

New Europe College Yearbook 1994 – 1995



IRINA BĂDESCU
VIRGIL-IONEL CIOCÂLTAN
VIRGIL CIOMOȘ
ANDREI CORNEA
ANDREI KERTESZ
OANA SĂLIȘTEANU CRISTEA
ELENA SIUPUR
DAN SLUȘANSCHI
ROXANA SORESCU
CĂTĂLINA VELCULESCU

New Europe College Yearbook 1994–1995

IRINA BĂDESCU
VIRGIL-IONEL CIOCÂLTAN
VIRGIL CIOMOȘ
ANDREI CORNEA
ANDREI KERTESZ
OANA SĂLIȘTEANU CRISTEA
ELENA SIUPUR
DAN SLUȘANSCHI
ROXANA SORESCU
CĂTĂLINA VELCULESCU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Cover design
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Editors
HORTENZIA POPESCU
DANIELA ȘTEFĂNESCU
VLAD RUSSO

© Humanitas & New Europe College, 1998

ISBN 973-28-0873-X

New Europe College can be found at
Str. Matei Voievod 18, 73222 București 3
Tel/Fax: +(40) 12107609/16425477
e-mail: nec@ap.nec.ro

Contents

IRINA BĂDESCU

Le froumain dans (tous) ses états

7

VIRGIL-IONEL CIOCÂLTAN

Die Kreuzzüge und ihr mongolisches Spiegelbild

33

VIRGIL CIOMOȘ

Temps et éternité

55

ANDREI CORNEA

De la comparaison des cultures

95

ANDREI KERTESZ

Provinzielle Kunst

153

OANA SĂLIȘTEANU-CRISTEA

Official Power Discourse in Post-totalitarian Romania

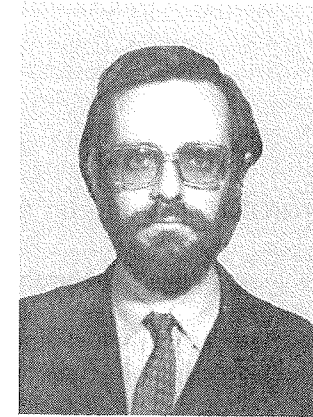
(December 1989 – October 1995)

179

ELENA SIUPUR

Die deutschen Universitäten und die Bildung der Intelligenz in Rumänien
und den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert

211



ANDREI CORNEA

Né à Bucarest en 1952

Diplômé en Histoire de l'art et en philologie classique

Docteur en philosophie de l'Université de Bucarest (1995)

Conduit des recherches à l'Institut d'études orientales

„Sergiu Al-Gheorghe“ de Bucarest

Agrégé de philosophie de l'Université de Bucarest

Traducteur d'ouvrages philosophiques grecs, notamment de Platon

Auteur d'essais philosophiques — *Écriture et oralité dans la culture antique,*

Philosophie et censure. Le cas de Platon —, ainsi que de maintes études

sur l'art et la culture byzantines

Publie régulièrement des analyses politiques dans la revue 22

Adresse: Grupul pentru Dialog Social

Calea Victoriei 120, 70179 București, România

Tel. : +(40) 1 6141525

Fax. : +(40) 1 3112208

De la comparaison des cultures

– le modèle « khazar »

I. La raison sur la défensive

1. Le particularisme rampant

On a maintes fois évoqué la misère des justifications qui font appel aux prétendues « vérités de l'histoire », selon lesquelles des faits datant de siècles ou de décennies acquièrent soudain une interprétation fortement partisane et politique. En outre, on sait depuis longtemps que l'histoire, aussi bien que l'histoire de la littérature, de l'art et de la culture ont été souvent différemment rédigées, selon le côté de la frontière administrative ou idéologique où se plaçait l'historien. Surtout dans cette région de l'Europe centrale et orientale, il est devenu bien étonnant de constater que, malgré tout, il subsiste encore quelques esprits qui savent se soustraire à ce *particularisme rampant* et que leur nationalité, leur race ou leur affiliation politique ont, en fin de compte, peu de portée sur les textes qu'ils produisent.

Et ce n'est pas tout. On a longtemps présenté l'histoire justificative ou l'histoire-alibi politique comme une déviation adultérine de l'histoire politique ou culturelle authentique. En d'autres termes, on admettait volontiers la possibilité et la nécessité d'une histoire non-partisane, objective, dont les capacités soient limitées seulement par le nombre et la qualité des documents disponibles, ainsi que par les pouvoirs finis de l'entendement humain. Pour une longue période, l'idéal, sinon la réalité, de la recherche historique est resté, selon les paroles de Léopold von Ranke, celui d'apprendre « *was es eigentlich geschehen ist* ». Certes, la pratique s'écartait souvent de ce noble idéal et on n'en finissait plus de noter, surtout dans les écrits de son adversaire, les défaillances commises. Néanmoins, personne ne contestait en lui-même le *principe* de l'universalité et de l'impartialité de la science, quitte à déplorer qu'il fût si souvent désobéi. Les historiens et les savants prétendaient être objectifs, même s'ils manquaient beaucoup à ce devoir. Toujours est-il que leur prétention, quelque fausse qu'elle restât parfois, sauvait, ne fût-ce qu'implicitement, la valeur du principe.

Or, c'est notamment le principe de l'universalité et de l'objectivité de la science en général et des sciences de l'homme en particulier qui, depuis quelque temps, vient d'être contesté en lui-même. Cela signifie que le transgresseur n'a plus

de raison désormais de se cacher sous le semblant périmé de l'objectivité, mais au contraire il espère mériter d'être ouvertement loué pour sa transgression. Les écarts de l'objectivité et de l'impartialité ne demandent plus aujourd'hui le camouflage généreusement octroyé autrefois par une rationalité qui se voulait universelle, mais désirent être salués comme autant d'« expressions authentiques » du *Zeitgeist* ou du *Volksgeist*, ou bien de la plus actuelle, voire *postmoderne*, vocation scientifique. Et s'il y a encore une universalité sur l'offensive, c'est bien (pour évoquer le titre du livre célèbre de P. K. Feyerabend)¹ le désir de s'affirmer « contre la méthode ».

Ce sont les ressorts mêmes les plus profonds de la science et de la connaissance, qu'on supposait, au moins à partir d'Aristote², résider dans l'universelle curiosité et dans la soif de liberté propres à tout esprit humain, qui semblent perdre, de nos jours, leur légitimité. « Or — dit Jean-François Lyotard — il semble que ces récits ne constituent plus le ressort principal de l'intérêt pour la connaissance.³ »

Déjà Julien Benda apportait des exemples fameux des tentatives de légitimer le « local », d'édifier des « visions spécifiques », d'imposer des « vérités » nationales ou tribales, ce qui minait le principe de l'unité du cadre historique et amenait le dépérissement de la Vérité⁴. Le marxisme et le marxisme-léninisme ont poursuivi le même but : en refusant l'impartialité et l'objectivité de la science, ils y ont non seulement introduit consciemment des faux — assurément, fausser l'histoire n'a jamais été, après tout, une nouveauté — mais de surcroît ils ont prétendu que leur attitude partisane, « de classe », était la seule vraiment scientifique et correcte. Ils ont soutenu que toute prétention d'objectivité et d'impartialité est plus qu'une erreur ; c'était, selon eux, un crime, « contraire aux intérêts du prolétariat », qu'il fallait punir. Et il y eut assez de gens pour adopter avec enthousiasme cette doctrine qui se reconnaissait franchement une vocation partisane. Ces mêmes gens ne surent pas voir que, de cette façon, non seulement la partialité acquérait une dimension inouïe et énorme, mais surtout qu'on la prêchait comme inévitable et comme une condition du bonheur et de la vérité. Voilà une immense et sombre nouveauté !

Mais il s'en faut de beaucoup que ceux qui, pendant les dernières décennies, ont contesté l'universalité des sciences, de l'homme et même la continuité de la civilisation et de l'histoire humaine, aient appartenu uniquement à la famille marxiste.

Pour B. L. Whorf, par exemple, il n'existe même pas un *continuum* spatio-temporel commun à l'humanité dont on puisse dériver aussi bien une histoire, qu'une description objective du monde⁵. Ceci fait — croit-il — qu'en particulier la *Weltanschauung* d'une tribu amérindienne, Hopi, et celle de l'Occidental moderne soient bien équivalentes et que, par conséquent, il n'existe désormais nulle hiérarchie entre elles, d'où l'on puisse extraire un « sens de l'histoire » ou une évolution privilégiée.

Au fait, c'est justement l'idée d'évolution, si chère au XIX^e siècle, qui est frappée d'anathème de nos jours. On n'y voit plus qu'une justification au service

de « l'impérialisme de l'homme blanc ». Tout comme Whorf en ethno-linguistique, Mircea Eliade en histoire des religions nie l'existence d'une histoire évolutive des attitudes et des conceptions religieuses. Selon lui, un certain nombre de « hiérophanies » se retrouvent dans toutes les croyances, qui lui paraissent donc équivalentes. L'ancienne représentation qui cherchait à unifier l'histoire religieuse de l'humanité par l'élaboration d'une évolution qui commençait par l'animisme et débouchait sur le déisme des philosophes, vient d'être abolie et cela non seulement dans de nombreux détails — certes, parfois contestables — mais aussi en tant que projet fondamental de recherche. Il en découle que l'homme moderne ne détient aucune supériorité sur celui qu'Eliade appelle « l'homme archaïque ». Aussi le refus constant de ce dernier d'accepter les valeurs modernes de l'histoire et de la liberté est-il chaleureusement acclamé par le savant comme une tentative salutaire d'éviter « la chute dans la terreur de l'histoire⁶ ».

Chez Michel Foucault, une civilisation — telle l'europpéenne — perd elle aussi son unité et sa continuité ; en fait, elle se divise selon les *epistémai* sur lesquelles on ne peut pas passer un jugement objectif et impartial. Bien davantage : « l'homme » conçu, depuis les Grecs au moins, comme un concept fondamental et universel, est pour Foucault relégué dans une paroisse quelconque et devient une « invention récente » de l'élaboration culturelle moderne. « L'homme culturel » a ainsi toutes les chances de s'effacer bientôt, « comme sur le bord de la mer un visage de sable⁷ ».

Dans l'absence d'une rationalité universelle qui classifie objectivement les acquis humains appartenant aux différentes cultures et civilisations — rationalité que J. Derrida, à son tour, rejette dédaigneusement sous le nom de « logocratie » — il ne nous reste que les opinions, les mythes et les croyances dont aucune n'a plus de valeur, de vérité ou de légitimité que telle autre, quelle qu'elle soit. C'est pourquoi Paul Veyne ose affirmer, par exemple, qu'il n'y aurait aucune différence essentielle entre la croyance des Romains qu'ils descendaient des Troyens et la foi de l'homme moderne dans Einstein et sa théorie de la relativité⁸.

L'histoire universelle de la littérature et de la culture, imaginée jusqu'à récemment comme un *continuum* allant d'Homère jusqu'à Joyce vient elle aussi d'être mise en échec, surtout aux États Unis, au nom des visions historiques particulières et partielles, d'expression communautaire, des Noirs, des Sud-américains, des femmes ou des homosexuels. Pour Stanley Fish, les textes de toute espèce, mais particulièrement les textes littéraires n'ont ni sens universel, ni valeur en soi ; aussi peuvent-ils être décodés et compris uniquement dans le cadre d'une certaine « communauté interprétative », « sans aucun privilège de priorité ou d'autorité » à l'égard des autres communautés⁹. Barbara Herrnstein-Smith croit qu'il « n'y a pas de savoir, de standard ou d'option objectifs¹⁰ ». Il n'y a plus qu'un petit pas jusqu'à soutenir, comme le fait un document émis par *American Council of Learned Societies*, « que la démocratie n'a pas de

*justification en tant que système de gouvernement intrinsèquement supérieur au totalitarisme. Elle est simplement un engagement idéologique que l'Occident a choisi de faire*¹¹. »

Ce type de chercheurs — et ils sont légion de nos jours — souffre d'une terrible défaillance de l'esprit de discernement. Et c'est normal après tout : car dans l'absence des critères de jugement translocaux, nulle chose ne vaut davantage et chacune égale n'importe quelle autre. On apprend de Claude Karnoouh — *visiting professor* à Cluj — cette chose stupéfiante concernant l'Occident contemporain : « *Lorsque les nazis, tout comme les bolcheviks avant eux, ont soumis l'Université à leur buts, on était seulement à l'aube du monde actuel, c'était seulement une esquisse imparfaite d'une réalité qui, depuis, s'est raffinée et diversifiée*¹². »

L'abandon des critères universels et le dépérissement du discernement font apparaître désormais certains concepts (tels que les droits de l'homme ou l'État de droit, concepts qui jusqu'à présent faisaient la gloire de l'Europe, qui attendait qu'ils fussent universellement reconnus) comme spécifiques, particuliers, locaux. L'idéologie de la « décolonisation », généreuse au début, a dégénéré chez Franz Fanon¹³ et même, partiellement, chez Claude Lévi-Strauss en multiculturalisme informe, hostile non seulement au colonialiste, mais aussi bien à l'homme tout court. Ce dépérissement de l'universel au profit du particularisme apparaît aussi, ne fût-ce que d'une manière plus subtile, dans le fameux essai de Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*. Si les confrontations mondiales sont désormais menées entre les « civilisations », toutes pourvues d'une même légitimité interne sans faille et sur les valeurs desquelles le savant n'a pas le droit de passer un jugement, cela signifie, par exemple, que la torture admise par certains pays islamiques (parce que conforme à la Charia) s'oppose au système pénitencier occidental uniquement comme un « fait de civilisation » à un autre « fait de civilisation ». On ne saurait plus décider d'une façon tant soit peu objective lequel des deux procédés est plus approprié à la nature et à la dignité humaine. À ce propos, il me semble vraiment étonnant que bon nombre d'inventions, toutes bien européennes, telles que le canon, l'avion, l'ordinateur ou la doctrine de l'État-nation, aient été adoptées avec enthousiasme partout dans le monde comme des biens universels, tandis que la liberté d'opinion, l'égalité juridique, le sécularisme, etc. passent souvent pour des valeurs uniquement « occidentales » et spécifiques que « l'impérialisme logocentrique de l'homme blanc » veut imposer à des peuples qui ont « choisi » différemment, à savoir, pratiquent le système des privilèges de castes ou de clans et la police de la pensée.

Bref, notre temps est traversé d'une sophistication par rapport à laquelle celle du temps de Socrate et de Platon me paraît bien naïve. Ce n'est pas seulement la justesse de certains résultats traditionnels des sciences de l'homme qui est aujourd'hui mise en question ; c'est même l'existence d'un universel humain, ce sont l'unité et la cohérence de l'histoire, ainsi que la possibilité et la nécessité

de dépasser le local et le spécifique qui sont rejetées. Ce n'est pas le fait qu'on écrit des travaux partisans qui est ici en discussion, mais celui qu'il y a beaucoup de gens prétendant que la seule vérité soit l'esprit partisan. Ce n'est pas la précarité prouvée de certaines hiérarchies et comparaisons culturelles qui m'intrigue, mais l'opinion toujours plus partagée que toute hiérarchie et toute comparaison sont des précarités. Lorsque le sens des créations humaines est offert uniquement à travers les « communautés interprétatives » et que sur l'Être transcendant et universel on ose parler — comme le faisait, par exemple, le philosophe roumain Constantin Noica — dans les termes ethno-psychologiques d'un hypothétique « sentiment roumain de l'Être », je crois que le siècle est emporté par une véritable *dérive tribale*. Par comparaison, les anciennes tentatives de subversion intellectuelle d'un Gorgias ou d'un Prodicos font aujourd'hui figure de théorie raisonnable, positive et certainement humaniste.

2. La rupture de l'alliance

Si encore la révolte contre les prétentions d'une rationalité universelle qui offre des explications globales et une cohérence d'ensemble sur l'homme et sur le monde avait été fondée seulement sur des raisons esthétiques ! On aurait pu évoquer des caprices d'artiste, une sensibilité exagérée, un sens excessif pour le concret — ce qui, en fin de compte, a toujours affaire à l'art. Mais voilà que ce sont plutôt les savants qui ont appliqué les plus sévères coups à cette prétention traditionnelle. Dans un livre fameux, *Le hasard et la nécessité*, Jacques Monod mettait devant un large public un fait connu depuis longtemps par les historiens de la science et par les philosophes, tel, nettement, Max Weber qui avait introduit l'idée du « *désenchantement du monde* » accompli par le développement des sciences et des techniques : il s'agit du fait que ce développement extraordinaire des sciences de la nature dans les derniers siècles n'aurait pas été possible sans une « renonciation ascétique » à ce que le savant français appelait « animisme », c'est-à-dire au désir fort humain de comprendre la *nature essentielle* des choses, l'ultime vérité de la vie et de l'homme¹⁴. En effet, le but immédiat de la science prémoderne avait toujours été celui de connaître la Vérité, les causes premières, les *quiddités*. On pensait que c'était précisément l'accès aux vraies causes et réalités qui pouvait concilier le monde de la raison et le monde de la foi, car on supposait que les deux mondes partageaient la même origine en un Dieu bienveillant et rationnel.

Or, tout cet échafaudage harmonieux, appelé par Monod « l'ancienne alliance », s'effondra du moment où, à partir de Newton et de Galilée, on vit toujours davantage que tout progrès effectif de la science devait s'accompagner d'un recul de la prétention du savoir réel. En outre, on se rendit compte que la

science, dans la mesure où elle désirait prévoir les faits et utiliser les énergies de la nature, ne devait plus rechercher les causes, mais tout au plus offrir des descriptions partielles et conventionnelles, et qu'il fallait qu'elle se résignât à imaginer des modèles et à abandonner l'ambition de « toucher » au cœur des choses.

L'annulation de « l'ancienne alliance » a provoqué une déchirure dramatique dans la conscience : désormais il ne peut plus y avoir d'accord entre les jugements objectifs et les jugements de valeur, comme c'est toujours Max Weber qui l'observe, ainsi qu'entre science et morale. On a perdu le lien traditionnel entre ce que l'homme espère, croit ou désire et ce qu'il est à même de démontrer et de justifier à force d'arguments rationnels. Mais, sitôt qu'on a cessé de s'enquérir des « causes premières », le fondement des valeurs auxquelles on croit s'est fait fragile ; pour l'affermir quand même, on a eu recours ou bien à l'édit d'une révélation fondatrice, ou bien à l'arbitraire d'une assertion apodictique. Or, les systèmes révélés, les manières de les interpréter et surtout les types d'assertion tendent à se multiplier irrésistiblement dans l'absence d'une raison universelle contraignante qui y porte remède. Pourquoi s'étonner alors que les valeurs s'émiettent, deviennent locales et spécifiques et que le pouvoir de discernement — à l'universalité duquel Kant croyait encore — s'affaiblisse même chez les meilleurs esprits de notre temps ?

Or, si la science n'est plus *science* au sens propre du terme, puisqu'elle n'aspire plus au « vrai savoir », et que son progrès ne va plus de pair avec l'approfondissement de la connaissance des causes premières et des essences, qui peut encore interdire à des représentants des civilisations « non-scientifiques » d'affirmer l'équivalence, voire la supériorité de leur culture sur la culture occidentale moderne ?

En effet, du moment où la science moderne a fondé son extraordinaire essor sur l'abandon des jugements de valeur, comment peut-on encore nourrir l'espoir de formuler précisément un jugement de valeur appuyé sur la raison et la science pour confondre les adversaires de la modernité occidentale ? Et si ce jugement se passait de l'appui de la science, d'où lui viendrait alors la prétention d'objectivité ?

Vers la fin de son livre, *Le mythe de l'éternel retour*, Mircea Eliade avait imaginé un dialogue entre « l'homme moderne » et ce qu'il appelle « l'homme archaïque¹⁵ ». À travers ce débat, il oppose « l'histoire », valorisée par le premier, aux « archétypes » soutenus par le second. Malgré un semblant de prudence, Eliade pense que c'est bien « l'homme archaïque » qui a raison et qu'il doit l'emporter dans la dispute. Le savant se tromperait-il ? Il se peut. Mais comment pourrait-on le confondre, lui et ceux qui pensent comme lui, d'une façon valide et tant soit peu contraignante ? Déclarer l'homme moderne bien plus riche en biens et en technologies que ne l'était l'homme archaïque ne suffit pas, puisqu'on

peut rétorquer que l'homme archaïque, tout pauvre qu'il était, se sentait en communion avec l'Univers, ce qui lui donnait la conscience de sa centralité dans le monde. En outre, l'homme moderne ne saurait invoquer à son avantage le niveau atteint des arts, de la religion, ou des mœurs. Les premiers semblent n'avoir pas évolué depuis les Anciens, la religion est, de nos jours, assez délaissée, quand aux mœurs, comment saurait-on tirer orgueil de leur état actuel après Auschwitz, le Goulag et Sarajevo ?

Le seul argument fort que l'homme moderne semblait encore pouvoir invoquer à sa défense — celui que sa science lui a offert une connaissance meilleure et plus profonde du monde, de l'histoire et de soi-même — est lui-aussi bien affaibli grâce aux savants mêmes qui durent admettre que science et savoir vrai sont, malheureusement, des choses distinctes. Est-ce que les savants eux aussi commettent des sophismes ? Leur bonne foi reste au-dessus de tout soupçon et leur raisonnement semble, au moins, sans faille. Et qu'on ne nous dise pas qu'eux aussi ont trahi leur mission : au contraire, ils ont respecté l'ancien idéal de Bacon et de Descartes, celui d'une science objective, dépersonnalisée et « désenchantée ». Que saurait-on alors objecter à cette raison postmoderne devenue marginale et à cet homme qui, malgré Pascal, ne désire plus retrouver « le principe de la morale » dans l'effort de « bien penser » ?

II. La comparaison intrinsèque

1. Le somnambulisme bienfaisant

Cependant, j'ai le sentiment que l'état des choses n'est pas aussi mauvais qu'on le pourrait craindre, si l'on devait prendre en considération tout ce que nous venons de dire ici. En effet, ce monde qui a perdu les principes universels, et qui par nécessité historique, par la marche des idées, ou par une « trahison des clercs » est devenu « local », devrait être pire, plus chaotique, plus anarchique qu'il n'est en réalité. Je ne veux pas dire qu'il soit bon, ni même qu'il soit satisfaisant. Néanmoins, si l'on tient compte uniquement de l'effondrement pacifique du communisme cinquante ans après l'effondrement violent du nazisme, on s'aperçoit peut-être que le mal dont ce siècle souffre n'est ni absolu, ni durable, ni inexorable. Assurément, les gens restent malheureux, des désastres il y en a assez, mais, bien qu'avec retardement, on y trouve souvent des remèdes, il apparaît des solutions même partielles, et les prophètes anciens ou récents de l'Apocalypse semblent être toujours démentis. Je ne pense donc pas que nous traversions déjà le dernier versant du Kali Yuga. Faute de valeurs établies sur une transcendance révélée, dans l'absence de la grande rigueur perdue, la « main

invisible » dont parlait Adam Smith ne semble pas avoir disparu tout-à-fait ; elle continue même à nous guider à notre insu, comme si nous étions des somnambules. Et voilà que parfois nous retrouvons la bonne direction sans savoir exactement comment nous l'avons fait et nous marchons sans nous égarer autant qu'on aurait pu s'y attendre, si l'on prêtait foi à nos idées folles.

Évidemment, l'ancien principe de Léopold von Ranke, que nous avons évoqué au commencement de cet essai, principe selon lequel entre les faits et leurs interprétations il y aurait une séparation rigoureuse, est devenu difficile à défendre philosophiquement, dans l'absence d'un étalon universel de la vérité. Et cependant, en pratique, l'histoire sérieuse, objective, dont les acquis sont partagés par la majorité, sinon par l'unanimité de la communauté académique, existe toujours. On a beau étayer d'arguments la thèse que l'histoire ne serait pas, au fond, une science et ni même une « science de l'homme¹⁶ » ; cette discipline semble se porter assez bien malgré tous ces arguments, à l'instar d'une vraie science, sans que l'on comprenne exactement comment elle procède.

Même dans le domaine de l'histoire de la littérature et de l'art, le désordre et l'anarchie postmodernes sont moins forts que ne le demande « la théorie ».

Par exemple, les nouvelles théories sur l'histoire de la littérature à vocation déconstructiviste et postmoderne semblent être en considérable avance par rapport même aux plus récents manuels d'histoire littéraire ou anthologies, qui, malgré leur prétentions théoriques « de pointe », restent bien plus traditionalistes en pratique. Plusieurs anthologies, rédigées aux États Unis, en France ou en Allemagne, diffèrent des ouvrages plus anciens moins par une refonte de la sélection, que par de successives augmentations des textes contemporains. Ainsi, le même noyau dur classique, ou en voie de le devenir, se retrouve partout. La faiblesse ou même la disparition d'une conception « classique » de l'histoire et de l'évaluation littéraire n'évince pas, ou au moins, n'affecte que partiellement, une pratique « classique », comme si cette pratique connaissait le secret d'une survivance somnambulique que l'absence d'une théorie correspondante n'arrive pas à ébranler.

Le phénomène vraiment intéressant est moins le fait que la pratique ne suit pas la théorie, mais plutôt que l'inexistence ou l'ignorance de celle-ci touche si peu la pratique. Ce n'est pas du tout une chose nouvelle : déjà Socrate — selon Platon — reprochait à Euthyphron qu'il voulait être pieux sans pouvoir définir la piété, à Hippias qu'il prétendait composer de beaux discours sans savoir ce que c'est le beau, ou il s'en prenait à Ménon parce que celui-ci, tout en ignorant l'essence de la vertu politique, désirait la pratiquer.

Aujourd'hui nous sommes devenus plus modestes : nous sommes d'accord, en général, qu'on peut créer la beauté sans savoir la définir, ou que la vertu, sous ses différents aspects, est praticable, même si l'on ignore son essence. Bien plus, certaines écoles néo-nominalistes ont cherché à nous persuader, peut-être

à raison, que de telles définitions ne sauraient avoir du sens et que des entités comme la Vertu, la Beauté, la Vérité sont des « spectres métaphysiques » dont il faut se méfier. Toujours est-il qu'en dépit de nos défaillances intellectuelles, il reste assez de bonnes gens, d'œuvres et de choses belles et même de paroles vraies. De surcroît, si l'on dédaignait tout ce qui défie une explication rationnelle, la traduction des textes d'une langue à une autre devrait être abandonnée. En effet, quoique l'acte de traduire, surtout des œuvres littéraires et philosophiques, soit parsemé de difficultés énormes, les réussites n'y manquent pas ; et, si nulle traduction n'est parfaite, il y en a assez de bonnes pour défier le particularisme et montrer que nous avons les moyens de communiquer par-dessus les tribus qui nous séparent et les frontières culturelles et linguistiques dont nous paraissions cloisonnés.

Le fait notable est que, même après l'effondrement des grands systèmes globaux, la plupart des gens ne sont devenus ni fous, ni assassins, et ils ont continué à vivre comme s'il y avait encore des valeurs universelles démontrables ou révélées.

L'ancien problème de Socrate : comment peut-on pratiquer la vertu alors que l'on ignore ce qu'elle est, comment peut-on écrire de beaux poèmes, si l'on se méprend sur la nature du beau — doit avoir une solution qui ne soit pas forcément platonicienne. Car, quoi que les platoniciens disent, ignorer les essences, douter même que les essences puissent exister ne ruine pas totalement la bonne pratique. Mais, d'autre part, quoi que les théoriciens du postmodernisme disent eux aussi, il faut que cette pratique retrouve un fondement qui lui soit approprié. Je conviens non sans une certaine mélancolie qu'on ne saurait plus justifier ou démontrer l'existence du Bien absolu et transcendant, sans que l'on fasse resurgir une autocratie intellectuelle essentialiste peu désirable et désuète. Peut-être, le Bien n'existe-t-il pas ou plus. Toujours est-il — et nous n'en finissons pas de nous en émerveiller — qu'on est à même de *faire* le bien.

2. Comment compare-t-on

Dans l'absence des critères universellement reconnus, comment donc réussit-on maintes fois à faire fonctionner la pratique d'une manière qui ne soit pas la pire qui soit ? Voilà un des problèmes philosophiques les plus ardues de notre époque.

Il faut noter que toute démarche critique à l'égard des valeurs culturelles, de quelque ordre qu'elles soient, s'appuie sur une comparaison, qui vise à distribuer un « mieux » et un « moins bien ». Or, ce qu'on reproche aujourd'hui le plus à la comparaison, c'est que, ne disposant plus de critères universels acceptés, elle introduit implicitement les critères de celui qui compare, ou ceux de sa *communauté interprétative*, en leur octroyant subrepticement des vertus globales qui ne seraient

plus permises. Et néanmoins, il y a assez de bonnes comparaisons, même si l'on ne sait plus comment justifier théoriquement leurs résultats.

Dans son livre dédié aux confrontations culturelles et idéologiques menées à l'époque de N. Ceausescu en Roumanie, une chercheuse américaine, Katherine Verdery, se sent obligée, pour obéir aux standards académiques de son pays, de faire semblant d'adopter la manière d'écrire la moins partisane et non engagée qui soit¹⁷. Néanmoins, en décrivant la confrontation entre les soi-disant « protochronistes » et les « anti-protochronistes », elle prend, ne serait-ce qu'implicitement, le parti de ces derniers, en violant ainsi son pari de recherche non engagée. Toujours est-il qu'elle se refuse de se réclamer du Bien et de la Vérité, c'est-à-dire des critères transcendants de comparaison. Par contre, elle déclare avoir préféré un faisceau de valeurs qu'elle croit locales, à savoir, les valeurs américaines, qui donnent priorité au pluralisme sur la centralisation¹⁸. Mais est-ce que cette attitude partisane nuit à une description tant soit peu correcte des faits? La perspective américaine de l'auteur fausse-t-elle la réalité roumaine? Je ne le crois pas. Cependant, on peut avoir beaucoup de peine à comprendre pourquoi une attitude partisane anti-protochroniste serait plus justifiée ou produirait une description plus véridique qu'une autre attitude toujours partisane, mais de signe contraire. Y a-t-il aussi de *bons* à côté de *mauvais* préjugés? Et comment saurait-on faire la distinction? En tout cas, l'auteur de cette analyse réussie de l'espace culturel roumain nous dérobe le secret du fondement théorique de sa propre réussite.

La comparaison se dramatise, assurément, au moment où elle a lieu devant un tribunal. Juger un homme c'est en effet comparer ce qu'il est censé avoir fait et ce qu'il devrait faire, conformément aux critères imposés par la loi. Mais que se passe-t-il lorsque ces critères perdent leur clarté et s'entrecoupent? Il y a des gens, par exemple, qui reprochent au tribunal de Nüremberg l'esprit partisan, le fait d'avoir jugé selon la logique des vainqueurs. On dit que, s'ils avaient été jugés d'après leurs lois, auxquelles ils ont obéi, les criminels nazis auraient dû être acquittés. De même, les avocats d'Erich Honecker, l'ancien chef de la RDA, ont soutenu que l'ancien dignitaire est-allemand ne devait pas être jugé d'après les lois de la RFA, qui étaient les lois d'un état différent du sien.

Au fait, dans ces cas-là on ne jugeait pas seulement ce que certaines personnes avaient commis, mais on essayait aussi de porter un jugement sur un système politique, nazi ou communiste, dans son ensemble. Mais saurait-on juger un système à la lumière des normes prises à un autre système? Ces normes peuvent-elles encore revêtir la force des vérités translocales et non-partisanes? Comment un tel jugement est-il possible au cas où croire au Bien, à la Vérité et à la Justice n'a plus de fondement philosophique assuré? Lorsqu'on veut comparer deux grandeurs, n'importe laquelle peut faire office d'étalon, à moins qu'on n'en choisisse une troisième dans ce même but; le résultat de la comparaison reste

toujours identique, puisqu'il dépend d'un rapport. Mais s'il s'agit de systèmes de valeurs, est-on en droit de procéder de la même manière? Il semble qu'il soit permis, parfois, de mesurer certains systèmes à la norme prise aux autres, mais il y a bien des cas où une telle démarche nous fait reculer. Toujours est-il que les fondements théoriques de cette pratique comparative restent dans l'ombre.

3. Le tournoi des religions

La comparaison des cultures et des systèmes de valeurs n'est guère une invention moderne. Déjà Hérodote laissait s'affronter dans une dispute oratoire les tenants des trois régimes politiques principaux connus dans l'Antiquité — monarchie, oligarchie et démocratie. Plus tard, on voit un apologiste du christianisme, comme Minucius Félix dans son *Octave*, se servir de la controverse et du dialogue entre des personnages choisis à dessein pour rendre plus saisissante une comparaison entre le christianisme et le paganisme. Au Moyen Âge, la dispute qui vise à faire comparer des religions s'actualise: lorsqu'on veut que les Juifs se convertissent, il n'est pas rare, comme à Limoges en 1010, de convoquer des rabbins et des prêtres devant l'évêque ou le prince et de leur demander d'étayer d'arguments leur foi¹⁹. En règle générale, les Chrétiens triomphaient des Juifs, qui devaient par la suite recevoir le baptême qu'on faisait ainsi semblant d'avoir obtenu à force de nobles moyens.

Un chercheur roumain, Andrei Oisteanu, a récemment écrit sur ce type de dispute religieuse. Il en a recensé environ 40 sur un territoire immense, du Japon jusqu'à l'Islande. La première eut lieu devant le roi Achab d'Israël au VII^e siècle av. J.C. et la dernière devant le prince moldave Vasile Lupu, au XVII^e siècle²⁰.

Que peut-on dire de la manière dont on attribuait la victoire dans ces « tournois des religions »? Il semble évident que déclarer quelqu'un vainqueur d'un tel débat signifie dans la plupart des situations *qu'on juge d'un système de valeurs par un étalon pris dans un système différent*, ce qui amène presque nécessairement la victoire du système étalon. Or, puisque le choix du système-étalon repose sur l'arbitraire de la religion d'État du pays où le débat considéré a lieu et que ce système-étalon reste « extérieur » aux choses comparées, on peut appeler *extrinsèque* ce type de comparaison. En effet, devant un roi chrétien c'est presque automatiquement que le Chrétien remporte la victoire, tandis que devant un présomptif roi juif ce serait à coup sûr le judaïsme qui aurait été gagnant. Il y a aussi des cas, différents seulement en apparence — comme celui de Vladimir, le kneaz païen de Kiev, qui s'est converti à l'orthodoxie byzantine à la suite d'une dispute entre plusieurs représentants des grandes religions —, quand on étale une présomptive neutralité. Or, l'orthodoxie l'a emporté sur ses rivales (le catholicisme, l'Islam, le judaïsme) parce qu'elle a su mieux parler

à la rude sensibilité et aux moeurs primitives du prince russe. Ce sont toujours donc les dispositions préalables de l'arbitre qui comptent dans la victoire.

La comparaison extrinsèque n'admet pas de jugement et de hiérarchie indépendants. D'où l'alternative qu'elle pose : ou bien il faut rejeter tout essai de comparer des cultures différentes, en acceptant uniquement les hiérarchies internes, établies dans les limites d'un seul système de valeurs ; ou bien il faut admettre que, l'étalon auquel on peut mesurer les systèmes étant variable, l'issue de la comparaison en dépendra largement. Mais n'y a-t-il que la comparaison intrinsèque qui soit à notre disposition ?

4. La conversion de Bulan

Peu après 950, Hasdai ibn Shaprut, médecin de cour et ministre juif de l'émir de Cordoue, Abd er-Rahman III, s'engage dans ce qu'on appellera de nos jours « la correspondance khazare ». Il envoya une lettre au *kagan* (roi) des Khazars de la Volga, Joseph, qui eût régné, selon une rumeur persistante, sur un peuple converti au judaïsme. Quelques années plus tard, Hasdai reçut la réponse de Joseph, d'où il apprit que, en effet, ce peuple turc qu'étaient les Khazars avaient embrassé la foi de Moïse quelque deux cents ans plus tôt, pendant le règne de Bulan, l'aïeul de Joseph. De surcroît, le ministre apprit les circonstances de cette singulière conversion²¹ :

Auprès du roi encore païen des Khazars se rendirent les représentants des trois religions monothéistes — à savoir, un Musulman, un Chrétien et un Juif. Or, las d'entendre les trois docteurs se disputer sans fin, Bulan demanda au Chrétien laquelle des deux autres religions monothéistes, hormis la sienne bien entendu, lui semblait plus proche de la Vérité. Le Chrétien déclara le judaïsme plus vrai que l'Islam. Le kagan posa la même question au Musulman, qui, à son tour, admit qu'après l'Islam c'est le judaïsme qui est plus vrai que le christianisme. À ce moment, Bulan déclara le judaïsme gagnant, parce que, dit-il, il disposait non seulement de son propre témoignage, mais aussi du témoignage des deux autres confessions.

Un écrivain arabe du XI^e siècle, Al-Bekri²², raconte la conversion de Bulan avec quelques détails significatifs changés : cette fois, ce n'est plus le kagan, mais le Juif qui posa des questions. Il demanda au Chrétien ce qu'il pensait de Moïse et de la Thora. Celui-ci admit que Moïse avait été un grand prophète et que la Thora dit la vérité, mais il ajouta que Jésus, le fils de Marie, est le Verbe incarné. Au Juif alors de dire au kagan : « Je ne connais pas sa doctrine, tandis qu'il connaît la mienne. » Bien que (pour des raisons facilement compréhensibles) le chroniqueur arabe ait écrit que le Musulman a été frauduleusement tué avant qu'il puisse se rendre auprès du kagan, nul doute que, s'il avait été

présent, il aurait été confondu par le Juif de la même manière que l'avait été le Chrétien. Car, tandis que Moïse et la Thora jouissent d'un grand prestige auprès des Musulmans, Mahomet n'est pas reconnu par les Juifs.

Pour le type de recherche que nous avons engagé, il n'importe pas que la conversion des Khazars au judaïsme se soit *vraiment* passée de la manière relatée. Ce n'est pas l'historicité de l'événement qui nous intéresse, mais seulement la capacité du récit de retracer un *type idéal de comparaison culturelle, autre que l'extrinsèque*.

Tâchons d'y voir plus clairement :

Si, dans la « correspondance khazare », c'est le roi qui pose les questions, la chronique arabe assigne ce rôle au Juif, sans que l'issue du débat soit différente. Pour peu que le schéma en reste le même, c'est toujours le Juif qui l'emportera, *quelles que soient la religion et les opinions du prince*. La décision qui clôt le « tournoi » n'est plus arbitraire, parce qu'elle ne dépend plus de la personne et des opinions de l'arbitre et, en conséquence, ce n'est plus dans le choix préalable du juge qu'elle trouve son critère. Ce n'est plus celui-ci qui, par le biais de ses préjugés, fait gagner l'une des parties, mais ce sont les joueurs mêmes qui, en dialoguant, arrivent à une conclusion incontournable. La décision émerge de *l'intérieur* du cercle des joueurs et non plus de l'extérieur ; aussi, la comparaison qui s'en réclame est-elle, à juste titre, *intrinsèque*.

À notre avis, il y a donc deux types, bien distincts, de comparaison culturelle : la comparaison extrinsèque et la comparaison intrinsèque. La première se fonde sur une succession de discours des protagonistes, qui, en l'occurrence, font l'éloge de leur propre religion ou système culturel et critiquent ceux de leurs adversaires. Les arguments déployés y sont de poids, sinon pour faire pencher la décision (qui est prise d'avance), au moins pour la légitimer aux yeux du public. La comparaison intrinsèque, elle, se passe bien de discours ; en revanche, elle a recours à un *dialogue standard*, dont l'enjeu n'est pas l'éloge et la critique des opinions, mais l'établissement d'une *relation d'ordre*. Il n'est plus important, dans ce cas, que telle ou telle religion soit déclarée meilleure que telle autre. Ce qui compte c'est uniquement le fait que chacun des participants doit établir sa propre *liste des préférences*. La décision est donc intersubjective, indépendante non seulement de la personne de l'arbitre, mais aussi bien du pouvoir politique que celui-ci est censé représenter. En revanche, c'est de la nature de la relation des systèmes en compétition que la comparaison intrinsèque semble plutôt dépendre. En effet si l'un des participants au débat avait été, disons, Bouddhiste, la comparaison intrinsèque, avec les questions posées devant Bulan, aurait été impossible.

Or, si l'on examine tant soit peu ces listes des préférences, on y voit une chose intéressante : si chacun des participants met, naturellement, *sa* religion en tête de *sa* liste, c'est le judaïsme qui vient en *deuxième position* sur *toutes* les listes. Si alors, dans un premier temps, on accordait à chaque religion 2 points chaque

fois qu'on la choisissait en tête de liste, toutes les trois religions seront à l'égalité, à 2 points chacune. Mais si, par la suite, on leur accordait encore un point chaque fois qu'on leur donnerait la deuxième place, le judaïsme marquerait 2 points supplémentaires provenant du chrétien et du musulman, dont les listes des préférences ont le judaïsme en position seconde. À la fin, le judaïsme remportera la victoire à 4 points, tandis que les religions rivales n'auront que 2 points chacune.

Ce qui fait la différence et assure la priorité de l'Ancien Testament dans le « tournoi » de Bulan c'est justement le *second choix*, à savoir, ce qu'une bonne majorité met en seconde position sur sa liste des préférences. Or, il se trouve que, souvent, les seconds choix coïncident.

La comparaison extrinsèque se fondait sur le *premier choix*: le juge décidait en vertu de ce qu'il aimait le plus et de ce qu'il pensait être meilleur. Par contre, la comparaison intrinsèque repose sur le second choix. Pour elle, l'important c'est le *secondaire*, à savoir, ce à quoi les gens donnent le second rang dans leurs préférences, lorsqu'ils doivent, pour une raison ou une autre, renoncer à leur premier choix. Or, si le premier choix est d'habitude très personnel et partisan, le second choix semble être moins local et moins spécifique. Ce que nous aimons le plus nous individualise et nous sépare; par contre, ce qui reçoit seulement la seconde place dans nos désirs tend à nous unir. Le consentement que la comparaison intrinsèque met en œuvre est peu spectaculaire, mais il est plus général et plus stable en raison du fait qu'il y a bien moins de choix seconds qu'il n'y a de choix premiers. Face aux humeurs du goût incessamment changeantes, le second choix a une vie plus constante, bien que moins brillante, et s'il doit souvent céder le pas au premier choix, à long terme il finit par s'affirmer résolument.

Certainement, la comparaison intrinsèque, justement parce qu'elle est le produit d'un choix second, est *moins forte* et moins impérieuse que la comparaison extrinsèque. Elle n'aboutit pas, à vrai dire, à proclamer la *supériorité* d'un système de valeurs sur un autre, comme c'est le cas avec la comparaison extrinsèque. Tout ce qu'elle suggère, c'est une *certaine préséance* qu'un système acquiert dans une relation d'ordre donnée. Ce n'est donc pas par une conversion que le débat devant Bulan devait nécessairement finir, mais par une meilleure compréhension du fait qu'on ne peut pas renier l'Ancien Testament et le judaïsme sans pour autant remettre en question le Nouveau Testament et le christianisme, aussi bien que le Coran et l'Islam. Cette faiblesse et cette « modestie » de la comparaison intrinsèque sont largement compensées par l'indépendance dont elle dispose et par sa remarquable stabilité.

En particulier, c'est précisément le fait que l'Ancien Testament représente pour les Chrétiens un second choix, d'autant plus constant et solide qu'ils prennent leur propre foi plus au sérieux, qui explique la relative tolérance avec laquelle au moins une partie du haut clergé, à l'encontre du bas clergé et des laïcs, a traité les Juifs pendant le Moyen Âge. Par exemple, les grandes persécutions,

les meurtres et les pillages que les Juifs ont dû subir surtout pendant les Croisades, ont été l'œuvre soit des nobles, soit des foules fanatisées par les prédicateurs. Par contre, on a pu citer le cas de l'évêque Jean de Speier qui, pendant la première Croisade, a non seulement protégé les Juifs, mais il en a aussi fait sévèrement punir les persécuteurs²³. Au temps de la deuxième Croisade, S. Bernard de Clairvaux était personnellement intervenu auprès du moine Radulf qui incitait les foules à sévir contre les Juifs²⁴. Plus tard, au XIII^e siècle, le Pape Innocent IV dénonçait (sans grand effet pratique) les accusations de meurtre rituel qu'on avait portées contre les Juifs. Au fait, quoique l'Église n'aimât point les Juifs, elle comprenait bien que la destruction (soit physiquement, soit par conversion forcée) des Juifs, à savoir, de ceux dont l'Ancien Testament restait le *premier choix*, aurait gravement affaibli le christianisme pour lequel l'Ancien Testament représente néanmoins un *choix second*. Puisqu'au fond de tout bon Chrétien il existe, même à son insu, un Juif, détruire le Juif du dehors c'est aussi détruire le « Juif du dedans »; c'est commettre un suicide théologique. La « solution finale » et même l'antisémitisme moderne ne seront concevables que par une société profondément déchristianisée au fond d'elle-même.

III. La référence

1. « Le bazar des régimes »

Bien qu'à son insu, le roi khazar a fait illustrer une procédure comparative qui me paraît dépasser de beaucoup le cadre du « tournoi des religions », même si, puisque d'habitude elle reste à l'état implicite, on se méprend sur son importance. C'est probablement aussi ce recours implicite à des formes tacites de « tournoi de Bulan » qui fait que le monde est un peu moins chaotique en pratique que certaines théories catastrophiques ne le voudraient.

Supposons maintenant que, mécontent de la confrontation des idéologies et des systèmes politiques et incapable de décider tout seul quel est le meilleur régime, le *kagan* (un *kagan* modernisé en l'occurrence) demande aux tenants des principales idéologies de disputer sur le meilleur gouvernement possible. Naturellement, on assisterait d'abord à un débat fondé sur la comparaison extrinsèque. Platon déjà en offre un échantillon dans *la République*: Dans les livres VIII et IX du dialogue, il établit la hiérarchie des « constitutions réelles », dans cet ordre, *la timarchie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie*. Le critère employé y est, bien entendu, la constitution de l'État parfait qu'il avait élaborée plus tôt. « *Après avoir présenté la constitution de la cité (idéale), tu as affirmé que cette cité-là est bonne... Quant aux autres cités, si la première est comme*

*il faut, elles, tu les as déclarées défectueuses.*²⁵ » En d'autres termes, c'est l'utopie qui administre l'acte de juger les régimes politiques réels. Mais, selon l'observation de Karl Mannheim²⁶, une idée, une forme sociale ou politique ne sont déclarées utopiques, à savoir de *nulle part*, que par ceux qui n'y croient pas. Pour les autres, c'est-à-dire pour ceux qui y croient, qu'ils soient marxistes, fascistes, maoïstes, intégristes, etc., elles sont la vérité pure. Comparer les sociétés en s'appuyant sur l'utopie comme étalon équivaut à un acte de foi, à un choix religieux qui, éventuellement, ignore sa nature.

Puisqu'ainsi la comparaison extrinsèque se bloque, essayons d'examiner les chances d'une comparaison intrinsèque des systèmes politiques. Admettons donc qu'un communiste, un fasciste et un partisan de la démocratie libérale se trouvent ensemble et s'efforcent d'établir si l'un de leurs systèmes respectifs dispose d'une préséance sur les autres et lequel. Afin de l'apprendre, quelles seront alors les questions standard à poser ?

Afin d'éviter que la métaphysique des justifications envahisse et invalide l'évaluation, je propose de demander aux différents tenants des systèmes politiques *quel est le régime sous lequel ils préféreraient vivre, hormis le leur*. En effet, que vont-ils répondre si, le premier choix leur étant refusé, ils sont priés de désigner le régime qui reçoit leur second choix ?

C'est toujours Platon qui, ayant tacitement recours à une comparaison intrinsèque, donne une réponse valide à cette question, réponse qui est d'autant plus solide que nous savons pertinemment que le premier choix du philosophe était une forme d'aristocratie « éclairée ». Dans la *République*, discourant sur la démocratie, il dit : « *Il est clair que chacun y organisera le régime de vie qu'il aime le plus.* » Et il ajoute : « *À cause de sa tolérance, on y rencontre tous les régimes, de sorte que celui qui voudrait bâtir une cité... a la possibilité d'en choisir le type favori, comme s'il entrait dans un bazar des régimes politiques d'où il pourrait extraire et projeter ainsi sa cité.*²⁷ » Par conséquent, dit Platon, lorsqu'on ne peut pas ou plus vivre dans le régime de son premier choix — qu'il soit une tyrannie, une oligarchie, un régime fasciste, autoritaire ou totalitaire — on peut toujours s'établir (sans danger pour sa vie) dans une démocratie où l'on peut retrouver ou reconstruire, à petite échelle, le gouvernement préféré. Le démocrate est le seul à ne pas avoir d'autre régime que le libéral où il puisse vivre sans danger. *Son second choix sera donc identique au premier*. L'expression (certes, péjorative chez Platon) « bazar des régimes » (*pantopôlion tôn politeiôn*) exprime, donc, une vérité fondamentale : *À l'inverse des autres régimes, la démocratie peut accepter, dans le cadre de ses limites constitutionnelles, des « réservations » ou des « interprétations » plus ou moins contraires à sa nature*. Des groupes et des personnes nourrissant des projets non-démocratiques peuvent y demeurer indemnes, y former des associations, des partis, publier des brochures, etc. Ce n'est absolument pas le cas sous d'autres régimes : un État fasciste persécutera

et fera arrêter les communistes, un État communiste fera arrêter les fascistes et tous les deux séviront contre les démocrates.

On nous dira, peut-être, qu'il y a des partisans des régimes non-démocratiques qui détestent à tel point la démocratie ou qui aiment à tel point leur patrie, qu'ils *préféreront* mourir dans leur propre pays qu'émigrer et que, par conséquent, ces gens n'ont pas de second choix démocratique. Ce raisonnement est faux dans la mesure où l'on demande effectivement aux gens dont on parle d'exprimer leurs *préférences* et de *choisir* un régime et un pays parmi plusieurs possibles. Car, exprimer un choix ou une préférence présuppose que la personne en cause a déjà eu la *liberté* autant intérieure qu'extérieure de le faire. Une dispute et un dialogue du type ayant cours auprès de Bulan témoignent d'une situation déjà pré-démocratique, qu'on a tacitement acceptée du moment où l'on se soumet au scénario du débat. La preuve que l'on dispose implicitement d'une liste de préférences, sur laquelle la démocratie se trouve forcément en position seconde, est bien le fait même qu'on se permet, en l'occurrence, *de préférer à haute voix quoi que ce soit*, y compris une tyrannie.

La démocratie est — dit encore Platon dans *le Politique* — « *de tous les gouvernements légaux le pire et de tous les gouvernements illégaux le meilleur. Lorsque tous les régimes commettent des illégalités, il est préférable de vivre dans une démocratie, mais il faut se garder le plus d'y résider, lorsqu'ils se conduisent conformément à la loi.* » Mais, en pratique, tous les régimes « monarchiques » et « oligarchiques » enfreignent plus ou moins la loi, ce qui interdit justement que le premier choix puisse s'exprimer en leur faveur. C'est la démocratie qui est choisie alors comme un second choix. De Lénine trouvant son refuge en Suisse, de Trotski s'échappant au Mexique, jusqu'à l'ayatollah Khomeiny résidant en France, on a souvent vu les tenants des régimes non-démocratiques, chassés de leurs pays, s'exiler dans des pays démocratiques qu'ils fustigent d'ailleurs de toutes leurs forces.

La conséquence de tout ce que nous venons de dire est que, si l'on remplace les religions (ou leurs livres saints) par les idéologies politiques fondamentales ou par les régimes respectifs de gouvernement, on obtiendra toujours une relation ordonnée : et c'est la démocratie, jouissant du second choix, qui disposera de la *préséance* détenue dans l'autre comparaison par l'Ancien Testament. On obtiendra un résultat similaire, si l'on compare l'État séculier et tolérant avec des États confessionnels : on peut pratiquer en toute liberté sa religion dans l'État séculier, mais pour un sceptique, un athée, ou un non-pratiquant, la vie dans un système où il y a confusion entre l'État et l'Église peut s'avérer très dure.

Mais — dira-t-on — ce remplacement aura aussi pour conséquence le fait que le christianisme et, disons, le communisme partagent la même position peu avantageuse, situés comme ils le sont en bas des listes de préférences. La protestation sera, cependant, injustifiée, à moins qu'on ne conçoive les résultats

de la comparaison intrinsèque dans les catégories de la comparaison extrinsèque. En effet, par habitude, nous tendons à raisonner de la manière suivante: si l'élément *A* et l'élément *a* se trouvent dans une position similaire sur un tableau type et que *A* soit déclaré « mauvais », nous sommes tentés d'extrapoler l'évaluation négative de *A* sur *a*, en déclarant *a* aussi mauvais que *A*. Cette transitivité reste cependant illégitime, s'il s'agit d'une comparaison intrinsèque, car celle-ci établit une relation ordonnée exclusivement entre les éléments effectivement comparés. La comparaison intrinsèque ne dit rien sur les qualités particulières de *A* et de *a*, qu'ils soient bons ou mauvais. Elle affirme seulement que, dans une telle séquence, *A* est « moins préféré ou préférable » que n'est *B*. Or, être « moins préféré » ne signifie point « être mauvais ». Ainsi par exemple, bien que moins cher que le platine, l'or reste-il très cher.

En soi, on peut déclarer la tyrannie mauvaise et la démocratie bonne; mais, si honorable que soit une telle déclaration, ce sera un jugement de valeur reposant sur une comparaison extrinsèque et qu'on pourra à tout moment renverser. En revanche, la comparaison intrinsèque nous enseigne seulement que la démocratie est *préférable* aux tyrannies anciennes et modernes, et ceci simplement parce qu'on est à même de se bâtir un îlot tyrannique autour de soi, si l'on vit dans une démocratie, alors que vivre en homme libre dans une dictature s'avère à peu près impossible.

Au fait, lorsque nous avons recours à la comparaison extrinsèque, nous évaluons d'abord les choses que nous déclarons « bonnes » et « mauvaises », selon le critère extérieur adopté; puis, en les mettant ensemble par la comparaison, nous en concluons à la supériorité d'une chose sur l'autre. Au contraire, dans la comparaison intrinsèque, *il n'existe pas d'évaluation précédant l'acte de comparer*, mais c'est notamment la comparaison pratique, voire l'interaction des choses, qui engendre une évaluation et une certaine hiérarchie. Dans ce cas, il n'y a donc pas d'évaluation en soi et l'acte de comparer reste muet sur la valeur en soi des choses.

Si l'emplacement semblable des éléments culturels dans le tableau-type de la comparaison intrinsèque ne permet pas qu'on les évalue *en soi* d'une manière tant soit peu similaire ou compatible, il peut y avoir, toutefois, une relative analogie dans l'histoire de ces éléments: par exemple, j'entrevois une relation entre la difficile et paradoxale survivance des Juifs au milieu des sociétés chrétiennes, en principe hostiles au judaïsme, et la survivance tout autant difficile et paradoxale des systèmes démocratiques, toujours menacés de l'intérieur et de l'extérieur. Inversement, la tentative antisémite d'anéantir le Juif à l'intérieur de la société chrétienne, mais aussi bien le Juif à l'intérieur du Chrétien lui-même a toujours eu partie liée avec le totalitarisme qui vise explicitement à anéantir à la fois le judaïsme, le christianisme et tout « bazar démocratique »²⁸.

2. La double lecture

Nous avons constaté que *la démocratie est plus qu'un régime politique quelconque parmi les autres*. À l'encontre des autres systèmes politiques, la démocratie n'est pas uniquement *un régime*, mais elle est aussi un « bazar des régimes », qui admet volontiers sur son territoire une pluralité de valeurs politiques et idéologiques différentes, y compris, bien entendu, les valeurs démocratiques. De même, l'Ancien Testament n'est pas seulement un livre religieux parmi les autres. À la différence de beaucoup d'autres livres sacrés, il a toujours été au cours des siècles un « bazar des croyances ».

Or, il y a deux sortes de gens qui se rendent au bazar: certains, une minorité peut-être, le font parce qu'ils aiment l'atmosphère qui y règne, d'autres — parce qu'ils n'ont pas la possibilité de vendre et d'acheter ailleurs. Les premiers voient dans le bazar une fin, les autres — un moyen, un *cadre*. S'il s'agit des systèmes de valeurs et des textes, nous pouvons regarder les choses de la même manière: la démocratie, tout comme l'Ancien Testament, a longtemps admis des lectures très différentes, dont seulement un groupe relativement restreint l'a considérée comme une fin en soi; le reste s'en est servi comme d'un moyen. Ces dernières lectures qui s'y réfèrent plus qu'elles ne l'épuisent, en font donc un *cadre de référence*. Je veux dire par ceci que, lorsqu'ils demeurent dans une démocratie, les représentants de différentes idéologies emploient à leur profit le cadre légal et politique de la démocratie, tout comme le cadre textuel et théologique de l'Ancien Testament sert de base de référence à bien des religions et des sectes.

Il y a donc des systèmes culturels, tels l'Ancien Testament et la démocratie qui, faisant aussi l'objet d'un second choix, peuvent être pris, en tant que « textes », dans deux acceptions fondamentales:

En effet, on peut distinguer entre les lectures de premier choix et les lectures de second choix, toutes ayant le même texte pour objet. Ainsi, l'Ancien Testament est-il d'abord le terrain d'une lecture de premier choix ou d'une *lecture-fin* de la part des Juifs. De même, d'abord ce sont les démocrates qui « lisent » le système démocratique comme leur premier choix. On a ensuite, aussi bien dans un cas que dans l'autre, les *lectures-moyen*, lectures du second choix: les responsables en sont les Chrétiens, les Musulmans, les Gnostiques²⁹, d'une part; d'autre part, les « lecteurs » de second choix de la démocratie sont les socialistes, les communistes, les nationalistes, etc., voire des gens de moins en moins animés de sentiments démocratiques.

La lecture du premier choix, qu'on va appeler *lecture radicale*, veut que son objet reçoive l'attention en tant que *fin en soi* et que son contenu essentiel reste la seule chose qui compte. Par contre, la lecture du second choix, appelée ici *lecture référentielle*, fait du texte tout d'abord une référence, à savoir un réservoir à puiser des citations, c'est-à-dire une place destinée à fournir la

légitimation nécessaire à un autre texte. De cette distinction entre les deux types de lecture il s'ensuit qu'on peut lire un texte soit en tant que fin et alors le texte partagera la radicalité de la lecture, devenant lui-même *radical* aux yeux du lecteur; soit en tant que référence pour un autre texte et c'est alors qu'il peut être nommé *texte-référence*. Dans le premier cas, nous lisons un philosophe, par exemple, parce que nous désirons effectivement connaître sa pensée; dans l'autre cas, nous le lisons parce qu'il est requis, par exemple, pour passer un examen, ou parce que nous voulons appuyer de son autorité un travail personnel.

Or, l'Ancien Testament, autant que le système de gouvernement démocratique constituent à la fois l'objet d'une lecture radicale (venue de la part de leurs tenants inconditionnels) relativement moins fréquente, et d'une multitude de lectures référentielles. Au contraire, d'autres systèmes et textes sont lus plutôt radicalement, alors que, dans leurs cas, la lecture référentielle est plus rare.

Les premiers textes sont, pour ainsi dire, destinés à être goûtés, les autres — à être cités.

3. De la citation

Qu'est-ce que citer? C'est faire référence. Toute citation renferme, d'une part, l'appel à une autorité (la référence), d'autre part, la mise entre guillemets d'un texte (la reproduction). Il faut donc distinguer entre *citer un auteur* et *citer un texte*.

Or, en tenant compte de la proportion relative et de la portée de ces deux composantes de la citation, on peut de nouveau faire la distinction entre ce que j'appelle la citation *fondatrice*, la citation *conventionnelle* et la citation *invisible*.

Dans la citation fondatrice, l'appel à l'autorité et l'appel au texte sont d'importance relativement égale. La citation fondatrice est la citation « authentique », essentielle à l'élaboration, aussi bien qu'à la présentation publique d'un texte nouveau. L'autorité vient à l'appui du texte cité, *qui est pris au sérieux*, assimilé à la substance du nouveau texte.

Dans la citation conventionnelle, une importance comparativement démesurée est donnée à la référence par rapport à la portée réelle de la reproduction, qui reste mince. En d'autres termes, la référence y reste décorative, circonstancielle, peu nécessaire en fin de compte à la *production* de l'œuvre, mais cependant essentielle à sa *publication*. Le fragment textuel mis entre guillemets a un rôle plus ou moins ornemental, il est collé plutôt qu'intégré à l'ensemble, tandis que la légitimation publique du texte nouveau passe forcément par l'invocation de l'autorité. Cette autorité, dont l'appui apparaît donc décisif, doit garantir, par exemple, le caractère académique du nouveau texte, sa respectabilité dans les milieux où il vient d'être publié, et en général, le rendre légitime. La citation

conventionnelle est bien hypocrite: *elle prétend à tort à une valeur fondatrice*. De surcroît, elle manque de gravité: l'auteur ne prend pas au sérieux les textes qu'il reproduit, néanmoins, dans son ouvrage.

Enfin, la citation invisible déplace le rapport entre référence et reproduction vers cette dernière. En effet, cette fois l'auteur omet les guillemets et se passe de mentionner ses références, que seulement une analyse postérieure retrouve. La raison n'en est nécessairement ni le manque d'originalité, ni la volonté de plagier. Contrairement à ce qui se passe dans le cas de la citation conventionnelle, la référence ne saurait y être avouée, si l'auteur veut se faire accepter dans sa communauté. En outre, la mention de la référence pourrait maintes fois mettre à nu des inconséquences qu'on veut éviter à tout prix.

La culture signifie invoquer des textes et des autorités à l'appui de nouveaux textes. Si c'est *plutôt* les textes, ou *plutôt* les autorités, ou les deux *à la fois*, qu'on veut invoquer — c'est là que la différence commence à poindre.

4. La réforme de la citation

Nous allons reprendre maintenant le problème de la comparaison intrinsèque entre la démocratie et le communisme (ou le soit-disant « socialisme réel »).

Nous avons vu que, au moment où un communiste devait s'exiler, il pouvait non seulement résider sain et sauf dans une démocratie, mais aussi y reconstituer un petit îlot conforme à son choix politique, si bien que rien ne l'empêchait de couvrir de boue le régime de sa nouvelle patrie. Cela était possible parce qu'il « citait » les lois démocratiques, c'est-à-dire, il les invoquait à l'appui de sa liberté de vivre et de s'exprimer comme bon il lui semblait.

Mais, même demeurant chez soi, dans un pays du « socialisme réel », l'idéologue du système se voyait obligé de citer sans cesse la démocratie libérale, ce qui en faisait implicitement son second choix et son principal texte-référence.

En effet, on sait très bien que ces idéologues ont toujours voulu voir dans le marxisme-léninisme et la société du « socialisme réel » l'accomplissement révolutionnaire des « courants les plus avancés » de la « société bourgeoise ». La référence au libéralisme classique et à la tradition démocratique et républicaine restait constante dans les régimes communistes, soit qu'on désignait le système économique d'Adam Smith, ou le socialisme « utopique » parmi les prémisses du marxisme, soit qu'on discutait de la Révolution française que la révolution socialiste aurait « achevée ». De surcroît, les sociétés du « socialisme réel » s'étaient dotées de constitutions qui prévoyaient de nombreuses libertés et la plupart des institutions formelles de l'État de droit. Les mêmes sociétés proclamaient sans cesse leur engagement démocratique radical et leur amour pour la paix. Qu'on se rappelle, à ce propos, que même les procès staliniens ont suivi une procédure

judiciaire apparemment correcte qui a trompé plus d'un naïf³⁰. C'était donc une règle presque générale que de citer la démocratie, qui, bon gré mal gré, était par conséquent promue choix second du communisme.

Qui plus est, si au niveau politique le communisme citait abondamment la tradition démocratique, au niveau économique il citait aussi fréquemment que possible ce qu'on pourrait nommer la tradition du « productivisme occidental » : en effet, c'est Lénine qui avait repris avec enthousiasme l'idée occidentale qu'il n'y a pas de bonheur sans richesse et que la richesse sociale doit être acquise avec le concours de la science et du développement technologique. La chose nouvelle, c'était que le « socialisme réel » promettait la « juste distribution » de cette richesse.

Au fait, autant le christianisme s'était vu comme l'accomplissement des promesses non honorées du judaïsme des pharisiens et des saducéens, autant le communisme pensait que l'État et la société qu'il s'appropriait à édifier représentaient l'accomplissement des ambitieux idéaux humanistes suscités par la Révolution française, mais aussi celui des grands espoirs économiques mis dans la révolution industrielle, et que les sociétés occidentales « bourgeoises » avaient laissé s'engloutir dans un marais de formalisme, hypocrisie et iniquité. Le communisme a toujours prétendu être le seul capable de mener à terme l'éclosion de la Liberté, de l'Égalité et de la Fraternité, jadis annoncées par la Révolution française, tout comme le christianisme avait prétendu prendre la relève des grands prophètes d'Israël.

Ce sont cette *référence* et la raison d'y recourir qui ont lancé un défi majeur aux régimes communistes et à leur idéologie. Car, bien qu'ils n'aient jamais voulu lire *radicalement* la tradition démocratique et productiviste occidentale, les communistes étaient contraints d'en faire au moins une *lecture référentielle*, s'il voulaient garantir la légitimité de leur système. Or, cette lecture, par sa simple existence, déterminait l'apparition de tensions. En effet, la réalité de ce système était aussi loin que possible de toute forme d'humanisme, que ce gouffre fût l'effet de la terreur nue, ou de l'avalissement méthodique de la dignité humaine. En outre, les sociétés communistes ne devenaient pas plus riches que ne l'étaient les sociétés bourgeoises. Bien au contraire, surtout depuis les années '70, elles tendaient à s'appauvrir, ce qui laissait percer la vérité que non seulement elles n'avaient pas su distribuer de manière plus juste les biens, mais qu'elles n'étaient pas arrivées à en produire autant qu'il fallait en disposer pour une existence décente.

Malgré ces tensions que j'ai mentionnées, la citation conventionnelle de la « tradition humaniste » a été la règle de l'idéologie officielle de ces régimes, pendant des dizaines d'années. L'appareil de propagande de Staline, Khrouchtchev, Brejnev et de tous leurs correspondants dans les « démocraties populaires » de l'Europe de l'Est n'était point préoccupé par les textes du « marxisme

authentique », mais uniquement par la légitimité européenne qu'il pouvait en tirer. Ce n'étaient pas les textes en soi qui comptaient pour cet appareil, mais l'autorité toute nue des « classiques » dont on appuyait les actes et les décrets des régimes communistes. On s'ingéniait à dresser des listes de penseurs « progressistes » qui eussent œuvré à l'enfantement de la « bonne nouvelle », mais qui, à cause de leurs supposées « limites de classe » avaient failli au « matérialisme conséquent » ; on cherchait à s'approprier la tradition en tirant au clair son « noyau progressiste », etc. Le pouvoir communiste ne disposait que d'une force limitée (bien plus limitée, au fait qu'on ne le pensait) ; aussi lui fallait-il l'appuyer d'une autorité indiscutable ou honorable, ce qui lui avait valu d'ailleurs bien des sympathies à l'Ouest. Assurément, la citation conventionnelle était hypocrite, mais elle faisait preuve aussi de prudence. Il semble qu'on ait eu vent de ce qui allait arriver.

Néanmoins, d'abord surtout parmi les marxistes occidentaux (L'École de Francfort, par exemple), mais de temps en temps aussi à l'Est, il y a eu des tentatives de citation fondatrice autant du marxisme que de ses sources. Le « socialisme à visage humain » a été une telle tentative, devenue pendant le « Printemps de Prague » la politique officielle en Tchécoslovaquie. Le problème en était le suivant : s'il est vrai que le socialisme continue la meilleure tradition humaniste et libérale occidentale, comment se fait-il que les sociétés du « socialisme réel » soient si peu humaines et libres ? Ou, dans les termes de la comparaison intrinsèque : si la démocratie libérale représente le second choix de ceux qui se disent communistes, comment peut-on accepter la destruction des libertés et de la démocratie dans les États où le communisme a triomphé ?

Sur le haut clergé du Moyen Âge, une majorité était arrivée à la conclusion — ainsi que nous l'avons dit — qu'il fallait protéger les Juifs de l'extermination, parce que le judaïsme restait quand même le second choix de tout Chrétien *qui se prend au sérieux*. Ce clergé savait que l'anéantissement du judaïsme aurait porté un coup mortel au christianisme. Par un mécanisme de pensée similaire, certains communistes (pendant longtemps marginalisés ou persécutés) sont arrivés à penser que la « tradition humaniste » devait être non seulement invoquée, mais aussi *prise au sérieux*, que de conventionnelle qu'elle était, sa citation devait redevenir fondatrice et que, au lieu de traquer les libertés « formelles » et ceux qui s'en réclamaient, il fallait bien les protéger. À coup sûr, ce n'était nullement par l'amour du libéralisme en tant que tel, que ces gens agissent ainsi, mais de crainte que le dépérissement du libéralisme ne sonnât le glas au communisme lui-même.

Ce qui pendant longtemps est resté marginal, est devenu après l'arrivée au pouvoir de M. Gorbatchev la politique soviétique officielle. La *perestroïka* c'était cela : la *prise au sérieux de la référence humaniste et productiviste du commu-*

nisme, c'est-à-dire le passage massif de la citation conventionnelle à la citation fondatrice. Au fond, Gorbatchev, Alexandre Iakovlev, etc, tout comme Dubcek auparavant, n'étaient pas des « communistes réformateurs », ainsi qu'on les appelle habituellement. Ils se considéraient être *les seuls vrais communistes ou socialistes*. Dans cette qualité, ils reprochaient à Staline et à ses héritiers d'avoir abandonné et trahi le *vrai socialisme* qu'il fallait absolument retrouver. Iakovlev, par exemple, se demande : « *Peut-on, en effet, voir une expression du socialisme dans ce que Staline a fait ? Nullement. Au contraire, cela a été de la contre-révolution toute pure*³¹ ! » Je suis donc d'accord avec l'analyse de Charles Fairbanks qui soutient que les réformes de Gorbatchev n'ont voulu que relancer le système en remontant aux sources³². Ces sources, on les retrouva d'abord dans la période de la NEP ; mais graduellement, on voulut remonter toujours plus haut : de Lénine à la II^e Internationale socialiste, de là à Marx, de Marx aux Lumières. Car aussitôt qu'on prend au sérieux *une* seule référence, il n'y a plus de raison de s'y arrêter. Et dès qu'un seul choix second commence à hanter, tous se précipitent à l'instar des revenants, chacun en attirant un autre. En tout cas, *je crois qu'on peut décrire la réforme de Gorbatchev comme une réforme de la manière de citer les références du système*.

Il est vraisemblable qu'en général la réforme de la manière de citer, qui impose le passage de la citation conventionnelle à la citation fondatrice, entraîne des perturbations sérieuses dans le système politique et culturel. Car le second choix pèse toujours davantage et affirme dans l'histoire sa préséance, comme s'il s'agissait d'une comparaison intrinsèque différée sur des années. En rendant de plus en plus transparent et fragile le premier choix et les objets radicaux sur lesquels celui-ci porte, la comparaison intrinsèque, déclenchée par la réforme de la citation, a fini par miner le régime, dont les institutions n'ont pas su tenir bon.

Ce qui est arrivé au communisme après les réformes de Gorbatchev ressemble en quelque sorte au destin du christianisme. Le système universel du communisme, bien hiérarchisé, centré sur Moscou (pareil à la chrétienté médiévale centrée sur Rome) s'est effondré. Le Pacte de Varsovie et même l'URSS se sont dissous. Certains États communistes, comme la Chine ou la Corée du Nord, ont survécu à la débâcle, bien que la Chine, avec son « socialisme de marché », soit loin du communisme « classique ». La plupart des partis communistes des pays de l'Europe Centrale et de l'Est ont subi une refonte radicale. Ils ont renoncé au communisme, se sont dits « socialistes » ou « sociaux-démocrates » et ont accepté le jeu démocratique. Après quelques années d'opposition, la plupart y sont revenus au pouvoir, mais ils ont gouverné démocratiquement et ont poursuivi les réformes sociales et économiques en cours. La référence libérale et productiviste du communisme a vraiment été prise au sérieux et est devenue explicitement fondatrice. Le bolchevisme, le léninisme et même le marxisme orthodoxe ont

été déclarés par leurs anciens tenants des « déviations » et des « fausses routes » par rapport au « vrai socialisme ».

On sait que cette victoire du libéralisme a fait décréter à Francis Fukuyama « la fin de l'histoire³³ ». Il se trompe à coup sûr. En effet, le libéralisme a remporté seulement une victoire de « second choix ». La référence libérale a bien miné le communisme traditionnel, mais cela ne signifie nullement qu'une rechute dans le conventionnalisme de la citation soit devenue désormais impossible. Au contraire, si l'on peut de moins en moins se passer de citer une certaine référence universelle, c'est justement cette universalisation de la référence démocratique qui amène presque nécessairement le risque que sa signification profonde s'efface devant son invocation banalisée et rituelle. Quant à la référence libérale, si son oblitération est devenue impossible, on l'a de nouveau obscurcie par une citation redevenue ornementale. La marche vers l'universel n'est ni continue, ni sans obstacles, ni même assurée sans combat. « L'Histoire » mettra toujours à l'épreuve notre volonté de vivre et d'agir conformément à nos principes déclarés.

« La fin de l'histoire » est donc une impossibilité parce que nous n'assistons point à la généralisation d'un *premier choix*, ce qui, en effet, pourrait amener une générale uniformité. Il s'agit seulement de la généralisation du *second choix*, ce qui laisse subsister et même prospérer de nombreux premiers choix.

Quoi qu'il en soit, on est à même de comprendre le sophisme renfermé par une déclaration comme celle déjà citée au début : « *la démocratie n'a pas de justification en tant que système de gouvernement intrinsèquement supérieur au totalitarisme. Elle est simplement un engagement idéologique que l'Occident a choisi de faire.* » En effet, une telle affirmation semble dire que : 1) les systèmes de gouvernements sont des « choix » ; 2) que tout « choix » en vaut un autre, sans priorité aucune ; 3) que la démocratie est un « choix », donc une façon de gouverner parmi les autres qui ne peut prétendre à aucune priorité intrinsèque.

Or, si l'on peut s'accorder sur le premier point (bien que, souvent, ce ne soit pas la société entière qui a la latitude de choisir, mais seulement un groupe, ou un parti), le reste en est à rejeter : ainsi, puisqu'il y a de premiers choix et de seconds choix, n'est-il pas vrai que tout choix en vaille un autre. De surcroît, il n'est pas vrai non plus que tous les choix premiers soient égaux : en effet, choisir la démocratie comme *objet radical* c'est la choisir aussi pour référence. Mais choisir « le socialisme réel » comme objet radical c'est de nouveau choisir la démocratie pour référence. Dans la transparence de la démocratie il n'y a que la démocratie qui perce. Mais c'est encore la démocratie qu'on entrevoit, si faiblement que ce soit, dans les tréfonds du « socialisme réel ». Enfin, la démocratie n'est pas un *système de gouvernement ajouté aux autres*. Elle n'est pas uniquement une forme de gouvernement, comme on en rencontre tant, mais elle est la seule qui soit aussi un « bazar des régimes politiques », une *référence-cadre universelle des systèmes*.

IV. Le nationalisme

1. Le nationalisme — un article d'importation

Déclarer donc que « la démocratie n'est pas seulement un système de gouvernement parmi les autres » signifie que le libéralisme (sur lequel une véritable démocratie doit se fonder) n'est pas non plus seulement une « idéologie », à savoir un système de pensée politique quelconque placé à côté des autres systèmes. Par contre, le « particularisme rampant » postmoderne, étrange mélange de nationalisme et de marxisme, parfois déguisé en « déconstructivisme », s'efforce de rabaisser le libéralisme, et en général la pensée politique occidentale classique, au statut particulier d'« idéologie » et surtout d'« idéologie parmi les autres ».

C'est, par exemple, ce qu'affirme Michael McConnel, qui enseigne le droit à l'Université de Chicago. Il croit que « *l'intuition centrale du postmodernisme est la présentation du libéralisme comme seulement une autre idéologie*³⁴ » (m.s. A.C.). Il s'ensuit — écrit le même auteur — que les « libéraux » ne peuvent pas prétendre à la priorité de leurs propres critères de vérité et de jugement objectif, au moment où l'on doit passer des jugements académiques. Ce n'est pas seulement le libéralisme en tant qu'universalisme qui est mis ici en question, mais aussi bien l'affinité implicite entre celui-ci et les grands principes de la science objective occidentale. En tout cas, « le libéralisme » devient, selon des auteurs comme McConnel, seulement *une autre paroisse* du monde.

Pourquoi s'étonner alors du nouvel essor des nationalismes, surtout (mais pas exclusivement) dans l'Europe Centrale et Orientale? Le plus grave c'est que, proclamant sa volonté farouche d'en finir avec le communisme qui était fondé sur une pensée *apparemment* à visée globale, le nationalisme veut mettre en pièces *toute* raison universelle, quelle qu'elle soit, et en cela il se croit justifié par le postmodernisme et le déconstructivisme philosophiques. Aussi devient-il « à la mode », intellectuellement acceptable, aisément légitimable. S'opposer aux standards universels du libéralisme au nom d'un « spécifique local » reposant sur la tradition nationale, proclamer indéfiniment son « droit à la différence » semblent être devenus de nos jours des actes innocents et même respectables dans la cité académique.

De surcroît, ce sont des actes fort respectables dans les pays postcommunistes, où combattre le fantôme déchu du communisme est maintes fois synonyme d'une « révision » du libéralisme au nom d'une présomptive *démocratie nationale authentique*, originale, issue — dit-on — de la tradition du peuple.

On a déjà montré que le libéralisme n'est pas seulement *une* idéologie; il est aussi une *référence* au moins pour les systèmes de pensée de gauche et d'extrême-gauche. Peut-il alors constituer aussi la référence du nationalisme et de ses variantes extrêmes, telles que les fascismes? Autrement dit, peut-on

montrer que le nationalisme, malgré l'adversité ouverte qu'il voue si souvent au libéralisme, présuppose lui-aussi la citation tacite de son adversaire?

Il semble que ce présupposé se heurte à une difficulté de taille: à l'inverse du marxisme et du socialisme en général, le nationalisme, pour peu qu'il se développe, conteste radicalement la philosophie des Lumières, sur laquelle se fonde le libéralisme, et fait appel, en revanche, à une tradition locale, autochtone, à un *Volksgeist* irréductible, paraît-il, à toute raison universelle. Selon une métaphore organique, chère aux nationalistes, *l'éthos* national, c'est-à-dire la culture, la tradition, la langue, le destin, le passé et l'avenir nationaux sont les fruits d'une même *plante*, dont les racines s'enfoncent profondément dans le sol de la patrie. Il semble donc que, ne devant rien à un air étranger, le nationalisme se dérobe à tout essai de comparaison intrinsèque. Le nationalisme est-il donc vraiment sans référence?

Tout au contraire: du point de vue nationaliste, il arrive même une chose terrible: en effet, ce qui compte le plus pour les nationalistes c'est, évidemment, ce qui est « national », « enraciné » dans le sol. Le reste a une moindre valeur, ou même pas de valeur. Or, s'il y a bien une chose qui, dans la grande majorité des cas, *n'est point nationale*, c'est justement le nationalisme. Presque partout, l'idée de « nation », la doctrine nationale, le nationalisme dans toutes ses formes sont des *importations*, comme le remarque aussi et à juste titre Z. Ornea dans son livre dédié à l'extrême droite roumaine de l'entre-deux guerres³⁵. En tout cas, chez nous, comme partout dans l'Europe Centrale et Orientale, en Asie ou en Afrique, il s'en faut de beaucoup que le nationalisme soit un phénomène autochtone, local. Ce n'est pas avant le début du XIX^e siècle et même du XX^e siècle que le nationalisme s'introduit dans ces zones et ce n'est pas une coïncidence si sa première éclosion se produit partout simultanément avec le début de la *modernisation*, ou — ce qui revient au même — au moment où un peuple « se met au pas de l'Europe ».

Si l'on prend le cas roumain, on peut voir que dès l'adoption des nouvelles modes de Paris ou de Vienne, ainsi que des premières écoles et des premières institutions politiques de type occidental, « l'idéologie nationale » fait son entrée. Donc, *sans modernisation, pas de nationalisme*. En d'autres termes, le nationalisme n'est pas du tout le fruit du sol national, mais le fruit de la modernité *qu'il cite incessamment comme sa référence obligatoire et immédiate*.

La théorie de l'élaboration moderne du nationalisme et même de la « nation » ne saurait être ébranlée par l'objection suivant laquelle, de tout temps, les hommes ont aimé leur patrie et leur pays et que, par conséquent, le nationalisme est vieux comme le monde. Car, il ne s'agit pas ici du sentiment naturel et spontané que chacun a pour les lieux où il est né et où il vit, mais de la *légitimation nationale* de ce sentiment, qui, elle, est contemporaine seulement de la modernité. L'idée même de « nation » (au sens actuel du mot), et surtout celle, inséparable, d'« *État-nation* » s'affirment politiquement seulement au moment de la Révolution

française, pour être bientôt reprises par les Allemands pendant les guerres napoléoniennes, à commencer par la fameuse *Rede an die Deutsche Nation* de Fichte. Puis, c'est une dissémination universelle qui s'ensuit. Rien — si ce n'est l'étymologie latine du mot — ne justifie l'idée de Charles Maurras, partagée d'ailleurs par les nationalistes de partout, que la « nation » est *naturelle*³⁶. Assurément, le mot « nation » signifie une « réalité »; mais il ne s'agit pas là du même type de réalité que celle désignée par le mot « montagne » ou « tigre ». Si, dans ce dernier cas, il s'agit d'une réalité géologique ou biologique qui ne doit rien à l'homme, c'est justement l'homme, et un homme particulier, vivant à son moment historique, qui a produit cette autre réalité qu'on appelle « nation ». La « nation » est une construction intellectuelle, apparue relativement tard dans l'histoire, reprise par les politiques, enseignée aux peuples, entrée dans les mœurs, rendue sacrée par le sang versé dans les guerres³⁷.

Le nationalisme cite donc la modernité. Qui plus est, il cite abondamment son principal ennemi : la philosophie des Lumières, qui, selon nos termes, est un véritable « bazar idéologique ». Or, cette citation, de quelle espèce est-elle ? *Si le communisme basculait de la citation conventionnelle vers la citation fondatrice, le nationalisme part de la citation fondatrice qu'il abandonne rapidement pour la citation invisible.* En effet, il y a eu presque partout, à l'Ouest comme à l'Est, un nationalisme quarante-huitard, fortement influencé par le libéralisme naissant, républicain et franc-maçon. Comme Gertrude Himmelfarb l'a montré, ce *nationalisme libéral* (ou qui invoquait ouvertement sa référence libérale) caractérisait surtout les peuples assujettis, qui, dès qu'ils fondaient leurs États indépendants, étaient enclins à oublier la référence libérale et à priver de liberté ou de droits égaux certaines minorités. Ce second nationalisme, « mûr », se dit volontiers antimoderne, hait cordialement le progrès et voue au passé national un culte démesuré. Cependant, le fait qu'il n'apparaît jamais que dans une société déjà engagée sur la voie de la modernisation suggère que la référence à la modernité y reste sous-jacente, en dépit des démentis que cette espèce de nationalisme aime apporter à tout moment. D'ailleurs il n'y a pas de société autre que la moderne qui rejette l'état des choses dans lequel elle se trouve, pour se tourner vers un passé qu'elle pense pouvoir ressusciter.

2. Modernité et libéralisme

Je crois qu'on peut soutenir que le nationalisme cite, même implicitement, une idée fondamentale de la modernité, formulée particulièrement par la philosophie des Lumières, à savoir : *le gouvernement pour et par le peuple*, et qu'on peut aussi nommer le principe de la *souveraineté des gouvernés*.

Imaginons un autre « tournoi khazar » où Bulan inviterait, cette fois, un libéral et un nationaliste. Priés de préciser leur premier choix, chacun louerait le système

propre et les principes sur lesquels il repose. Ils invoqueraient leurs textes fondateurs — le libéral penserait aux écrits des Jefferson, des John Adams, des Tocqueville, des Hayek ou à la Déclaration des Droits de l'Homme; quant au nationaliste, il parlerait de Herder, de Fichte, de Maurras, ou, en Roumanie, d'Eminescu, de Iorga ou de Nae Ionescu. Mais s'ils étaient questionnés sur leur second choix, le nationaliste devrait admettre qu'il n'a rien contre le principe libéral et républicain, inscrit tant dans la Constitution américaine que dans la Déclaration des Droits de l'Homme, que le gouvernement doit être exercé par et pour le peuple et que, par conséquent, « *toute souveraineté réside dans la Nation* », ainsi que le proclame la Déclaration³⁸. C'est alors que le khagan lui montrerait qu'il a souscrit, fût-il implicitement, au principe fondateur de toute démocratie libérale et que celle-ci reçoit la *préséance* dans le débat.

En effet, tout comme le judaïsme, le christianisme et l'Islam possèdent en commun *le monothéisme comme idée fondatrice*, formulée d'abord dans l'Ancien Testament, le libéralisme, le socialisme et le nationalisme s'appuient également sur *le principe de la souveraineté des gouvernés*, principe explicitement proposé par la philosophie des Lumières. Or, si c'est le monothéisme qui sépare les trois religions des polythéismes païens, c'est en effet le principe de la souveraineté des gouvernés qui sépare de l'*Ancien Régime* les trois systèmes modernes des gouvernements. Pour tout régime traditionnel la souveraineté ne résidait pas dans la nation ou dans le peuple, mais dans le roi ou l'empereur de droit divin. Ce n'était pas non plus au nom des gouvernés que le pouvoir s'exerçait dans l'Ancien Régime, mais au nom de Dieu qui réalisait son plan de salut à travers la royauté ou l'Empire. Certes, en pratique beaucoup de monarchies ont dû accepter des constitutions et partager en quelque sorte le pouvoir avec les représentants de la noblesse ou du tiers état. Mais théoriquement au moins, le roi « consentait » seulement à déléguer une partie de ses pouvoirs.

Même si le nationaliste, imbu d'esprit romantique, révère l'Ancien Régime, la royauté et l'Empire de Dieu, il doit admettre que dans l'État actuel qu'il veut édifier, toute souveraineté appartient au corps national, bien qu'il croie que c'est Dieu qui ait assigné à sa nation une mission spéciale. Mais finalement c'est la nation et non un roi qui établit les lois, décide de la politique à suivre et délègue ses pouvoirs aux institutions. Le bien de sa nation est le but suprême pour le nationaliste. La modernité du nationalisme, aussi bien que sa proche parenté avec le libéralisme en sont évidentes.

4. La lecture nationaliste

La philosophie des Lumières devient, par conséquent, l'objet des lectures différenciées, qui se séparent, d'une part, dans une lecture radicale, et d'autre part, dans un faisceau de lectures référentielles. Autrement dit, si l'on est d'accord

que c'est le peuple qui doit gouverner, le problème qui sépare reste d'apprendre « *qui est le peuple* ».

Pour les libéraux, les textes fondateurs ont les deux valeurs (référentielle et radicale) à la fois, car, en principe, pour eux lecture radicale et lecture référentielle de la philosophie des Lumières coïncident. Quant aux nationalistes, ils pratiquent, autant que les socialistes et les communistes, la lecture référentielle de ces textes, à laquelle ils ajoutent la lecture radicale des textes propres. Pour les libéraux, la philosophie des Lumières est restée actuelle et profondément significative; pour les socialistes elle est importante surtout comme référence, mais on a toujours pensé pouvoir *la dépasser ou l'achever*. Quant aux nationalistes, s'ils en citent implicitement le principe de la souveraineté nationale et du gouvernement par le peuple et au nom du peuple, ils se gardent bien d'invoquer ouvertement l'autorité de cette philosophie et de ses représentants. La citation dont ils se servent est invisible; en cela il n'en va pas du nationalisme politique autrement que de certains fondamentalismes chrétiens profondément antisémites (comme celui de la *Légion roumaine*), qui s'efforçaient de couper du « noyau dur » vétéro-testamentaire le christianisme qu'ils professaient.

Un libéral qui fait du libéralisme et de la démocratie libérale une lecture radicale, se défend bien d'aller au-delà: ce système politique et de pensée est le seul qui lui convient. Les notions en tendent aussi à être comprises de la manière la plus littérale et directe qui soit. Par exemple, pour lui « nation » ou « peuple » restent ce qu'elles sont: des *noms collectifs*. Le vrai libéral ne laisse jamais se perdre ou s'effacer l'idée de collectivité que ces notions renferment. En parler comme s'il y avait *une chose substantielle* qu'on appelle « nation », tout comme il y a bien une chose substantielle appelée « lit », c'est pour lui non seulement une manière *figurée* de parler, mais aussi bien une manière *fausse* et dangereuse dont il faut bien se garder, parce qu'elle pourvoit le discours d'une foule de *spectres métaphysiques*. Ça ne veut pas dire que le libéral refuserait l'interprétation de ses textes à lui, car ce refus le placerait dans une position *fondamentaliste* peu convenable à son esprit, mais qu'il aura toujours soin de dépasser prudemment la littéralité stricte et qu'il restera conscient du caractère trompeur des mots.

La lecture référentielle, par contre, est toujours oblique, allégorique, interprétative. Le texte connote plus qu'il ne dénote et il renferme plusieurs sens qu'il faut déchiffrer et dont le sens littéral, s'il est quand même le premier, n'est pas nécessairement le plus important. Pour le chrétien, l'Ancien Testament est une *figure* du Nouveau et sa valeur réside moins dans sa littéralité que dans la découverte de ses dimensions symboliques. Du point de vue chrétien, l'Ancien Testament est largement un symbole, tandis que le Nouveau Testament est compris d'une façon bien plus littérale, en tant que texte radical *autant que* référence. Mais dès qu'un interprète n'est plus chrétien pratiquant, ou n'est plus chrétien

du tout, la lecture du Nouveau Testament devient elle-aussi plutôt référentielle, non-littérale, symbolique. Le texte devient donc un livre de chevet plutôt qu'un livre liturgique.

Pour le nationalisme, aussi bien que pour le communisme, c'est justement la notion de « peuple » et celle, conjointe, de « nation » qui ont subi, très souvent, des interprétations non-littérales. Et de même qu'un point fondamental de la polémique anti-judaïque chrétienne, à partir de St. Paul, était le reproche chrétien que les Juifs lisaient d'une manière trop littérale l'Ancien Testament, de la même façon les socialistes et les nationalistes se sont toujours opposés à l'interprétation littérale, propre aux libéraux, de la notion de « peuple » et de « nation ».

Pour le libéral, le « peuple » désignait un collectif, « tout le monde », tous les habitants d'un pays, ce qui se conformait à l'usage littéral le plus direct du mot. Au contraire, pour le socialiste, le « peuple » cesse de s'identifier à tout le monde, ainsi qu'il semble normal à première vue, pour représenter seulement « ceux qui sont exploités », « les ouvriers et les paysans ». Le nationaliste ne fait pas autrement: pour lui, le « peuple » et la « nation » forment une « communauté organique », où se retrouvent seulement ceux qui « pensent et sentent de la même manière » et qui sont supposés issus de la même race et du même sang. Il ne s'agit plus d'une pluralité indéfinie qu'on nomme « peuple », mais *d'un seul individu-type* répété indéfiniment. L'usage littéral a fait place à un usage figuré, à une métaphore organiciste: *le peuple n'est plus une multitude de personnes, mais un unique organisme vivant, une substance à part*.

Puisque qualitativement « peuple » devient une « chose » et que quantitativement il embrasse de moins en moins de personnes, l'acception dont le nationalisme se sert devient non seulement non-littérale, mais franchement *antilittérale*. En effet, l'ethnicité, la race ou le *Volkgeist* sont elles aussi des notions difficilement définissables en des termes littéraux; par conséquent, on y aura recours à des métatextes qui, à leur tour, auront besoin de méta-métatextes: lois discriminatoires, comme les « lois de Nuremberg », décrets, pseudosciences qui doivent justifier la discrimination en cours, etc. Après les minorités ethniques, ce sera le tour des minorités religieuses et politiques d'être écartées du « peuple ». En vertu d'une logique inlassable et de justifications toujours plus étranges, tous ceux qui ne plaisent pas au gouvernement seront exclus de la communauté nationale.

Deux choses sont ici à remarquer: d'abord, le rétrécissement progressif de la notion de « peuple »: d'un terme qui recouvre au début l'ensemble des habitants d'un pays, le « peuple » verra sa sphère se réduire graduellement, jusqu'à ce qu'elle arrive à désigner un groupe bien plus restreint. Deuxièmement, les raisons qui autorisent l'inclusion de quelqu'un au « peuple » se compliquent toujours davantage. Les métatextes et les méta-métatextes prolifèrent incessamment.

Puisqu'il tend à perdre ou à obscurcir les sens littéraux, le nationalisme oublie toujours davantage l'idée fondatrice du libéralisme. Mais au fond, il tend à

détruire et à annuler sa propre référence, à la chasser jusqu'au bout. Or, chasser la référence ne va pas impunément : le sens de la réalité s'affaiblit et tout le système vacille et sombre dans une mythomanie sans rivages. Le choc de la réalité aura raison de cet échafaudage sans fondement.

En tout cas, on voit clairement à présent une raison supplémentaire au fait que, contrairement aux opinions telles que celles de McConnell, le libéralisme, entendu dans le sens le plus large du mot, n'est pas seulement *une autre idéologie*. Il est en fait la seule philosophie politique fondée sur une acception littérale des notions fondamentales de la modernité. Il n'oubliera jamais sa référence, même s'il peut parfois l'élargir considérablement, et il saura endiguer tout développement incontrôlé vers des mondes de fiction.

V. La philosophie du particularisme

1. Le faux primitif

Reprenons maintenant le débat, esquissé par Mircea Eliade, entre « l'homme moderne, occidental » et « l'homme archaïque ». C'est entre une philosophie qui croit à l'histoire, à l'évolution, à la raison analytique et à la liberté de choisir, et une philosophie pour laquelle la valeur suprême réside dans le mythe, la répétition et les archétypes que se déroule la discussion. Nous allons noter que, bien qu'explicitement Eliade semble éviter de déclarer vainqueur du l'un ou l'autre des participants, son attitude partisane en faveur de « l'homme archaïque » laisse peu de doute. En tout cas, je pense qu'on se trouve ici devant une *comparaison extrinsèque* typique, ce qui, comme nous le savons, laisse objectivement incécise l'issue du débat.

Mais est-il possible de comparer aussi *intrinsèquement* les deux « hommes », autrement dit, est-il possible que, « appelés » devant le *khagan*, ils puissent arriver à quelque conclusion objective ? Et lequel des deux obtiendrait alors la préséance ? À première vue, la comparaison intrinsèque semble ici impossible : en effet, celle-ci est légitime seulement lorsqu'il s'agit de cultures et de systèmes de valeurs *fortement dépendants les uns des autres*. Mais quelle relation peut s'établir entre la culture originelle d'un aborigène australien ou océanien et celle de l'européen moderne ? Aucune, en effet, à la condition que « l'homme archaïque » soit, *littéralement*, un véritable aborigène. Or, *il ne l'est pas*.

En fait, le débat proposé par Eliade ne met pas face à face un européen et un véritable aborigène. « L'homme archaïque » reste une reconstruction ; il s'avère être presque autant européen et occidental que son opposant et, vraisemblablement, il a l'air d'être une sorte d'*alter ego* d'Eliade lui-même. Une note de celui-ci le suggère d'ailleurs : « *il est bon de préciser que, dans ce con-*

*texte, "l'homme moderne" est celui qui se veut exclusivement historique, c'est à dire avant tout "l'homme" de l'historicisme, du marxisme et de l'existentialisme. Il est superflu d'ajouter que tous les modernes ne se reconnaissent pas dans un tel homme.*³⁹ » Naturellement, ceux qui ne se reconnaissent pas dans « l'homme moderne », se reconnaissent en revanche dans « l'homme archaïque », sans être pour autant moins modernes, moins européens et moins caractéristiques pour la civilisation occidentale.

Combien l'authenticité de « l'homme archaïque » est douteuse, on le voit à son argumentation : comment un aborigène authentique, tel « l'homme archaïque » d'Eliade, pourrait-il connaître les tribulations de l'histoire européenne, y compris ce qu'y furent le fascisme et le communisme ? Mais surtout, comment cet aborigène pourrait-il jeter un regard critique sur lui-même et sur sa culture ainsi que sur la culture occidentale, de sorte qu'il en tire une raison d'être fier, comme le pense Eliade, de sa propre culture ? De surcroît, Eliade croit que ce personnage « *sait qu'il est libre d'annuler sa propre histoire par l'abolition périodique du temps et par la régénération collective* » et que « *chaque année il participe à la répétition de la cosmogonie*⁴⁰ ». Autant dire que l'aborigène, muni d'une conscience de soi extraordinaire, dispose des catégories de pensée d'Eliade lui-même. Alors, ou bien l'aborigène *connaît* son « bonheur » de pouvoir échapper à l'histoire et *sait* qu'il est libre de se vouer aux archétypes, ce dont il *est fier*, et alors il est, en fait, un occidental dégoûté de sa civilisation et qui veut retrouver son salut auprès des tentes du « bon Huron » ; ou bien, s'il vit authentiquement hors de l'histoire, mais sans avoir ni la conscience de son bonheur, ni, par conséquent, la raison d'en être fier, on voit mal comment il pourrait prendre part à un débat tel que celui imaginé par Eliade.

À ce propos, il est bon de rappeler que depuis longtemps, le travers de l'Europe est de se prendre périodiquement d'enthousiasme pour le « primitif » ou « l'archaïque ». Si la xénophobie et, en général, la haine d'« autrui » et du nouveau restent également partagées entre tous les peuples et toutes les races, il en va autrement de l'intérêt, voire de l'amour à l'égard de l'étranger et de celui qui est différent. Ces sentiments ont été, depuis Hérodote ou Tacite, le propre seulement de certains courants de pensée de l'Europe et on ne les retrouve pas, indépendamment apparus, ailleurs.

Où veux-je en venir ? Voici : choisir d'aimer une autre civilisation que la sienne est une preuve qu'on est, au fond, bien européen, parce que l'Europe est la seule civilisation qui ait jamais permis qu'on ne l'aime pas. Le premier choix d'un tel *europophobe* peut porter, donc, sur l'Inde, sur le Japon ou sur l'Afrique ; cependant, tout simplement le regard critique qu'il jette sur la culture où il est né et éduqué le rattache à l'esprit européen, ne serait-ce que par l'intermédiaire d'un second choix implicite et inévitable. Dans leurs dénonciations, les détracteurs de l'Europe s'appuient toujours sur les valeurs de l'Europe — « civilisation-bazar » assez large pour les contenir tous.

Je ne veux pas soutenir qu'il y ait forcément une nette supériorité de la culture européenne sur les autres, mais seulement que, sur l'ensemble des cultures, elle possède une certaine *préséance* qu'on ne saurait lui refuser. On s'en rend compte, par exemple, de la façon suivante : B. L. Whorf, qui emploie les instruments de la science occidentale, peut bien savamment décrire la *Weltanschauung* de la tribu Hopi, tandis qu'un indien Hopi, muni *seulement* des moyens intellectuels indigènes, est non seulement peu capable de décrire la culture européenne et occidentale, mais aussi (et c'est plus important) *il y est très peu enclin*. En effet, culturellement, il lui manque la curiosité de voir et de comprendre de nouveaux mondes, il n'a pas cet amour de la recherche, « *histories heneken* », qui, depuis Thalès de Millet, a poussé les Européens à voyager et à découvrir autant géographiquement qu'intellectuellement des mondes autres que le leur.

En outre, je ne crois pas que la vision Hopi du monde, fixée dans la grammaire de la langue Hopi, puisse fournir des analogies, sinon très superficielles, avec la vision proposée par la théorie de la relativité ou des quanta. Whorf pense que la différence entre les deux visions se réduit à une différence de langages : dans le cas de la relativité moderne, on se sert du langage physico-mathématique, tandis que c'est sa propre langue que la tribu amérindienne emploie afin d'exprimer sa vision qui, par ailleurs, dit-il, ressemblerait profondément à la perspective de la physique relativiste⁴¹. Or, je crois cette analogie fautive. En effet, la tradition européenne dispose de *plusieurs* langages dans lesquels on peut exprimer les relations spatio-temporelles (par exemple, les langues européennes, la peinture, l'architecture, les mathématiques, etc). De ces langages, les uns, comme les langues, sont « naturels », les autres, comme les mathématiques, ont été *methodiquement et consciemment* développés, au long de nombreuses générations de savants, jusqu'à ce qu'ils fussent capables d'exprimer les relations spatio-temporelles de la science contemporaine. C'est parce qu'elle a bénéficié de ce pluralisme des langages, graduellement mis en place, que la culture européenne a pu finalement faire office d'un langage référentiel, d'un *méta-langage* mis à la disposition des autres cultures, qui y ont ainsi trouvé un terrain commun, « un bazar » hospitalier à leur rencontre et à leurs échanges réciproques.

Il n'y a rien de pareil dans la culture Hopi, qui ne dispose que d'un *seul* langage — sa langue naturelle — pour décrire le monde. Si perfectionné que soit ce langage, il s'en faut de beaucoup qu'il ait été *methodiquement* élaboré et construit. Donc, ce qui manque le plus à ces cultures non-européennes ce n'est nullement le nombre et la profondeur de leurs connaissances (qui peut être considérable), mais c'est une *méthode générale*, sinon universelle, de les découvrir. C'est-à-dire, elles manquent d'une *forme générale de la science*, d'une référence générale ressemblant à un « bazar épistémologique », qui puisse renfermer toutes sortes de sciences et de connaissances particulières. Ce n'est donc pas par un examen des résultats et des produits qu'il faut comparer la science

européenne avec certaines sciences orientales ; en revanche, ce qui importe surtout c'est si elles ont disposé ou non d'une méthode qui eût rendu possible la découverte ou l'invention des connaissances.

Au fait, tous les critiques de la rationalité occidentale, lorsqu'ils enseignent, écrivent, discutent et même pensent, emploient la *forme universelle* de notre civilisation, qui, historiquement, est bien un acquis du « mâle blanc et occidental », bien qu'il puisse aujourd'hui être adopté par n'importe qui. N'y aurait-il donc que des perspectives partielles, des points de vue particuliers ? Soit. Mais cependant, voilà qu'il y a au moins *une partialité* à laquelle il convient toujours de faire référence, de l'acquiescer même, coûte que coûte, parce qu'elle offre les meilleurs, sinon les seuls moyens de formuler et de répandre *universellement* ses idées, quelles qu'elles soient.

D'autre part, la science que certains postmodernistes croient « oppressive », « logocentrique », « raciste », « sexiste », etc. n'est pas seulement un amas de connaissances et de techniques, comme on l'imagine vulgairement ; si elle l'était, ils auraient peut-être raison de pester contre elle. La science est encore davantage une *méthode*, à savoir, étymologiquement, un *chemin* qu'on parcourt à travers des débats et des controverses. Or, si par leurs propos les postmodernistes réduisent la *science-acquis*, leur engagement effectif dans la controverse à l'intérieur de la cité scientifique et selon les critères académiques montre qu'ils prennent néanmoins, à tout moment, le même *chemin* que leurs adversaires, bien que les bagages qu'ils transportent soient différents. On voit bien qu'il leur est à peu près impossible à se passer de la *science-méthode*, pour peu qu'ils veuillent rester membres de la société scientifique, où ils espèrent trouver des récompenses. C'est, donc, en tant que *second choix* qu'ils acceptent la « logocratie » et la « centralité », autrement dit, en tant que « textes référentiels » qu'ils doivent citer, bon gré mal gré, *afin de donner corps* à leurs textes radicaux.

Ce que, en fin de compte, le particularisme ne comprend pas, ou plutôt fait semblant de ne pas comprendre, c'est que, précisément, l'acte de « donner corps » à n'importe quelle matière n'est pas le lot de toute civilisation, de toute culture, de toute perspective particulière. À d'autres gens de plaider, parfois avec un remarquable talent, leur propre cause. Mais c'est à l'avocat de « donner corps », par son plaidoyer, à *toute* cause, quelle qu'elle soit, même étrangère à ses goûts personnels de « premier choix ».

2. Féminisme radical et le *modus ponens*

En tout cas, les valeurs occidentales, européennes ou de quelque nom qu'on veuille les appeler, sont devenues la cible de certains tirs bien plus divers et inattendus que n'étaient ceux, encore « classiques », lancés par des penseurs

comme Eliade ou Whorf. Ces tirs sont partis de ceux qui, à tort ou à raison, s'imaginent avoir le droit de parler au nom des groupes défavorisés ou marginalisés par « l'impérialisme du mâle blanc » — Noirs, homosexuels, femmes, etc. Sans doute, la marginalisation et même parfois une sévère discrimination perpétrées contre de tels groupes ont-elles été assez souvent bien réelles et bien sombres. Cependant, ce n'est pas la confirmation de certains torts et de l'injustice qui nous préoccupe ici, mais une certaine façon dont, de nos jours, on entend les combattre.

Assez longtemps, par exemple, les arguments des féministes se sont alliés aux principales composantes de la pensée des Lumières : l'esprit objectif et la raison, l'égalité des êtres humains, le principe d'une essence humaine commune, au-delà du sexe et de la race. Les féministes combattaient les particularismes et les préjugés au nom d'un universel humain fondé en raison, que la culture européenne s'enorgueillait d'avoir découvert. Si elles revendiquaient des droits égaux pour les femmes, c'est au nom de l'universel humain, également partagé entre l'homme et la femme, qu'elles le faisaient, et en ceci elles rejoignaient la grande tradition philosophique européenne, qui, depuis Platon, avait soutenu que l'humain réside plutôt dans la raison que dans les sentiments et les impulsions sujettes aux hormones. Certes, historiquement ce sont les hommes qui se sont identifiés plutôt à cette essence humaine, mais rien n'empêche que les femmes n'en fassent autant. En revanche, ceux qui s'opposaient aux droits des femmes se voyaient accusés de particularisme et d'obscurantisme. On leur reprochait d'avoir pris une voie contraire à la raison, à la philosophie, et indigne de la culture occidentale majeure.

Or, voilà qu'une nouvelle génération, « postmoderne », de féministes (la « deuxième vague ») voit les choses d'une autre manière : selon l'analyse critique de Martha Nussbaum : « ces féministes affirment souvent que la raison et l'objectivité sont des normes créées par « le patriarcat » et que y recourir signifie succomber aux ruses de l'opresseur. Elles nous disent que les systèmes de raisonnement sont des systèmes de domination et qu'en adopter le système traditionnel c'est y collaborer.⁴² » Une féministe de la « seconde génération », Jeanne Flax, écrit : « Au fait, les féministes, comme bien d'autres postmodernes, ont commencé à suspecter que toute demande transcendantale reflète et vérifie l'expérience d'un petit nombre de gens, dont la plupart sont blancs, mâles et occidentaux. Ce type de demande nous semble plausible en partie, parce qu'il reflète des aspects importants de ceux qui dominent la vie sociale.⁴³ »

Au nom du « droit à la différence », l'ancienne notion d'un être humain unique dans son essence et dont la manière de connaître le monde est commune vient d'être contestée avec véhémence. Elle est considérée comme non-démocratique, ou, au plus, caractéristique d'une phase primitive et oppressive de la démocratie occidentale, à laquelle on oppose une seconde phase, « évoluée ».

Bien des féministes de la « deuxième vague » postmoderne s'efforcent de démontrer que la raison est une forme subtile de domination masculine et que, pour s'y soustraire, la femme doit s'appuyer davantage sur le sentiment et l'instinct qui — nous dit-on — ont été injustement dépréciés par le « patriarcat ». Elles critiquent, par exemple, Descartes ou Kant non pour leurs préjugés connus envers les femmes, mais pour « avoir fait reposer leur philosophie sur les standards masculins de détachement et de rationalité froide ». Qui plus est, elles rejettent, comme Sandra Harding, la prétention que la science, par sa méthode même, serait neutre par rapport au genre, à la classe, à la race ou à la culture. En guise de défense des opprimés, ces théories rejoignent une nouvelle espèce de racisme⁴⁴ !

Dans une publication consacrée au féminisme — *Newsletter on Feminism*, éditée par l'American Philosophical Association — Ruth Ginzberg soutient que le *modus ponens*, une des principales formes d'inférence logique, « a été une création patriarcale qui a opprimé les femmes⁴⁵ ». En général, croit l'auteur, les femmes tendent à regarder les systèmes logiques formels comme étrangers et peu familiers, parce qu'elles accordent bien plus de mérite aux relations personnelles, « chaudes ». Ginzberg n'est pas la seule à penser ainsi : dans la même publication, un article de Vance Cope-Karsten affirme que « le syllogisme d'Aristote est parfaitement adapté aux modes hiérarchiques de pensée, parce qu'il sépare la forme de l'argument de son contenu matériel⁴⁶ ». Or — dit-elle — puisque, traditionnellement, les femmes ont été associées à la matière (le latin *materia* vient de *mater*), et les hommes — à la forme, l'insistance de la logique sur la forme contribue à la marginalisation et à la subordination des femmes.

La faiblesse fondamentale des arguments d'une Ginzberg ou Cope-Karsten me semble se trouver dans leur raisonnement.

En effet, on a vu que le premier auteur soutient que les femmes ne seraient pas disposées à reconnaître une inférence valide dans le *modus ponens*. Autrement dit, l'inférence « si *P* alors *Q*, or *P* donc *Q* » serait « antiféminine ». Mais nous pensons que, puisqu'elle a fait publier son texte et l'a soumis à l'attention du monde académique, l'auteur ne peut pas se soustraire à l'inférence suivante : « Si Ginzberg (une femme) a raison, la thèse du texte est valable ; or, la thèse du texte est que le *modus ponens* ne vaut pas pour les femmes ; mais mettons que G. a raison, donc le *modus ponens* ne vaut pas pour les femmes. » Mais il est évident que tout ceci n'est rien qu'une application du *modus ponens*. Par conséquent, si le *modus ponens* est valide, il est prouvé qu'il n'est pas valide. Ou bien, si ce type de raisonnement n'est pas reconnu pour valide, on ne peut non plus reconnaître que G. ait raison et ainsi, tout son effort de faire publiquement admettre ses idées devient vain. Le même raisonnement vaut aussi pour le syllogisme : on peut en effet construire le syllogisme suivant : « tous les textes publiés dans des revues académiques, sérieuses méritent d'être lus ; or, mettons que le texte de Cope-Karsten est un tel texte ; donc il mérite d'être lu. »

Cette aporie montre une chose très simple : toute acte de partager publiquement une idée, toute communication d'une présomptive vérité, qui prétend à un accord d'un groupe, repose implicitement sur l'inférence prescrite par le *modus ponens* et par son opposé (*modus tollens*)⁴⁷.

Or, si la rédaction des textes prétendant à la vérité, destinés à la communication interhumaine, présuppose inévitablement la logique formelle, par l'intermédiaire du *modus ponens* et du *modus tollens*, il s'ensuit que tout acte de contestation de la logique formelle — acte qui est lui-aussi une communication interhumaine qui se veut vraie — entre en contradiction avec soi-même, *pourvu qu'il fasse appel aux moyens académiques de communication*. L'auteur en question voudrait limiter le droit d'exister d'un adversaire qu'il ressuscite néanmoins à chaque moment. *C'est sa prétention de partager avec les autres une vérité, qui est responsable de son échec, puisqu'il doit incessamment citer cet adversaire, ne serait-ce que pour donner corps au mépris ou à la haine qu'il lui porte.*

On pourrait élargir la portée de l'argument. En effet, beaucoup de féministes ont l'habitude de considérer l'ensemble de la culture et surtout de la culture occidentale comme une création « patriarcale », où les femmes n'existent qu'en tant qu'objet, vénéré ou abhorré, mais toujours comme objet. Par exemple, Mihaela Miroiu écrit que « à peu d'exceptions près, la culture a été jusqu'à présent une création masculine. Les femmes existent dans cette culture plutôt en tant que projections et ombres, car elles ne se sont pas racontées elles-mêmes, mais ont été racontées, ne se sont pas nommées elles-mêmes, mais ont été nommées...⁴⁸ » Mais, puisque c'est dans cette culture masculine que les féministes s'expriment et affirment leur position comme bon il leur semble, il faut accepter qu'au moins cette culture occidentale assure, à la différence des autres civilisations, un cadre de référence et de discussion qui n'est pas ou plus spécifiquement patriarcal ou sexiste, mais plutôt simplement humain. Notre culture « blanche, mâle et occidentale » est la seule qui ait découvert et permis le féminisme et c'est ici seulement qu'il trouve une place et une audience. La raison en est de nouveau cette unique capacité de servir de référence universelle, de plaider toute cause, de donner corps à n'importe quelle matière, que notre culture possède sans partage.

3. Le nouveau pragmatisme

Ce type de sophistique est bien plus répandu et virulent que ces quelques remarques sur le féminisme radical ne le laissent entendre. Généralement, la mise en question d'une essence humaine unique et raisonnable fait partie de la *Vulgate* du postmodernisme. J'en prends pour témoin un récent ouvrage du très connu philosophe américain, Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*⁴⁹.

Rorty cherche à réaliser une unification entre la philosophie américaine classique de William James et de John Dewey et la philosophie analytique européenne. Naturellement, il puise aussi à pleines mains dans Foucault et Derrida, mais qui parmi les postmodernistes ne le fait aujourd'hui ?

Son idée principale est le manque de fondement des distinctions « métaphysiques », propres à ce qu'il appelle « la philosophie traditionnelle ou essentialiste » (où se retrouvent, pêle-mêle, Platon, Aristote, les scolastiques, Descartes, Pascal, Kant, Hegel, Marx). Selon lui, la distinction entre essence et apparence, entre *proprium* et *accidens*, entre intrinsèque et extrinsèque, entre nature et relation, entre contenu et forme, etc. sont toutes dépourvues de signification. Les choses n'ont pas d'essences cachées qui puissent être isolées par la pensée et décrites par la suite ; elles se présentent seulement comme des nœuds et des réseaux de relations, qui admettent de nombreuses descriptions, dont aucune ne saurait obtenir de privilège en soi, pour une qualité qui lui soit propre. Il en découle aussi la disparition de la distinction entre la justification des croyances et des besoins et la recherche pure de la vérité. Plus exactement, pour Rorty, toute recherche, de quelqu'ordre qu'elle soit, n'est que justification, comme il dit, d'un certain « projet social ». En outre, puisqu'il n'existe pas de « tribunal suprême de la Raison ou de la Vérité », en principe, de ces projets sociaux aucun n'est meilleur ou pire qu'un autre ; il peut être seulement plus ou moins utile.

Évidemment, l'homme non plus ne saurait s'arroger une essence ou une nature intrinsèque. Rorty pense qu'après Darwin, il est philosophiquement intenable de croire que l'homme puisse être « autre chose » que le reste de la nature. L'homme est un être comme tous les autres, mais simplement, et surtout à cause de sa maîtrise du langage articulé, ses pouvoirs adaptatifs sont devenus énormes par rapport aux autres espèces. Néanmoins, il n'y a pas de solution de continuité entre l'homme et les animaux et les justifications sont notamment des formes d'adaptation, utiles au groupe humain qui s'en sert. Rorty ne voit pas dans le progrès de l'humanité un rapprochement graduel du Bien et de la Vérité, mais un élargissement graduel de l'imagination, ce qui, d'une part, fait avancer la science, capable de proposer des conjectures toujours plus hardies, d'autre part, permet l'apparition des sociétés toujours plus larges et tolérantes. Il est particulièrement intéressant de noter que, bien que Rorty se déclare partisan inconditionnel de la démocratie, son relativisme outrancier lui interdit d'accepter d'autres raisons que l'utilité, qui soient capables de délégitimer la terreur, si bien que l'horreur que nous ressentons pour Auschwitz, par exemple, ne saurait être reconnue, selon lui, que pour un conditionnement historique et culturel.

Ce qui frappe d'abord chez Rorty c'est, pour ainsi dire, un fait de style : quoiqu'il refuse les soi-disant illusions moralisantes et théologiques des « essentialistes », son livre adopte maintes fois un ton de sermon : l'auteur parle emphatiquement au nom d'un « nous les pragmatistes », et ses phrases sont souvent

transportées d'un enthousiasme visionnaire, comme si l'auteur s'imaginait être le prophète d'une nouvelle foi. En voilà un seul exemple : le livre se clôt d'une manière presque messianique, en invoquant « *la priorité de la nécessité qu'il y a à créer de nouvelles façons d'être humain, à créer un nouveau paradis, une nouvelle terre pour abriter ces nouveaux humains, sur le désir de stabilité, de sécurité et d'ordre des humains d'hier*⁵⁰ ». Un tel enthousiasme, assez peu séculier, suggère que l'auteur n'est pas le penseur froid que l'on présume, mais une espèce de *homo religiosus* à rebours par rapport à la tradition.

Au fond, l'espoir qui nourrit cet enthousiasme et que l'auteur estime capable de supplanter, comme projet humain, le savoir, ne peut s'appuyer que sur une foi. Une foi *dans quoi*? Naturellement, dans le fait que le monde de l'avenir, du « nouveau paradis » et de « la nouvelle terre » sera *meilleur* que le monde du présent. Or, *le meilleur* présuppose l'existence du *bien*, qui par sa présence tacite réduit en poussière la construction pragmatiste. Et si l'on essayait de sauver cette dernière en affirmant que « bien » signifie ici « utile », on produirait une confusion encore plus grande. En effet, comment pourrait-on savoir si une société tolérante (« inclusiviste » — dit Rorty) est plus « utile » que n'est une société intolérante, exclusiviste? L'utilité, comme toute autre chose dans la théorie pragmatiste, ne saurait être regardée en soi, mais doit être conçue relationnellement, à partir d'un point de vue particulier. Une chose n'est pas simplement utile, mais utile à une autre chose. *C'est la finalité qui juge de l'utilité*. Or, faute d'une finalité globale, d'une perspective plus profonde, aucune de ces deux sociétés ne serait capable d'invoquer à son avantage une plus grande utilité que ne le fait l'autre. Quant à la tentative d'introduire une finalité globale, elle signifie, de nouveau, l'apparition du « bien ». « *L'espoir* » sur lequel se fonde Rorty ruine finalement son pragmatisme.

Mais ce n'est pas seulement le *bien*, mais aussi la *vérité* qui s'insinue dans le système du philosophe américain. Comme on l'a déjà montré, toute communication — donc, y compris le pragmatisme de Rorty — se fonde sur le présupposé qu'elle contient une vérité qu'il importe de partager avec les autres. L'implication en serait que le pragmatisme contient, ou espère contenir une vérité, quelle qu'elle soit, mais cet espoir, qui est *un espoir du savoir et non un espoir contre le savoir*, s'oppose au principe du pragmatisme. Certes, Rorty essaie de répondre à cette objection en soutenant que son pragmatisme n'est pas plus vrai que l'« essentialisme », mais seulement plus utile. Mais derechef, il est utile à quoi et pourquoi? Utile « *parce qu'il est plus facile, ainsi* — dit Rorty — *d'être d'accord avec Darwin* ». Je passe sur le fait qu'on nous demande moins l'accord avec la théorie sur l'origine des espèces, qu'avec une certaine *interprétation philosophique* de cette théorie, et qu'entre les interprétations possibles il y en a aussi — telle celle, téléologique, de Teilhard de Chardin — qui sont défavorables aux conclusions de Rorty. Je vais me demander seulement *en quoi il nous est*

utile d'être d'accord avec Darwin. Rorty prétend que cet accord s'avère être avantageux à notre espèce, mais une telle affirmation implique un point de vue déjà extérieur à l'espèce, une *vue de Mars*, une perspective globale que sa théorie n'admet pas. En effet, l'accord qu'il réclame nous force d'accepter que le darwinisme s'approche davantage de la vérité que ne le font d'autres hypothèses sur l'origine de l'homme.

Donc, si le mérite du darwinisme résidait dans la vérité qu'il approcherait plus que ne le font les autres théories, il en résulterait que la valeur du pragmatisme aussi consiste dans son meilleur accord avec la vérité, ce qui est peu recommandable pour une philosophie qui se défend d'attribuer une signification à la vérité.

Mais on peut soulever aussi une autre objection de poids au pragmatisme de Richard Rorty. En effet, il rejette la foi dans la raison, comme typiquement « essentialiste ». « *Croire à la raison — dit-il — c'est croire non seulement qu'il existe une nature humaine, mais encore que cette nature n'est pas partie de ce que nous partageons avec les autres animaux, mais quelque chose d'unique. Cet unique ingrédient de la nature humaine fait de nous des être cognitifs plutôt que de simples usagers et nous rend aptes à être convertis par des arguments plutôt que renversés par des forces irrationnelles*.⁵¹ » Or, c'est justement l'existence d'une telle « nature humaine », définie par la raison, que Rorty considère comme inacceptable, surtout après Darwin.

D'autre part, on se rappelle qu'il soutient que toute recherche est une justification de nos projets, de nos besoins et de nos pulsions. C'est une idée largement partagée par la pensée postmoderne et dont les racines plongent assez loin, dans la radicalité de Nietzsche ou dans la philosophie analytique. Un penseur politique roumain, Vladimir Pasti, a récemment soutenu que, contrairement à ce que les Lumières pensaient, les intérêts des groupes peuvent être « *justifiés à force d'arguments également valables et contradictoires*⁵² ».

C'est ici que la contradiction apparaît : en effet, même si l'on contestait à la raison sa faculté cognitive, on ne peut cependant ne pas accepter son existence comme telle, ne serait-ce qu'en tant que *pouvoir justificatif propre à l'homme*. Même si la raison n'arrivait jamais à des connaissances plus vraies, le fait indéniable que tout humain éprouve le besoin de légitimer ses actes par les raisons qu'il apporte à l'appui de ses actes, démontre, malgré Rorty, que l'homme est, quand même, autre chose que le reste des espèces, *où ce besoin n'existe pas*. Que l'homme puisse être renversé par des forces irrationnelles? Il l'est, en effet, souvent, sinon toujours. Mais le fait demeure qu'il ne saurait presque jamais se passer d'une justification rationnelle, aussi mince soit-elle, ce qui donne l'impression que c'est par la raison qu'il a changé d'avis. Que la raison soit un revêtement mensonger, un déguisement factice de nos désirs, jamais en repos? Admettons-le. Il reste néanmoins que ce mensonge est typiquement humain et

qu'il creuse un abîme entre nous et les espèces animales. Même si nous n'étions pas des êtres cognitifs et qu'il n'y eût pas de réalité objective à connaître, le fait que nous nous servons tous de la raison, *comme si nous étions bien des êtres cognitifs*, démontre, contre Rorty, qu'il existe, malgré tout, une nature humaine, ou au moins une *perspective privilégiée* de concevoir l'humanité. Et l'on ne saurait mieux exprimer cette nature qu'en rendant au *logos*, à la raison donc, sa place centrale dans la constitution humaine, même si l'on voulait à tout prix douter du pouvoir que la tradition philosophique lui assignait jadis.

Ensuite, il n'est pas vrai que toutes les justifications des intérêts de groupe soient *également* valables, ou qu'on ne puisse pas les juger selon une perspective indépendante. S'il n'y avait pas de raisons intrinsèquement meilleures et pires, nulle communication, donc y compris la communication du fait qu'il n'y a pas de vérité objective ou intrinsèque, ne serait possible. En effet, contester le fait que les humains peuvent s'entendre même s'ils partent de perspectives et d'expériences différentes et opposées revient à dire que tomber d'accord sur l'emploi d'une référence commune n'a rien à voir avec « s'entendre ». Ce qui est absurde, puisque c'est justement l'acte de tomber d'accord qui est synonyme de « s'entendre ». Or, *simplement vouloir convaincre les autres du bien-fondé de mes intérêts c'est déjà accepter une référence commune entre moi et les autres*. C'est précisément par rapport à cette référence commune que les raisons invoquées peuvent être comparées et trouvées meilleures ou pires. Seulement les groupes totalement fermés sur eux-mêmes seront à l'abri de cette objection, mais ce n'est pas le cas des représentants de certains groupes supposés marginalisés, qui non seulement désirent communiquer, mais aussi obtenir une redistribution des rôles entre le « centre » et les « périphéries ».

Enfin, il faut que nous nous prononcions sur les conséquences éthiques et politiques de la philosophie de Rorty. L'auteur conteste le principe kantien du « moi transcendantal » et de « l'impératif catégorique ». Puisqu'il n'y a pas de vérité, dit-il, il ne peut y avoir non plus de bien absolu, d'où l'on puisse faire dériver des obligations éthiques universelles et inconditionnelles. Comment s'explique-t-il alors — se demande-t-il — le progrès moral de l'humanité? Il ne s'agirait pas d'un progrès fondé dans la raison, mais d'un accroissement graduel de la sensibilité et de l'imagination des gens, qui sont capables d'élargir toujours davantage les limites de leur moi personnel ou collectif. Or, c'est justement l'observation de Rorty (qui reprend Dewey) que *les limites du moi sont flexibles et fluides* — ce que j'approuve — qui définit un trait fondamental de cette nature humaine dont les pragmatistes veulent contester l'existence. Car, à part l'homme, il n'y a pas d'autre être vivant qui soit capable d'élargir les limites de son moi au-delà de celles prescrites par l'hérédité. Le fait que nous pouvons prendre soin non seulement de nos enfants — ce qui est bien naturel — mais aussi des enfants des autres gens, et même des animaux, montre l'énorme

élasticité de ces limites. N'est-ce pas alors une façon de recréer, sinon le « moi transcendantal kantien » en tant que tel, au moins une capacité humaine qui, quoi qu'on dise, s'y apparente assez? Le postulat de cette élasticité des limites n'est-il pas une façon de dire que nous sommes libres et qu'il nous faut devenir aussi responsables de nos actes? Et n'est-il pas déjà évident que la liberté et la responsabilité nous séparent du monde naturel autant qu'elles nous plongent dans un autre monde, que jadis « l'essentialisme » appelait « moral »? Mais ce ne sont pas les noms qui comptent finalement, mais les distinctions entre les choses, distinctions que le pragmatisme voudrait frapper de nullité. La manière dont on appelle cet autre monde de la liberté et de la responsabilité qui ne se laisse pas éliminer est dénuée d'importance, pourvu que l'on accepte qu'il est différent du monde naturel et irréductible à des termes purement pragmatistes.

Au fond, on ne doit absolument pas opposer *le savoir* à *l'espoir*. En effet, au bout de tout savoir c'est un espoir qu'on retrouve — l'espoir de toucher à une vérité, sinon à la Vérité. Inversement, l'espoir se fonde souvent sur ce que l'on pense connaître et ce qu'on désire communiquer aux autres. On espère ainsi que le savoir acquis vaut la peine d'être partagé avec des gens qu'on considère, par là même, comme ses semblables, parce que dignes d'être mis au courant. Le fait d'avoir méconnu cette forte interdépendance entre savoir et espoir (et qui donne du sens à l'unité humaine) au profit d'une « parcellisation » du réel imprime à la philosophie de Rorty et à ses tenants son air sophistique et la met en contradiction avec elle-même.

4. La « logique » d'Hermès

La source directe de ces attaques contre la logique et les fondements de la rationalité universelle se trouve chez Foucault et Derrida. Mais il existe une ancienne tradition romantique de rejeter la raison en faveur du sentiment et de l'irrationnel. Du fait que les passions ne se laissent pas facilement chasser de la vie humaine, on déduit qu'on ne peut absolument pas s'en passer. Au moins, au temps de Herder, de Schelling et de leurs successeurs immédiats, ce n'était pas la raison en tant que telle qu'on mettait en question, mais la prétention, assurément démesurée, de certains rationalistes d'expliquer, par ce biais, tout l'univers.

Le pas suivant a été parcouru plus tard, au moment où la raison même, sous sa formalisation logique classique ou moderne, a été soumise à une critique radicale, visant à la faire supplanter par des logiques « nouvelles », « alternatives », « anti-aristotéliennes », ou « anti-formelles ». Certains penseurs marxistes ont ainsi essayé de dépasser le principe de la non-contradiction, d'éliminer l'opposition entre forme et contenu, par l'édification d'une soi-disant « logique dialectique ».

Il y a eu aussi des tentatives de la part des scientifiques, tel Stéphane Lupasco, d'élaborer des « logiques du vivant » ou du « contradictoire », par l'extrapolation de certains principes de la physique des quanta.

En Roumanie, de telles tentatives ont une histoire assez vénérable : déjà avant la dernière guerre mondiale, un penseur de droite, Nae Ionescu, suivi par bon nombre de ses disciples, dont certains sont devenus célèbres plus tard, comme Mircea Eliade et Emil Cioran, exaltait « la vie » et « le vécu » qu'il opposait à la raison traditionnelle. Mais c'est d'un autre disciple de Nae Ionescu, Constantin Noica, le plus important philosophe roumain contemporain, et de son dernier ouvrage, *Lettres sur la logique d'Hermès*, que nous allons parler ici.

Sans doute, les féministes radicales que nous avons évoquées, ne connaissent-elles pas Noica, et, l'eussent-elles connu, elles se seraient profondément indignées de la misogynie du philosophe roumain. Et pourtant, leurs attaques contre la logique rejoignent parfois certaines analyses de Noica.

À mon avis, le « thème » que Noica a développé pendant toute son activité philosophique était d'attribuer à l'individu un sens et une place digne dans un système global, de ne pas permettre que l'individuel soit avalé par l'universel. Ses formules, « la limite qui ne limite pas », « le devenir vers l'être », « la contradiction unilatérale » synthétisent la question et suggèrent la manière dont l'individu pourrait « sortir de la statistique » et se joindre à l'universel sans y être assimilé. Je me hâte de préciser que ce thème, généreux et précieux, ennoblit la pensée du philosophe.

La difficulté, s'il y en a, se trouve, je le crois, ailleurs. En quête d'adversaires — à savoir, les instances qui rabaisseraient l'individu à un élément statistique et l'enfermeraient dans un devenir incapable d'évoluer vers l'être — Noica les retrouve surtout dans la pensée occidentale moderne, dans la philosophie analytique anglo-saxonne, le néopositivisme et aussi dans la manière de vivre des sociétés occidentales contemporaines. De ce point de vue, une certaine ressemblance avec le féminisme radical se laisse percevoir : en effet, le philosophe roumain ressent vivement sa marginalisation qu'il veut paradoxalement faire retomber moins sur les autorités communistes roumaines qui l'avaient emprisonné pour plusieurs années pour des raisons politiques, mais sur l'Occident contemporain qu'il accuse d'avoir trahi les grandes valeurs de l'Europe éternelle : « Puisque vous ne le dites pas, est-ce nous, les marginaux, qui devons le faire ? Mais si vous restez muets, il faut que les pierres parlent. Et elles vous disent d'avantage : même sans cette manière que vous avez d'avilir le siècle, vous l'avez déjà avili, en en prolongeant — jusqu'à l'absurde, le non-sens et le cynisme que vous aimez tant — la mesquinerie de demeurer dans ce que nous nous permettons d'appeler "l'ère de la conjonction". Vous ne savez pas montrer (comme l'intelligence du monde l'a toujours su) que les hommes sont liés entre eux par bien plus que l'attache extérieure, arrivée aujourd'hui à travers nos sommaires connectifs.⁵³ » Il est donc clair que Noica prend pour cible la logique moderne,

qu'il reconnaît comme héritière de la logique classique. Mais ce qu'il essaie de lui opposer, nous allons l'examiner tout de suite.

Pour le philosophe roumain, la logique classique et son développement moderne sont tout aussi oppressifs que pour les féministes américaines, même si pour d'autres raisons. Voilà pourquoi, dans *Lettres sur la logique d'Hermès*, cette logique, autant ancienne que moderne reçoit le nom qui, selon Noica, lui convient : la *logique d'Arès*. À ce propos, il écrit : « Jusqu'à présent, la logique est parfaitement solidaire du jeu d'Arès : la logique aristotélicienne et classique représentent le jeu aux armes conventionnelles, tandis que la nouvelle logique met en jeu des moyens véritablement modernes, à base de calculs et de mécanismes automatiques.⁵⁴ »

Or, cette logique d'Arès a le grand défaut, selon Noica, d'intégrer la partie à l'ensemble par subordination. L'individu ou l'individuel deviennent ainsi de simples points statistiques équivalents. Le monde qui s'appuie sur cette logique apparaît à Noica mécanique, rigide, stérile, tel une véritable caserne. Il cite malicieusement une définition du syllogisme attribuée à Henri Poincaré : « Si deux soldats appartiennent à un régiment et le régiment à une division, les soldats appartiennent alors à la division.⁵⁵ »

La contreproposition de Noica s'appelle la logique « d'Hermès ». Selon elle, ce n'est pas seulement la partie qui est dans l'ensemble, mais l'ensemble peut aussi résider dans la partie, ou, autrement dit, la partie peut s'élever « à la puissance de l'ensemble ». Un livre tiré d'une bibliothèque — observe Noica — n'en est pas seulement un élément statistique. S'il s'agit vraiment d'une bibliothèque et pas d'une « masse de livres », on peut apprendre ce qu'est l'ensemble même à partir d'un seul volume : « s'il s'agit d'une bibliothèque d'historien, ou de médecin, ou de juriste ». Pareillement, le flocon de pissenlit qui féconde est autre chose qu'un flocon quelconque emporté par le vent, une action significative de l'histoire est autre chose qu'un événement passager, Socrate est une autre espèce d'individu, « qui s'élève à une autre puissance », qu'un anonyme. Cette espèce d'individu, capable de s'élever à la puissance de l'ensemble et qui, bien que partie, renferme en soi l'ensemble, est appelée par Noica *holomère*.

Il faut souligner que le philosophe est conscient que toute logique, qu'elle soit ou non d'Hermès, présuppose un formalisme. Par conséquent, il tâche d'élaborer, à sa manière, un formalisme : il remplace le concept par l'*holomère*, la proposition par le *thème*, le syllogisme par le *synaléthisme*. Il oppose à la table des jugements de Kant une autre table, où il classe les *synaléthismes*, selon des critères qui reprennent la classification des syllogismes dans la logique classique. Comment le nouveau formalisme devrait-il être ? « Vivant » et non « mort » comme l'est, dit-il, le formalisme classique : « Lorsque l'élément sort de sa condition de simple élément révocable, susceptible d'être remplacé, anonyme, on a accompli alors le passage du monde des formes mortes à celui des formes vivantes, de telle sorte que le formalisme aussi en sera différent.⁵⁶ »

Je n'objecte rien à l'intention de cette tentative de réhabilitation de l'individu. En revanche, le fait que cette démarche s'appelle « logique » et que, de surcroît, elle veut en représenter une espèce nouvelle, qui s'oppose à l'ancienne, comme le « vivant » à la « chose morte », me semble bien critiquable.

Je n'essayerai pas de définir la logique. En usant d'une image, je dirai seulement, néanmoins, qu'elle s'apparente à un voyage qu'on ferait *les yeux bandés, de telle sorte que la seule garantie qu'on ne s'est pas écarté du bon chemin reste la stricte observation de certaines règles de marche*. Je n'affirme pas qu'on ne puisse voyager autrement, à savoir, les yeux ouverts et en contrôlant du regard chaque pas. Mais cette façon-ci de marcher ne ressemble pas à la logique. La logique présuppose donc qu'on fait des inférences, sans savoir (ou au moins, faisant mine d'ignorer) ce qui se cache, à chaque moment, sous les symboles qu'on déploie. L'avantage en est la certitude: si le chemin a été parcouru « sans regarder » autour de soi, il devient possible qu'il soit parcouru dans n'importe quelles conditions, même dans l'obscurité, et par n'importe qui, même par une personne privée de vue, à la seule condition que les règles établies soient respectées. Or, ce sont justement « les yeux bandés », à savoir, le refus d'examiner chaque être qu'on rencontre sur son chemin, qui irritent Noica: il sait avec raison qu'entre Socrate et « un tel » il y a une grande différence, ainsi qu'il y a une différence entre la semence fertile et la stérile: Socrate est un *holomère*, il renferme en soi l'ensemble, l'humanité ou la philosophie; « un tel » ne l'est pas. Et c'est à « Socrate » et à tout ce qui s'y apparente que la « logique d'Hermès » se propose de rendre justice.

Le problème n'est pas s'il y a des *holomères* ou non (je puis volontiers admettre qu'il y en a), mais si la possibilité de les distinguer des simples individus statistiques, afin de les intégrer, *et eux seulement*, à la logique d'Hermès, existe *sans regarder, sans examiner de près chaque chose à part*. L'*holomère*, selon la définition de Noica, est une individualité, une personne, et pas du tout un individu statistique. Mais alors, ne pas lui réserver une attention à part comme il se doit pour une individualité signifie précisément le traiter statistiquement, donc ignorer justement sa nature d'*holomère*. *L'holomère doit être regardé*. Mis à part que l'examen de l'*holomère* comme s'il s'agissait d'une individualité nonanonyme et irremplaçable, c'est-à-dire la décision de ne plus le traiter comme un symbole formel équivaut à *relever le bandeau de ses yeux et à regarder attentivement le chemin*. Par conséquent, ou bien Noica élabore une logique, ce à quoi qu'il prétend, et alors *il ne lui est pas permis d'apprendre* ce qui se cache vraiment sous le formalisme qu'il propose (mais il risque, le cas échéant, de manquer la rencontre de l'*holomère*), et il doit aller les yeux bandés, en respectant les règles de raisonnement qu'il s'est imposé. Ou bien il édifie une ontologie de l'*holomère* et alors *il ne lui est pas permis de ne pas savoir* ce à quoi il touche, et donc il doit garder les yeux ouverts, afin de reconnaître à tout moment s'il se trouve devant une personne ou bien devant un individu tiré de

la statistique. Mais il ne peut pas avoir les deux à la fois: la logique aussi bien que l'*holomère*.

Or, si Noica n'édifie pas une logique authentique, tout simplement parce qu'une vraie logique de l'*holomère*, de la personnalité, ou du « vivant » ne saurait exister, que fait-il? Il édifie une « logique », à savoir, il donne une interprétation profondément non-littérale à la notion de logique. Mais, selon ce qu'on a dit, les interprétations non-littérales sont en général obligées de citer, ne serait-ce que d'une manière invisible, le « noyau dur » sur lesquelles elles reposent, c'est-à-dire, elles doivent accepter une référence tacite à la littéralité qu'elles contestent explicitement. C'est ce qui arrive aussi à la « logique d'Hermès ».

En effet, si Noica n'élabore pas en fait une logique à part, toujours est-il qu'il fait emploi d'une logique, notamment parce que ce qu'il écrit est bien un traité où il argumente et il réfute, et pas du tout un poème ou un roman. Mais si la « logique d'Hermès » n'existe pas en tant que logique digne de ce nom, la logique *effectivement employée* dans l'ouvrage du philosophe ne sera que la logique honnie d'Arès, la logique des classiques et des modernes que Noica appelle « logique de caserne ». D'autre part, on a vu que toute tentative de communiquer présuppose les modes fondamentaux de la logique des propositions (*modus ponens* et *modus tollens*).

Si déplaisant que cela ait pu sembler à Noica, il s'avère que les *Lettres sur la logique d'Hermès* ne parlent pas la « langue d'Hermès », (car celle-ci n'existe pas) mais bien celle d'Arès. Si Rorty introduit tacitement dans son système l'essentialisme qu'il voulait combattre, parce qu'il ne se rend pas compte que *l'espoir* ne saurait subsister sans parier sur le bien et la vérité, Noica, à son tour, quoiqu'il fasse semblant d'être hostile à la logique traditionnelle avec ses symboles et ses connectifs, en fait toutefois un grand emploi. *Il combat Arès en lui empruntant ses armes*. Bien que *le premier choix* de Noica soit pour la logique d'Hermès, à savoir, pour une interprétation non-littérale, figurée de la logique, pour une « logique », voilà que son second choix, resté invisible, s'arrête justement sur l'objet contesté, rejeté — sur la *logique*.

VI. Pluralisme et référence

1. La légitimation

Je pense que le but premier, naturellement limité, de cette démarche a été atteint: on a, me semble-t-il, démontré le peu de valeur des légitimations du particularisme et du relativisme contemporains, *sans avoir eu recours pourtant à des critères « métaphysiques », « d'en haut »*, afin de comparer et de hiérarchiser les différents systèmes culturels en jeu.

Assurément, le fait d'avoir obtenu ce résultat, quelque utile qu'il puisse se montrer dans les débats ordinaires qu'on doit soutenir, ne saurait suffire, pour peu que l'on veuille mieux comprendre les choses. En effet, si l'on peut accepter que le « tournoi khazar » offre un schéma qui décrit assez bien le mécanisme pratique des comparaisons intrinsèques spontanées, on ignore encore *les raisons* qui font tourner ce mécanisme. Pourquoi certains systèmes de valeurs ou certaines œuvres deviennent-ils référentiels bien plus facilement que ne le font beaucoup d'autres? Pourquoi possèdent-ils davantage cette *double réalité* — contenu et forme, connaissance et méthode, etc. — dont nous avons parlé? Y a-t-il quelque chose de *substantiel* en eux, grâce à quoi ils tendent à se comporter de la manière décrite? Nous pensons qu'en effet *il y a une différence substantielle* entre les deux sortes de systèmes, bien qu'elle ne soit jamais absolue et qu'elle ne puisse pas rendre compte de tout. Toujours est-il que, dans bien des cas, ce n'est pas par hasard que le libéralisme, la logique et la science occidentale, la civilisation européenne, et, en général, ce qu'on appelle habituellement « les classiques » se trouvent plutôt du côté des textes-référence, tandis que le nationalisme, le communisme, le féminisme radical, les logiques et les sciences non-conventionnelles, l'« homme archaïque », et les auteurs à vocation radicale et postmoderniste se rangent plutôt du côté des textes-radicaux.

Je me hâte de préciser que je n'offrirai dans les pages qui suivent qu'une *esquisse d'explication*, très imparfaite et limitée, qu'il faudrait, à coup sûr, approfondir et élargir. Je rappelle aussi que, fidèle au principe de recherche que je me suis proposé, je me suis efforcé d'y introduire le moins possible d'hypothèses « métaphysiques ».

Le présupposé principal d'où l'on veut partir, en accord avec un Max Weber ou un Raymond Boudon⁵⁷, est que presque toute action humaine — qu'elle soit purement théorique, ou pratique, qu'elle appartienne à la science, à la morale ou à la politique — a sa propre raison d'être. Je veux dire par là que les actions humaines, quelque étranges ou absurdes qu'elles puissent souvent sembler, sont justifiées par des arguments, forts ou faibles peu importe, qu'il faut soigneusement analyser, avant tout recours à « l'irrationnel » ou à « l'inconscient ». Je ne dis pas évidemment que ce recours soit illégitime, mais seulement que, méthodologiquement, on doit le regarder comme un *dernier recours*.

Mais il est assez rare que cette *raison d'être* soit uniquement endogène, à savoir que les arguments conçus soient à même de se soutenir eux-mêmes. On se place habituellement loin des possibilités de la logique formelle ou des mathématiques. Et encore : depuis Gödel, on sait que les systèmes formels ne sont pas non plus « complets » et qu'eux aussi éprouvent le besoin de postulats extérieurs. Les Anciens déjà savaient fort bien qu'à côté de « la dialectique », il faut, dans son plaidoyer, compter aussi sur « la rhétorique ». Or, celle-ci, alors

même qu'elle ne renonce jamais aux raisonnements, y apporte toujours le soutien des « lieux communs » et des « exemples ».

En général, l'homme cherche à légitimer ses actions soit par l'invocation de certains modèles personnels qu'il croit bon de suivre, soit en ayant recours à des principes ou à une tradition acceptée dans son groupe. Dans les deux cas, la source de légitimation est extérieure et préalable aux actions. Je l'appelle *référence*.

Je crois que cet universel besoin de légitimation s'explique par *la relative obscurité ou la pénombre* qui, en général, entourent la vie. Il s'en faut de beaucoup que le sens de ce que l'homme fait, pense et *a fortiori* de ce qu'il est, soit habituellement *transparent, manifeste, évident*. La plupart du temps la vie reste incertaine et sa signification nous échappe. Abandonnés à nous-mêmes, nous tendons à avoir beaucoup de peine à savoir qui sont exactement les autres, que valent leurs actions et leurs paroles et en quoi elles peuvent nous être utiles. L'apprendre, en effet, tout seuls, même si cela nous était possible, nous coûterait beaucoup d'efforts, demanderait un temps excessif et nous ferait encourir des risques considérables.

Voilà pourquoi nous éprouvons le besoin de recourir à une *recommandation*, à une référence extérieure, qui puisse, par son autorité, simplifier nos choix et les appuyer de son prestige. La référence est une voie plus accessible, reconnue pour telle par le groupe social, c'est de la *clarté relative* tranchant sur la pénombre environnante.

Le manque de transparence de notre vie, en général, explique donc le besoin universel de référence. Mais il explique aussi pourquoi la référence valide, dotée d'autorité, claire, est relativement *rare*, et donc chère. En effet, si en règle générale, la majorité des choses est non-transparente, il en découle que ces choses ne sauront aucunement offrir des garanties à d'autres choses, également dépourvues de transparence. Alors, si l'on veut éviter de tomber dans l'explication du type *obscur per obscurius*, il faut prendre pour référence seulement ces choses peu nombreuses qui, *exceptionnellement*, sont relativement plus claires. Les références bonnes, formant donc l'exception et pas la règle, ne sauront être que rares.

Or, la rareté est une notion relative. Par rapport à quoi les références bonnes sont-elles rares? Naturellement, en premier lieu, par rapport aux autres choses qui restent, pour une raison ou une autre, mal conformées pour servir de référence; mais aussi, en second lieu, par rapport au grand nombre de personnes intéressées à en faire usage. Les livres de référence, les marques réputées, les personnes dont l'autorité soit recherchée avec empressement sont peu nombreuses, relativement au nombre de leurs utilisateurs réels ou potentiels. La conséquence en est que toute *référence bonne est une référence mise à la disposition de beaucoup d'utilisateurs*, ou, ce qui revient au même, que l'on peut indirectement mesurer la valeur de la référence par le nombre d'utilisateurs qui

veulent s'en servir pour un travail ou une activité spécifique : plus ce nombre est grand, plus elle a du mérite, ou de la clarté.

Nous voilà arrivés au point essentiel du problème : on peut en effet se demander comment il est possible que tous les utilisateurs de la référence, qui sont différents et même très différents entre eux, se permettent de partager la même et unique référence, comment de nombreux utilisateurs différents sont-ils capables d'avoir recours à la même source de légitimation ? La réponse y est que chaque utilisateur, qu'on suppose un être raisonnable et qui, en général, ne détermine pas son choix en vertu des arguments dénués d'un fondement rationnel minimal, trouve à l'intérieur de la référence en cause un *territoire de consonance*. Il n'emploie pas tout ce que la référence renferme, mais il s'en saisit d'une portion qui lui paraît convenable, adaptée aux besoins propres et qu'il revêt de l'autorité symbolique de l'ensemble. Or, si les utilisateurs sont différents par leurs buts, leurs intérêts, leurs visions, etc. il faut admettre que les *territoires de consonance*, présents à l'intérieur de la référence, seront eux aussi bien distincts, vu que les utilisateurs sont, comme nous l'avons dit, des êtres rationnels qui ont exprimé des préférences fondées sur des arguments raisonnables.

La conclusion en est que la bonne référence a toutes les chances d'avoir une structure intérieure différenciée, variée, hétérogène, bref, *qu'elle renferme un pluralisme intérieur fondamental*. La rareté relative de la bonne référence est en quelque sorte compensée par son pluralisme intérieur, puisque, si la référence était homogène, il lui serait très difficile de donner satisfaction aux nombreux et très divers besoins de ses utilisateurs. Or, si elle était recherchée seulement par un petit nombre, elle ne serait pas une bonne référence, parce que, conformément à ce que l'on a dit, la *référence bonne (donc rare, chère) est une référence mise à la disposition de beaucoup d'utilisateurs*.

Par exemple, si le diplôme d'une école est recherché, c'est parce qu'il répond à une multitude des besoins individuels. Ce diplôme unique renferme, quand même, plusieurs connaissances, dont les élèves choisissent celles qui les intéressent le plus.

Pour les gens du Moyen Âge, Virgile était un précurseur du Christ, et en effet, on pouvait toujours citer la fameuse Églogue VI à l'appui de cette opinion. Au contraire, pour les érudits de la Renaissance, Virgile était le grand poète de l'Antiquité païenne et naturellement, ils en produisaient eux aussi beaucoup de textes à l'appui. Chaque choix est raisonnable, mais il ne se réfère, à strictement parler, qu'à une partie de la référence.

Comment doit-on comprendre ce pluralisme ? Assez naturellement, il apparaît comme la manifestation des tendances, des directions, des sens les plus divers, enfin, comme l'expression des « voix » autonomes, différenciées, qui entrent en concurrence les unes avec les autres. Mais, d'une part, il est nécessaire que nulle « voix » ne sorte complètement gagnante de la compétition, car, le cas échéant,

elle chasserait de la scène les « voix » vaincues et le pluralisme s'avérait être fictif — le prélude d'un état homogène. C'est pourquoi les auteurs trop « à thèse » sont peu référentiels, ou le deviennent de moins en moins, à mesure que le temps s'écoule. D'ailleurs, puisque le temps fait grandement varier les besoins, les sentiments et les idées, plus ce pluralisme intérieur est développé, plus il a la chance de rejoindre une fois, par l'une de ses « voix », un public qui le prenne pour référence. D'autre part, il faut qu'il y ait des règles de la compétition, auxquelles les « voix » se soumettent bon gré mal gré, car, sinon, la compétition dégénérerait en guerre ce qui mettrait en péril l'unité de l'ensemble. On pourrait ainsi dire qu'il s'y agit d'un *pluralisme dialogique* et pas d'un pluralisme « éristique ».

2. Le pluralisme dialogique

Il faut maintenant s'attarder un instant pour se demander quelles sont les présupposés que le dialogue met en jeu. Le fait que deux ou plusieurs personnes, qui initialement ont des opinions divergentes sur un sujet arrivent souvent à se mettre d'accord suggère, selon moi, que malgré les divergences, ces personnes ont dû partager quelques présupposés. Premièrement, elles doivent accepter qu'il y a *quelque chose* qui puisse être recherché et, deuxièmement, que la recherche vaut la peine d'être faite plutôt en *commun*. Qu'on appelle cela « vérité » ou autrement, ça n'a pas d'importance. Ce qui importe, en revanche, c'est que les débatteurs croient que « la vérité » existe et mérite d'être recherchée et qu'une recherche commune est meilleure ou a de meilleures chances de succès que plusieurs quêtes individuelles isolées. Je souligne qu'il s'y agit bien d'une *croissance* et d'un *espoir* qui fondent la recherche et non d'une connaissance ou d'un raisonnement. C'est toujours une foi qui fonde la science, ce qui ne signifie nullement que toute foi fonde une science. Socrate invoquait un dieu et les scientifiques contemporains en font pratiquement, sinon explicitement, autant.

Certes, d'un point de vue strictement formel, *ils inventent l'Univers, plutôt qu'ils n'en font la connaissance*, comme l'affirment par exemple Luc Brisson et F. Walter Meyerstein⁵⁸. Toutefois, je ne crois pas qu'il y ait de véritable scientifique qui ne s'imagine que, tout au moins, il participe à un effort de *découverte* de l'Univers et qu'il n'existe pas quelque mystérieuse coïncidence entre son modèle qui fonctionne et la nature des choses. On ne peut donc pas refuser de parler de découverte, sous prétexte que ce discours n'est pas scientifique, car sans lui la science, et en général tout effort de connaissance rationnelle n'existerait pas (y compris, bien sûr, l'effort de comprendre la nature de la science elle-même et d'en forger un modèle.)

Ceux qui dialoguent doivent ensuite admettre (ou au moins, faire mine d'accepter) que nul d'entre eux ne bénéficie du privilège d'un accès facile et

direct à ce *quelque chose*, ou, en d'autres termes, que la « vérité », quelle qu'elle soit, est fondamentalement *non-manifeste*. On admet donc le principe socratique suivant lequel, en règle générale, les hommes sont tous dans le faux, mais qu'ils peuvent sortir de cette condition, pour peu qu'ils se mettent ensemble à la recherche du vrai. Or, l'erreur a mille faces, d'où un nouveau présupposé, à savoir, que la diversité humaine dans les opinions est plutôt le fruit de l'erreur et que, au fur et à mesure que celle-ci diminue, les opinions se rapprochent et les différences tombent. C'est un présupposé fortement contesté aujourd'hui par le relativisme postmoderne qui refuse de voir l'erreur dans les différences, mais, au contraire, y perçoit des « vérités » locales, spécifiques, qu'il faut sauvegarder à tout prix. Or, je ne vois pas comment il pourrait y avoir de vrai dialogue sans le présupposé de la multiplicité de l'erreur.

Il y a donc une « vérité », elle est non-manifeste et l'acte de la rechercher en commun a des avantages sur une recherche individuelle, la multiplicité est signe de l'erreur — voilà les présupposés du dialogue. Or, ces présupposés valent aussi pour ceux qui, tout en voulant les réfuter ouvertement ou dans les conséquences qu'elles entraînent, s'engagent néanmoins dans un débat pour affirmer ou répandre leurs opinions. Elles valent d'autant plus, si le débat se veut académique et qu'il prétende à une reconnaissance « scientifique ». Comme je l'ai dit, les postmodernistes (qui reprennent les vieilles théories dirigées contre les Lumières de Herder et des romantiques) soutiennent qu'il n'y a pas *une* seule vérité, mais qu'il y a seulement une multiplicité de vérités, chacune valable dans une certaine communauté et qu'on peut étayer à coup d'arguments également valables. Les femmes, les Noirs, les non-occidentaux, etc. auraient tous leur vérité à eux, au sujet de laquelle on ne saurait passer de jugement objectif et impartial. Or, du moment où l'on entreprend de défendre de telles thèses, on doit les soumettre au débat public et académique et, du même coup, accepter, même à son insu, les présupposés du dialogue, donc aussi celui qui affirme que les désaccords proviennent de l'erreur. Lorsqu'on confirme la réception d'un colis, on accepte implicitement tout son contenu qui va être dévoilé après l'ouverture. C'est exactement ce qui se passe aussi dans notre cas.

On peut, d'autre part, à la façon des fondamentalistes de tous les acabits, nier que la vérité soit non-manifeste, ou qu'il vaille mieux en faire la recherche en commun. Pour eux la vérité est unique comme pour les gens du dialogue. Mais elle est révélée et léguée par une tradition sacrée, ce qui rend inutile tout essai de recherche. Ce point de vue est, en soi, inattaquable, tant que les fondamentalistes ne s'adressent qu'aux gens déjà convaincus et qui ne doutent guère de la révélation. Mais aussitôt qu'ils ont en vue le prosélytisme (ce à quoi ils arrivent presque toujours), ils se trouvent forcés d'aborder le dialogue et d'en encaisser les présupposés, pour peu qu'ils veuillent que leur cause fasse des progrès. On voit bien qu'il existe une *rationalité dialogique* (pour parler comme

Jürgen Habermas), qui finit par prendre le dessus, même si son chemin reste tortueux, dominé comme il l'est par des seconds choix qu'en règle générale on passe sous silence.

Je n'irai pas jusqu'à soutenir que postuler l'existence d'un pluralisme intérieur dialogique suffise à décréter que telle ou telle référence est *nécessairement* bonne et « claire ». La valeur et la « clarté » sont finalement des notions ineffables, qu'on ne saurait réduire à une petite liste de traits analysables. Il n'y a donc pas de « recette » du type « comment produire une bonne référence ». Je veux seulement affirmer que le « pluralisme dialogique » est l'une des plus importantes conditions (même si ce n'en est pas la seule) requises par la bonne référence, et qu'en revanche, on peut parier sans grand risque que toute entité homogène ou fondée sur un pluralisme éristique aura de la peine à servir de bonne référence.

Si, objectivement, la domination absolue de l'une des « voix » est impossible à l'intérieur de la référence, l'utilisateur de la référence, en échange, l'accepte subjectivement maintes fois. En effet, habituellement il s'empare seulement de la « voix » avec laquelle il lui semble qu'il se trouve en consonance (en laissant le reste de côté), mais il invoque le système-référence dans son entier. Pourquoi les choses se passent ainsi, il est facile à comprendre : on cite — on l'a déjà montré — une certaine *matière textuelle*, mais on cite aussi (dans le cas de la citation fondatrice et de la citation conventionnelle) une *autorité*. Mais, si c'est le fragment qu'on cite qui offre le matériau à utiliser effectivement, c'est bien l'autorité qui offre la *source de légitimation*. Or, c'est l'autorité qui est attachée à l'ensemble, à la totalité de la référence, tandis que le matériau textuel en représente seulement une partie, une « voix ». L'invocation de la référence est une action *métonymique*.

*

Le récit fabuleux ou historique, peu importe, de la conversion des Khazars nous a fourni un modèle fécond, me semble-t-il, de la comparaison des systèmes de valeurs. En mettant à profit l'ancienne sagesse qu'il renferme, on a essayé de montrer que les systèmes référentiels obtiennent une préséance, qui, bien que loin de la supériorité dogmatique et absolue prescrite par des diverses hypothèses métaphysiques, entraîne néanmoins une *orientation générale des valeurs*. Quoi que les relativistes affirment, il existe dans le monde un certain ordre, même s'il est bien plus flexible et moins rigoureux que celui postulé autrefois par la métaphysique ou par les grandes religions. Il s'agit d'un ordre du *second choix* et non du premier, mais c'est bien un ordre qui se déploie à travers *nos pratiques*, même si on lui défend de nourrir certains de nos concepts. Cet ordre flexible est bien l'effet ultime de la *rareté relative de la bonne référence*, qui, afin de satisfaire à ses nombreux utilisateurs, doit avoir une structure *polymorphe*.

Il n'est donc pas nécessaire de croire au Bien, au Beau et au Vrai, pour être à même de combattre le relativisme et tous les particularismes inventés sans cesse par nos nouveaux sophistes. Il suffit de pousser à sa dernière extrémité le fait banal et indéniable que le monde est plutôt non manifeste, que la vie est, en règle générale, peu sûre et que les hommes ont du mal à s'y retrouver. Cette dernière conséquence, paradoxale en quelque sorte, est que, néanmoins, *les hommes finissent par s'y retrouver tant bien que mal*, que des clairières surgissent ici ou là, et que, finalement, le Mal n'est pas tout-puissant et qu'il essuie souvent des défaites considérables.

Unde malum — d'où vient-il, le Mal, dans un monde créé par un Dieu supposé bon? — se demandaient les théologiens anciens. Pour nous la bonne question à poser serait, plus modestement, *unde bonum*; comment se fait-il que dans un monde confus, plutôt mauvais, abandonné par Dieu, ou qui y croit de moins en moins, le Mal est loin d'être tout-puissant? Comment se fait-il que ce monde ne se dissout pas en chaos, pourquoi continue-t-il à exister et même à avoir, pour nous, les humains, du sens et de la beauté? Pour les Anciens c'était le Bien l'axiome, tandis que le Mal restait à en être déduit. Pour nous, au contraire, c'est le Mal, ou au moins la Confusion qui est de règle. Alors, il faudrait, quand même, expliquer le Bien.

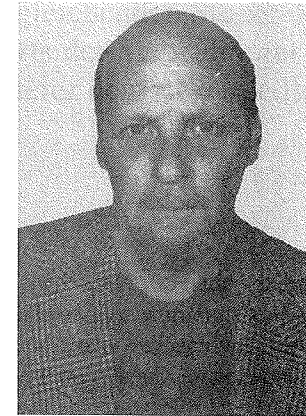
Or, le signe que le Bien nous défie par sa présence discrète est l'espoir. En effet, l'espoir de donner quelque consistance aux valeurs dans un monde qui rejette tout édit transcendant, ou qui au moins doute fortement de la possibilité d'un tel édit, reste vivant. De plus et malgré Rorty, cet espoir peut et doit rejoindre le savoir. Nietzsche parlait des hommes qui continuent à rêver, tout en sachant qu'ils rêvent. Ces gens, c'est bien nous. Rêver et à la fois en être conscient, c'est de notre part, évidemment, moins qu'être éveillé, mais c'est bien plus que s'endormir profondément et à tout jamais.

Notes

1. P.K. Feyerabend, *Against Method*, London 1975.
2. La *Métaphysique* d'Aristote s'ouvre par cette affirmation: « tous les hommes aspirent à la science. La preuve en est la jouissance qu'on tire des sens ».
3. Jean-François Lyotard, *Conditia postmoderna (La Condition post-moderne. Rapport sur le savoir)*, Bucaresti 1993, p. 89.
4. Julien Benda, *La trahison des clercs*, Paris 1928, trad. roum. *Tradarea carturarilor*, Bucaresti, 1993.
5. B.L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Massachusetts Institute of Technology, 1956, « An American-Indian Model of the Universe ».
6. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1969, p. 187.
7. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, p. 398.

8. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris 1983.
9. Apud Susan R. Suleiman, *The Reader in the Text. Essays on Audience and Interpretation*, Princeton University Press, 1980, p. 20.
10. Apud Dinesh d'Sousa, « Illiberal Education », *The Atlantic Monthly*, March 1991, p. 58.
11. *Idem*, p. 62.
12. Claude Karnoouh, *Adio diferentei*, Cluj 1994, p. 72.
13. Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Paris 1961.
14. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970, trad. roum. *Hazard si necesitate*, Bucaresti 1991. V.aussi Ilya Prigogine — Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance*, Paris 1976.
15. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 185.
16. Paul Veyne, *Comment l'on écrit l'histoire*, Paris 1971
17. Katherine Verdery, *National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*, University of California Press, 1991; L'édition roumaine est parue en 1994 aux éditions « Humanitas »
18. *op. cit.* p. 13
19. Josy Eisenberg, *Une histoire des Juifs*, Paris, C.A.L. 1970, trad.roum. *O istorie a evreilor*, Bucaresti, Humanitas 1993, p. 190.
20. Andrei Oisteanu, « Normanzii si disputele telogice medievale », in « *Secolul 20* » 355–357, 1995, Bucarest.
21. D.M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, New York, 1967; Arthur Koestler, *La treizième tribu*, Paris 1976, p. 80.
22. Koestler, *op. cit.* p. 74, Dunlop, *op. cit.*, p. 97.
23. Josy Eisenberg, *op. cit.* p. 203.
24. *ibidem*. pp. 210–213.
25. Platon, *La République*, 544 a.
26. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, A Harvest Book, p. 203.
27. Platon, *La République*, 557d.
28. Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, Bucaresti, Humanitas 1993.
29. Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, New York 1989. « Gnostic interpreters, equally fascinated with the history of Adam and Eve, found in the Garden of Eden a wild flowering of interpretations. Yet many of these gnostic interpretations, however diverse they appear, share a common — and entirely unorthodox — premise » p. 65.
30. Voir à ce sujet, le livre de Georg Hermann Hodos, *Schauprozesse. Stalinistische Säuberungen in Osteuropa 1948–54*, Berlin, Links-Druck Verlag 1990.
31. Alexandre Iakovlev *Ce que nous voulons faire de l'Union Soviétique*, Paris, Seuil 1991, trad. roum. *Ce vrem sa facem din Uniunea Sovietica*, Bucaresti 1991, p. 42.
32. Charles Fairbanks, *The Nature of the Beast*, in *The National Interest*, nr.31, Spring 1993, p. 56.
33. Francis Fukuyama, *Sfirsitul istoriei*, (1989) ed. roum. Bucaresti, 1994.
34. Michael McConnell, *God is Dead and We Have Killed Him*, in *Freedom of Religion in the Post-Modern Age*, apud Martha Nussbaum, *The New York Review of Books*, 17, 1994, p. 60.
35. Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreapta romaneasca*, Bucaresti 1995, p. 251.
36. Charles Maurras, apud François Châtelet — Evelyne Pisier, *Conceptiile politice ale secolului XX* (1981), trad. roum. Bucaresti, 1994, p. 318.
37. Claude Karnoouh, *Românii, tipologie si mentalitati*, Bucaresti, 1994, p. 91.
38. François Châtelet, Evelyne Pisier, *op. cit.* v. le chapitre 1.

39. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 180.
40. *Idem*, pp. 181–183.
41. B. L. Whorf, *op. cit.* « The relativity viewpoint of modern physics is one such view, conceived in mathematical terms, and the Hopi Weltanschauung is another and quite different one, non-mathematical and linguistic. »
42. Martha Nussbaum, « Feminism and Philosophy » in *New York Review of Books*. Oct. 1994, pp. 59–61.
43. Apud Mihaela Miroiu, *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, București 1995, p. 62.
44. Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Open University Press, 1986, p. 16–19.
45. Ruth Ginzberg, « Feminism, Rationality and Logic » in *American Philosophical Association, Newsletter on Feminism and Philosophy*, vol 88, nr.2 pp. 58–62, apud Nussbaum, *op. cit.*
46. Vance Cope-Kasten, « A Portrait of Dominant Rationality » dans la même publication, pp. 29–34.
47. *Modus tollens*: si P., alors Q, mais non Q, donc non P.
48. Mihaela Miroiu, *op. cit.*, p. 15.
49. Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995.
50. Rorty, *op. cit.* p. 128–129.
51. Rorty, *op. cit.* p. 86.
52. Vladimir Pasti, *Romania în tranziție — caderea în viitor*, Bucarest, Nemira 1995, p. 155.
53. Constantin Noica, *Modelul cultural european, București*, Humanitas 1993, paru en traduction allemande chez Kriterion, București 1988 sous le titre *Laus Europae*; p. 9.
54. Constantin Noica, *Scrisori despre Logica lui Hermes*, București 1986, p. 24.
55. *Ibidem.* p. 23.
56. *Ibidem.* p. 227.
57. Raymond Boudon, *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995.
58. Luc Brisson, F. Walter Meyerstein, *Inventing the Universe — Plato's Timaeus the Big Bang and the Problem of Scientific Knowledge*, State University of New York, Albany, 1995. Ce livre s'ouvre par l'affirmation suivante, très « postmoderne », que les auteurs cherchent à démontrer par la suite: « *Knowing the Universe is inventing the Universe* ». Le problème porte sur le sens de la copule: pose-t-elle une simple identité entre les termes, ou doit-elle être prise métaphoriquement.



ANDREI KERTESZ

Wurde 1948 in Timișoara (Temeswar) geboren
Ist Museograph beim Brukenthalmuseum,
Piața Mare, Sibiu (Hermannstadt)

Veröffentlichte:

„Alte ‘Siebenbürger Teppiche’ in den Sammlungen des
Brukenthalmuseums“, in *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, 1976
Anatolische Teppiche, 1979
Türkische Teppiche in Siebenbürgen,
Kriterion Verlag, Bukarest 1985
Altare und Bildhauerkunst, 1991

*Versuch einer vergleichenden Studie der Kunst des 15.–17. Jahrhunderts der
Siebenbürger Sachsen und anderer deutscher Siedlungsgebiete*, 1995

Anschrift: Str. Nicolae Titulescu Nr. 10, 2400 Sibiu, România
Tel.: +(40) 069 431057