



Il faut être reconnaissants à Jean-François MATTEI, avons-nous dit, d'avoir écrit « ***Le regard vide - Essai sur l'épuisement de la culture européenne*** ». Et, en effet, il faut lire et relire ce livre, le méditer, en faire un objet de réflexion et de discussions entre nous. Il dit, un grand nombre de choses tout à fait essentielles sur la crise qui affecte notre civilisation – et, bien-sûr, pas seulement la France – dans ce qu'elle a de plus profond.

Ce livre nous paraît tout à fait essentiel, car il serait illusoire et vain de tenter une quelconque restauration du Politique, en France, si la Civilisation qui est la nôtre était condamnée à s'éteindre et si ce que Jean-François MATTEI a justement nommé la barbarie du monde moderne devait l'emporter pour longtemps.

C'est pourquoi nous publions, ici, différents extraits significatifs de cet ouvrage, dont, on l'aura compris, fût-ce pour le discuter, nous recommandons vivement la lecture.

Nota : les extraits 13, 17 et 18 constituent respectivement les Grands Textes XIV, XV et XVI, que vous pouvez donc retrouver indépendamment dans la Catégorie Grands Textes

Le regard vide - Essai sur l'épuisement de la culture européenne, de Jean-François Mattei. *Flammarion*, 302 pages, 19 euros.

JEAN-FRANÇOIS MATTÉI

LE REGARD VIDE

Essai sur l'épuisement
de la culture européenne

Flammarion

Extrait n° 1 : page 17 : Le procès d'identification

Comme la question du droit à la différence est devenue aujourd'hui impérative dans le domaine de la vie politique et dans le champ des sciences humaines, elle tend à occulter celle du droit à l'identité. Nous le voyons dans l'appauvrissement actuel des valeurs européennes dont le faux universalisme se réduit, comme le

dénonce Pierre Manent, à une « ouverture à l'autre » qui fait que « nous ne mentionnons alors l'Europe que pour l'annuler ». Dès lors, « nous n'avons pas d'existence propre, nous ne voulons pas, nous ne voulons d'aucune façon, qui serait nécessairement particulière, d'un être propre ». (Pierre Manent, *La raison des nations, Réflexions sur la démocratie en Europe*, Gallimard, page 93.)

Extrait n° 2 : page 18 : L'identité n'exclut ni ne confond ...

L'identité humaine n'est pas un principe immuable comme en logique où A est identique à A, en ontologie où l'être est l'être, et en théologie où Dieu est Dieu ; elle est un mouvement dynamique d'intégration des singularités en un même espace symbolique que les protagonistes identifient sans difficulté. Je peux goûter la spécificité de la musique française, celle d'un Gounod, d'un Ravel ou d'un Debussy, sans la confondre avec la musique allemande d'un Schumann, d'un Beethoven ou d'un Mahler, et sans exclure celle-ci, sous prétexte de rester fidèle à celle-là.

Extrait n° 3 : page 22 : Les sources principales de la culture européenne

Qu'on en convienne ou non, les œuvres de l'esprit perdurent dans l'aire européenne, et au-delà d'elle, comme des formes pérennes qui conservent un caractère unique qu'il faut bien rapporter à la communauté où elles sont entrées en résonance. Il est, certes, malaisé de les appréhender clairement dans leurs déterminations historiques et géographiques du fait de leur diffusions diverses, bien

qu'un accord général se soit fait sur les sources principales de la culture européenne. Pour Valéry, l'Europe se ramenait à trois influences qu'il classait dans l'ordre inverse de leur apparition : Rome, le christianisme et la Grèce. Simone Weil, qui haïssait la puissance romaine, la réduisait aux deux seules sources d'Athènes et de Jérusalem. Albert Camus, avec la même réserve vis-à-vis de Rome, ordonnait l'Europe autour de la culture méditerranéenne. André Malraux, dans *Les Conquérants*, y reconnaissait un élément grec, un élément romain, et un élément biblique, et le philosophe tchèque Karel Kosik affirmait, dans un texte de 1993, que « L'Europe, c'est la Grèce antique, le christianisme, les Lumières – c'est Diderot, Mozart, Kant », pour déplorer aussitôt : « Hélas, cette Europe là n'est plus » (1). Je ne crois pas utile de multiplier outre mesure les références. Les historiens s'accordent en effet pour avancer que le fleuve européen a été irrigué par les diverses sources de la Grèce, de Rome, des religions juives et chrétienne, auxquelles ils ajoutent les affluents tardifs de Byzance et de l'Islam sans négliger l'apport germanique.

- (1) Karel Kosic, « *Un troisième Munich* » (1993), *La crise des temps modernes. Dialectique de la morale*. Les Editions de la Passion, page 114.

Extrait n° 4 : pages 28/29/30 : Faillite générale de tout à cause de tous !

L'esprit européen ne se lasse pas de remettre en cause les formes et les œuvres qu'il a élaborées au cours de son histoire. On peut appeler « critique » ce regard de l'âme qui, comme le faisait Pénélope, recommence chaque nuit à défaire la tapisserie dont

il reprendra au matin le tissage. Le roman avoue ici sa dette envers le mythe, et ce mythe, je le montrerai plus loin, est constitutif de la culture européenne. Mais, à trop insister sur la défection de la toile, on oublie la fidélité de la reine qui use de ce procédé pour différer l'assaut des prétendants et le tenir à distance. Seul cet éloignement permet le retour de l'absent. Défaire à chaque génération la toile de l'Europe, ce n'est pas renier son identité, mais la tisser et retisser à mesure d'une avancée qui n'a pas de fin. L'identité énigmatique de l'Europe, à l'image de celle de Pénélope, tient à l'attente fidèle de celui qui, aux yeux de l'étranger, a pour nom « Personne », mais qui ne retrouve sa filiation et sa paternité qu'à son retour au foyer. Son odyssée n'est pas pour autant terminée. Selon la prédiction de Tirésias, le voyant dont le regard aveugle pressent l'avenir, Ulysse devra reprendre un jour son périple à la rencontre d'un peuple qui ne connaît pas la mer.

Je considère l'Europe, cette figure unique de l'inquiétude dans le courant des civilisations, comme une âme à jamais insatisfaite dans la quête de son héritage et le besoin de son dépassement. En dépit des renaissances, son rythme naturel est celui des crises et des révolutions, qu'elles soient religieuses, avec l'instauration du christianisme dans le monde romain, politiques, avec l'invention de l'Etat moderne, sociales, avec l'avènement de la démocratie, économiques, avec la domination du capitalisme, mais aussi philosophiques, avec la découverte de la rationalité, scientifiques, avec le règne de l'objectivité, techniques, avec la maîtrise de l'énergie, artistiques, avec le primat de la représentation, et finalement humaines, avec l'universalisation de la subjectivité. Ces ruptures qui forment la trame continue de son histoire, ces créations et ces destructions qui stérilisent son passé et fertilisent son avenir, ces conquêtes de soi et ces renoncements qui sont l'envers de l'oubli et de la domination de la nature, tous ces facteurs indissolublement liés ont contribué à faire de la crise, et donc de la critique, le principe moteur de l'Europe. On comprend que le choc de la Première Guerre mondiale, en rappelant à l'Europe le destin de mort des civilisations, lui ait enlevé l'espoir de ses vieilles certitudes et laissé le regret de ses anciens parapets .

Il me faudra suivre d'abord les leçons de la géographie. Au Portugal, ce promontoire étroit juché sur le petit cap du continent asiatique, au balcon le plus éloigné d'une

Europe à laquelle la façade atlantique se refuse obstinément, Fernando Pessoa annonçait, dans son *Ultimatum* de 1917, l'arrêt de mort de la culture européenne. Après avoir expulsé tous les mandarins de la littérature – « Dehors Anatole France, Maurice Barrès, Rudyard Kipling, H.G. Wells, G.K. Chesterton, D'Annunzio etc.... Dehors tout cela ! Du balai ! » - le poète portugais s'élevait contre l'effondrement de la haute culture :

Faillite générale de tout à cause de tous !

Faillite générale de tous à cause de tout !

Faillite des peuples et de leurs destins – faillite absolue !

Pessoa suit ici les traces de l'insensé de Nietzsche qui, héraut de la mort de Dieu, annonçait la désintégration du monde et la désespérance de la terre. Mais sa plainte funèbre se conjugue bientôt avec un espoir fou, sensible, comme les penseurs qui l'ont précédé, au double thème européen de la dévastation et de l'attente. D'un côté, il lance la question qui n'appelle pas de réponse :

Où sont donc les forces d'antan, les Anciens, les hommes, les guides et les gardiens ?

Allez dans les cimetières, ils ne sont plus que des noms sur des tombes !

De l'autre, en contrepoint du constat de décès, Pessoa entonne un vigoureux chant de victoire qui couvre la musique du Requiem :

L'Europe a faim de Création et soif d'Avenir.....

L'Europe réclame la Grande Idée dont seraient investis ces Hommes Forts.*

Extrait n° 5 : pages 34/35.

Je voudrais montrer le danger qui menace l'époque actuelle en envisageant, non pas les réalisations culturelles de l'Europe au cours de son histoire, avec ses réussites et ses échecs, mais les principes universels et abstraits qui ont guidé son regard. On peut les illustrer par l'analyse célèbre que présente Hegel de la décadence du monde romain après l'instauration de l'esprit du christianisme. Avec la disparition des divinités païennes de la nature, et en dépit de leur beauté, les statues antiques aux yeux vides ne sont plus pour nous que « des cadavres dont l'âme animatrice s'est enfuie », les hymnes sont « des mots que la foi a quittés », de sorte que « les tables des dieux sont sans la nourriture et le breuvage spirituels » (1). Pour le philosophe allemand, l'art, et avec lui la culture entière de l'Europe, risquait de n'être plus pour les hommes de l'avenir qu'une chose du passé, incapable de répondre à leurs nouveaux besoins, et propre à n'éclairer que les ombres des musées. Si l'intuition de Hegel devait s'appliquer à notre temps, cela signifierait que l'âme de l'Europe, à bout d'épuisement, ne serait plus en mesure de dialoguer avec les œuvres de la tradition, désormais pareilles à « de beaux fruits détachés de l'arbre ». L'histoire n'interviendrait plus dans le présent et ne réussirait plus, selon la forte image de Braudel, à le " brûler " (2). Nous devrions alors faire le deuil d'une culture que nous ne savons plus recevoir ni actualiser et qui, dans tous les sens du terme ne nous regarde plus.

(1) : G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit* (1807), Paris, Aubier, 1939, tome II, VII, C, I, page 261.

(2) : F. Braudel, « *L'identité française* », Le Monde du 24/25 mars 1985, repris dans Le Monde du 17 mars 2007.

Extrait n° 6 : page 45.

Paul Valéry n'aura pas tort, en empruntant l'image à Nietzsche, de voir en elle (*l'Europe, ndlr*) un petit cap du continent asiatique. Dès l'origine, et le mythe se fait ici conducteur d'histoire, l'Europe est un concept *déplacé*.

Extrait n° 7 : page 65.

Denis Hay, dans son étude classique *Europe, the Emergancy of an Idea*, date du XIV^{ème} siècle l'usage généralisé du mot « **Europe** ». C'est à l'humaniste Silvio Piccolomini, devenu en 1458 le pape Pie II, que l'on doit la substitution du terme d'Europe à celui de Chrétienté, sans doute sous l'influence du cardinal Nicolas de Cues. Dans sa fameuse lettre au sultan Mahomet II où il lui demande sa conversion en échange de la reconnaissance de son Empire, il lui promet l'admiration de la Grèce, de l'Italie, et de « toute l'Europe ». Mais déjà, dans une lettre antérieure à Leonardo Benvoglianti, en 1453, l'année de la chute de Constantinople, le pape avait conclu son propos sur la menace turque en faisant un parallèle remarquable entre la terre chrétienne et le continent européen : « Tel est le visage de l'Europe, telle est la situation de la religion chrétienne. »

Extrait n° 8 : page 67.

« Toute la monarchie du grand Turc est gouvernée par un seul homme -lit-on dans *Le Prince*- tous les autres sont ses esclaves. »... L'équilibre européen, qui est le moteur de toutes les chancelleries depuis le XVIème siècle, n'est en réalité qu'une succession de déséquilibres et de basculements, sinon de guerres. »

Extrait n° 9 : pages 117/118.

Mais on doit suivre Benjamin quand il avance que le déclin de l'art met en péril ce que l'Europe avait toujours compris sous le nom de culture. Désormais la seule fin que l'œuvre satisfait, c'est le désir irrépressible du consommateur de « posséder l'objet d'aussi près que possible, dans l'image ou, plutôt, dans son reflet, dans sa reproduction (1), selon un processus de standardisation qui supprime l'exigence d'unicité. L'œuvre perd sa proximité intellectuelle à mesure de son enlisement dans la promiscuité matérielle des produits qui vont être aussi rapidement utilisés que délaissés.

(1) : W. Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », pages 278/279.

Extrait n° 10 : page 125.

Telle est l'impression qu'éprouve Hannah Arendt lorsqu'elle critique la disparition du monde commun. Dans la lignée de Benjamin, l'auteur de la Crise de la Culture met en cause la confiscation moderne des œuvres culturelles par une société de masse qui les consomme au même titre que les objets d'usage, et qui réduit le monde stable des œuvres aux processus éphémères de la vie. On connaît son jugement définitif : « Le résultat n'est pas une désintégration, mais une pourriture. » Les œuvres de culture, du moins celles que la tradition européenne entendait sous ce nom, ne concernent pas au premier chef les hommes, qui pourraient les utiliser selon leur bon plaisir, mais le monde qu'ils habitent puisque celui-ci est destiné à durer au-delà de la vie des mortels. Hannah Arendt peut alors dénoncer, en des termes plus sévères que Benjamin, l'abolition de la culture à laquelle les sociétés de masse se livrent avec d'autant plus d'ardeur qu'elles confondent la culture véritable, qui exige la pérennité des œuvres dans la sauvegarde du monde, avec l'industrie des loisirs, qui impose la consommation des objets dans une frénésie de destruction vouée à la fausse proximité de l'immédiat.

Extrait n° 11 : pages 130/131.

Il y a donc bien une détresse de l'Europe, et non pas seulement un déclin, lequel pourrait n'être que passager, dans la mesure où la figure spirituelle, lasse

d'assumer « la fonction archontique de l'humanité entière » (1), est abandonnée d'elle-même et se voue désormais à sa propre déréliction. Husserl amplifie encore son propos lorsqu'il en vient à parler, dans la conclusion de sa conférence, d'« une crise de l'existence européenne », dont chacun semble convaincu aujourd'hui, et qui se révèle par les différents symptômes de « désagrégation de la vie ». Elle tient finalement à l'incompréhension du savoir régnant du « phénomène Europe » dans ce qu'il faut bien qualifier, comme le faisait Valéry à la même époque, de « noyau essentiel central ». La crise de l'existence européenne, qui est une crise du sens, ne saurait alors avoir que deux issues. Soit l'Europe se satisfera de sa décadence spirituelle, quelles que soient d'autre part ses réussites techniques et économiques, et elle restera étrangère à l'âme qui est la sienne au point de sombrer dans la barbarie ; l'avenir donnera immédiatement raison à Husserl avec le désastre de la seconde Guerre mondiale et le génocide des Juifs. Soit l'Europe réussira à renaître, comme elle l'a déjà fait à d'autres époques, en revenant à la mission qu'elle s'est donnée, et elle triomphera de la lassitude qui la mine.

(1) : E. Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », page 371.

Extrait n° 12 : page 133 (début du chapitre III, *Regard sur la Cité*)

Si le premier regard de l'âme européenne, dans son souci de connaissance, est un regard d'étonnement devant le théâtre des choses, des œuvres et du monde, le deuxième regard qu'elle porte sur la cité, dans son souci de justice, est un regard d'indignation devant le spectacle des hommes, des institutions et de l'histoire. Le

mouvement de révolte qui l'anime devant les indignités faite à l'être humain l'a progressivement conduit à instaurer l'Etat de droit et à édifier une morale universelle. De nouveau, l'esprit de l'Europe a pris ses distances à l'égard des situations tragiques qu'il devait sans cesse affronter. Les poètes grecs avaient ouvert la voie, avec Homère pleurant les malheurs de Troie, détruite par les Achéens, ou Eschyle compatissant à la défaite des Perses à Salamine, et ils n'avaient pas hésité à chanter la dignité des vaincus face à la barbarie des vainqueurs. Euripide fera ainsi dire au chœur des captives troyennes, dans Hécube, pour évoquer le pays perdu, que « l'Europe est mon séjour, autant dire le lit et la chambre d'Hadès » (1). Hector, terrassé par Achille, et Andromaque, réduite à l'esclavage, qui étaient pourtant les ennemis des Grecs, deviendront deux grandes figures lumineuses des Européens.

(1) : Euripide, Hécube, vers 482/483, Théâtre complet, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, page 425.

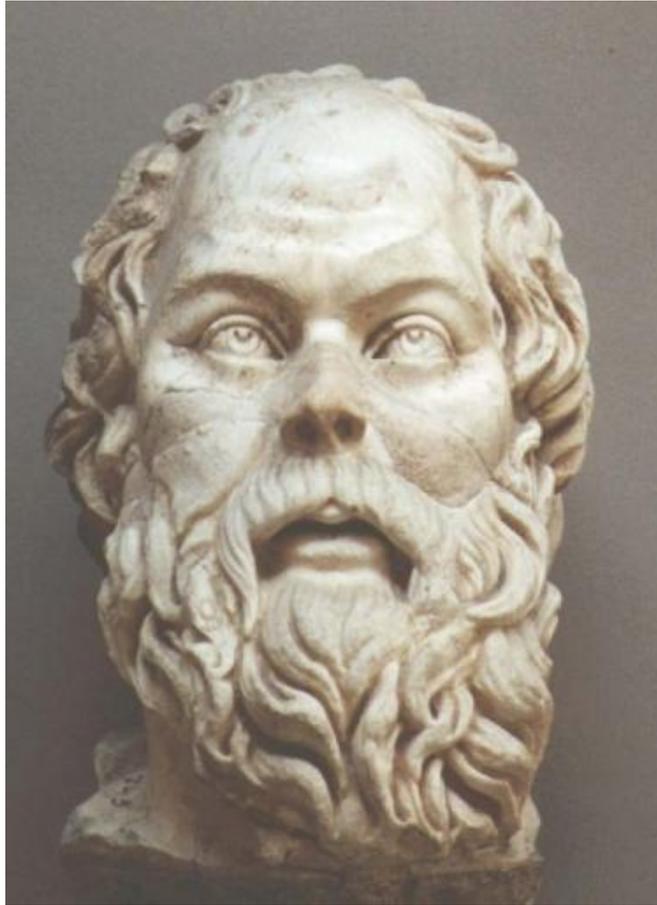
Extrait n° 13 : Le regard indigné (pages 135/136/137/138).

(constitue notre Grand Texte XIV)

Depuis Pic de La Mirandole et son *De Dignitate homini oratio* de 1486, on s'accorde à dire que la découverte majeure de l'esprit européen est celle de la dignité de l'homme. Et bien que Kant ait refusé de fonder la loi morale sur «la constitution particulière de la nature humaine » (1), pour éviter de dériver le droit du fait ou l'éthique de l'anthropologie, ce qui interdirait de formuler une législation universelle, la conception courante qui s'est imposée prétend que la dignité de l'homme serait due au seul fait qu'il est humain. C'est ce qu'affirme la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 dans son article premier : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. » Cet énoncé purement performatif, qui devrait avoir une valeur d'engagement pour ceux qui y souscrivent, ne justifie pourtant en rien le passage du fait – la naissance biologique - au droit – la dignité

morale. La majorité des peuples et des cultures a d'ailleurs ignoré cette catégorie tardive de la dignité dans le domaine de leur conception de l'homme comme dans celui du traitement qui lui était imposé. A l'aube de la civilisation européenne, la Grèce n'avait retenu de la "dignité", *hè axioma*, que la considération due à des fonctions politiques supérieures en raison des charges et des honneurs liées à leur juridiction. Il en allait de même des Romains qui n'évoquèrent jamais, dans la constitution de leur droit, la dignité de l'ensemble des êtres humains, réservant le terme de *dignitas* à l'importance d'une responsabilité élevée à laquelle le peuple accordait son estime.

Il semble pourtant acquis que c'est la pensée européenne qui a introduit dans l'histoire l'idéal de dignité attaché à l'homme comme être raisonnable en le détachant des êtres de la nature. La question des origines et de la légitimité de la dignité ne s'en pose pas moins : devons-nous fonder le privilège de l'homme sur les animaux par la reconnaissance d'une dignité originelle qui serait une sorte d'axiome moral, ce qui est l'un des sens du mot *axioma* (« considération », « dignité », « axiome ») ? Ou bien devons-nous déduire ce caractère de la dignité d'une humanité première qui serait de son côté une sorte d'axiome anthropologique ? Je reviendrai plus longuement sur cette question de la dignité de l'âme dans le chapitre suivant. Pour l'instant, j'avancerai l'hypothèse que le concept de dignité, problématisé tardivement à la fin du XIV^{ème} siècle avant d'être approfondi par Kant trois siècles plus tard, n'a fait son apparition dans la pensée européenne, sous la forme du soin de l'âme et du souci de la cité, qu'à partir d'un sentiment naturel d'indignation devant les injustices des hommes.



D'où vient le concept de "dignité de l'homme", problématisé tardivement au XIVème siècle ? Il n'a fait "son apparition dans la pensée européenne... qu'à partir d'un sentiment naturel d'indignation devant les injustices des hommes... La condamnation de Socrate, l'homme le plus sage et le plus juste de son temps, suscita l'indignation de Platon au point de l'inciter à se tourner vers la philosophie"

On le constate dans l'œuvre de Platon de façon exemplaire. La *Lettre VII*, adressée aux amis de Dion, le neveu de Denys, le tyran de Syracuse, révèle que la condamnation de Socrate, l'homme le plus sage et le plus juste de son temps, suscita l'indignation de Platon au point de l'inciter à se tourner vers la philosophie. Ce sentiment immédiat de révolte agit comme le révélateur de la véritable justice qui se voyait ainsi bafouée par un procès inique. Mais il présentait une caractéristique singulière qui le distinguait des autres affects, comme le montreront, pour la première fois à ma connaissance, Platon et Socrate lui-même, bien qu'ils soient différemment concernés par la mort du philosophe. L'affaire Socrate deviendra ainsi pour Platon ce que seront plus tard l'affaire Calas ou l'affaire du Chevalier de la Barre

pour Voltaire. C'est ici la cigüe qui servira de critère pour séparer ce qui est susceptible d'indignation et ce qui ne l'est pas. A ce titre, la pensée européenne de la révolte trouve sa source, et sa légitimité, dans l'épisode de la mort de Socrate ou, de façon plus théorique, dans l'argumentation du *Phédon*. Dès lors, et pour compléter Camus en ce qui concerne la question de la culture européenne, sinon celle de la condition humaine en sa totalité, il n'y a qu'un seul problème philosophique vraiment sérieux : c'est la mort. « Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue », et j'ajouterai à ces premières lignes du *Mythe de Sisyphe* cette précision : *quand des hommes ont été blessés dans leur dignité, c'est là, en effet, répondre à la question fondamentale de la philosophie. Et cette philosophie du sens de l'existence, dans sa préoccupation politique et morale, constitue depuis la Grèce la détermination majeure de la sensibilité et de la raison européenne.*

Dans le *Gorgias*, Socrate enseigne au sophiste que si des criminels portent atteinte à la vie d'un homme, « c'est cela même qui est motif à s'indigner » pour les témoins (2). Et, de façon parallèle, dans la *Lettre VII*, Platon, regardant en spectateur les luttes fratricides des démocrates et des oligarques, les premiers ayant condamné Socrate à mort bien qu'il se soit désolidarisé des seconds, note que des troubles violents bouleversèrent Athènes à cette époque au point de révolter tous les honnêtes gens. Platon en tirera la conséquence que l'on sait et qui est au principe de la conception européenne de la politique, vouée à la critique radicale de l'état de choses présent et à la constitution espérée de la cité idéale. Il fera un éloge de la philosophie qui est le seul critère que le citoyen doit suivre pour « reconnaître ce qui est juste dans les affaires de la cité comme dans celles des particuliers » (3). Platon découvre en effet le double visage de la critique rationnelle dirigée contre la vie en communauté qui nous est imposée par des événements douloureux. D'une part, la critique est une dénonciation universelle des injustices, qu'elles soient le fait des démocrates, qui n'avaient pas la faveur de Platon, ou des Trente Tyrans, auxquels Platon était lié par son oncle Critias. Et cette dénonciation sera si décisive que toutes les cités existantes se verront récusées du fait de leur régime politique défectueux et de leur corruption incurable. Mais, d'autre part, la critique est une affirmation tout aussi universelle d'un idéal de justice auquel l'ensemble des cités, quel que soit le

lieu et le temps, doivent se soumettre afin d'instaurer un ordre, que l'Europe comprendra parfois comme utopique, de sorte que les philosophes pourront devenir rois et les rois philosophes. Pour la première fois dans l'histoire humaine, la sagesse du savoir s'unirait enfin à la force du pouvoir. Aussi Platon rédigea-t-il les premiers textes de philosophie politique, avec *La République*, le *Politique* et *Les Lois*, pour tenter d'édifier sous une forme rationnelle une cité harmonieuse où les hommes vivraient en commun sous l'égide de la justice.



Marc-Aurèle (121 - 180, Empereur à partir de 161).

Philosophe stoïcien, il incarna le rêve de Platon

"d'un idéal de justice auquel l'ensemble des cités, quel que soit le lieu et le temps, doivent se soumettre afin d'instaurer un ordre, que l'Europe comprendra parfois comme utopique, de sorte que les philosophes pourront devenir rois et les rois philosophes."

Cette approche théorique de la vie publique – qui devrait être partagée selon la leçon de l'adage pythagoricien : « Entre amis tout est commun »- instaure un regard doublement distancié à l'égard de la réalité de l'injustice comme à celui de l'idéalité de la justice. C'est Socrate, quelques minutes avant sa mort, qui nous livre le premier regard. Il répond en effet aux plaintes de ses amis qui justifient leurs pleurs en disant que « c'est aux hommes sensés de s'indigner de mourir alors que les insensés s'en réjouissent » (4). Non, corrige Socrate ; l'homme sage, même s'il est injustement condamné par les lois de son pays, ne doit pas se livrer à la colère, mais accepter de mourir avec dignité : « Je vous quitte sans éprouver ni peine ni indignation » (5). Seuls les hommes qui se trouvent en position de spectateurs, à l'image des compagnons de Socrate dans sa prison, sont susceptibles de s'indigner d'une injustice dont ils sont les témoins, précisément parce que leur impuissance les tient à distance d'une mort qui ne les frappe pas personnellement. L'acteur du drame, en l'occurrence Socrate, ne peut pas s'indigner dans la mesure où il est la victime d'un déni de justice qui l'a condamné à mort. L'homme qui va mourir n'a ni le recul ni le temps pour juger la situation dans laquelle il se trouve, et il a autre chose à penser qu'à se révolter de son sort. Il lui suffit d'affronter directement la mort et, peut-être, à travers elle, d'espérer accéder à un monde plus juste pour lequel, précisément, il a donné sa vie. C'est reconnaître, sans doute pour la première fois dans la littérature mondiale, que le regard du spectateur, quand il est engagé dans le combat politique, ne réussit à prendre conscience du mal qu'à la condition de se tenir à distance de l'injustice. Socrate accepte librement la mort et ne s'indigne pas de son sort parce qu'il vit déjà dans la justice ; ses compagnons refusent cette mort et s'indignent d'un crime dont ils ne ressentent l'injustice que parce qu'ils en sont les témoins. Toute l'Europe aura désormais pour l'injustice les yeux du spectateur avant de prétendre aux gestes de l'acteur (6).



La mort de Socrate, par David.

"Socrate accepte librement la mort et ne s'indigne pas de son sort parce qu'il vit déjà dans la justice..."

(1) : E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), 2^{ème} section, Paris, Delagrave, 1964, page 144. Souligné par Kant.

(2) : Platon, *Gorgias*, 511 b

(3) : Platon, *Lettre VII*, 326 a.

(4) : Platon, *Phédon*, 62 e.

(5) : Platon, *Phédon*, 69 d.

(6) : Pour une analyse de ces questions, je renvoie à mon ouvrage, *De l'indignation*, Paris, La Table Ronde, 2005.

Extrait n° 14 : pages 143/144.

Qu'est-ce qui a permis à Montaigne de mettre en accusation « l'horreur barbaresque » des conquistadores espagnols qui avaient exterminé des peuplades entières et soumis les indiens à l'esclavage ? C'est la culture européenne, pénétrée chez l'auteur des *Essais* de lectures grecques, latines et chrétiennes, et non de mythes indigènes, qui l'a conduit à jeter un regard critique sur les violences de la colonisation. Si le terme de « barbarie » ne convient pas aux indiens quand nous les comparons aux européens, car ceux-ci les surpassent, nous l'avons vu plus haut, en toute sorte de barbarie, nous pouvons cependant qualifier les uns et les autres de barbares « eu esgard aux règles de la raison ». C'est précisément parce que ces règles de la raison sont universelles, même si elles ont été exposées pour la première fois par la pensée européenne, qu'elles jugent de leur hauteur les injustices des hommes. Et cette raison parvient à assurer la défense de l'âme contre les séductions et les vertiges du mal. « Elle en est l'âme, et partie ou effect d'icelle : car la vraye raison est essentielle, de qui nous desrobons le nom a fauces enseignes, elle loge dans le sein de Dieu ; c'est là son giste et sa retraite, c'est de là qu'elle part quand il plaist a Dieu nous en faire voir quelque rayon, comme Pallas saillit de la teste de son père pour se communiquer au monde ».

Extrait n° 15 : page 164.

Le refus de l'Europe

On comprend que Valéry, dans ses *Regards sur le monde actuel*, ait fustigé « les misérables européens » dont la guerre fratricide avait précipité « le mouvement de décadence de l'Europe » (1). Après la seconde Guerre mondiale, Camus se montrera encore plus sévère envers « l'ignoble Europe » qui s'est enfoncée aveuglément dans « la nuit européenne » (2). La conclusion de *L'Homme révolté* sera sans appel : « Le secret de l'Europe, c'est qu'elle n'aime plus la vie ». Et si elle n'aime plus la vie, en stérilisant ses forces de création, c'est parce qu'elle a détourné son regard de l'Idée et de l'intuition des principes qui avaient fécondé sa culture.

(1) : P. Valéry, *Regards sur le monde actuel* (1931), *Œuvres*, tome II, pages 927 et 930.

(2) : A. Camus, *L'Homme révolté*, *Essais*, page 703. *Actuelles*, page 726.

Extrait n° 16 : pages 167/168.

Dénonçant avec vigueur «l'héritage fantasmatique de l'Europe », ce qui revient à abolir, avec cet héritage, l'ensemble des héritiers, Marc Crépon utilise un raisonnement qui associe systématiquement la tautologie à la contradiction. La tautologie, d'un côté, nous informe que « l'altérité c'est alors l'altération de l'identité » ; la contradiction, de l'autre, nous assure que « l'Europe se fait l'autre d'elle-même, ou encore devient étrangère à elle-même » (1). Sous ce brouillage altéritaire de l'identité se dissimule une constatation triviale : chaque culture est faite de rencontres avec d'autres cultures sous la forme d'emprunts, d'imitations et de traductions, ce que nul n'ignorait depuis Hérodote. Mais on nous impose en retour un brouillage identitaire de l'altérité. On ne peut en effet reconnaître des altérités à partir du déni d'une identité initiale qu'à la condition d'admettre que ces altérités possèdent elles-mêmes leur identité. Il faut bien qu'il y ait dans la vie des cultures comme dans la vie des hommes, sauf à se perdre dans une totale confusion, des identités vécues qui prennent conscience de ce qu'elles sont et par rapport auxquelles des altérités se définissent. Si je mets en doute l'identité de l'Europe chrétienne en la ramenant à son altérité musulmane à cause du rôle des Arabes dans la traduction des textes grecs et de leurs commentaires à l'époque médiévale, je reconnais par là même l'identité de la culture musulmane. A son tour, celle-ci tire son identité de son altérité avec la philosophie grecque dont elle a reçu les textes par l'intermédiaire des traductions syriaques. Nul ne saurait échapper, dans la culture concrète comme dans la logique abstraite, à la dualité constitutive du Même et de l'Autre. On aura beau exalter l'Altérité aux dépens de l'Identité, on ne réussira qu'à renforcer, en inversant les rôles, l'identité de la première au détriment de l'altérité de la seconde.

(1) : M. Crépon, *Altérités de l'Europe*, Paris, Galilée, 2006, page 117.

Souligné par l'auteur.

Extrait n° 17 : *Plus ultra* (Chapitre intégral, pages 153/154/155/156/157/158)

(constitue notre Grand Texte XV)

Si l'Europe a réussi à s'imposer au monde, à la suite des grandes explorations des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, c'est parce que sa « soif infinie du savoir » l'a poussé à prendre et à unifier tout ce qui lui était extérieur. Et sa liberté de mouvement, qui se confond avec sa passion de connaissance, l'a progressivement arrachée à elle-même pour se retrouver, ou se perdre, dans ses altérités. Le drame de l'Europe, des Temps modernes au XX^{ème} siècle, tient au fond à la devise que Charles Quint avait reçue de son médecin italien, Luigi Mariliano : *Plus ultra*. C'était à vrai dire un jeu de mots qui appelait un défi. *Non plus ultra* était l'ordre gravé par Hercule sur les deux colonnes du détroit de Gibraltar pour interdire aux navigateurs de s'aventurer au-delà du monde connu. Le héros grec faisait ici preuve de sagesse en demandant à l'homme de rester dans ses propres limites. L'empereur viola l'interdit mythique en changeant la devise, qui devint celle de l'Espagne, pour affirmer sa volonté de dépasser toutes les bornes et assurer la plus grande extension à son empire. L'impérialisme de l'action est ainsi la conséquence naturelle de l'empire de la pensée dès qu'elle cherche à connaître et à posséder, pour mieux jouir d'elle-même, tout ce qui tombe sous son regard. Et le regard de l'Europe a porté toujours plus loin dans sa conquête du monde et de l'univers. Tel un navire qui largue ses amarres, l'esprit européen n'a pas hésité à franchir les limites, grecques, romaines et chrétiennes au sein desquelles il était né tout en faisant appel à ses propres principes pour imposer à la planète son hégémonie culturelle et politique.



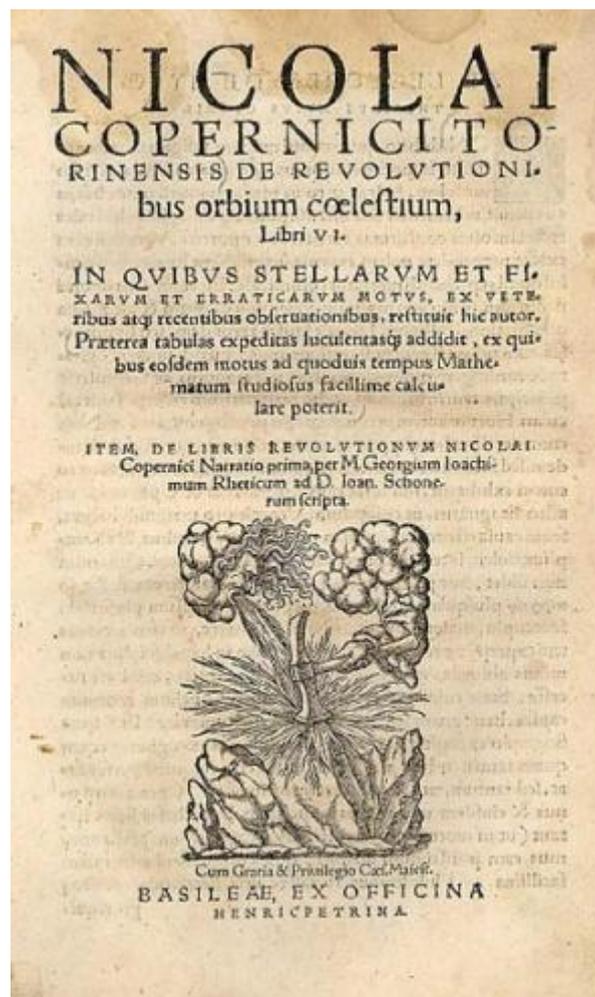
En trois ans -du 20 septembre 1519 au 6 septembre 1522- Magellan et El Cano réalisent le premier tour du monde....

"L'impérialisme de l'action est ainsi la conséquence naturelle de l'empire de la pensée dès qu'elle cherche à connaître et à posséder, pour mieux jouir d'elle-même, tout ce qui tombe sous son regard..."

La liberté de conquête du monde prendra une forme militaire, avec les conquistadores, scientifique, avec les savants, religieuse avec les missionnaires, pédagogique, avec les instituteurs, économique, avec les marchands et politique, avec les juristes. L'Europe se voudra ainsi le centre du monde comme la Terre, dans le système de Ptolémée, occupait le centre de l'Univers. Déjà l'oracle de Delphes, pour le mythe archaïque, se trouvait au nombril du monde là où les deux aigles, envoyés par Zeus aux extrémités de la Terre, s'étaient croisés à l'aplomb de l'*omphalos*. Apollon, le dieu de lumière et de divination, prit alors possession de Delphes et, après avoir terrassé le dragon Python, installa le sanctuaire où devait officier la Pythie. La Grèce, puis l'Empire romain et, après sa chute, l'Europe chrétienne se pensèrent sur el même modèle géocentrique d'un monde habité par le souffle de la prophétie. Ce désir de maîtrise de la pensée, exacerbé par sa fascination pour le mouvement, ce que Peter Sloterdijk a qualifié de « mythomotricité européenne » (1), s'il n'était plus fidèle à l'essor platonicien de l'âme ordonné par l'Idée, devenait légitime pour la *translatio imperii*. La vocation impériale de l'Europe, dans sa volonté farouche d'unité, s'est toujours appuyée depuis Charlemagne et l'Empire carolingien, sur la continuité de l'*imperium* romain, mais également sur la tradition de la philosophie grecque qui voyait dans l'orbe de l'unité la perfection du monde et celle de la cité.

Le transfert du pouvoir, *translatio imperii*, a donc été en même temps un transfert du savoir, *translatio studii*, comme on le voit chez les théologiens médiévaux. Othon, évêque de Freising, demi-frère et oncle des empereurs allemands Conrad III et Frédéric Ier ; écrivait que « toute la puissance et la sagesse humaines nées en Orient ont commencé à s'achever en Occident », retrouvant l'idée grecque puis romaine de la perfection de la culture barbare réalisée par la culture philosophique. Hugues de Saint-Victor soulignait, de façon plus appuyée, la vocation divine de cet empire chrétien d'Occident qui ne portait pas encore à son époque le nom d'Europe :

« La divine Providence a ordonné que le gouvernement universel qui, au début du monde, était en Orient, à mesure que le temps approche de sa fin se déplaçât vers l'Occident pour nous avertir que la fin du monde arrive, car le cours des évènements a déjà atteint le bout de l'univers» (2).



1543 : Le *De revolutionibus orbium celestium*, de Nicolas Copernic, étudiant de l'Université Jagellon de Cracovie, dont la devise est **Plus ratio quam vis** (la raison plus que la force)

Ce sera effectivement bientôt la fin du monde fini, en politique comme en cosmologie, pour une Europe qui va peu à peu s'aliéner d'elle-même. Je suis tenté de croire que le déclin de l'Europe, sur le plan politique comme sur le plan moral, et en dépit de son règne colonial, a suivi avec quelques siècles de retard la révolution de Copernic. Qu'a-t-elle fait d'autre, en effet, pour reprendre la question de Nietzsche dans le *Gai Savoir*, sinon « déenchaîner cette terre de son soleil » au point de parvenir à « effacer l'horizon tout entier ». Tel est le sens cosmique de la mort de Dieu qu'annonce l'insensé en allumant la lanterne de notre *hubris* en plein midi. En se détachant des idéaux qui la guidaient et en doutant de ses propres principes, l'Europe a perdu l'orientation solaire qui lui était naturelle pour se livrer à une errance « à travers un néant infini » où elle sent « le souffle du vide » (3). Désormais, ce n'est plus seulement notre planète qui a perdu sa situation centrale dans le concert d'un monde qui tournait autour d'elle ; ce n'est plus l'homme, perdu entre deux infinis, qui occupe une position privilégiée dans l'ordre du cosmos ; c'est le continent européen qui n'impose plus son hégémonie culturelle aux autres peuples et aux autres civilisations. L'ironie de l'histoire tient à ce que ce sont les penseurs européens eux-mêmes, avec Copernic, Kant et Marx, qui, en s'appuyant sur leurs principes scientifiques, moraux et politiques pour en critiquer la légitimité, ont mis en péril l'hégémonie d'une culture qui se voulait universelle.

Carl Schmitt a longuement établi dans *Le Nomos de la Terre*, comment le droit des gens européens, le *Jus publicum Europaeum*, fondé sur l'Etat moderne au sens de Bodin et de Hobbes, a imposé ses normes politiques et juridiques au reste du monde. La justification de la prise de terre des pays étrangers au continent européen, qui fixa le *nomos* de l'ensemble de la terre, fut appuyée à la fois sur l'existence d' « immenses espaces libres » et sur la supériorité d'une culture tout

aussi libre qui ignorait superbement les obstacles conceptuels ou matériels. En ce sens, les Européens n'ont jamais considéré leurs conquêtes sur le modèle des invasions traditionnelles de territoires occupés par d'autres peuples. Comme l'écrit Schmitt dans une perspective hégélienne, la découverte et l'occupation du Nouveau Monde étaient plutôt « une performance du rationalisme occidental revenu à lui, l'œuvre d'une formation intellectuelle et scientifique telle qu'elle s'était constituée au Moyen-âge européen, et cela essentiellement à l'aide de systèmes conceptuels qui ont joint le savoir de l'Europe antique et du monde arabe à l'énergie du christianisme européen pour en faire une force maîtresse de l'histoire » (4).



« la supériorité intellectuelle était entièrement du côté européen, et forte à ce point que le Nouveau Monde put être simplement « pris », tandis que dans l'Ancien Monde d'Asie et de l'Afrique islamique ne s'est développé que le régime des capitulations et de l'exterritorialité des Européens... »
(Carl Schmitt)

Tout est en effet une question d'énergie et de force comme le montre l'appétit de découvertes et de connaissances que la science de l'époque tira très vite des expéditions lointaines. Les représentations cosmographiques que les savants multiplièrent dans toute l'Europe en témoignent au même titre que les progrès des sciences à la Renaissance. L'occupation politique et économique ne fut au fond que l'expression visible de l'occupation intellectuelle et culturelle du rationalisme occidental contre laquelle les indigènes ne pouvaient pas lutter avec leurs propres

armes. Schmitt est donc autorisé à dire, même si le propos paraît blessant pour les peuples vaincus, que « la supériorité intellectuelle était entièrement du côté européen, et forte à ce point que le Nouveau Monde put être simplement « pris », tandis que dans l’Ancien Monde d’Asie et de l’Afrique islamique ne s’est développé que le régime des capitulations et de l’exterritorialité des Européens » (5). Ce qualificatif d’ « Européens » désignait alors le statut normal de l’humanité qui prétendait être le statut déterminant pour les parties inconnues de la Terre : la civilisation mondiale se confondait avec la civilisation européenne. « En ce sens – conclut Schmitt - l’Europe était toujours encore le centre de la Terre » (6), même si le décentrement apporté par le Nouveau Monde, qui, des siècles plus tard, donnerait l’hégémonie à l’Amérique, avait relégué dans la passé « la vieille Europe ».

Il me semble que la raison est facile à comprendre, par delà toute critique convenue du colonialisme. Si le *nomos*, un terme grec que l’on traduit généralement par la « loi » mais qui signifie à l’origine le partage, et même la répartition des pâturages dans le monde pastoral, est bien la mesure qui divise les terres et la configuration spatiale d’un pays, l’espace géographique est indissolublement lié à l’espace politique, à l’espace intellectuel et à l’espace spirituel ou religieux qui en sont la manifestation abstraite. La colonisation européenne, mise en place lors des expéditions militaires sur des mers libres de toute autorité, ce qui a entraîné l’opposition juridique de la « terre ferme » et de la « mer libre » du fait de la maîtrise maritime de l’Angleterre, a été le trait fondamental du droit des gens européens. Elle a commandé par conséquent l’ensemble de la politique mondiale jusqu’au XXème siècle et défini l’ordre spatial et juridique des Etats d’Europe par rapport aux espaces libres des océans et de l’outre-mer. La *libido sciendi* et la *libido dominandi* de la culture européenne sont demeurées fidèles à cette énergie inépuisable d’un esprit qui ne pouvait s’appréhender et se communiquer, comme le soulignait Hegel, que dans son opposition à un monde extérieur qu’il lui fallait soumettre à son principe d’universalité.

(1) : Peter Sloterdijk, *Si l'Europe s'éveille*, Paris, Mille et une nuits, 2003, page 69.

(2) : Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964, pages 218/219.

(3) F. Nietzsche, *Le Gai savoir* (1882), livre III, § 125, « L'insensé » Œuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1967, tome V, page 137.

(4) : C. Schmitt, *Le Nomos de la Terre* (1950), Paris, PUF, 2001, pages 133 et 141.

(5): C. Schmitt, *Le Nomos de la Terre* (1950), Paris, PUF, 2001, pages 133.

(6): C. Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, ibid, page 88.



Le plongeur de Paestum : tombe de la Grande Grèce, en Campanie, au sud de Naples, vers 490 avant J.C. Symbole de l'au-delà des Colonnes d'Hercule. Rare représentation grecque de la mort.

Retour aux premières lignes du passage :

"Si l'Europe a réussi à s'imposer au monde, à la suite des grandes explorations des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, c'est parce que sa « soif infinie du savoir » l'a poussé à prendre et à unifier tout ce qui lui était extérieur. Et sa liberté de mouvement, qui se confond avec sa passion de connaissance, l'a progressivement arrachée à elle-même pour se retrouver, ou se perdre, dans ses altérités...."

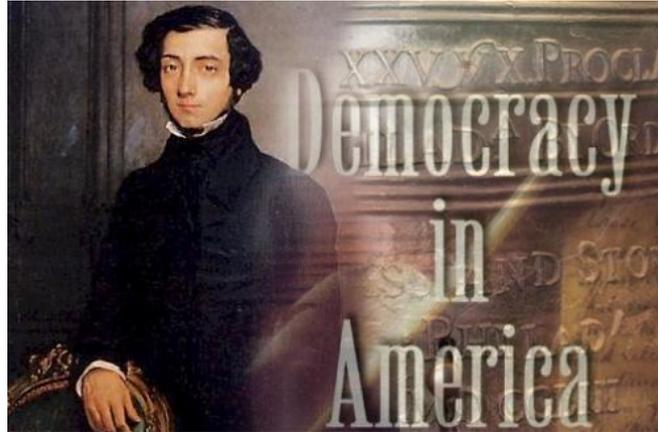
Extrait n° 18 : *La perversion du mouvement*

(*Chapitre intégral*, pages 158/159/160/161/162/163/164).

(constitue notre Grand Texte XVI)

La *translatio imperii* devenue *translatio studii*, puis sur le plan mondial *translatio belli*, constitue à l'évidence le modèle mythique et rationnel du développement de l'Europe. Pourtant, de translations en translations, emportée par son culte du mouvement, la civilisation européenne a fini par dévoyer l'élan qui haussait son regard à la hauteur de l'Idée pour le rabattre sur l'horizon de l'histoire. Et cet horizon s'est trouvé paradoxalement bouché par une ouverture qui ne donnait sur rien sinon sur « un formidable champ de ruines » selon l'expression de Nietzsche (1). Cet effondrement ne concerne pas seulement la religion chrétienne, le dernier édifice romain désormais veuf de fidèles, mais la culture européenne emportée dans un tourbillon dénué de toute fin. Un projet de préface pour *La Volonté de puissance*, consacré à l'avènement du nihilisme, témoigne de ce courant déchaîné qui emporte l'Europe, et le monde avec elle, vers le néant.

« Notre culture européenne toute entière se meurt depuis longtemps déjà, avec une torturante tension qui croît de décennies en décennies, comme portée vers une catastrophe : inquiète, violente, précipitée : comme un fleuve qui veut en finir, qui ne cherche plus à revenir à soi, qui craint de revenir à soi » (2).



"Tocqueville a le premier attiré l'attention sur « le mouvement perpétuel » qui règne au sein des démocraties et qui tend à modifier sans cesse la forme de la langue comme le contenu des pensées. Il dépeint à son époque, certes, la démocratie américaine, mais il généralise ses analyses à toutes les sociétés démocratiques qui, insiste-t-il, « aiment le mouvement pour lui-même », comme le montrent l'état de la langue et celui de la politique...."

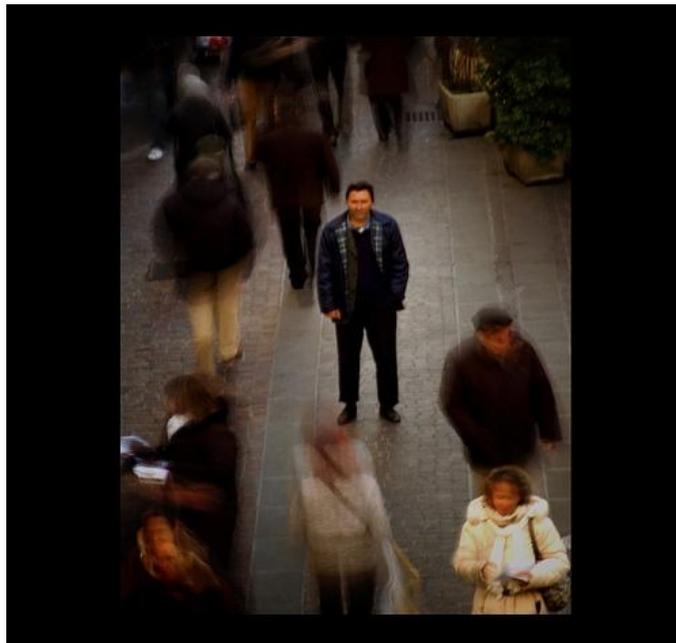
La perversion de son mouvement est la perversion d'un regard qui, privé de but, se perd dans le vide et ne parvient plus à surmonter son épuisement. Il devient alors étranger à ses propres principes dans cette fuite désespérée en avant qui portera le nom trompeur de progrès. Tocqueville a le premier attiré l'attention sur « le mouvement perpétuel » qui règne au sein des démocraties et qui tend à modifier sans cesse la forme de la langue comme le contenu des pensées. Il dépeint à son époque, certes, la démocratie américaine, mais il généralise ses analyses à toutes les sociétés démocratiques qui, insiste-t-il, « aiment le mouvement pour lui-même », comme le montrent l'état de la langue et celui de la politique. Cette « agitation générale » renforcée par le développement de formules abstraites qui utilisent des termes génériques pour dire plus rapidement les choses – « la force des choses veut que les capacités gouvernent », note-t-il avec ironie (3) - précipite la marche vers l'égalité des peuples européens. Toutes les révolutions et contre-révolutions qui ont bouleversé l'Europe, « tous ces mouvements », qui ont détruit les pouvoirs intermédiaires traditionnels ont contribué à renforcer les Etats en égalisant les conditions sociales de sorte que « chaque pas que (les nations, ndlr) font vers l'égalité les rapproche du despotisme » (4). Contrainte par la puissance du

mouvement d'égalité, de plus en plus rapide et de plus en plus uniforme, l'évolution de l'histoire a paradoxalement pris appui sur un foyer de centralisation qui a été « le seul point immobile au milieu de la mobilité singulière » des existences et des pensées des hommes.

Je voudrais vérifier la justesse des analyses de Tocqueville en revenant à la description qu'Edgar Poe donnait de l'homme moderne dans sa nouvelle *The man of the crowd*. Elle illustre le destin de l'homme des foules, dans une cité comme Londres, lorsque la population s'accroît à la tombée du jour et s'écoule dans les rues selon des courants contraires et anonymes. Le narrateur, ou Poe lui-même, se trouve dans la position traditionnelle de l'homme européen dont le regard examine avec recul le spectacle qui s'offre à lui. « Mes pensées prirent d'abord un tour abstrait et généralisateur. Je regardais les passants par masse et ma pensée ne les considérait que dans leurs rapports collectifs » (6). Parmi cette multitude d'hommes d'affaires, de commis, de marchands, de filous ou de joueurs de profession, de colporteurs et d'invalides, la foule se fondant en une masse amorphe et indistincte, le narrateur est soudain saisi par la physionomie étrange d'un vieillard qui passe devant la fenêtre du café où il est assis. Il se précipite dehors et se met à le suivre. L'homme traverse un labyrinthe de rue, revient sur ses pas, tourne et retourne sans but apparent, et erre sans dire un mot parmi les groupes de passants de plus en plus rares à mesure de l'avancée de la nuit. « Il entra successivement dans toutes les boutiques, ne marchandait rien, ne disait pas un mot, et jetait sur tous les objets un regard fixe, effaré, vide » (7). Jusqu'au point du jour, dans des rues de plus en plus lointaines et de plus en plus rares, le vieillard arpentera les ruelles et les artères, courant d'un air désespéré jusqu'à ce qu'il retrouve un embryon de foule. Poe voit dans cet homme absorbé dans un mouvement sans commencement ni fin, qui reprend sans espoir chaque jour, l'homme qui a peur de rester seul et qui n'existe que dans la proximité des autres. On peut y déceler aussi la métaphore du regard de l'homme européen, incarné par le narrateur, qui cherche à donner un sens à cette fuite aveugle de l'homme démocratique. Il est prêt à se fondre dans ce que Tocqueville nomme « une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et de vulgaires plaisirs dont ils

emplissent leur âme ». Et Tocqueville d'ajouter, à la fin de son ouvrage, ces phrases qui auraient pu être écrites par Poe :

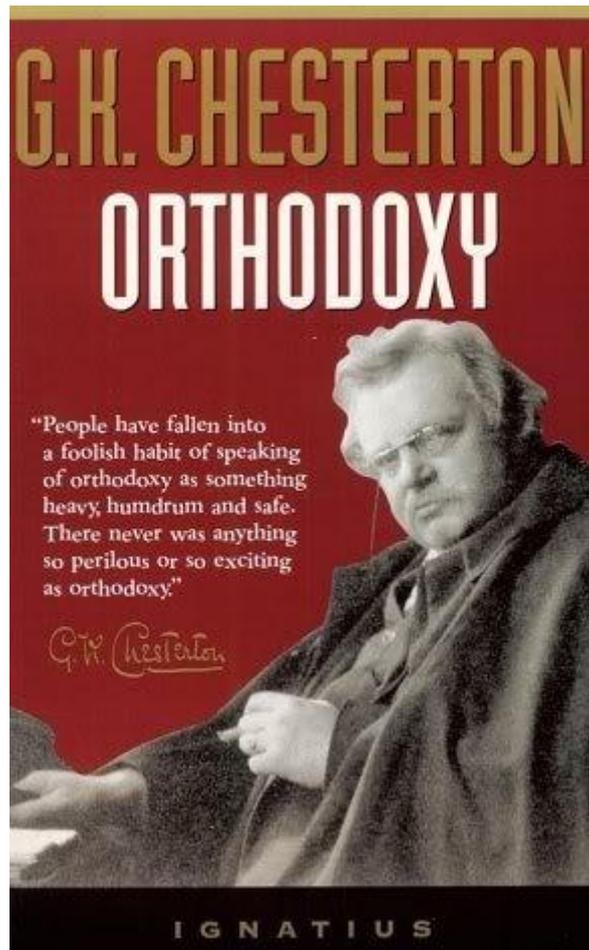
« Je promène mes regards sur cette foule innombrable composée d'êtres pareils, ou rien ne s'élève ni ne s'abaisse. Le spectacle de cette uniformité universelle m'attriste et me glace, et je suis tenté de regretter la société qui n'est plus » (8).



"Je voudrais vérifier la justesse des analyses de Tocqueville en revenant à la description qu'Edgar Poe donnait de l'homme moderne dans sa nouvelle The man of the crowd. Elle illustre le destin de l'homme des foules..."

Nous sommes en présence, sous une double forme sociale et politique, de la pathologie européenne du mouvement intellectuel. Chesterton pensait que le monde moderne était envahi par « de vieilles vertus chrétiennes devenues folles » (9) ; on en dira autant de l'élan de pensée qui les avait apportées. Ce que Sloterdijk a analysé sous la forme de la « mobilisation infinie » et de la « mytho-motricité de l'Europe », dans l'optique de la « mobilisation universelle » de Jünger, *Mobilmachung*, et du « dispositif » technique de Heidegger, *Gestell*, qui se sont emparés du monde est la déformation tardive de l'auto-motricité de l'âme

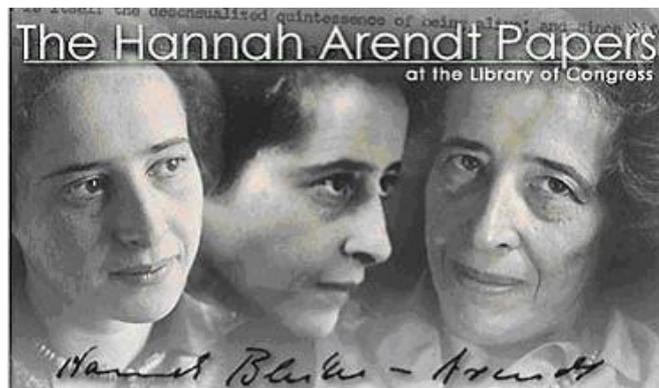
platonicienne. Cette âme était toujours en mouvement parce qu'elle était vouée au processus infini de la connaissance ; mais elle gardait son regard fixé sur les Formes en un ancrage supérieur qui interdisait toute dérive. L'ancre retirée, le mouvement pris pour lui-même devient fou et débouche sur la destruction systématique de la réalité. Dans sa *Logique du sens*, Gilles Deleuze a théorisé un tel mouvement de la modernité en appelant explicitement, contre Platon et son éloge du *peras* et du *metrion*, à choisir « un pur devenir sans mesure, véritable devenir fou qui ne s'arrête jamais », et il a attribué ce devenir illimité, qui évite le présent pour confondre le futur et le passé à « la manière du simulacre en tant qu'il esquivé l'action de l'Idée » (10). C'est un semblable flux nihiliste et chaotique, dont la forme métaphysique avait été annoncée par Nietzsche, qui a emporté l'Europe politique dans la logique de mort des deux conflits mondiaux. On le retrouve dans le flux de destruction des guerres européennes, et ses dizaines de millions de morts qui n'étaient pas des simulacres, mais aussi dans le courant des discours révolutionnaires qui soutenaient, selon le mot d'Edouard Bernstein, que « le but final, quel qu'il soit, n'est rien ; le mouvement est tout » (11). C'est ce vertige de démesure qui a emporté les deux grands mouvements totalitaires que l'Europe a produits au XXème siècle sur les renoncements de la démocratie.



"Chesterton pensait que le monde moderne était envahi par « de vieilles vertus chrétiennes devenues folles »..."

L'idée européenne de l'homme, issue du platonisme et du christianisme, a bien été pervertie par les mouvements de pensée rivaux qui ont détruit les fins mêmes qu'ils se proposaient d'atteindre, l'édification d'un homme nouveau et celle d'un monde meilleur. Lévinas s'est interrogé sur « la décision originelle » (12) qui a permis, avec l'avènement de l'hitlérisme, la régression de l'Europe dans la barbarie. Cette décision originelle, qui rompait avec toute la tradition humaniste, peut s'appliquer également au communisme. Les deux idéologies, en dévoyant l'idée platonicienne d'âme en un simulacre de sujet, ont obéi à la loi impitoyable du mouvement qui voit dans l'être humain l'effet de l'évolution biologique de la race ou de l'évolution historique de la classe. Si le monde n'est qu'un processus, et les actions humaines des procédures, sans qu'aucune fin soit assignée au cycle biologique comme au mouvement historique, le regard porté sur la race ou

sur la classe, abandonnant toute exigence de reconnaissance spirituelle, ne décèle plus dans l'homme qu'une donnée matérielle. L'individu réel, fondé dans l'espèce sous la forme grossière de la Race et de la Classe, se trouve effectivement détruit par la force aveugle d'un devenir-fou. Quand la politique totalitaire élimine les fins au profit des processus, la solution qu'elle impose ne peut être qu'une solution *finale*. Je renvoie ici aux analyses classiques de Hannah Arendt dans *Le Système totalitaire*. Elle montre que la Terreur qui a frappé le monde était « la réalisation de la loi du mouvement » parce que son principe revenait à ce que « la force de la Nature ou de l'Histoire puisse emporter le genre humain tout entier dans son déchaînement » (13). La fureur de l'universel, pour le communisme, et la démence du particulier, pour le nazisme, ont constitué tous deux, sur les ruines de l'esprit européen, des lois du mouvement qui déniaient toute fin et toute stabilité aux actions des hommes. Tout devient effectivement *insensé* quand la nature et l'Histoire ne sont plus garantes de la stabilité de la vie humaine, mais sont en elles-mêmes des forces aveugles qui emportent et détruisent la masse indifférenciée des individus, non plus par un appareil répressif d'Etat, mais par « un mouvement constamment en mouvement ».



"Je renvoie ici aux analyses classiques de Hannah Arendt dans *Le Système totalitaire*. Elle montre que la Terreur qui a frappé le monde était « la réalisation de la loi du mouvement » parce que son principe revenait à ce que « la force de la Nature ou de l'Histoire puisse emporter le genre humain tout entier dans son déchaînement »....

- (1) : F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, op. cita., livre V, § 358, page 250.
- (2) : F. Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1887 –mars 1888*, tome XIII, Paris, Gallimard, 1976, 11 (411), page 362. Souligné par Nietzsche.
- (3) : A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, I, XVI, Œuvres II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, page 557. Souligné par l'auteur.
- (4) : A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, ibid, II, IV, V, page 821.
- (5) : A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, ibid, II, IV, V, page 832.
- (6) : E.A. Poe, « L'homme des foules », E.A Poe. *Contes. Essais. Poèmes*, édition de Claude Richard, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1989, page 506.
- (7) : E.A Poe, « L'homme des foules », ibid, page 510.
- (8) : A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., page 836 et page 851.
- (9) : G.K. Chesterton, *Orthodoxie* (1908), Paris, Gallimard, 1984, page 44.
- (10) : G. Deleuze, *Logique du sens*, « Du pur devenir », Paris, Minuit, 10/18, 1968, pages 8 et 9.
- (11) : E. Bernstein, *Die neue Zeit* : le mot est rapporté et critiqué par Rosa Luxembourg au Congrès de Stuttgart du parti social-démocrate allemand le 4 octobre 1898.
- (12) : E. Lévinas, *Quelques réflexions sur l'hitlérisme* (1934), Paris, Payot-Rivages, 1997, page 8.
- (13) : Hannah Arendt, *Le Système totalitaire* (1951), Paris, Editions du Seuil, 1972, page 210.

Extrait n° 19 : pages 180/181/182/183/184.

.....La démocratie est une statue de sable qui s'écoule au fil du temps avec pour seule vertu celle du sablier. On sait que les cellules d'un organisme savent reconnaître ce qui lui est propre et ce qui lui est étranger, sous la forme d'agents infectieux, grâce à leur propriété biologique de tolérance immunitaire ; cependant, dans certaines maladies, nos lymphocytes attaquent nos propres tissus et, ne reconnaissant plus ce qui appartient à l'organisme et ce qui ne lui appartient pas, produisent des anti-corps contre nous-mêmes. L'auto-immunité est ainsi la capacité destructrice d'un être vivant de supprimer ses défenses immunitaires, comme si elles étaient un facteur étranger, au point de se détruire du fait de cette altérité. Derrida nomme cette hantise de soi, qui consiste à s'affaiblir et à se suicider, « l'auto-infection de toute auto-affection » (1). La démocratie sera donc toujours différée dans un processus mortifère qui lui interdit d'accéder à une souveraineté propre. Elle restera condamnée, comme dans la peinture qu'en donnait Platon, à traîner dans les rues et à bousculer les passants, tout à son ivresse de saper les lois de la cité et à traiter également l'étranger et le citoyen, ou, mieux encore, à brutaliser le citoyen pour accueillir l'étranger. Rousseau avait déjà récusé sèchement cette bonne conscience cosmopolite : « Tel philosophe aime les Tartares pour être dispensé d'aimer ses voisins » (2). C'est là une conduite de mauvais citoyen, voire de « voyou », et Derrida n'hésite pas à s'en réclamer dans l'ouvrage qui porte ce titre : « Le *demos* n'est donc jamais loin quand on parle du voyou. Ni la démocratie très loin de la voyoucratie ». Voilà bien, avec la déconstruction reconnue du platonisme, la déconstruction revendiquée de la politique vouée à un suicide programmé dans le renoncement auto-immunitaire au propre de l'Europe.

Les États européens ont mis en pratique ce choix mortel. Ils ont échoué à établir une unité politique qui ne se limiterait pas à un espace économique de libre-échange dont les principes culturels seraient exclus. En ce domaine, le projet de l'Europe est aussi vide, chez la plupart des gouvernants et chez beaucoup de créateurs, que le regard qu'une majorité d'Européens portent sur leur héritage commun. Il leur est effectivement devenu étranger. Le refus d'inscrire le patrimoine

du christianisme dans le préambule de la Constitution européenne en témoigne au premier chef sous le prétexte que l'Europe ne serait pas un « club chrétien ». L'absurdité de l'argument saute aux yeux. D'une part l'Union européenne, comme le note justement Pierre Manent, a bien été à l'origine un club, fondé en 1951 par des personnalités qui se réclamaient du christianisme, Robert Schumann en premier lieu, et qui ne réduisaient pas l'identité européenne à la seule Haute Autorité du Charbon. Et les pays fondateurs de l'Union se sont bien cooptés à la manière d'un club en demandant aux nouveaux arrivants de souscrire à leurs propres principes. D'autre part, le christianisme n'a jamais été un club dans la mesure où il s'est affirmé comme la religion universelle qui reçoit ses fidèles dans la communion. Dès lors, conclut Pierre Manent, quand on avance que l'Europe n'est pas un club chrétien, pour éviter de dire, contre l'évidence historique, qu'elle n'est pas chrétienne, « la seule chose qui empêche de dire que l'Europe n'est pas chrétienne, c'est qu'elle l'est en effet » (4). Il en va de même de l'héritage grec avec le rejet parallèle, dans le projet avorté de Constitution, de l'éloge de la démocratie athénienne par Périclès sous le prétexte que la Grèce avait été une nation esclavagiste. Tout concourt donc en politique et en économie à cet ébranlement de nos fondations culturelles. Que les billets de banque européens, réduits au petit cap sémantique d'« euro », ne présentent aucune œuvre d'art réelle de l'Europe, mais des portails, des fenêtres ou des ponts virtuels qui ne rappellent rien à personne, d'autant que les visages humains, ceux de Pascal, de Richelieu ou de Delacroix, mais aussi bien ceux de Léonard, de Keats ou de Wagner, ont été supprimés pour ne chagriner aucune nation, font chaque jour la preuve des ravages de l'auto-immunité décrite par Derrida.

Karel Kosic se demandait dans *Un troisième Munich ?* si, après l'effondrement du nazisme et la décomposition du communisme, l'Europe n'était pas menacée par un mal moins visible, mais sans doute plus insidieux. « Le mal de Munich », aux métastases aujourd'hui mondiales, n'est autre que l'affaiblissement de nos démocraties poussées jusqu'à l'extinction de ses propres ressources. Retrouvant le diagnostic implacable de Nietzsche un siècle plus tôt, Kosic fustigeait nos renoncements devant la montée du nihilisme qui est en même temps, selon la formule de Castoriadis, la montée de l'insignifiance. « C'est par *rien* que nous

sommes menacés tous, l'Europe et nous-mêmes ! Ce « rien » représente la plus grave menace pour le siècle à venir » (6). En dépit de son athéisme, l'auteur marxiste exigeait la reconnaissance du patrimoine chrétien des cathédrales et de la musique sacrée, celle de l'héritage grec des temples et des statues, et celle de la tradition critique des Lumières avec Diderot ou Kant. Dans l'accroissement de l'accessoire au détriment de l'inessentiel, du passager au détriment de l'éternel, de l'évènement au détriment de l'histoire, Koscic voyait le signe de la décadence irrésistible de la culture européenne. Après avoir échappé aux totalitarismes, la démocratie pourrait-elle s'élever de son propre effort vers le sublime au lieu de se complaire dans le mauvais goût et dans ce qu'il appelait l'absence de style ? Alors que la culture européenne avait fait depuis l'origine le choix d'une forme architectonique qui ordonnait l'articulation historique des espaces de la création et des domaines de la pensée, « l'époque moderne reposera sur la négation de l'architectonique » ; la pratique généralisée de la déconstruction derridienne en est l'exemple le plus frappant. Le processus qui résulte de l'abandon accepté des formes culturelles de l'Europe, dans la forme de l'idéalité, devient alors un ravage généralisé au monde entier. « Cette dévastation débilite sème le vide, un vide rampant qui envahit les hommes. L'âme humaine souffre d'un trop-plein de vide » (7). Nul ne s'étonnera alors de ce regard avide que l'Europe porte chaque jour sur le vide qui l'habite.

(1) : J. Derrida, *Voyous*, page 154.

(2) : J.J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, livre I, page 249.

(3) : J. Derrida, *Voyous*, page 97.

(4) : P. Manent, *La Raison des nations*, pages 94/95.

(5) : Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 35-46, pages 810/818.

(6) : K. Koscic , « Un troisième Munich ? », *La Crise des temps modernes*, page 117, souligné par l'auteur.

(7) : K. Koscic , "Un troisième Munich ?" ? *La Crise des temps modernes*, page 114.

Extrait n° 20 : page 198.

« Au lieu d'aller dehors, rentre en toi-même ; c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité » Saint Augustin, *De vera religione*, XXXIX, 72, in *La foi chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1982.

Extrait n° 21 : pages 223/224/225.

L'homme creux

Le sujet autonome de la modernité, qui succède à l'homme intérieur de la tradition, se révèle pour ce qu'il est : un homme creux. Je songe ici à ces *hollow men* bourrés de paille dont T.S. Eliot chantait la complainte et qui se présentent au poète comme « silhouette sans forme, ombre décolorée, geste sans mouvement, force paralysée » en attendant la fin du monde (1). Ils sont l'illustration de ceux que Nietzsche avait déjà disqualifiés comme les « têtes creuses » et les « pantins » de l'idée moderne (2). On comprend que Charles Taylor, reprenant le titre de l'ouvrage de Freud, *Le Malaise dans la culture*, ait rédigé en écho *Le Malaise de la modernité*. Freud voyait dans la clôture narcissique du « moi-plaisir », *Lust-Ich*, et dans sa haine pour un objet étranger, l'origine du malaise moral et politique qui affectait la culture tout entière et la menaçait de désagrégation. Or, aujourd'hui, « il semble bien établi que nous ne nous sentons pas bien dans notre culture actuelle » (3). Freud n'a pas de peine à établir que l'homme de notre temps, en dépit de ses progrès techniques, ne se sent pas heureux bien qu'il se soit assimilé à Dieu. Si la

culture est véritablement édifiée sur le renoncement pulsionnel de la psyché, et si elle exige le sacrifice du désir narcissique au profit d'intérêts étrangers comme l'ordre, la beauté, les créations intellectuelles et les relations humaines, le sujet qui ne peut renoncer à son plaisir échoue à donner un sens à la réalité du monde culturel.

Charles Taylor met directement en cause, non pas le narcissisme primitif de l'être humain qui est pour Freud illimité, mais le narcissisme culturel de l'individu moderne qui s'est greffé sur le précédent. Le malaise qui affecte les sociétés contemporaines de type occidental se ramène à trois causes principales. La première est cet individualisme exacerbé qui arrache les hommes à l'ordre social, à l'ordre cosmique et à l'ordre religieux pour les couper de leurs « anciens horizons moraux ». Taylor n'hésite pas à se réclamer ici de Tocqueville qui avait discerné le premier, dans l'égalisation démocratique des conditions, le mouvement irrésistible qui rétrécissait la vie des hommes et les enfermait dans la solitude. La deuxième est l'emprise de la raison instrumentale qui, débarrassée d'une raison substantielle ordonnée à des fins, se satisfait des seuls moyens et procédures techniques. La vie sociale et la vie intellectuelle sont désormais régies par une instrumentalité aveugle qui ne connaît, et ne veut connaître, que son fonctionnement immanent. Tout devient instrument ou est instrumentalisé, que ce soit l'homme, la machine ou la société. La troisième cause réside dans l'atomisation des individus qui, en face d'un État bureaucratique et impersonnel, se réfugie dans ses jouissances privées au détriment de son engagement de citoyen. Tocqueville avait imaginé, dans le passage que j'ai déjà cité, les traits nouveaux de ce despotisme de l'égalité et de la ressemblance :

« Je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres » (4).

Le texte est bien connu et n'a rien perdu de sa force. Taylor surenchérit et condense les trois malaises de la modernité dans ces trois formules : « la perte du

sens », causée par la disparition des horizons moraux ; « l'éclipse des fins », causée par le primat de la raison instrumentale ; « la perte de la liberté », causée par le renoncement à l'engagement dans la cité. Dans les trois cas, ce qui a disparu, c'est le regard transcendantal que l'homme européen ou occidental portait sur son horizon d'existence, sur la fin morale qui éclairait ses choix et sur une liberté qui devait son orientation à la visée d'un bien commun. L'individualisme social est en effet inséparable du subjectivisme moral et du relativisme culturel, c'est-à-dire de la dissociation généralisée de tous les principes sur lesquels s'était édifiée la culture de l'Europe.

(1) : T.S. Eliot, *Les Hommes creux*(1925), Poésie, édition bilingue, Paris, Éditions du Seuil, 1976, pages 106-113.

(2) : F. Nietzsche, *Ecce Homo*(1888), « Les Considérations inactuelles », 2, trad. H. Albert, Paris, Denoël-Gonthier, 1971, page 95.

(3) : S. Freud, *Le Malaise dans la culture* (1929), Paris, PUF, 1995, page 32.

(4) : A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, IV, VI, page 836.

Extrait n° 22 : page 197.

la culture de l'âme

Dans son bel essai sur l'identité de la culture européenne, *Europe, la voie romaine*, Rémi Brague établit de façon convaincante que l'Europe s'est pensée, depuis les Romains, sur le modèle de la secondarité culturelle. La civilisation romaine a pris en effet conscience d'elle, au cours de sa longue histoire, à partir de l'opposition tranchée entre la *Romania* et la *Barbaria*. On le voit clairement, et rétroactivement, dans les *Rerum gestarum libri XXXI* d'Ammien Marcellin. Le dernier grand historien romain reconnaît dans la défaite de Rome en août 476 contre les goths –« une foule de gueux épouvantables »- la fin de la civilisation vaincue par les

Barbares. *L'Orbis romanus* se réclamait en effet de l'*instauration* de l'humanité entière, non pas son « instauration », mais sa « restauration », c'est-à-dire la célébration de l'acte initial d'apparition de l'homme arraché à son animalité primitive. L'*instauration* romaine de l'humanité, assimilée à la raison universelle, témoigne de sa dépendance à l'égard de la Grèce qu'elle avait pourtant vaincue par les armes. Mais le vainqueur ne put restaurer la splendeur grecque, par l'imitation des lettres et des arts, qu'en instaurant un nouvel espace de culture qui portera plus tard le nom d'« humanisme », une notion inconnue des Grecs. Rémi Brague souligne le double versant de cette secondarité qui animera l'Europe au cours de son histoire : « Être « romain », c'est avoir en amont de soi un classicisme à imiter, et en aval de soi une barbarie à soumettre... Être « romain », c'est se percevoir comme Grec par rapport à ce qui est barbare, mais tout aussi bien barbare par rapport à ce qui est Grec » (1).

Curieusement, et nous revenons à la jonction initiale des deux principaux courants de la culture européenne, c'est l'enseignement chrétien qui prendra le relais de la philosophie grecque en approfondissant la notion d'homme intérieur. Saint Paul, tout en refusant la sagesse du monde que Dieu a frappé de folie, annonce que Dieu habite en chacun des hommes comme dans un sanctuaire. Il n'y a plus désormais de Juif ni de Grec, d'esclave ni d'homme libre, d'homme ni de femme, mais des enfants de Dieu identifiés au Christ qui est, selon l'Épître aux Colossiens, « tout et en tout » (1). Paul appelle alors celui qui s'appréhende lui-même selon la loi de Dieu, qui est la loi de son intelligence et non la loi du péché, un « homme intérieur » ; la même expression revient dans plusieurs épîtres pour désigner le nouvel être spirituel créé par le baptême (2). L'image de ce sanctuaire intérieur, d'une ampleur infinie, que l'homme creuse au fond de lui quand il fait la découverte de Dieu, sera amplifiée par Saint Augustin ; Dieu, *interior intimo meo*, « plus intérieur que ma propre intimité », lui apparaît au livre XII des *Confessions* sous la triple forme psychologique de l'être, de l'intelligence et de la volonté.

(1) : Paul, Colossiens 3, 11.

(2) : Paul, Romains 7, 22 ; 2 Corinthiens 4, 16 ; Ephésiens 3, 16 ; cf. 1 Pierre 3,4.

Extrait n° 23 : pages 226/227.

(*C'est reconnaître que*) la pure présence à soi, dans l'écoulement indifférent de la vie, abolit tout horizon de signification en aveuglant le regard que l'on porte sur le monde. Selon le mot d'Ernst Bloch, dans *Traces*, « laissés à nous-mêmes, nous sommes encore vides » (1). Une telle vacuité, ou une telle vanité d'existence, est brillamment mise en scène par Gilles Lipovetsky dans *L'Ere du vide*. Prenant acte de l'ébranlement des mœurs et de la révolution individualiste de la seconde moitié du XXème siècle à travers la désaffection politique, l'érosion des autorités, la désagrégation des personnalités et l'émergence des valeurs hédonistes, l'auteur dresse le portrait éclaté d'une société désenchantée dans laquelle « la désubstantialisation post-moderne » fait bon ménage avec « la logique du vide ». La thèse centrale de l'ouvrage est présentée avec la froideur du diagnostic : « c'est désormais le vide qui nous régit ». Le lecteur assiste alors à une série étourdissante de variations kaléidoscopiques sur la séduction des apparences qui abolit les identités, le désinvestissement des valeurs qui cultive les indifférences, la stratégie narcissique du vide qui évacue les significations, la déconstruction post-moderne qui détruit la créativité artistique, la société de dérision qui parodie les modèles transcendants et les violences urbaines qui imposent un régime de barbarie à une époque suicidogène.

Là où la tragique révélait la plénitude de la condition humaine et l'apocalypse de la fin des temps, le « vide sans tragique ni apocalypse » (2) déréalise le monde et déserte le sens. Notre époque illustre *ad nauseam* la sentence de Nietzsche dans le *Zarathoustra* : « Le désert croît. Malheur à celui qui recèle un désert ! »(3) Ce à quoi répond Lipovetsky en assurant au nomadisme contemporain que « le désert est devant nous, à inscrire parmi les grandes conquêtes à venir ». En conséquence, les multiples traits de cette société hédoniste dans laquelle le Moi, bien

que comblé d'informations, devient « un miroir vide » (4), concourent à évoquer le mirage de ce désert intérieur.

(1) : E. Bloch, *Traces* (1930), Paris, Gallimard, 1968, page 7.

(2) : G. Lipovetsky, *L'Ère du vide* (1983), Paris, Gallimard, « Folio », 1993, page 16.

(3) : F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, 16 « Parmi les filles du désert », page 348.

(4) : G. Lipovetsky, *L'Ère du vide*, pages 64 et 69. Souligné par l'auteur.

Extrait n° 24 : pages 285/286.

Allan Bloom rejoint les propos de Koscic et de Claudel quand il écrit que l'âme humaine doit avoir une structure de cathédrale gothique. Tout repose en effet en Europe, chez Platon et chez Kant, chez Bach, Cézanne ou Klee, sur l'architectonique de l'œuvre qui articule le regard aux ogives, les ogives à la voûte, la voûte au vitrail et le vitrail à Dieu dans la structure diaphane de la lumière. Koscic retrouve ici naturellement le souci platonicien de l'âme qui permet de sortir de l'envoûtement de la caverne vers son ouverture afin de parvenir, « dans ce passage transcendant », à fonder le monde. Et le philosophe tchèque de faire appel à la fois à Platon et à Heidegger, aux deux bouts de l'Europe, pour repenser l'*harmonie* d'un monde où les noces de la terre et du ciel, évoquées par Camus un soir de ruines romaines, célèbrent la communion des hommes et des dieux. La culture de l'âme parvient alors, dans le travail de la terre, à vivre sous le ciel en compagnie des hommes et à honorer les dieux qui tournent vers eux leurs regards (1).

(1) : Koscic, *La Crise des temps modernes*, pages 149/188/199 et 234.

Extrait n° 25 : pages 291/292 (dernière page de l'œuvre).

Le philosophe brésilien Bento Prado Junior, qui avait attiré mon attention sur la gravure de Goya, discernait en elle l'image du nomadisme de notre époque perdue dans un labyrinthe sans issue (1). Pour parfaire son interprétation, il proposait de changer le titre de l'œuvre, *No saben el camino*, « Ils ne connaissent pas le chemin », en *No sabemos el camino*, « Nous ne connaissons pas le chemin ». Et il commentait ainsi le nouveau titre, en l'appliquant à notre situation actuelle :

« Si nous ne sommes pas capables de discerner les voies sur la surface de la Terre, c'est parce que nous en sommes pas capables de nous localiser, sur la Terre, entre le Ciel qui est au-dessus d'elle et l'Enfer qui –on le suppose– est en dessous. Justement, ce qui nous manque, c'est l'horizon. »

Je ne peux m'empêcher de penser, en lisant ces phrases, à la magnifique sentence de Georges Steiner tirée de l'un de ses premiers livres, *Dans le château de Barbe-Bleue*, qui éclaire la dualité de la condition humaine :

« N'avoir ni paradis, ni enfer, c'est se retrouver intolérablement privé de tout, dans un monde absolument plat » (2).

Quelques mois avant sa disparition, Bento Prado Junior ajoutait que ce nomadisme, voué à « la recherche interminable de l'horizon » dans la vaste plaine de nos indifférences, ne se réduisait pas à la curiosité. Il nous entraîne dans une plus haute quête qui est toujours guidée, non par un visage aveugle, mais, disait le philosophe brésilien, « par un *télos* éthique ». Il reprenait ici, en un pays neuf éloigné de la vieille Allemagne, l'expression même de Husserl. Une telle fin révèle la hauteur essentielle de la culture européenne qui surplombe son horizon historique et lui donne son orientation. Nous pourrions connaître le chemin et nous délivrer de nos chaînes par une conversion du regard qui rend visible ce qui nous est tellement proche et que nous ne voyons plus. C'est à une telle conversion qu'amène la culture

en nous permettant de retrouver chaque fois, selon une image plus ancienne, « le chemin qui conduit chez nous » (3).

(1) : Bento Prado Junior, « Gérard Lebrun et le devenir de la philosophie », Actes du Colloque de Nice « Brésil Brésils », Philosophie brésilienne et traditions françaises, J.-F. Mattéi, P. Guenancia et J.-J. Wunenburger éd., Lyon, Editions de l'Université Jean Moulin, 2008.

(2) : G. Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, page 67.

(3) : Platon, *Philèbe*, 62 b.

