

Note sur l'auteur:

Né en 1949 à Paris, Alain Finkielkraut est agrégé de lettres de l'École Normale Supérieure. Il a enseigné à Berkeley de 1976 à 1978 et est actuellement professeur d'histoire de la philosophie à l'École Polytechnique de Paris.

Parmi ses oeuvres principales, on note *Le Nouveau Désordre amoureux* (1977), *Au coin de la rue, l'aventure* (1979), *Ralentir: mots-valises!* (1979), *Le Juif imaginaire* (1980), *Petit Fictionnaire illustré* (1981), *L'Avenir d'une négation, réflexion sur la question du génocide* (1982), *La Sagesse de l'amour* (1984), *La Défaite de la pensée* (1987), *La Mémoire vaine* (1989), *Le Mécontemporain* (1991), *Comment peut-on être Croate?* (1992), et *L'Humanité perdue, essai sur le XX^e siècle* (1996).

Le conservatisme à l'aube du XXI^e siècle

Alain Finkielkraut



Programme
d'études sur le
Québec

Université McGill
3460, rue McTavish, pièce 314
Montréal (Québec)
H3A 1X9
Tél.: 514.398.3960
Télécopieur: 514.398.3959

Tous droits de traduction et d'adaptation, en totalité ou en partie, réservés dans tous les pays. La reproduction d'un extrait quelconque de ce texte, par quelque procédé que ce soit, tant électronique que mécanique, en particulier par photocopie et par microfilm, est interdite sans l'autorisation écrite de l'éditeur.

©Programme d'études sur le Québec
de l'Université McGill, 1998.

GRANDES CONFÉRENCES DESJARDINS

Les GRANDES CONFÉRENCES DESJARDINS sont commanditées par le FONDS DESJARDINS DU PROGRAMME D'ÉTUDES SUR LE QUÉBEC DE L'UNIVERSITÉ MCGILL. Ces conférences visent à permettre à des chercheurs et à des professeurs de grande renommée de communiquer les résultats de leurs travaux inédits ou de présenter de nouvelles hypothèses de travail afin de cerner le Québec autant dans sa spécificité que dans sa globalité. La collection comprend aussi le texte de Bettina Bradbury (York University).

The GRANDES CONFÉRENCES DESJARDINS are sponsored by the DESJARDINS FUNDS OF MCGILL UNIVERSITY'S QUÉBEC STUDIES PROGRAMME. The conference series provides researchers and professors with an opportunity to share their works in progress with the academic community and the public in the aim of understanding Québec from both local and global perspectives. This collection also includes a text by Bettina Bradbury (York University).

ALAIN-G. GAGNON
Directeur, Programme d'études sur le Québec

Le conservatisme à l'aube du XXI^e siècle



Alain Finkelkraut



Je commencerai par vous parler d'un extrait d'une conférence du philosophe polonais, Kolakowski, publiée en 1982, je crois dans la revue *Commentaire*: "Pourquoi je suis libéral, socialiste, conservateur." Kolakowski, dans ce texte, s'interroge sur ces trois grandes traditions de la pensée politique et présente les raisons pour lesquelles il est indispensable d'emprunter à chacune d'entre elles. Nous sommes, donc en 1982. Sévit encore sur le monde la version communiste, totalitaire, du socialisme — tel n'est plus le cas aujourd'hui. Le texte, pour autant, n'est pas devenu plus acceptable. Il reste aussi étrange, aussi drôle, aussi subversif, et peut-être même plus subversif que jamais. Ce qui dérange une époque qui a fait du dérangeant et du subversif ses valeurs suprêmes, c'est effectivement ce programme, cette injonction, qu'il a entendue dans un *tramway*, à Varsovie : "Avancez vers l'arrière, s'il vous plaît." Car, le conservatisme, c'est la première constatation que l'on peut faire, n'est plus aujourd'hui une opinion, ni une disposition morale et politique. C'est une pathologie. Tous les partis, dans tous les pays, sont désormais des partis du mouvement. Nulle part, on ne revendique la perpétuation de l'état des choses. Réforme est le maître-mot du langage contemporain, et conservateur, le gros mot que la gauche et la droite s'envoient mutuellement à la figure. La gauche nous propose, aux yeux de la droite, de se "crisper sur les avantages acquis" et donc de

retarder les adaptations nécessaires à la modernisation, notamment la flexibilité.

La droite est aux yeux de la gauche "crispée sur ses privilèges" et, pour cela même, empêche également les réformes nécessaires. Les réformes ne sont pas les mêmes, le contenu, et bien sûr la politique, sont différents. Mais il y a une même adhésion verbale au changement et à la réforme. La méfiance à l'égard du changement a complètement disparu de la sphère politique et aussi de la sphère privée.

Le conservateur, c'est toujours l'autre. Celui qui a peur, peur pour ses privilèges, ou pour ses avantages acquis, peur de la liberté, du grand large, de l'aventure. Il faut donc vaincre cette couardise pour ensuite guérir ceux qui en sont affectés, afin de continuer "d'aller de l'avant." La nostalgie, d'où qu'elle vienne, et quelle que soit son objet est systématiquement qualifiée de "frileuse." C'est un mot très souvent employé, du moins en France. Il y avait, autrefois, des passés tremblants, il n'y a plus que des futuristes impatients. Il y avait les sceptiques et les optimistes, alors qu'en cette fin de millénaire, il n'y a plus que des enthousiastes du XXI^e siècle.

* * *

Je voudrais d'abord m'interroger sur les raisons de cette disparition. Et pour ce faire, peut-être faut-il procéder à un léger et rapide rappel historique. Le conservatisme, c'est quoi? Comme pensée, doctrine, le conservatisme est né en réaction à la Révolution française. Et pour savoir de quoi il retourne, je crois qu'il est bon de faire revivre, quelques instants, la grande querelle inaugurale, qui a opposé Edmund Burke et Thomas Paine. C'est vrai qu'Edmund Burke crée le conservatisme, d'une certaine manière. Évidemment, il semble se mettre dans un très mauvais cas, puisque le conservatisme naît d'une protestation contre les droits de l'homme. Burke, publiée en 1790

ses *Réflexions sur la révolution en France*. Et il y dit que le langage des droits de l'homme a ceci de funeste qu'il détache les hommes de leur condition réelle d'existence. Burke dit en substance: la Déclaration fait de l'homme un pur individu alors qu'il est avant tout un héritier; et que l'État doit se concevoir comme une association, non seulement entre les vivants, mais entre les vivants et les morts et tous ceux qui vont naître. Au rebours donc, de l'orgueilleuse raison des lumières, la sagesse conservatrice, qui émerge justement de cette confrontation avec les lumières, la sagesse conservatrice fait crédit aux morts; c'est-à-dire à la raison cachée dans les coutumes, dans les institutions, et dans les idées reçues. À l'homme en général, le conservateur oppose les traditions particulières. À l'abstraction, l'autorité de l'expérience. Au chimérique individu, la réalité effective de l'être social. Et à la métaphysique, enfin, la sociologie et l'histoire.

On peut dire même que la pensée conservatrice invente la sociologie. Elle insiste précisément sur l'environnement social. Elle veut combattre l'envolée philosophique des lumières, et pour ce faire elle invente la sociologie et insiste sur l'histoire. Un des premiers principes révolutionnaires, écrit Burke, un des plus importants parmi ceux qui consacrent la République et ses lois, c'est que ceux qui endossaient temporairement l'usufruit se montrent oublieux de ce qu'ils ont reçu de leurs ancêtres et de ce qu'ils doivent à la postérité; et agissent comme s'ils en étaient les maîtres absolus. Si l'on s'accordait sans scrupules la facilité de changer de régime autant, aussi souvent et d'autant de manières qu'il y a de fluctuations dans les modes et les imaginations, on romprait toute la chaîne, toute la continuité de la chose publique. Il n'y aurait plus aucun lien d'une génération à l'autre. Et cette phrase, pour finir, absolument magnifique: "Les hommes ne vaudraient guère mieux que les mouches d'un été."

Dans *Les droits de l'homme*, livre écrit un an après celui de Burke, Thomas Paine dénonce avec colère, cette apologie de la provenance, de la prudence, et de l'humilité. Et ce qu'il dit c'est que

l'égalité et la liberté ne régissent pas seulement les rapports entre les contemporains, mais aussi ceux que les hommes d'aujourd'hui entretiennent avec leurs prédécesseurs. Le passé, dit Thomas Paine, n'est plus péremptoire, il est passé, tout simplement. Et Jefferson disait déjà, un peu avant, au moment de la Révolution américaine, cette phrase: "les morts n'ont aucun droit, ils ne sont rien, et "rien" ne saurait posséder quelque chose."

Paine, en ce sens, creuse le sillon, enfonce le clou et nous dit: "je défends le droit des vivants et je m'efforce d'empêcher qu'il ne soit abîmé, altéré ou diminué par l'autorité usurpée des morts."

Nous sommes, nous aurons l'occasion de le voir, plutôt les "disciples" de Paine que ceux de Burke — mais les objections de Burke ont quelque chose d'impressionnant, d'émouvant. Il ne s'agit pas pour lui de protester au nom des privilégiés, au nom simplement de l'ordre établi, mais au nom de la présence des morts. Et c'est vrai qu'Auguste Comte, le fondateur français de la sociologie, a cette phrase: "la société, dit-il, est composée de plus de morts que de vivants." Si la société est composée de plus de morts que de vivants, qu'est-ce qu'on fait? C'est là que les choses commencent à se corser, pour nous. Nous sommes évidemment sensibles aux arguments de Paine: cette nécessité pour les vivants de se délivrer du poids des morts et d'opposer à la longévité des traditions leur désir d'autonomie. Mais voici que Hannah Arendt, quelque cent cinquante années après la Révolution française, attise la polémique dans le deuxième volume *Les origines du totalitarisme*. Contre toutes attentes, Hannah Arendt prend, dans cette querelle, le parti du conservatisme. Elle donne raison à Burke. Et cela au sein d'une réflexion sur le totalitarisme. Alors pourquoi? Elle dit en substance que le XVIII^e siècle a proclamé les droits de l'homme, mais, constate-t-elle, c'est au XX^e siècle que l'homme a fait son apparition effective sur la scène de l'histoire. Quand Paine, au XVIII^e siècle, proclame les droits de l'homme, Joseph de Maistre, dit: "Il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes, etc.,

et je sais même par Montesquieu que l'on peut être Persan; mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir jamais rencontré de ma vie. S'il existe, c'est bien à mon insu." Or, dit Hannah Arendt, nous savons, nous, et ce n'est pas grâce à un philosophe, qu'on peut être homme "seulement": l'homme nu, l'homme sans détermination, l'homme sans ancrage et extrait de toute communauté, l'homme exclusivement identifiable à son humanité — cet homme n'est pas une vue de l'esprit. Notre temps s'est même ingénié à le produire à des millions d'exemplaires.

Hannah Arendt dit que le symbole du XX^e siècle, c'est la personne déplacée. Or, sous la forme de la personne déplacée, réfugiée, apatride, l'homme existe. Mais précisément, ce que le XX^e siècle nous a appris, comme dirait Arendt, ce dont il faut tenir compte si nous voulons reconstruire quelque chose, c'est que la pure appartenance à l'espèce est la pire horreur qui soit; l'être humain réduit à lui-même perd à la fois la possibilité d'exister humainement sur la terre et l'égalité qui permet aux autres de le traiter comme un semblable. L'homme, qui n'est rien d'un homme, n'est rien. L'argument opposé par Burke à la pensée des Lumières a reçu, dit Hannah Arendt, dans ce qu'elle appelle souvent les sombres temps, la confirmation ironique, amère, et tardive, de l'expérience. La méditation malheureuse sur les malheurs de notre siècle et sur le totalitarisme a conduit Hannah Arendt à ratifier la critique conservatrice des droits de l'homme. Cet itinéraire est singulier, mais a effectivement été imposé à Hannah Arendt par la force des choses. La négation de l'humain, au XX^e siècle, a pris la forme de ce qu'elle appelle la désolation. Et ce mot il faut l'entendre littéralement: la privation de sol, l'expérience radicalement désespérée d'une absolue non-appartenance au monde. Donc, il faut un monde à l'humain. Ce n'est pas n'importe où, n'importe comment, mais au sein d'un peuple, dans un certain héritage, à l'intérieur d'une communauté politique que l'homme peut vivre en tant qu'homme parmi les hommes, c'est-à-dire toujours selon Hannah Arendt, exprimer des opinions significatives et mener des actions efficaces. Voilà ce que

nous apprend a contrario un siècle dévasté par la volonté totalitaire de dissoudre le monde humain dans le fleuve de l'histoire.

Il faut ici résumer la conception que Hannah Arendt développe du totalitarisme. Vous le savez, elle est un des premiers penseurs à faire un usage philosophique de ce concept, et en France notamment, la gauche progressiste ne se réconciliera avec Hannah Arendt que très tardivement. Le livre *L'Impérialisme* où figure cette étrange et paradoxale réhabilitation de Burke n'a été publié en France qu'en 1982. Ce qui veut dire qu'il aura fallu attendre plus de trente ans pour disposer en France d'une traduction intégrale des critiques du totalitarisme car il y eut une très longue résistance à cette affirmation d'une analogie, d'une ressemblance, d'une similitude, entre le régime nazi et le régime stalinien. Or, ce qui est caractéristique, pour Hannah Arendt, du totalitarisme, en quelque forme qu'il se présente, c'est la dissolution du monde humain dans le fleuve de l'histoire. Les lois n'existant que comme lois du mouvement. Et il n'y a de réel, dans l'univers totalitaire que le processus. On pourrait même ajouter: il n'y a de vivant que l'humanité en marche. La formule même du totalitarisme selon Hannah Arendt, elle a été énoncée par un régime apparu après sa mort: le Régime cambodgien. La formule de l'organisation des Khmers Rouges Angkor était la suivante: "te perdre n'est pas une perte, te conserver n'est d'aucune utilité." L'objet de cette interprétation, c'était chaque citoyen. Voilà ce qui arrive au terme de la décision ontologique de transférer toute finalité des individus à l'Humanité. Sous le régime de l'homme, de l'homme en marche, de l'homme en devenir, les hommes finissent par être tous superflus; et vous connaissez sans doute justement l'expression qui résume la nouveauté du totalitarisme pour Hannah Arendt: le totalitarisme, dit-elle en substance, ce n'est pas un régime despotique sur les hommes, c'est un régime où tous les hommes finissent par être de trop "te perdre n'est pas une perte, te conserver n'est d'aucune utilité." Il n'y a de vivant que l'humanité. Donc, la négation ontologique de l'individu accompagne l'anéantissement du monde dans l'histoire. Et c'est

l'événement et non un caprice, — non le plaisir de formuler un paradoxe — qui conduit Hannah Arendt à refuser d'emblée de choisir, comme nous sommes encore sommés de le faire, même plus que jamais sommés de le faire, entre l'ordre et le mouvement.

Elle a vu le mouvement englober simultanément toute stabilité et toute initiative. Il n'y a plus d'individu, il n'y a plus de stabilité. Lorsque à Toronto en 1973, Hans Morgenthau, s'adresse à elle, l'interpelle et lui dit: "mais enfin, définitivez-vous. Êtes-vous conservatrice ou libérale de gauche." Elle rétorque: "je dirais en réponse à cette question, que pour la gauche je suis une conservatrice; pour la droite je suis considérée comme radicale, dissidente, non-conformiste; pour ma part, je n'en ai rien à faire." Mais, ce n'est pas seulement une boutade, parce que si l'on s'attarde à répondre maintenant à cette question: Hannah Arendt est-elle conservatrice? On peut dire oui. On peut dire non. Et c'est ce oui et non qui fait justement son étrangeté, sa singularité, et l'importance de sa pensée.

Elle est conservatrice car elle a peur. Être conservateur, disait Ramuz: "c'est avoir peur pour ce qui existe." Elle a peur, elle a éprouvé la fragilité de la permanence, elle a peur pour le monde. Simone Weil, définissait le patriotisme de compassion comme la tendresse pour une chose belle, précieuse et périssable. Et bien ce patriotisme de compassion, c'est le sentiment qui étreint Hannah Arendt vis-à-vis du monde. Elle a peur pour la loi, pour la loi positive qui entoure tout de nouveau venu de barrières. Et en même temps, assure la possibilité qu'il advienne quelque chose de nouveau et d'imprévisible. Elle a peur pour cette trame symbolique, cette communauté de sens qui nous relie non seulement à nos contemporains mais aussi à ceux qui sont morts et à ceux qui viendront après nous. Elle a peur pour le passé, pour le temps humain, pour la continuité qu'instituent les objets et les heures, pour le cadre durable au sein duquel seule peut se déployer l'action. Elle est conservatrice.

Elle n'est pas conservatrice, car elle n'aspire pas au rétablissement

de l'ordre, elle n'aspire pas à l'instauration d'une société organique, où des tâches s'accompliraient naturellement, sans discussion, sans invention, sans projet, indépendamment des volontés individuelles. Elle ne cherche pas à restreindre la faculté d'agir des individus, de la restreindre à ce que la tradition prescrit. Ni non plus à fonder la multiplicité des personnes dans l'unité substantielle de je ne sais quelle *Völkgeist*. Le monde dont elle a le souci est bien un héritage. C'est là qu'on retrouve Burke. Mais cet héritage se présente, ni comme un modèle normatif de comportement, ni comme une identité collective.

Elle est simplement payée pour savoir que l'autonomie n'est pas donnée comme une nature, qu'elle n'est pas une propriété inaliénable de l'individu. Le siècle, ce malheureux siècle, lui a appris à faire la différence entre les conditions d'une vie humaine et les conditionnements et les aliénations de la liberté. Burke dit: l'homme est d'abord un héritier. Paine: l'homme est d'abord un individu. Hannah Arendt dit: le déshérité ne peut pas accéder à une existence pleine et entière. Cette Réhabilitation, même partielle, dans un tout autre cadre de pensée, du conservatisme nous rapproche de Kolakowski. Mais, précisément, ce cheminement de pensée est resté solitaire. D'où la question de Morgenstern: "Définissez-vous." Vous n'y arrivez pas? Ça nous agace. Parce que le XX^e siècle a déclaré Thomas Paine vainqueur. Je peux donner plusieurs exemples.

Les *Réflexions sur la question juive* de Jean-Paul Sartre, un livre fervent, magnifique, publié au lendemain de la libération. Sartre n'est pas tendre en apparence pour les disciples de Thomas Paine. Il y a un portrait d'un antisémite qui est suivi par un portrait de démocrate. Et le démocrate, c'est celui qui aime le Juif en tant qu'homme. Ce démocrate, dit Sartre, "n'a pas d'yeux pour les synthèses concrètes que lui présente l'histoire, il ne connaît pas le juif, ni l'arabe, ni le nègre, ni le mouvement ouvrier, mais seulement l'homme, en tout temps, en tout lieu, pareil à lui-même." Et l'homme lui est nu. Pas d'héritage. Et avance Sartre, cet homme des Lumières, enfin, cette perception est aveugle en quelque sorte. Aveugle et cruelle parce que, à vouloir séparer le Juif de sa religion, de sa famille, de sa communauté ethnique, pour ne reconnaître et ne conserver en lui que l'homme, le sujet abstrait et universel

des droits de l'homme et du citoyen, le démocrate l'expulse aussi de son propre malheur. Il y a un passage très émouvant dans *Réflexions sur la question juive*, Sartre raconte qu'il avait publié en 1944 un article où il énumérait sans y penser autrement les souffrances des "prisonniers, des déportés, des détenus politiques et des juifs." Et il a reçu des lettres de remerciement. Il avait écrit le mot "juif" dans un article. C'était assez pour que les Juifs lui expriment leur gratitude. Nous étions en 1944. Les Juifs rentraient, commençaient à rentrer. Donc dans les années qui ont suivi l'apocalypse hitlérienne, l'humanisme victorieux et l'antisémitisme persistant, la générosité et les préjugés ont fait silence ensemble sur ce qui était arrivé aux Juifs parce qu'ils étaient juifs.

Sartre a eu alors l'immense mérite de rendre leur nom aux rescapés. Au lieu de célébrer, simplement, l'unité retrouvée du genre humain, là, en appelant un chat un chat, résistait à ce que Hannah Arendt elle-même appelle, superbement, "l'irréalité inquiétante pure." Mais, dans l'esprit de Sartre, cette situation n'était que temporaire. À la fin des *Réflexions sur la question juive*, Sartre affirme en substance qu'il incombe de réaliser l'humanité; toutes les synthèses historiques aujourd'hui méconnues par la démocratie disparaîtront effectivement dans le monde à venir de la reconnaissance de l'homme par l'homme. Lorsque l'homme se sera enfin lancé dans son entreprise — faire exister le règne humain, — il n'y aura plus de place pour les identités particulières. Au fond, avec la révolution, le Juif et l'Antisémitisme auront perdu leur raison d'être. Ce que Sartre condamne donc, chez le démocrate, c'est son impatience. Son tort n'est pas de vouloir absorber la judéité dans l'humanité, mais en quelque sorte de conjuguer ce programme au présent. L'homme, pur de toute appartenance, libre de tout passé, affranchi de toute particularité, l'homme indépendant qui n'a ni obligation, ni héritage à perpétuer, l'homme auteur de ses actes et fondateur de sa vie, cet homme n'est pas, il est à faire. Ce n'est pas une réalité, c'est une promesse, voilà la correction que Sartre oppose à Thomas Paine; voilà l'infléchissement qu'il fait subir à la pensée des Lumières. Là où Hannah Arendt dénonce les conditions de la modernité, Sartre dénonce un conditionnement historique. Il est vrai que l'influence de Sartre, son autorité n'ont eu qu'un temps. Et c'est vrai que dès les années soixante, son étoile a commencé à pâlir, et ce sont les sciences humaines qui ont repris le

dessus.

Les sciences humaines et notamment la sociologie, l'ethnologie et la linguistique triomphent. Ce triomphe qui a pris la forme du structuralisme pourrait apparaître comme un démenti à la thèse que je soutiens. Je disais tout à l'heure que Burke, contre Paine, affirme que l'homme n'est pas un pur individu, mais un être social. Et la sociologie s'est créée, au travers de cette réhabilitation face à la philosophie des lumières, de la tradition. Mais, ce qui est intéressant, c'est que, le structuralisme moderne s'inscrit beaucoup plus, en fait, dans la lignée de Paine — et de Sartre, même — que dans celle de Burke. Burke accorde au temps, et aux générations défuntées, la confiance qu'il retire aux vivants. Les vivants vivent, c'est un privilège, mais pour autant ils ne doivent pas se prendre pour le nombril du monde et ils croient qu'ils peuvent tout changer. Ce qui a subi l'épreuve de la longévité doit avoir balle sur nous. Il veut réconcilier l'expertise avec l'expérience, réintroduire la prudence dans la raison. Et voici une dernière citation de Burke:

C'est pour échapper aux maux de l'inconstance et de la versatilité, pires dix mille fois que ceux de l'obstination et des préjugés les plus aveugles, que nous avons consacré l'État. Nous l'avons consacré pour qu'aucun homme ne se risque à examiner les défauts et les tares sans y apporter toute la circonspection nécessaire pour que nul ne songe à en commencer la réforme en le subvertissant; pour qu'on ne se penche sur les défauts de l'État que comme sur les blessures d'un père dans la crainte et le tremblement, avec une pieuse sollicitude.

Les sciences humaines actuelles ne parlent plus ce langage. Elles ont délaissé la piété pour la radicalité, et le camp de la préservation pour celui de la critique sociale. En fait, elles veulent nous apprendre à ne plus avoir peur des fantômes. Quand elles révèlent la particularité du monde où nous vivons, ce n'est pas pour que nous le chérissions davantage, c'est pour éveiller notre capacité d'imaginer autre chose. Quand elles dénaturalisent nos manières et nos évidences, c'est pour nous en détacher. Quand elles disent "tout est culturel", il faut traduire : "tout est possible." Lorsqu'elles montrent que nos

leur testament pourrait contenir. Au fond, il ne s'agit plus d'étendre le suffrage aux hommes de jadis, comme le disait, Gilbert Keith Chesterton, mais de déléguer ces hommes de jadis de nos assemblées et de nos âmes pour nous permettre de vivre sans eux. Chesterton a cette phrase extraordinaire: "la tradition, c'est la démocratie des morts." Notre pratique de la sociologie, de l'ethnologie et de l'histoire veut à l'inverse désactiver les morts et les remettre au tombeau. À cet égard je pourrais donner deux exemples: Pierre Bourdieu, qui traque les déterminismes, a cette formule pour fixer l'horizon de son travail: "défataliser le monde." Nous vous montrons ce qui vous conditionne, pour que vous vous en débarrassiez.

Il est intéressant de s'arrêter aux formules utilisées par Michel Foucault pour justifier son propre travail historique et philosophique. "Dégager de la contingence qui nous fait être ce que nous sommes, la possibilité de ne pas être, faire en penser ce que nous sommes, pensons ou faisons; montrer aux gens qu'ils sont beaucoup plus libres qu'ils ne le pensent, qu'ils tiennent pour vrais et évidents certains traits qui ont été fabriqués à un moment particulier de l'histoire et que cette prétendue évidence peut être critiquée et détruite."

Bref Foucault veut divulguer l'immense et proliférante criticabilité des choses, des institutions, des pratiques, des discours. Montrer l'historique sans l'apparence du naturel, pour trouver autre chose. Notre histoire: ce dont nous devons d'abord nous affranchir. Ce que nous devons liquider pour accéder à la liberté. Et s'il reste des limites ontologiques à la liberté, celles-ci font quand même l'objet d'une dénonciation solennelle. Il arrive que la critique bute sur l'irréductible, mais elle ne s'y résoud pas. Puisqu'elle ne peut pas en finir avec la finitude, elle se révolte contre ses lois.

Friedrich Hölderlin écrivait: "le langage, le plus précieux de tous les biens, a été donné à l'homme pour qu'il témoigne d'avoir hérité ce qu'il est."

Et voici la réponse de Roland Barthes, dans la leçon inaugurale du Collège de France: "la langue, comme performance du langage, n'est ni

réactionnaire, ni progressiste, elle est tout simplement fasciste, car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger de dire." Autrement dit la langue est fasciste parce qu'elle est de l'ordre du donné et parce que c'est une structure. Malgré les apparences, le structuralisme partage avec l'existentialiste, son ennemi, le rêve d'un sujet capable de se soustraire à tout ce qu'il a reçu et de décider soudainement de son être.

Et je crois que notre temps, entre Hölderlin et Barthes, a choisi: il a choisi Barthes. Et ce choix s'est manifesté avec une particulière acuité précisément en mai 68. J'aurai quelques allusions à faire ici à mai 68. Des allusions critiques mais je voudrais prévenir qu'il ne s'agit pas d'un jugement global sur cette période multiforme. Il serait stupide de la réduire à l'un de ses éléments, mais, il y a eu un slogan, sur lequel je voudrais m'interroger pour progresser dans cette réévaluation "arendtienne" du conservatisme. Un slogan qu'on a trouvé sur un des murs de mai 68; alors les murs avaient la parole. "Professeurs, vous nous faites vieillir." Et ça, c'est quand même quelque chose. "Professeurs, vous nous faites vieillir."

L'art d'héritier, évoqué par Hölderlin, est converti, dans ce slogan, en crime contre la vie. Et cet art d'héritier, converti en crime contre la vie, il est évoqué par Hannah Arendt dans un article sur l'éducation paru dix ans avant le début de mai 1968, aux États-Unis: *La crise de l'éducation*. Elle a cette phrase — encore un paradoxe très fort — bien qu'on commence à mieux saisir le sens des paradoxes arendtiens: "c'est précisément pour préserver ce qui est neuf et révolutionnaire dans chaque enfant que l'éducation doit être conservatrice."

L'homme n'est pas seulement un être humain en devenir. C'est aussi un nouveau venu sur la terre. En tant que vivant tout neuf, il est appelé à pousser, à s'épanouir, à se débrouiller dans la vie, mais il est aussi un nouveau venu. Il faut donc l'introduire dans le monde, et ce monde est plus ancien que lui. La discipline scolaire affranchit les élèves des préjugés du présent. Le néophyte doit devenir un héritier pour que prenne corps sa capacité d'innover. En énonçant ce paradoxe, Hannah Arendt manifeste moins son originalité que sa fidélité à l'esprit de la Renaissance. C'est-à-dire, à l'idée selon

laquelle l'accès de l'homme à lui-même se fait par le détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture.

Face à la montée d'un progressisme de plus en plus oublieux de ce détour, elle ratifie à sa manière, dans son langage, le principe fondateur de l'humanisme européen, celui que le philosophe italien Eugenio Garin résume en ces termes: "par le contact avec les œuvres du passé grâce aux trésors de la mémoire, dans le colloque avec les autres, dans la confrontation avec les paroles précises, non pas fausses et banales, l'esprit est pratiquement obligé de se retrouver lui-même, de prendre position, de prononcer à son tour des mots adéquats et précis."

Et ce principe inhérent à l'éducation humaniste est en crise aux États-Unis en 1958. Et en 1968, en mai, il est quasiment aboli. *Les professeurs, nous font vieillir*, ce n'est pas d'un ordre moral puritain qu'un tel constat croit nous libérer; c'est, précisément, l'idée de liberté que nous a légué la Renaissance. Les graffitis lapidaires de mai retraduisent tous les enjeux de l'existence dans le langage de la biologie. D'un côté la vieillesse, c'est-à-dire la sclérose, la décrépitude, le radotage, les eaux stagnantes; de l'autre la jeunesse, l'énergie, l'effusion du corps. La "petite oligarchie de ceux qui n'ont pour eux que d'exister", ne souffre plus de partager l'être avec les autres. Il faut absolument expulser ce qui fut de ce qui est.

Voici à titre d'exemple le texte d'une chanson écrite par Renaud, un chanteur français très populaire; il a écrit cette chanson vers la fin des années 1980, et elle a connu un grand succès. Il fait parler sa fille:

Veulement me gaver comme une oie avec des matières indigestes

J'aurai oublié tout ça quand j'aurai appris tout le reste

Souève un peu mon cartable, il est lourd comme un cheval mort

Dix kilos d'indispensables théorèmes de Pythagore

Quand je serai grande je veux être heureuse

Savoir désirer un peu

Savoir se servir d'une perçuse

Savoir allumer un feu

Jouer peut-être le violoncelle

Avoir une belle écriture

Pour écrire des mots rebelles

À faire tomber les murs.

L'oligarchie, cette oligarchie de ceux qui n'ont pour eux que d'exister, a fini par avoir gain de cause. Les murs sont tombés, et rien ne sépare plus aujourd'hui les mots rebelles du discours officiel. Ce sont désormais les inspecteurs académiques qui s'expriment dans le langage que Renaud prêtait à sa fille. Notre époque pourrait être caractérisée comme celle où tout le monde dit la même chose: l'insurgé parle comme le ministre, qui parle comme le journaliste, qui parle comme le sociologue, qui fait sentencieusement disparaître de notre horizon d'intelligibilité cette exhortation d'Alain, le philosophe Alain: "le plus pressé est de se donner de l'air, et de reporter les hommes qui nous entourent à distance de vue." Cela est aujourd'hui terminé, parce que, d'une certaine manière, le lyrisme de mai s'est incrusté dans la langue commune. D'où la difficulté de la commémoration: on voudrait commémorer une révolte en s'interrogeant sur la révolte, et on se rend compte que cette révolte imprègne aujourd'hui le discours officiel. Car ce qui aliène désormais, précisément, c'est ce qui éloigne; ce qui fait violence, c'est le dépaysement; ce qui opprime, ce n'est plus, comme le voulait aussi bien Alain que Hannah Arendt, le ici et maintenant, ce n'est plus la confusion, la vulgarité, la sentimentalité, la partialité de l'air du temps, c'est précisément l'éducation quand, au lieu de nous y plonger, elle prétend nous en sortir. La vie devient l'horizon de la vie, et tous les réformateurs, tous les gouvernements épousent aujourd'hui la grande révolte sociale contre les misères qu'on fait à la vie en l'attendant à un héritage. D'où cette obsession compassionnelle du cartable tout lourd. Mais d'un autre côté, c'est une image très révélatrice d'une époque où, justement, il s'agit avant toute chose d'alléger le monde de son propre passé. Et nous sommes dans la situation où, la révolte de mai, a été reprise et récupérée complètement par le discours officiel.

Avant d'en terminer avec cette réhabilitation du conservatisme, je voudrais m'interroger quelques instants sur les raisons d'une telle récupération. Ce discours, qui incarnait en 1968 la révolte, pourquoi incarne-t-il aujourd'hui la norme? D'où vient cette fusion, de la parole du poète, avec celle du bureaucrate, du technocrate d'aujourd'hui. Il faut en revenir, à ce qu'a été, en mai 1968, la critique de la société de consommation. Le mieux, c'est de prendre cette critique à son plus haut niveau d'élaboration: les situationnistes. Guy Debord, première phrase, de la *Société du spectacle*: "tout ce qui était vécu directement s'est éloigné dans une représentation." Voilà comment le mouvement socio-juvénile des années soixante dénonçait la société de consommation. Voilà le diagnostic qu'il portait sur notre situation historique. L'état d'abondance était dénoncé comme un état de voyeurisme. On s'en prenait à la confiscation de la réalité par le spectacle. Voilà ce que disait par exemple Raoul Vaneigem: "nous ne voulons pas d'un monde où la garantie de ne pas mourir de faim s'échange contre la garantie de mourir d'ennui." Ce qu'on reprochait au système c'était d'annihiler la vie en détournant ses appétits et ses pulsions sur des leurre, des fantômes, sur des objets simulacres. Donc, ce qu'on appelait consommation, c'était le règne de la non-vie, et ce qu'on nommait liberté c'était le pur jaillissement de la spontanéité créatrice, le goût enragé, la volonté insatiable, de vivre toutes les sensations, toutes les expériences, tous les possibles.

"Enfants dissipez le cauchemar de ce monde, pourquoi vous soucier d'autres héritages que de l'unique instant qui vous fit naître et vous confère l'incomparable privilège d'être unique et cependant partout présent de tout ce qui renaît et de ce qui vit. Ce que vous tentez de vivre à la pointe du désir, nul autre que vous ne peut l'entreprendre, vous caracollez seuls, armés de la seule force, qui dispense d'armes et d'armures, dédaignant les compagnons de la mort et le sarcasme des cadavres. Le rire du vivant consume les cerqueils" écrit encore Vaneigem.

Voilà l'ultime réponse à Edmund Burke. Et ce rire, est beaucoup moins séditeux et scandaleux qu'il ne le croit. Parce qu'il oppose en effet la faim de vivre au piège des images et au fétichisme de la marchandise. Mais la société de consommation est précisément le dispositif où toute réalité s'offre à la dégustation immédiate et devient en quelque sorte alimentaire.

Il faut rendre à l'acte de consommer son sens littéral, si l'on veut en saisir la portée, et c'est très exactement ce que dit Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne*:

avec le besoin que nous avons de remplacer de plus en plus vite les choses de ce monde qui nous entourent, nous ne pouvons plus nous permettre de les utiliser, les respecter et préserver la durabilité. Il faut consommer, dévorer, pour ainsi dire, nos meubles, nos maisons et nos voitures, comme s'il s'agissait des bonnes choses de la nature qui se gâtent sans profit à moins d'entrer rapidement dans le cycle incessant du métabolisme humain.

La société de consommation, ce n'est pas l'empire des signes, c'est comme son nom l'indique, l'empire de la nutrition, c'est l'apothéose des fonctions organiques, ce n'est pas la vie confisquée, c'est la vie déchaînée, insatiable, et qui ne laisse à l'abri de sa voracité aucun objet du monde. On est cosmophage. Et cette société, met fin aussi au règne du spectacle par ce que l'on pourrait appeler la "téléphagie". D'ailleurs il y a des cinéphiles, mais il n'y a pas de "téléphiles"; il y a des téléphages. Il faut donc inverser la proposition de Guy Debord: tout ce qui est était éloigné dans une représentation, est désormais disponible, familier, banal. La séparation de la scène et de la salle s'efface, le dehors est le dedans, la planète a sa place à l'intérieur de la cuisine, et l'individu absorbe ce qu'il voit, au lieu, pour le contempler, de s'en abstraire. Et c'est peut-être parce que la télévision nous gave, que nous avons tendance à nous gaver en la regardant. Que chaque jour nous nous promettons sans succès de contrôler à la fois notre boulimie tout court, et notre boulimie optique. L'écran domestique est le lieu fatal d'un ruissellement perpétuel. Toutes les formes, toutes les différences sont emportées dans un

océan indistinct, dans un mouvement sans commencement ni fin. Tout coule, et rien ne reste. Il n'y a plus de choses durables, seulement des apparitions évanescentes. La permanence et la consistance du monde se dissolvent dans la sarabande des images et la surabondance de l'information. La fluidité a raison de la stabilité. Au fond, avec la télévision, la vie assoiffée et dévorante tend à s'imposer comme l'unique dimension de la vie. L'œil de la télévision est une sorte de bouche. On a tort, si l'on suit cette analyse de Hannah Arendt, d'opposer les paradis artificiels de la consommation aux besoins naturels de la vie. Comme le montre dans la scène finale de *Roma, città aperta* de Fellini, l'invasion de la ville éternelle par une horde de motards cuirassés, casqués, et conduisant à toute vitesse leur monture vrombissante, nul artifice du monde ne peut résister à ce que Hannah Arendt appelle admirablement: "le furieux dynamisme d'un processus vital totalement motorisé." Donc, mai '68, en décrétant le soulèvement de la vie, n'a rien remis en cause. Ce mouvement de la jeunesse parisienne et mondiale, n'a pas détruit le système, mais ce qui, dans le système, ne répondait pas aux demandes de la vie, c'est-à-dire, du système.

"Quiconque n'est pas moi est un agent de répression à mon égard." Voilà ce que l'on pouvait lire sur un des murs, qui, en mai, avaient pris la parole. Avec cet individualisme radical, les engragés découvraient et célébraient le principe distinctif de la société qu'ils croyaient combattre. Trente ans après, cela donne: "do it", "fais-le", "agis comme tu l'entends", "obéis à tes pulsions", "impose le silence aux voix des autres et aux prières des ancêtres." Et on continue de prendre pour la transgression suprême de l'ordre moral cette injonction que la publicité adresse à chacun d'entre nous. On croit défier la norme alors même qu'on l'incarne. L'on enfreint avec ardeur des "lois répressives", auxquelles personne n'obéit plus. L'on s'applaudit de provoquer sans faiblesse des préjugés révolus car on ne sait plus de nos jours imaginer l'aventure humaine autrement que dans les termes de la lutte de libération engagée par les vivants contre les morts.

À ce point de l'exposé on pourrait dire: nous sommes dans une

société qui ne sait plus être conservatrice. Voilà pourquoi nous ne savons plus être conservateurs. Nous continuons à penser à tout ce qui se passe dans les termes de la lutte de libération engagée par les vivants contre les morts et cela, au moment même où les morts sont désactivés. Je crois qu'il faut dire qu'on ne sait plus être QUE conservateur. Pourquoi? Parce que, comme le montre Hans Jonas, ce qui constitue notre temps, c'est la nature quasiment compulsive du progrès. L'humanité, rappelle Jonas, a toujours été déterminée en partie par son propre passé. Mais en général, cela s'est manifesté dans le sens d'une inhibition, le pouvoir du passé est plutôt synonyme d'inertie, que de dynamisme. Les réalisations techniques, au contraire, agissent précisément dans le sens d'un dynamisme effréné, et donnent ainsi à l'histoire de la liberté et des dépendances humaines une nouvelle tournure. Il n'y a pas de mérite particulier à faire "bouger les choses." Puisqu'elles bougent toutes seules. On peut même dire que dans un monde voué au mouvement, innover, ce serait ralentir. Agir contre l'ordre établi, ce serait faire un pas de côté, et, comme Benjamin l'avait d'ailleurs déjà perçu — seule l'interruption des processus en cours mériterait le nom de révolution. Mais qui parle d'interruption, qui lève la tête? Qui tient compte, par exemple, du fait que les hommes ont déjà accès à toute l'information dont ils ont besoin. Puisque cet accès leur aura été aménagé par une révolution industrielle qui a eu lieu au XIX^e siècle et au début du XX^e. Qui tient compte de cet avertissement lancé par l'un des fondateurs d'Apple, l'un des créateurs, de l'ordinateur individuel. "L'école ne pourra résoudre avec l'ordinateur aucun des problèmes qu'elle a été incapable de résoudre sans lui."

On n'arrête pas le mouvement. On l'accompagne, au contraire, et on veut même accélérer sa marche victorieuse. Chesterton, une dernière fois: "De nos jours, nous voyons mentionner le courage et l'audace avec lesquels certains rebelles s'en prennent à une tyrannie séculaire, une superstition désuète." Ce n'est pas faire preuve de courage que de s'en prendre à des choses séculaires ou désuètes. Pas plus que de provoquer sa grand-mère. L'homme réellement courageux est celui qui brave les tyrannies jeunes comme le matin, les superstitions fraîches comme les premières fleurs. Personne aujourd'hui ne brave le matin des informaticiens. Jacques Attali vient de

publier un *Dictionnaire du XXI^e siècle*, et il en donne le mode d'emploi sur la quatrième de couverture. Il dit: "On peut le lire d'une traite de "A" comme "activité" à "Z" comme "Zen." On peut aussi s'y promener en nomade, de renvoi en renvoi, ou encore le garder à portée de main pour épuiser une référence auprès d'une perplexité, d'un voyage, d'une conversation. Déjà par sa forme, ce livre parle d'avenir, demain, on lira comme on navigue." Cette phrase est extraordinaire: "Demain on lira comme on navigue." Autrement dit, demain, on ne lira pas comme aujourd'hui. On a lu d'une certaine manière jusqu'à aujourd'hui, on change et c'est bien. Et pourquoi c'est bien? Parce qu'on sera plus libre. Toujours plus libre. Toujours plus libres des morts. Hier, lire c'était suivre un ordre, un ordre linéaire. Demain, ce sera choisir son chemin. Hier les vivants se conformaient du mieux qu'ils pouvaient, vaillaient que vaillaient, aux volontés des morts. Demain, on circulera à sa guise dans un espace préservé de tout héritage. Le texte, devenu hypertexte, n'offrira plus aucune résistance, il sera intégralement manipulable, tous les parcours seront permis, toutes les combinaisons possibles, et c'est aux vivants enfin que reviendra, à tous les coups, le dernier mot de l'histoire. Et comme un bonheur ne vient jamais seul, à cette lecture libérée correspondra aussi une écriture désinhibée. Sartre avait cette phrase, tout à fait magnifique: "On parle dans sa langue, on écrit dans une langue étrangère." Et on en fait, malheureusement, tous les jours l'expérience. Ce n'est pas pareil. Il suffit d'y penser pour s'apercevoir que ce n'est pas pareil.

J'ai lu récemment une chronique publiée dans *Le Monde*, qui annonce la fin imminente de cette dichotomie, cette anomalie morose entre l'oral et l'écrit. L'auteur dit ceci: "de nombreuses règles de français relèvent d'une logique tout à fait antérieure aux logiques modernes d'information. Et ces règles, en plus, on veut les imposer aux étrangers et aux enfants. Mais, voici Internet." L'auteur de l'article se rend compte que les utilisateurs de ce réseau délaissent l'appareil normatif livré par la tradition. Le français qui s'y pratique "est un mixte rapide et un peu sauvage imprégné d'anglais. Sa fonction est de communiquer, sûrement pas de jouer avec les difficultés du langage." L'oral, qui était intimidé par la page blanche, se répand sur l'écran. La communication triomphe de l'inhibition par les morts: prenons acte de ce

divorce entre le français vivant et celui des livres, dit l'auteur de l'article réjouissons-nous sans réserve de voir la machine délivrer les enfants de toutes les vieilles inhibitions. Abolissons ces règles qui nous empêchent. Quand ce n'est pas au nom de la vie, ou dans le discours omniprésent des droits de l'homme que cette volonté de notre époque d'être en avance sur son époque est justifié, c'est au nom de la pluralité des mondes et de la pluralité des cultures. Je voudrais simplement citer, pour finir, l'exemple d'une conférence qu'un anthropologue anglais, Sir Edmund Leach, fameux anthropologue, a tenu à Cambridge, sous le titre "Literacy is doomed", la culture livresque, la culture littéraire est condamnée à mort. À la stupeur générale, c'est avec une malice jubilatoire que Leach prononce cet acte de décès. À ceux qui pouvaient s'affliger à la perspective d'une humanité où ce qui se faisait s'obtenait hier par la lecture et l'écriture allait s'exécuter au moyen de projecteurs, haut-parleurs et cassettes, l'anthropologue répliquait que la période alphabétique de l'histoire, n'a été qu'un petit moment dans l'histoire des hommes. Il y a eu une société d'avant les livres, il y aura une société d'après; pour quoi se crispier sur notre monde? "Not books but gadgets." Voilà le slogan de Leach. L'anthropologue espion était, amusé de choquer son monde, et tout content de reporter sur l'homme numérique en gestation sa tendresse pour la société d'avant les livres. Affirmer autrefois la pluralité des cultures, c'était prendre, avec Claude Lévi-Strauss, le parti des Nambikwaras et des Bororos, c'est aujourd'hui se mettre au service du multimédia et des jeux Nintendo. Jadis, c'était défendre les sauvages contre l'accusation de primitivisme et contre le mépris que l'Europe, imbuë de ses prouesses techniques, se croyait en droit de leur vouer; c'est maintenant bénir, au nom du caractère protéiforme de l'humanité, la substitution de l'écran total à la civilisation des livres. Notre époque est celle de la jonction entre la malléabilité de l'être, prononcée et proclamée par la technique et la plasticité de l'homme, affirmé par les sciences sociales. Ce qui fait que ceux qui croient au progrès et ceux qui n'y croient pas, communiquent dans l'apologie de notre destin. Les uns disent que c'est un progrès, et les autres professent ce que l'on pourrait appeler "l'optimisme de l'inconnu." C'est inconnu, mais tentons cette aventure. Camus a dit ceci, en 1957, en Suède: "Chaque génération sans doute se croit vouée à refaire le

monde. La miennne sait pourtant qu'elle ne le refera pas. Mais sa tâche est peut-être plus grande, elle consiste à empêcher que le monde ne se défasse." Il me semble en effet que c'est une grande tâche. Il me semble même que c'est une mission urgente et salutaire. Mais, s'il n'y a pas de conservateurs pour s'en charger, de nos jours, c'est que prévaut partout où l'on pense, où l'on agit, où l'on décide, un impitoyable conservatisme du mouvement.