoir-faire d'un cinéaste qui dès *La Balade sauvage* avait démontré la fulgurance de sa mise en scène, l'inventivité du montage et la beauté de ses plans larges ouverts sur le paysage américain. Rarement avons-nous retrouvé une pareille symbiose entre musique, son et image capable de saisir l'indicible, le flux mystérieux de la mémoire et le sentiment elliptique du passé vécu ou imaginé.

Le cinéma de Malick est un manifeste humaniste qui rappelle « Le discours sur la dignité de l'homme » de Pic de la Mirandole lorsqu'il évoque le « miracle », celui de l'existence d'un être protéiforme, infini, au centre d'un univers auquel il s'assimile, un être en perpétuelle auto-construction capable du pire et du meilleur, ange et bête à la fois, n'accédant pas à une vérité en soi, mais à une multitude de vérités différentes selon les époques, les lieux et le temps déroulé : « ...un vivant qui ne trouve jamais tout à fait sa place, un vivant appelé à errer et à se tromper. » (Foucault)

L'enfant qui a connu la haine ou la défaite doit, devenu adulte, apprendre à penser le monde sans chercher à le posséder car celui-ci ne fonctionne pas comme un miroir ou une spéculation. Il est paysage, c'est-à-dire mise en perspective, tel un tableau sublime offert à nos yeux de voyageur.

Sommes-nous condamnés à errer, à chercher un monde nouveau, des moissons toujours prolifiques, mus par une volonté encore forte de protéger la vie en dépit des larmes et des échecs qu'elle nous coûte ?

The Tree of Life a obtenu la Palme d'Or 2011 à Cannes.

Trois films de Terrence Malick existent en DVD, le dernier sortira prochainement et le premier doit être réédité. Par cycle, nous pouvons bien entendu voir et revoir en salle les cinq films.



LES FRANCS-MAÇONS AU THÉÂTRE DE LA RÉVOLUTION À LA BELLE ÉPOQUE

par François Cavaignac

Le livre de François Cavaignac est unique en son genre et plein d'enseignements.

Son dessein : explorer avec le plus de rigueur possible la place, l'action et l'influence au théâtre des francs-maçons entre 1790 et 1914.

Voyons d'abord qui a été maçon, preuves à l'appui, non dans tout le personnel des théâtres, car ce serait un travail gigantesque sans qu'il soit bien éclairant, mais parmi les auteurs puisque les textes demeurent et qu'il nous est possible d'en juger.

Première constatation : pendant cette très longue période, les auteurs dramaturges sont exceptionnellement nombreux ; ils se comptent par centaines et le théâtre joue un rôle primordial dans le mouvement des idées, l'expression des sentiments, le reflet de la société. Vaudeville ou mélodrame, le théâtre triomphe au cœur de l'actualité.

Sur ces centaines d'auteurs qui ont alterné des succès retentissants ou de piteux échecs, un peu plus de cinquante sont francs-maçons, mais on ne les joue plus aujourd'hui. Les traces de la franc-maçonnerie sont d'ailleurs



presqu'invisibles dans leurs pièces : quelques allusions, glissées ici ou là, que nous pouvons encore décrypter aujourd'hui, mais elles sont rares et sans portée.

Généralement, ces auteurs maçons font du théâtre comique et de divertissement. Ils gagnent leur vie avec leur métier d'auteurs sans que l'esprit, la tradition ou la symbolique maçonnique imprègnent leur

gagne-pain.

Dans le lot de ces pièces où le maçon pointe très mal sous ses textes, six font exception. Il s'agit alors, nous montre François Cavaignac, d'actions théâtrales dont un ou plusieurs personnages sont francs-maçons avoués. Il y est débattu de la franc-maçonnerie – pour ou contre – principalement sous l'angle de l'entraide fraternelle. Est-elle bienfaisance ou magouille ?

Nos hebdomadaires d'aujourd'hui reposent cette sempiternelle question vingt fois par an. Il y était déjà répondu dans les Constitutions d'Anderson.

En conclusion de son gros travail, François Cavaignac pose une autre question bien plus intéressante et à laquelle répondre n'est pas facile.

« À quoi sert de savoir que six pièces maçonniques ont été jouées en public alors que des milliers d'autres, nullement maçonniques, ont représenté l'essentiel de la vie théâtrale du siècle ? »

Tous les francs-maçons d'aujourd'hui qui touchent au théâtre devraient avoir ce livre dans leur bibliothèque, non pour se glorifier d'une brillante lignée, mais pour exercer leur lucidité. François Cavaignac s'est engagé dans une impasse. Il existe du grand théâtre et du moins noble. La franc-maçonnerie ne peut ou ne pourrait s'exprimer vraiment que dans le plus noble et le plus ambitieux.

Dans toutes les pièces où il est question de liberté, d'égalité, de fraternité, de justice sociale, voire d'entraide, comment distinguer d'une autre source l'inspiration proprement maçonnique ? La franc-maçonnerie n'a jamais eu le monopole de rien dès qu'il s'agit de valeurs à portée des profanes. Plusieurs auteurs de la période étudiée sont franchement pour Napoléon, ou pour le roi. Or chacun sait que le Grand Orient de France a toujours été gouvernemental, avec évidemment de petits décalages dans le Temps. Ce fut vrai sous les Empires, premier et second, sous les Restaurations, puis sous les Républiques. Cela reste vrai aujourd'hui. Un théâtre d'actualité,

reflète l'immédiat. Ces auteurs qui font leur métier n'ont pas à être condamnés. Que nos sœurs et frères, qui vivent à présent du théâtre, s'ils se comparent à leurs anciens, en tirent simplement la leçon : les fondamentaux maçonniques n'ont pas à être regardés par le petit bout de la lorgnette.

Par ailleurs, les pièces proprement maçonniques étudiées acte après acte par François Cavaignac, n'abordent aucun de ces grands fondamentaux de l'Ordre. Il s'agit d'un théâtre sans ambition qui reflète ce qu'il y a de plus quotidien, voire de plus profane dans nos loges. Seul un grand théâtre ambitieux pourrait exprimer ce qui nous rend universels.

Hélas, toute ambition de ce type a nettement manqué entre 1790 et 1914 aux auteurs maçonniques étudiés ou nommés dans ce livre. Pourquoi ? Voilà une question majeure pour nous tous. Le corpus maçonnique contient quelques grandeurs lumineuses, très lumineuses, parfois tragiques, et une ribambelle de gentils sentiments comme il en faut à toutes les institutions qui peuvent inquiéter le Pouvoir.

Or, on ne fait ni grande littérature ni grand théâtre avec les bons sentiments.

Jean Verdun

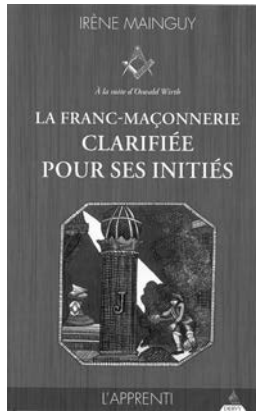
LA FRANC-MAÇONNERIE CLARIFIÉE POUR SES INITIÉS

Irène Mainguy

Editions Dervy, 2011, 19 €

La trilogie : « La franc-maçonnerie rendue intelligible à ses adeptes » d'Oswald Wirth (que quelques maçons confondent toujours avec Oscar Wilde) dont la première édition paraît en 1894 fait partie des lectures classiques recommandées aux apprentis, compagnons et maîtres pour leur formation initiatique. Elle a été écrite en réaction contre le courant rationaliste dominant dans la

maçonnerie très extravertie et politisée de la fin du XIX^e siècle. Wirth, qui se définissait comme un « vagabond spirituel » était un magnétiseur, très attiré par les para-sciences : l'astrologie, l'hermétisme, l'alchimie, un ensemble qui rencontrait la faveur d'intellectuels lassés du positivisme ambiant. L'apport d'Oswald Wirth à la pensée maçonnique a été très important en ce sens qu'il a élargi le champ de curiosité et de recherche des maçons, qu'il a contribué au réveil de leur intérêt pour les rites et le symbolisme qu'il les a conduit à se pencher sur l'histoire du « maçonnisme » (c'est-à-dire du fait maçonnique dans sa spécificité) et sur la finalité de l'Ordre. Il faut reconnaître que sa trilogie a mal vieilli, à la fois dans la forme qui garde cependant un charme suranné et dans le fond car l'analyse des phénomènes



d'ordre symbolique et rituel a progressé.

Le pari réussi par Irène Mainguy est de s'appuyer sur la démarche wirthienne, en conservant de son œuvre quelques têtes de chapitres, quelques sujets intemporels, en préservant des extraits qui ont conservé tout leur intérêt et en outre toute leur fraîcheur, pour revisiter chaque thème, les débarrasser de scories ou

de commentaires abscons, exposer sa réflexion sur l'initiation maçonnique en s'appuyant sur les apports de travaux récents. Un ouvrage clair, talentueusement rédigé, bien documenté avec une belle iconographie.

L'auteur considère fort justement que dans la société actuelle de plus en plus robotisée, la maçonnerie « donne les moyens de préserver en soi la parcelle d'humanité et de spiritualité qui est à vivifier » et que « les symboles et les outils rituels mis à la disposition doivent provoquer le réveil de facultés jusqu'alors endormies telles que l'extension de la conscience, l'accroissement de l'intuition et du discernement ».

Le lecteur disposera des outils nécessaires pour appréhender l'histoire rituelle et symbolique de la franc-maçonnerie, le fait initiatique dans sa permanence mais

aussi dans son évolution. D'où l'intérêt porté à ses origines mythiques, au débat toujours ouvert entre l'emprunt et la transition dans une Angleterre où survivaient les dernières loges opératives, aux premiers pas de l'art royal, au conflit à Londres entre les anciens et les modernes (un conflit qui revit avec l'opposition entre conservateurs et libéraux). De courtes biographies font ressortir le rôle de personnalités qui ont influencé la pensée maçonnique ; entre autres, Willermoz, l'un des pères du Rite Ecossais Rectifié, Goblet d'Alviella, ce parlementaire libéral, Grand Maître du G.O. de Belgique auteur de « La migration des symboles », René Guénon, théoricien d'une Tradition primordiale et universelle ; sans oublier ceux et celles qui ont orienté les destinées des obédiences : la rationaliste Maria Deraismes au Droit Humain, Gisèle Faivre, disciple de Wirth et cofondatrice de la maçonnerie féminine indépendante, de Montmorancy-Luxembourg et Frédéric Desmons pour le Grand Orient...

Le livre répondra aux interrogations des maçons, et pas seulement des nouveaux apprentis, sur la diversité des

rites, la division d'un Ordre unique en obédiences multiples, l'ésotérisme et l'exotérisme, le temple et la loge, les Landmarks, censés définir une régularité maçonnique, le Grand Architecte de l'Univers : Dieu des religions révélées pour les uns, Dieu des déistes, principe créateur pour d'autres ; ou selon Wirth, simple formule symbolique que chacun reste libre d'interpréter, une formule devenue facultative en 1877 au Grand Orient de France qui lui a substitué la liberté absolue de conscience. Egalement sont abordés d'autres thèmes : le profane et le sacré, la Tradition et les traditions, les symboles et le symbolisme, langage « porteur de signifiants universels qui s'imposent depuis les débuts de l'humanité ». Irène Mainguy différencie le rite qui « caractérise la vie spirituelle avec pour fonction de mettre celui qui le pratique en relation avec un domaine qui le dépasse et le transcende » et le rituel « moyen de réactualiser des mythes intemporels ». Le néophyte pourra également revivre les différentes étapes de son initiation et s'imprégner des devoirs auxquels il s'est engagé.

André Combes

DICTIONNAIRE DE LA LAÏCITÉ

dirigé par Martine Cerf et Marc Horwitz

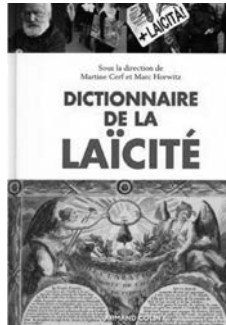
Armand Colin, 408 p., 39 €

LA LAÏCITÉ RESTE À DÉCOUVRIR... !

Dans le contexte actuel des débats publics, la publication d'un dictionnaire sur la laïcité pouvait être utile. Tous les citoyens gardent en mémoire l'excellent *Dictionnaire critique de la République*, rédigé sous la direction de deux historiens, V. Duclert et Ch. Prochasson, publié par Flammarion : il manquait donc un ouvrage du même type pour la laïcité.

L'ouvrage intitulé Dictionnaire de la laïcité est ouvert par une problématique générale (« Positive, ouverte, plurielle... Peut-on qualifier la laïcité ? ») qui rappelle les ouvrages d'exégèse catholique d'avant Vatican II, quand il faudrait se prémunir contre les mauvaises pensées laïques et les « menaces qui pèsent sur la laïcité » (où figurent les tenants des dites laïcités). La doctrine orthodoxe ne produit pas du savoir. Surtout quand on constate à la dixième ligne du premier article une grosse erreur : 1958 est donnée comme date de la constitutionnalisation de la laïcité, alors que c'est 1946, n'en déplaisent aux pères fondateurs de la V^e République).

Clôturé par une réflexion sur « l'exception française », l'ouvrage combine, avec pédagogie, des notices de type institutionnel et juridique (concordat de 1801, loi de 1905...), biographique et intellectuel (Condorcet,



Briand, Jaurès...) et organisationnel (franc-maçonnerie, Ligue des droits de l'homme). Il traite aussi de questions contemporaines (Halde, voile intégral...) avec une ouverture sur les différentes expériences nationales.

Mais si le souci d'aborder la situation de nombreux pays est louable, il est gâché par l'approche souvent très franco-française des propos et analyses. Par ailleurs, beaucoup d'articles ne bénéficient d'aucune référence bibliographique ni d'aucun repère anecdotique, alors qu'il manque l'indication d'ouvrages essentiels, dont certains avaient été recensés dans cette rubrique de la revue. On regrettera aussi l'absence d'exposition de débats actuels qui existent à un niveau international sur la laïcité, notamment ceux portant sur l'articulation entre laïcité et diversité culturelle.

Dirigé par deux membres de l'association Egale (Egalité-Laïcité-Europe), ce dictionnaire, quelquefois catéchisme un peu simpliste, reste un instrument de travail utile, au ton engagé, parfois militant, qui en fait un manifeste. Une prochaine réédition permettra sans aucun doute de combler les erreurs, imprécisions et oublis qui lui garantira de pouvoir rivaliser avec d'autres dictionnaires.

Alain Simon

L'EFFACEMENT DES DETTES, UNE SOLUTION À LA CRISE MONDIALE

L'EXEMPLE DE SOLON DANS LA GRÈCE ANTIQUE

Ina Piperaki et Jean-Michel Reynaud

C'est d'un beau rappel du passé et d'une piste pour l'avenir que les deux auteurs nous ont gratifiés. Ina Piperaki et Jean-Michel Reynaud, partant de l'exemple de Solon, homme d'État du VI^e siècle avant notre ère, législateur vénéré de Platon et d'Aristote, poète, considéré comme le père de la démocratie, qui a accru efficacement le rôle de la classe populaire dans la politique athénienne. Premier inspirateur d'une vraie constitution dans le monde, ce qui n'est déjà pas la moindre des choses, il a été le premier à oser donner une solution aux problèmes de son époque, notamment à avoir effacé les dettes pour esclavage des plus pauvres, et par effacement des intérêts pour d'autres.

Ce livre synthétique, mais bien documenté, nous explique les raisons de la grave crise politique et sociale du VI^e siècle avant l'ère moderne qui, du développement de la monnaie et des échanges commerciaux, fait émerger une nouvelle classe sociale urbaine aisée revendiquant la fin du monopole des nobles sur la sphère politique. D'autre part, l'esclavage pour dettes



était le résultat de la grave crise économique cause également de la spoliation des terres par les nobles. Ainsi l'inégalité politique et le mécontentement sont exacerbés dans le milieu rural, qui se rajoutent aux ingrédients de l'exaspération générale : oligarchie, concentration des richesses, esclavage.

Solon fera beaucoup de réformes politiques pour diminuer le rôle prépondérant des aristocrates et donner plus d'importance au pouvoir économique.

La situation actuelle des Grecs, des Espagnols, des Portugais, des Irlandais, etc. n'est pas éloignée de la situation que l'on affronte aujourd'hui : les individus, les ménages, les États se trouvent en ce moment surendettés. Et il s'agit, comme le rappellent Ina Piperaki et Jean-Michel Reynaud, d'un esclavage moderne, non moins honteux qu'à l'époque de Solon, un esclavage provoqué et fondé sur l'hyperconsommation, la cupidité humaine et les conséquences de la mondialisation. Les deux auteurs n'oublient pas au passage, et à juste titre, de régler son compte à la théorie monétariste et ultralibérale conçue par

Milton Friedman. En effaçant les dettes, on pratique la technique de Solon dite du double sacrifice, la « sisatchie », littéralement enlèvement du fardeau, par laquelle Solon ne cherche pas à réduire les inégalités de fortune – les citoyens rétablis dans leurs droits civils ne récupèrent pas les biens qui leur avaient été confisqués – mais ses lois ont un double objectif : rétablir l’homogénéité du corps social dans toutes ses composantes et permettre aux plus pauvres de participer effectivement à la vie de la cité.

Pour eux, l’important est de rétablir la cohésion sociale. C’est pourquoi, parallèlement à un plaidoyer pour la réinvention d’un système socio-économique, l’une de leurs propositions d’un effacement de dettes, si elle ne résoudra pas d’un coup de baguette magique ni la crise mondiale, ni les conséquences dévastatrices de cette crise,

peut éloigner durablement la prochaine crise et atténuer fortement les effets de celle-ci. Comme ils l’avouent, si ce n’est pas la solution, c’est une solution, qui ne semble d’ailleurs pas être écartée par nombre d’économistes et de spécialistes en sciences politiques, qui eux s’arrêtent souvent aux seules dettes publiques, celles des États.

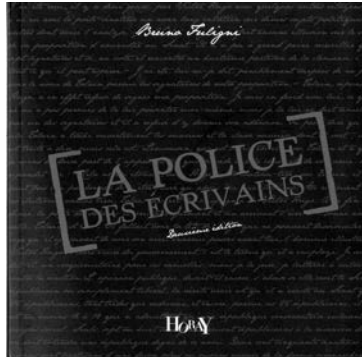
Le livre d’Ina Piperaki et de Jean-Michel Reynaud va plus loin puisqu’il conclut à la nécessité de pratiquer une remise totale ou partielle des dettes, publiques et privées, une réforme profonde des faits et des mentalités, un pas vers plus de démocratie, plus de solidarité sociale et un meilleur partage des biens et des richesses. Mais aussi, les deux auteurs insistent sur la nécessité de revoir notre notion de démocratie en évoquant la « démocratie axiocratique »... À découvrir !

Alain Simon

LA POLICE DES ÉCRIVAINS

Bruno Fuligni, Paris, Editions Horay, 252 pp., 18 €

La Troisième République naissante et incertaine de son avenir n'a pas eu le cœur de se priver des services de quelques bureaux qui avaient fait la preuve de leur efficacité sous le Second Empire. Pérennité et grandeur de l'administration française ! Voilà donc un savoureux recueil consacré à la surveillance des élites intellectuelles par la bureaucratie policière. A tout seigneur tout honneur ; le livre s'ouvre par un robuste dossier consacré au grand Victor Hugo, autour de 1880, pour se conclure, un siècle plus tard, par la transcription d'une belle liasse rapportant les faits et gestes de Jean-Paul Sartre jusqu'à sa mort en 1980. Entre ces deux phares de la pensée française, on rencontre les grands et moins grands noms des lettres : de Verlaine à André Breton en passant par Féval et Willy. « *Tout ce qui compte à Paris a son dossier* » déclarait le Frère Préfet de Police Louis Andrieux qui pratiqua la fiche mondaine avec délectation et sans modération. Ce qui retient l'attention du lecteur d'aujourd'hui, c'est moins les révélations sur les idées des uns ou des autres, qui sont maintenant bien connues, que



les réflexions sur les habitudes, les manies ou les travers de ces personnalités. Ainsi le généreux Victor Hugo se montre assez pingre dans la vie quotidienne et le révolutionnaire Jules Vallès tient à un confort bourgeois quant à son train de vie personnel. Les indics de la police sont souvent des proches qui ont souffert de ces petits défauts et les rapportent avec une sincérité naïve tout à fait touchante. Le tempérament policier a parfois du mal à comprendre l'insaisissable comportement des artis-tes et la chronique des hésitations de Verlaine quant à son orientation sexuelle – comme l'on dit aujourd'hui – est un morceau d'anthologie. Pour être juste, signalons aussi quelques jugements policier qui dénotent un vrai discernement en matière littéraire. Voilà un ouvrage naturellement très drôle et très agréable à lire mais dont le sujet pourrait paraître anecdotique. En réalité il n'en est rien, on a là un témoignage de première main sur les relations complexes et si particulières de la société française avec ses intellectuels au XX^e siècle.

Pierre Mollier

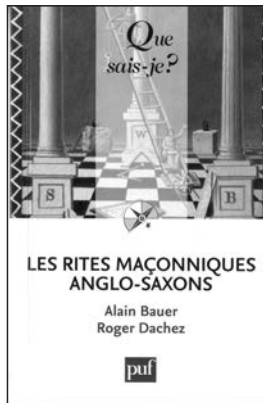
LES RITES MAÇONNIQUES ANGLO-SAXONS

Alain Bauer et Roger Dachez

Presses Universitaires de France, collection *Que sais-je ?* n° 3913

128 pp., 9 €

Qu'ils la critiquent ou qu'ils s'en réclament, la Franc-maçonnerie anglo-saxonne reste, pour les maçons français, une célèbre inconnue. En effet, nous n'en avons trop souvent qu'une image simpliste et caricaturale et nous sommes finalement assez ignorants, de ce côté du *Channel*, de son histoire, de ses usages et de son esprit. Fin connaisseur des Etats-Unis, Alain Bauer s'est associé à Roger Dachez, familier de la Maçonnerie britannique, pour tenter de nous faire comprendre cette réalité maçonnique si étonnante pour les maçons français. Disons le d'emblée, le pari est pleinement réussi tant ces 128 pages nous en dessinent un portrait documenté et nuancé avec l'esprit de synthèse et le talent didactique que l'on connaît aux auteurs. Parmi les événements fondateurs de l'identité maçonnique anglaise, si la question des origines ou la querelle des Anciens et des Modernes sont aujourd'hui mieux connues en France, en revanche les épisodes essentiels qui ont conduit à la fondation de la Grande Loge Unie d'Angleterre puis à la fixation de rituels



encore en usage aujourd'hui restent malheureusement trop ignorés. Aussi les pages consacrées à la Loge de *Promulgation* (1809-1811), à l'*Union* (1813), à la Loge de *Réconciliation* (1813-1816) et aux Loges d'Instruction *Stability* et *Emulation* (1817 et 1823) sont particulièrement bienvenues. De même on a – enfin ! – le sentiment de comprendre un peu la

gouvernance de la Grande Loge avec un Grand Maître couvert de titres et d'honneurs, mais qui n'a aucun pouvoir, et un *Bureau des affaires générales*, élu, qui partage l'autorité véritable avec le Grand Secrétaire. La « démocratie maçonnique » ne s'y organise manifestement pas comme chez nous, mais elle est bien réelle dans une structure où tout est fait pour maintenir le consensus. Les auteurs s'attachent aussi à nous faire comprendre comment l'esprit religieux qui baigne la Maçonnerie anglo-saxonne n'est pas un dogmatisme mais un produit de l'histoire religieuse et culturelle de ces pays. L'ouvrage souligne aussi les différences réelles – et parfois importantes – qui séparent les Maçonneries anglaise, écossaise, irlandaise et américaine.

Pierre Mollier

LA COLLECTIONNITE

Emmanuel Pierrat

Editions Le Passage, 160 p., 17 €

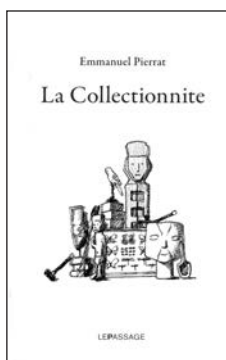
LES NOUVEAUX CABINETS DE CURIOSITÉS

Emmanuel Pierrat avec des photographies de Michel Reuss,

Editions Les Beaux Jours, 192 p., 29 €

Faute avouée est à moitié pardonnée et on pardonnera bien volontiers à Emmanuel Pierrat la confession d'une passion coupable pour la beauté et le mystère de l'acte de collectionner. Un livre dans chaque main, le lecteur ira des images somptueuses et envoutantes de Michel Reuss à l'analyse – quasi médicale ! – que l'auteur fait du virus qui l'habite et de sa progression.

Il y a du grandiose et du pathétique chez le collectionneur. Par l'amour excessif qu'il voue aux objets, il croit leur redonner vie. Et ces objets réveillés d'un long assoupissement lui procurent – pense-t-il – un morceau d'éternité. Le collectionneur est toujours préoccupé par le destin de sa collection. « Rassembler ce qui est éparé » est un combat de tous les jours et, toujours en éveil, toujours sur ses gardes, il conduit une enquête permanente, hanté par l'idée qu'une pièce nécessaire lui échappe et ne puisse donner la réplique aux autres acteurs de son grand théâtre d'objets. L'univers du collectionneur est fait de rêves, de sciences mais aussi de calculs – il faut



bien acheter ! – et de petites ruses. Emmanuel Pierrat nous livre là un texte très personnel. On sent ces pages, souvent pleines d'une auto-ironie fort réjouissante, nourries d'un lourd vécu. Ajoutons que les deux ouvrages sont aussi deux beaux objets, pensés et soignés, et que cette élégance contribue au rayonnement de leur contenu. Dans un monde où la rationalité technique

et économique s'est instillée partout, nul doute que la collection soit un des rares domaines où demeure une part de cet esprit magique inhérent à l'âme humaine. Suivons, avec délectation, le grand sorcier Emmanuel Pierrat.

Pierre Mollier

