

**АРИФМЕТИКА
ВСТРЕЧНОГО
ПРОМФИПЛАНА**

1929
1930

1931
1932

2+2=3

**ПЛЮС
ЭНТУЗИАЗМ
РАБОЧИХ**

Я Гуминер

«2 + 2 = 4»?

Rationalité et politique

«Deux et deux font quatre», y a-t-il bien là matière à discussion? Ce calcul élémentaire et ses variantes éventuelles ont pourtant été mobilisées dans de nombreux textes politiques et littéraires, que ce soit comme métaphore de la raison, exemple d'une vérité incontestable ou appel au «sens commun». Nous prendrons prétexte de cette petite compilation de textes mentionnant la formule pour discuter du statut de la rationalité et de ses usages en politique, le 26 novembre 2019 au CIRA.

Groupe de lectures du CIRA

Extraits des livres et articles suivants :

- Eugene Lyons, *Assignment in Utopia* (1937)
- George Orwell, *Réflexions sur la guerre d'Espagne* (1942)
- George Orwell, *Lettre à H. J. Wilmott* (1944)
- George Orwell, *1984* (1949)
- Michel Bakounine, *La révolution de février 1848 vue par Bakounine* (1857)
- Leo Loewenthal et Norbert Guterman, *Les prophètes du mensonge* (1949)
- Albert Camus, *La Peste* (1947)
- Hannah Arendt, *Vérité et politique* (1964)
- Jean-Matthias Fleury et Jean-Jacques Rosat, *Quelle raison garder?* (2017)

L'image de couverture est une affiche de propagande soviétique dessinée par Iakov Guminer en 1931, vantant l'aboutissement du plan quinquennal en quatre ans: «Arithmétique d'un plan alternatif: $2 + 2$ plus l'enthousiasme des ouvriers = 5».



Assignment in Utopia¹ (1937)

Eugene Lyons

*Le journaliste américain Eugene Lyons a travaillé dans une agence de presse en URSS de 1928 à 1934. D'abord compagnon de route du parti communiste, Lyons pris par la suite ses distances face à la réalité de la situation qu'il observait en Russie soviétique. Il fit part de sa désillusion dans le livre *Assignment in Utopia*, paru en 1937 et dont un des chapitres – dont provient le court extrait que nous donnons ici – porte le titre « $2+2=5$ », en référence au projet de faire aboutir le premier plan quinquennal en quatre ans seulement (voire l'image de couverture). L'usage par George Orwell du slogan « $2+2=5$ » comme symbole des mensonges du pouvoir en régime totalitaire est certainement inspiré de cet ouvrage (qu'il avait lu et recensé en juin 1938 dans le *New English Weekly*).*

L'optimisme se déchainait. Chaque nouveau succès statistique était une autre justification des politiques coercitives grâce auxquelles il était atteint. Le slogan « Le plan quinquennal en quatre ans » était lancé, et les symboles magiques « 5 en 4 » et « $2 + 2 = 5$ » placardés et scandés à travers le pays.

La formule « $2 + 2 = 5$ » attira instantanément mon attention. Elle me parut immédiatement impudente et absurde – la provocante, para-

1 Cité in : Bernard Crick, *George Orwell*, Paris, Flammarion, 2008, p. 431.

doxale et tragique absurdité du théâtre soviétique, sa simplicité mystique, la défiance qu'il manifestait à l'égard de la logique, la réduction de toute chose à une arithmétique tape à l'œil [...] $2 + 2 = 5$, en lumières électriques sur les façades de Moscou.

Réflexions sur la guerre d'Espagne² (1942) **George Orwell**

C'est dans cet article rédigé en 1943 qu'apparaît pour la première fois sous la plume d'Orwell la locution « deux et deux font cinq », comme exemple radical des conséquences auxquelles peut mener la disparition de l'idée de vérité objective qu'il attribue aux régimes totalitaires. Ce danger est toujours lié chez Orwell à celui de la réécriture de l'histoire, dont il a pu faire l'expérience en Espagne lors de la guerre civile, et qui lui fait conclure que « ce qu'il y a de véritablement effrayant dans le totalitarisme, ce n'est pas qu'il commette des atrocités mais qu'il s'attaque au concept de vérité objective : il prétend contrôler le passé aussi bien que l'avenir »³.

La lutte pour le pouvoir entre les divers partis républicains est un épisode malheureux, déjà à moitié oublié, que je n'ai pas envie de ressusciter aujourd'hui. Je n'y fais allusion que pour dire : ne croyez rien, ou presque rien, de ce qui se dit ou s'écrit là-dessus dans le camp gouvernemental. Quelle qu'en soit la source, ce n'est que de la propagande de parti – c'est-à-dire des mensonges. La vérité essentielle sur la guerre est assez simple. La bourgeoisie espagnole a vu une occasion d'écraser le mouvement ouvrier et l'a saisie au vol, avec l'aide des nazis

2 George Orwell, *Essais, articles et lettres. Volume II (1940-1943)*, Paris, Ivrea/Encyclopédie des nuisances, 1996, pp. 321-325.

3 « L'histoire peut-elle être vraie ? » (4 février 1944), in : George Orwell, *À ma guise. Chroniques 1943-1947*, Marseille, Agone, 2008, p. 81.

et des forces de la réaction du monde entier. Il est douteux qu'on puisse jamais être plus précis sur ce sujet.

Je me souviens d'avoir dit un jour à Arthur Koestler que «l'histoire s'était arrêté en 1936», et il a aussitôt acquiescé d'un hochement de tête. Nous pensions tous deux au totalitarisme en général, mais plus particulièrement à la guerre civile espagnole. J'avais depuis longtemps remarqué qu'aucun événement n'était jamais relaté exactement par les journaux, mais en Espagne, pour la première fois, j'ai lu des articles de journaux qui n'avaient aucun rapport avec les faits, pas même le genre de rapport qu'implique habituellement de mentir à leur sujet. J'ai lu le récit de grandes batailles là où il n'y avait eu aucun combat, puis pas une ligne quand des centaines d'hommes avaient été tués. J'ai vu des soldats qui avaient bravement combattu dénoncés comme traîtres et lâches, et d'autres, qui n'avaient pas essuyé un seul coup de feu, salués comme des héros de victoires parfaitement imaginaires, tandis que les journaux de Londres reprenaient à leur compte ces mensonges et que des intellectuels zélés y allaient de leur battage émotionnel sur des événements qui n'avaient jamais eu lieu. J'ai vu, en fait, l'histoire s'écrire non pas en fonction de ce qui s'était passé mais en fonction de qui aurait dû se passer selon les diverses «lignes de parti». Pourtant, d'une certaine manière, aussi horrible que fût tout cela, ce n'était pas important. Cela ne portait que sur des questions secondaires – à savoir la lutte pour le pouvoir entre le Comintern et les partis de gauche espagnols, et les efforts du gouvernement russe pour empêcher la révolution en Espagne. Mais le tableau d'ensemble de cette guerre présenté au monde par le gouvernement espagnol n'était pas mensonger. Les problèmes principaux étaient bien ceux dont il parlait. En revanche, s'agissant des fascistes et de ceux qui les soutenaient, comment auraient-ils pu simplement approcher cette part de vérité? Comment auraient-ils pu faire état de leurs véritables buts? Leur version des événements était purement fantaisiste, et vu les circonstances, il ne pouvait en être autrement.

La seule ligne de propagande qui s'offrait aux nazis et aux fascistes était de se présenter comme des patriotes chrétiens tentant de sauver l'Espagne d'une dictature russe. Pour cela, il fallait à la fois prétendre que la vie en Espagne républicaine n'était qu'une longue suite de massacres (cf. le *Catholic Herald* ou le *Daily Mail* – encore que ces journaux

soient restés très bénins par rapport à la presse fasciste continentale), et de donner à l'intervention russe une importance démesurée. De la grande pyramide de mensonges édifiée par la presse catholique et réactionnaire du monde entier, permettez-moi d'extraire une pierre, une seule : la présence en Espagne d'une armée russe. Les fidèles partisans de Franco ont tous à ce mensonge, au point d'estimer à un demi-million d'hommes l'effectif de cette armée. En réalité, il n'y a jamais eu d'armée russe en Espagne. Il y a peut-être eu une poignée d'aviateurs et de techniciens, quelques centaines d'hommes au grand maximum, mais d'armée, jamais. Les quelques milliers d'étrangers qui ont combattu en Espagne, sans parler des millions d'Espagnols impliqués dans le conflit, ont pu en témoigner. Eh bien, ce témoignage n'a en rien influencé les zéloteurs de Franco, dont aucun n'a jamais mis les pieds en Espagne républicaine. Et dans le même temps, ces hommes se refusaient absolument à reconnaître la réalité de l'intervention allemande et italienne, alors même qu'Allemands et Italiens vantaient ouvertement dans leurs journaux les hauts faits de leurs « légionnaires ». J'ai choisi de n'évoquer que ce seul point, mais en réalité toute la propagande fasciste durant la guerre a été du même niveau.

Ce genre de choses m'effraie, car cela me donne souvent le sentiment que la notion même de vérité objective est en train de disparaître de notre monde. Après tout, le risque est grand que ces mensonges, ou des mensonges semblables, finissent par tenir lieu de vérités historiques. Comment sera écrite l'histoire de la guerre d'Espagne ? Si Franco demeure au pouvoir, ses valets de plume rédigeront les livres d'histoire et (pour m'en tenir au point que j'ai choisi d'évoquer) cette armée russe qui n'a jamais existé deviendra une réalité historique qu'on enseignera aux générations futures. Mais supposons que le fascisme soit finalement vaincu et que, dans un futur assez proche, s'instaure à nouveau en Espagne un gouvernement démocratique. Comment écrira-t-on alors l'histoire de la guerre ? Quelles sortes de documents utilisables Franco aura-t-il laissé derrière lui ? À supposer même que les archives du camp gouvernemental n'aient pas disparu, comment écrire une histoire véridique de la guerre ? Car, comme je l'ai déjà signalé, le gouvernement républicain n'a pas été en reste en fait de mensonges. D'un point de vue antifasciste, il serait certes possible d'écrire une histoire de la guerre qui soit dans ses grandes lignes véridique, mais ce n'en serait

pas moins une histoire partisane, à laquelle on ne pourrait se fier quant à tous les aspects secondaires. Mais quoi qu'il en soit, il y aura bien *une* histoire écrite, et quand tous ceux qui auront gardé le souvenir de la guerre seront morts, cette histoire fera universellement autorité. De sorte que, pratiquement, le mensonge sera devenu vérité.

Je sais qu'il est aujourd'hui à la mode d'affirmer que la plus grande partie de l'histoire officielle n'est de toute façon qu'un tissu de mensonges. Je suis prêt à croire que l'histoire est la plupart du temps inexacte et déformée, mais ce qui est particulier à notre temps, c'est que l'on renonce à l'idée même que l'histoire *pourrait* être écrite de façon véridique. Dans le passé, les gens mentaient délibérément, écrivaient involontairement de façon tendancieuse ou s'efforçaient de serrer au plus près la vérité, sachant fort bien qu'ils ne pourraient jamais éviter un certain nombre d'erreurs. Mais tous croyaient à l'existence de « faits » plus ou moins faciles à établir. Et, dans la pratique, il y avait toujours un ensemble considérable de faits sur lesquels tout le monde, ou presque, pouvait tomber d'accord. Si vous consultez, par exemple, l'*Encyclopaedia Britannica* pour vous documenter sur la Première Guerre mondiale, vous vous apercevrez qu'une quantité non négligeable des données fournies proviennent de sources allemandes. Un historien allemand et un historien anglais pourront diverger profondément sur de nombreux points de détail, voire sur des points fondamentaux, mais il restera toujours cet ensemble de faits, en quelque sorte neutres, sur lesquels aucun des deux historiens ne songera à chicaner l'autre. C'est précisément cette base d'accord, impliquant que tous les êtres humains appartiennent à une même espèce, que s'applique à détruire le totalitarisme. Car la théorie nazie nie expressément l'existence même de quelque chose comme la « vérité ». Ainsi il n'y a pas de « science » : il n'y a qu'une « science allemande », une « science juive », etc. L'objectif implicite de ce mode de pensée est un monde de cauchemar dans lequel le chef, ou n'importe quelle clique au pouvoir, contrôle non seulement l'avenir mais aussi *le passé*. Si le chef dit de tel ou tel événement qu'il ne s'est jamais produit – eh bien, il ne s'est jamais produit. S'il dit que deux et deux font cinq – eh bien, deux et deux font cinq. Cette perspective me terrifie bien plus que les bombes – et après ce que nous avons vécu ces dernières années, ce ne sont pas là des paroles en l'air.

Mais peut-être est-il puéril ou morbide de se faire peur avec ces visions d'un avenir totalitaire. Avant de les rayer d'un trait de plume en disant que c'est un cauchemar qui ne saurait se réaliser, songez seulement qu'en 1925 le monde d'aujourd'hui aurait eu l'air d'un cauchemar qui ne se réaliserait jamais. Contre ce monde insaisissable et fantasmagorique où ce qui est noir aujourd'hui peut être blanc demain et où le temps de la veille peut être changé aujourd'hui par décret, il n'y a en réalité que deux protections. La première, c'est que, quel acharnement que vous mettiez à nier la vérité, celle-ci n'en continue pas moins à exister, en quelque sorte derrière votre dos, et vous ne pouvez donc vous permettre de la forcer à votre convenance quand l'efficacité militaire est en cause. La seconde, c'est que tant qu'il subsistera sur la Terre des lieux encore non conquis, il sera possible de maintenir en vie la tradition libérale. Que le fascisme, ou peut-être une association de plusieurs fascismes, se rende maître de la Terre entière, et ces deux protections tomberont.

Lettre à H. J. Wilmett⁴ (1944)

George Orwell

Je crois, ou plutôt je crains, qu'à l'échelle mondiale il y ait bien une tendance [au totalitarisme]. Hitler, cela ne fait aucun doute, ne va pas tarder à disparaître, mais seulement au prix du renforcement: a) de Staline, b) des millionnaires anglo-américains, et c) de toutes sortes de petits führers genre de Gaulle. Tous les mouvements nationaux, où que ce soit, y compris ceux qui ont leur origine dans la résistance à la domination allemande, semblent prendre des formes non démocratiques, se regrouper autour de quelques führer surhumain (Hitler, Staline, Salazar, Franco, Gandhi, De Valera en sont autant d'exemples) et

4 George Orwell, *Essais, articles et lettres. Volume III (1943-1945)*, Paris, Ivrea/Encyclopédie des nuisances, 1998, pp. 193-194.

adopter la théorie selon laquelle la fin justifie les moyens. Partout dans le monde, il semble que l'on s'achemine vers des économies centralisées, qui peuvent « fonctionner » économiquement parlant mais qui ne sont pas organisées démocratiquement et qui mènent à l'instauration d'un système de castes. Cela va de pair avec les horreurs du nationalisme émotionnel et la perte progressive de toute croyance en l'existence d'une vérité objective, puisque tous les faits doivent concorder avec les paroles et les prophéties de quelque führer infaillible. En un sens, l'histoire a déjà cessé d'exister, c'est-à-dire qu'il n'existe pas d'histoire de notre époque qui puisse être universellement admise, et les sciences exactes sont elles-mêmes en péril dès lors que l'efficacité militaire n'est plus au premier rang des préoccupations. Hitler peut affirmer que ce sont les juifs qui ont commencé la guerre, et s'il survit, c'est cela qui deviendra l'histoire officielle. Il ne peut pas dire que deux et deux font cinq parce que, ne serait-ce que pour les besoins de la balistique, par exemple, ils doivent obligatoirement faire quatre. Mais si ce monde que je redoute devait s'instaurer, un monde partagé entre deux ou trois super-États incapables de se conquérir l'un l'autre, deux et deux pourraient faire cinq si le führer le décidait. À ce que je peux voir, voilà bien la direction que nous prenons – quoique, naturellement, le processus soit réversible.

1984⁵ (1949)

George Orwell

Dans 1984, le protagoniste du livre, Winston, est une figure de « l'homme ordinaire » confronté à l'arbitraire d'un régime totalitaire (Big Brother et le Parti). L'axiome « 2+2=4 », qui fonde la résistance que Winston entend opposer au Parti, exprime pour Orwell la défense du sens commun et d'un usage quotidien de l'idée de vérité, par le fait que de la capacité simple à l'observation et au raisonnement que

5 George Orwell, *1984*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 117-119, puis pp. 351-354

chaque humain possède garantit son autonomie face aux pouvoirs (totalitaires ou non). Le tortionnaire O'Brien, chargé par le Parti de briser la résistance de Winston, représente quant à lui l'intellectuel de pouvoir, philosophe raffiné imposant des sophismes et des décharges électriques à Winston pour le convaincre que la réalité extérieure est uniquement fonction des jeux de langage qui la décrivent.

Il se demanda, comme il l'avait fait plusieurs fois déjà, s'il n'était pas lui-même fou. Peut-être un fou n'était-il qu'une minorité réduite à l'unité. À une certaine époque, c'était un signe de folie que de croire aux révolutions de la terre autour du soleil. Aujourd'hui, la folie était de croire que le passé était immuable. Peut-être était-il le seul à avoir cette croyance. S'il était le seul, il était donc fou. Mais la pensée d'être fou ne le troublait pas beaucoup. L'horreur était qu'il se pouvait qu'il se trompât.

Il prit le livre d'Histoire élémentaire et regarda le portrait de Big Brother qui en formait le frontispice. Les yeux hypnotiseurs le regardaient dans les yeux. C'était comme si une force énorme exerçait sa pression sur vous. Cela pénétrait votre cerveau, vous effrayait jusqu'à vous faire renier vos croyances, vous persuadant presque de nier le témoignage de vos sens.

Le Parti finirait bien par annoncer que deux et deux font cinq et il faudrait le croire. Il était inéluctable que, tôt ou tard, il fasse cette déclaration. La logique de sa position l'exigeait. Ce n'était pas seulement la validité de l'expérience, mais l'existence même d'une réalité extérieure qui était tacitement niée par sa philosophie. L'hérésie des hérésies était le sens commun. Et le terrible n'était pas que le Parti tuait ceux qui pensaient autrement, mais qu'il se pourrait qu'il eût raison.

Après tout, comme pouvons-nous savoir que deux et deux font quatre? Ou que la gravitation exerce une force? Ou que le passé est immuable? Si le passé et le monde extérieur n'existent que dans l'esprit et si l'esprit est susceptible de recevoir des directives? Alors quoi? [...]

Le Parti disait de rejeter le témoignage des yeux et des oreilles. C'était le commandement final et le plus essentiel. Son cœur faiblissait quand il pensa à l'énorme puissance déployée contre lui, à la facilité avec laquelle n'importe quel intellectuel du Parti le vaincrait dans une discussion, aux subtils arguments qu'il serait incapable de compren-

dre, et auxquels il serait encore moins capable de répondre. Et cependant, il était dans le vrai. Le Parti se trompait et lui était dans le vrai. L'évidence, le sens commun, la vérité, devaient être défendus. Les truismes sont vrais. Il fallait s'appuyer dessus. Le monde matériel existe, ses lois ne changent pas. Les pierres sont dures, l'eau humide, et les objets qu'on laisse tomber se dirigent vers le centre de la terre.

Avec la sensation qu'il s'adressait à O'Brien, et aussi qu'il posait un important axiome, il écrivit :

La liberté, c'est la liberté de dire que deux et deux font quatre. Lorsque cela est accordé, le reste suit.

[...]

O'Brien le regardait en réfléchissant. Il avait, plus que jamais, l'air d'un professeur qui se donne du mal pour un enfant égaré, mais qui promet.

– Il y a un slogan du Parti qui se rapporte à la maîtrise du passé, dit-il. Répétez-le, je vous prie.

– Qui commande le passé commande d'avenir ; qui commande le présent commande le passé, répéta Winston obéissant.

– Qui commande le présent commande le passé, dit O'Brien en faisant de la tête une lente approbation. Est-ce votre opinion, Winston, que le passé a une existence réelle ?

De nouveau, le sentiment de son impuissance s'abattit sur Winston. Son regard vacilla dans la direction du cadran. Non seulement il ne savait pas lequel de « oui » ou de « non » le sauverait de la souffrance, mais il ne savait même pas quelle réponse il croyait être vraie.

O'Brien sourit faiblement.

– Vous n'êtes pas métaphysicien, Winston, dit-il. Jusqu'à présent, vous n'avez jamais pensé à ce que signifiait le mot existence. Je vais poser la question avec plus de précision. Est-ce que le passé existe d'une façon concrète, dans l'espace ? Y a-t-il quelque part, ou ailleurs, un monde d'objets solides où le passé continue à se manifester ?

– Non.

– Ou le passé existe-t-il donc, s'il existe ?

– Dans les documents. Il est consigné.

– Dans les documents. Et... ?

– Dans l'esprit. Dans la mémoire des hommes.

– Dans la mémoire. Très bien. Nous le Parti, nous avons le contrôle de tous les documents et de toutes les mémoires. Nous avons donc le contrôle du passé, n'est-ce pas ?

Mais comment pouvez-vous empêcher les gens de se souvenir ? cria Winston, oubliant momentanément le cadran. C'est involontaire. C'est indépendant de chacun. Comment pouvez-vous contrôler la mémoire ? Vous n'avez pas contrôlé la mienne !

L'attitude d'O'Brien devint encore sévère. Il posa la main sur le cadran.

– Non, dit-il. C'est vous qui ne l'avez pas dirigée. C'est ce qui vous a conduit ici. Vous êtes ici parce que vous avez manqué d'humilité, de discipline personnelle. Vous n'avez pas fait l'acte de soumission dont le prix est la santé mentale. Vous avez préféré être un fou, un *minus habens*. L'esprit discipliné peut seul voir la réalité, Winston. Vous croyez que la réalité est objective, extérieure, qu'elle existe par elle-même. Vous croyez aussi que la nature de la réalité est évidente en elle-même. Quand vous vous illusionnez et croyez voir quelque chose, vous pensez que tout le monde voit la même chose que vous. Mais je vous dis, Winston, que la réalité n'est pas extérieure. La réalité existe dans l'esprit humain et nulle part ailleurs. Pas dans l'esprit d'un individu, qui peut se tromper et, en tout cas, périt bientôt. Elle n'existe que dans l'esprit du Parti, qui est collectif et immortel. Ce que le parti tient pour vrai est la vérité. Il est impossible de voir la réalité si on ne regarde avec les yeux du Parti. Voilà le fait que vous devez rapprendre, Winston. Il exige un acte de destruction personnelle, un effort de volonté. Vous devez vous humilier pour acquérir la santé mentale.

Il s'arrêta un instant, comme pour permettre à ce qu'il avait dit de pénétrer.

– Vous rappelez-vous, continua-t-il, avoir écrit dans votre journal : « La liberté est la liberté de dire que deux et deux font quatre ? »

– Oui, dit Winston.

O'Brien présenta à Winston le dos de sa main gauche levée. Le pouce était caché, les quatre doigts étendus.

– Combien est-ce que je vous montre de doigts, Winston ?

– Quatre.

Le mot se termina par un halètement de douleur. L'aiguille du cadran était montée à cinquante-cinq. La sueur jaillie de son corps

avait recouvert Winston tout entier. L'air lui déchirait les poumons et ressortait en gémissements profonds qu'il ne pouvait arrêter, même en serrant les dents. O'Brien le surveillait, quatre doigts levés. Il ramena le levier en arrière. Cette fois, la souffrance ne s'apaisa que légèrement.

– Combien de doigts, Winston ?

– Quatre.

L'aiguille monta à soixante.

– Combien de doigts, Winston ?

– Quatre ! Quatre ! Que puis-je dire d'autre ? Quatre !

L'aiguille avait dû monter encore, il ne la regardait pas. Le visage lourd et sévère et les quatre doigts emplissaient le champ de sa vision. Les doigts étaient dressés devant ses yeux comme des piliers énormes, indistincts, qui semblaient vibrer. Mais il y en avait indubitablement quatre.

– Combien de doigts, Winston ?

– Cinq ! Cinq ! Cinq !

– Non, Winston, c'est inutile. Vous mentez. Vous pensez encore qu'il y en a quatre. Combien de doigts, s'il vous plaît ?

– Quatre ! Cinq ! Quatre ! Tout ce que vous voudrez. Mais arrêtez cela ! Arrêtez cette douleur !

Il fut soudain assis, le bras d'O'Brien autour de ses épaules. Il avait peut-être perdu connaissance quelques secondes. Les liens qui le retenaient couché s'étaient détachés. Il avait très froid, il frissonnait sans pouvoir s'arrêter, ses dents claquaient, des larmes lui roulaient sur les joues. Il s'accrocha un moment à O'Brien comme un enfant, étrangement réconforté par le bras lourd autour de ses épaules. Il avait l'impression qu'O'Brien était son protecteur, que la souffrance était quelque chose qui venait de quelque autre source extérieure et c'était O'Brien qui l'en sauverait.

– Vous êtes un étudiant lent d'esprit, Winston, dit O'Brien gentiment.

– Comment puis-je l'empêcher ? dit-il en pleurant. Comment puis-je m'empêcher de voir ce qui est devant mes yeux ? Deux et deux font quatre.

– Parfois, Winston. Parfois ils font cinq. Parfois ils font trois. Parfois ils font tout à la fois. Il faut essayer plus fort. Il n'est pas facile de devenir sensé.

La révolution de février 1848 vue par Bakounine⁶ (1857)

Michel Bakounine

Bakounine arrive à Paris en février 1848, alors que la République vient d'être proclamée, et décrit les bouleversements qu'il observe et l'atmosphère enivrante qu'ils génèrent.

C'était une fête sans commencement et sans fin ; je voyais tout le monde et je ne voyais personne, car chaque individu se perdait dans la même foule innombrable et errante ; je parlais à tout le monde sans me rappeler ni mes paroles ni celles des autres, car l'attention était absorbée à chaque pas par des événements et des objets nouveaux, par des nouvelles inattendues.

Cette fièvre générale ne se trouvait pas médiocrement entretenue et renforcée par les nouvelles arrivant des autres parties de l'Europe ; on entendait que des paroles comme celles-ci : « On se bat à Berlin ; le roi a pris la fuite après avoir prononcé un discours ! On s'est battu à Vienne, Metternich s'est enfui, la république y est proclamée ! Toute l'Allemagne se soulève ; les Italiens ont triomphé à Milan, à Venise ; les Autrichiens ont subi une honteuse défaite ! La république y est proclamée ; toute l'Europe devient République. Vive la République ! »

Il semblait que l'univers entier fût renversé ; l'incroyable était devenu habituel, l'impossible possible, et le possible et l'habituel insensés. En un mot, l'état des esprits était tel alors que si quelqu'un était venu dire : « Le Bon Dieu vient d'être chassé du ciel, la République y est proclamée ! », tout le monde l'aurait cru et personne n'en aurait été

6 Daniel Guérin, *Ni Dieu ni Maître. Anthologie de l'anarchisme I*, Paris, Maspero, 1972, p. 142.

surpris. Et les démocrates n'étaient pas les seuls à ressentir cet enivrement, bien au contraire: ils furent les premiers à se dégriser, forcés qu'ils étaient de se mettre au travail et de consolider un pouvoir qui leur était échu contre toute attente et comme par miracle.

Le parti conservateur et l'opposition dynastique, devenue en un jour plus conservatrice que les conservateurs eux-mêmes, en un mot tous les hommes de l'ancien régime, croyaient plus que les démocrates à tous les miracles et à toutes les invraisemblances; ils avaient même cessé de croire que deux et deux font quatre et Thiers lui-même avait déclaré: «Il ne nous reste plus qu'une chose, c'est de nous faire oublier.» Ce seul fait explique la promptitude et l'unanimité avec lesquelles toutes les villes de province et toutes les classes, en France, ont reconnu la République.

L'anti-intellectualisme populiste⁷ (1949) ***Leo Loewenthal et Norbert Guterman***

Cet extrait est tiré de l'ouvrage Les prophètes du mensonge. Étude sur l'agitation fasciste aux États-Unis, originellement intitulé «Prophets of Deceit. A study of the techniques of the American agitator», paru en 1949 et coécrit par deux chercheurs issus de l'école de Francfort, Leo Loewenthal et Norbert Guterman, alors exilés aux États-Unis. Cette étude avait pour but de décrypter les discours tenus par ce qu'ils appelaient des «agitateurs», un certain nombre de personnalités qui intervenaient publiquement (radio, meetings, coin de rue), afin « d'agiter » la population. L'argument fort de ce livre consiste à mettre en évidence le fait que dans les sociétés capitalistes modernes, les gens ressentent un malaise, dû aux structures économiques et politiques, malaise dont se nourrit et sur lequel s'appuient les agitateurs. Ainsi, à la différence d'un réformateur ou d'un révolutionnaire, qui proposerait des changements dans la structure du système, l'agitateur dirige la population vers la

7 Leo Loewenthal et Norbert Guterman, *Les prophètes du mensonge. Étude sur l'agitation fasciste aux États-Unis* [1949], Paris, La Découverte, 2019, pp. 213-216.

désignation d'un «ennemi» (les Rouges, les Juifs, les étrangers,...). Pour analyser ce matériel discursif, les auteurs font notamment recours aux outils de la psychanalyse, et dégagent plusieurs « thèmes de l'agitation ». Le court passage que nous proposons se trouve dans le thème des « Américains ordinaires », dans lequel les auteurs soulignent l'effort de l'agitateur pour faire comprendre à son audience qu'il s'adresse au tout à chacun, à la masse, qui est à ses yeux, majoritairement fatiguée de se faire berner.

Le fait que l'agitateur se réfère à ses soutiens comme à des gens ordinaires, à une sorte d'« élite prolétarienne », pourrait laisser entendre, de prime abord, qu'il cherche à renier les implications antidémocratiques de ses déclarations discriminatoires en employant une tactique qui a fait ses preuves. Néanmoins, de par sa nature même, ce stratagème tend souvent à transformer des schémas psychologiques démocratiques en schémas psychologiques totalitaires. Étroitement liée à ce ressentiment fort répandu envers quiconque ose être différent, et de ce fait implicitement dirigée contre les groupes minoritaires, cette tactique pose le conformisme en principe moral, en bien en soi.

L'agitateur s'empare du thème du « peuple ordinaire » comme prétexte pour alimenter une attitude anti-intellectuelle agressive. Il décrit ses Américains comme un peuple aux solides instincts et, il est heureux de le dire, peu sophistiqué. Il suggère qu'à un certain niveau, le conflit entre ses adeptes et l'ennemi n'est qu'une dispute entre des simples d'esprit et des petits malins, des réalistes à la tête froide et des fous sophistiqués. Il ravit son public en proclamant son propre manque d'intellectualité :

Je ne comprends pas la science politique, qui fait autorité sur le plan académique. Je ne suis pas familier avec les chefs-d'œuvre artistiques de l'Europe, mais ce que je veux dire ce soir, c'est que je comprends le cœur des Américains.⁸

Insinuant que les activités intellectuelles sont corrompues par nature, il parle avec mépris des « petits salons des sophistiqués, des intellectuels, des prétendus esprits académiques »⁹. Les « scribes et les pha-

8 Gerald L. K. Smith, rassemblement à New York, 20 octobre 1936.

9 Gerald L. K. Smith, rassemblement à St. Louis, 25 mars 1944.

risiens du XX^e siècle [... qui] fournissent à la nation une propagande dominante qui comprend des modes saisonnières en politique, des attitudes religieuses, de l'éthique médiocre et des morales métisses»¹⁰ portent une lourde responsabilité.

En l'occurrence, l'agitateur joue avant tout sur le ressentiment des personnes peu instruites envers celles qui le sont, un ressentiment qu'il transforme souvent en anti-intellectualisme narquois. Mais, outre cette inclination que l'agitateur peut s'attendre à trouver au sein de son public et qu'il suffirait d'accentuer, il en exploite une autre, peut-être plus significative dans ce cas précis : la déception moderne vis-à-vis de la rationalité. Tous les symboles du libéralisme des Lumières sont la cible de ses attaques. La psychologie, et en particulier la psychanalyse, occupe une place de choix dans sa dénonciation véhémement et sarcastique. Entre autres crimes, «en dévoilant les secrets des hommes et des femmes riches», elle exercerait «un “contrôle” sur le sujet»¹¹.

Cas typique de patient «résistant» à la psychanalyse, l'agitateur rejette toute hypothèse selon laquelle son public d'Américains ordinaires pourrait être frustré. «“Frustration” ? Cela ne m'étonne pas que Freud soit vénéré dans certains quartiers. N'a-t-il pas inventé une étiquette qui permet à n'importe quel suspect d'attaquer ses accusateurs ?¹²» Non, ses sympathisants ne se caractérisent pas par de la frustration, mais par leurs instincts solides et sains ainsi que par leur bon sens. Ils ne vont pas se faire avoir par «ces vieux trucs des villes, snob, à la bonnet blanc et blanc bonnet [...]. Nous allons créer un parti America First militant, combatif, et nous allons reprendre le gouvernement des mains de ces snobinards des villes et le rendre aux gens du peuple qui croient encore que deux et deux font quatre, que Dieu est au Paradis et que la Bible est Sa Parole»¹³.

Théorie, débat, échange de points de vue – tout cela est futile, et fait obstacle à la lutte pour la survie. La situation est trop urgente pour que l'on se permette le luxe de la pensée. Ayant découvert que «les actions

10 *America Preferred*, août 1944, p. 1.

11 *America in Danger*, 5 mai 1941, p. 2.

12 *America Preferred*, février 1944, p. 13.

13 Gerald L. K. Smith, rassemblement à Détroit, 19 mars 1943.

sont plus réalistes que les slogans hypocrites»¹⁴, l'agitateur conseille à ses adeptes de ne pas perdre leur temps dans des discussions. Résultat final de cet antiintellectualisme, c'est l'orateur lui-même qui condamne les discours : son groupe «n'est pas encore une "autre organisation". On ne fait pas de banquets. On perd peu de temps en discours. *The Silver Legion* s'adresse aux citoyens chrétiens qui veulent de l'action»¹⁵. L'agitateur présente sa doctrine d'intolérance agressive comme la «réaction naturelle des gens ordinaires qui connaissent la vérité»¹⁶. Il ne se donne même pas la peine de dissimuler sa fonction, qui est de libérer les émotions des Américains ordinaires que sont ses sympathisants :

*Les gens ordinaires, notre peuple, ne s'expriment pas souvent, car peu d'entre eux se laissent aller à parler par les temps qui courent, mais ils gardent enfermées dans leur cœur des émotions inexprimées, parce qu'ils craignent de manquer de vocabulaire.*¹⁷

En faisant l'éloge des gens ordinaires, l'agitateur loue uniquement leurs manières humbles et folkloriques, dans lesquelles se manifestent toujours la sauvagerie et la brutalité latentes qui sont toutes deux réprimées et générées par la culture moderne. Il ne leur offre pas grand-chose d'autre.

Attiré par la promesse d'un nouveau foyer spirituel, le public obtient en fait l'assurance tautologique que les Américains sont américains, et que les chrétiens sont chrétiens. Si l'Américain ordinaire appartient à une *élite* de naissance, en dernière instance, il n'est défini que par la négative : il est chrétien parce qu'il n'est pas Juif, américain parce qu'il n'est pas étranger ; c'est un type simple parce qu'il n'est pas intellectuel. L'agitateur n'identifie positivement l'Américain ordinaire qu'en tant qu'adepte. Le sympathisant, qui se tourne vers l'agitateur dans le vague espoir de trouver une identité et un statut, finit comme le membre d'une masse informe, plus anonyme que jamais – un fantoche solitaire dans une armée de fantoches régents.

14 Charles E. Coughlin, discours du 26 mars 1939 (rééd. dans *Why Leave Our Own*, op. cit., p. 161).

15 *Liberation*, 14 octobre 1933, p. 11.

16 *The Cross and The Flag*, janvier 1948.

17 Gerald L. K. Smith, rassemblement à Détroit, 22 mars 1943.

La Peste¹⁸ (1947)

Albert Camus

Cet extrait est tiré du roman d'Albert Camus, La Peste, paru en 1947 et qui raconte une épidémie de peste en Algérie, à Oran. Ce roman est une métaphore à deux niveaux, la première vise le nazisme en particulier, la seconde le Mal en général qui réside en chaque être humain. Dans ses «carnets», Albert Camus écrit «Je veux exprimer au moyen de la peste l'étouffement dont nous avons tous souffert et l'atmosphère de menace et d'exil dans laquelle nous avons vécu» (Albert Camus, Carnets, 1942, OC, II, p. 979.) Il met ainsi en évidence la nécessité de dire et l'exigence de vérité, tâche notamment dévolue à l'écrivain, car «c'est au moment du malheur qu'on s'habitue à la vérité, c'est-à-dire au silence» (La peste, p. 110).

Dès le lendemain, Tarrou se mit au travail et réunit une première équipe qui devait être suivie de beaucoup d'autres.

L'intention du narrateur n'est cependant pas de donner à ces formations sanitaires plus d'importance qu'elles n'en eurent. À sa place, il est vrai que beaucoup de nos concitoyens céderaient aujourd'hui à la tentation d'en exagérer le rôle. Mais le narrateur est plutôt tenté de croire qu'en donnant trop d'importance aux belles actions, on rend finalement un hommage indirect et puissant au mal. Car on laisse supposer alors que ces belles actions n'ont tant de prix que parce qu'elles sont rares et que la méchanceté et l'indifférence sont des moteurs bien plus fréquents dans les actions des hommes. C'est là une idée que le narrateur ne partage pas. Le mal qui est dans le monde vient presque toujours de l'ignorance, et la bonne volonté peut faire autant de dégâts que la méchanceté, si elle n'est pas éclairée. Les hommes sont plutôt bons que mauvais, et en vérité ce n'est pas la question. Mais ils igno-

¹⁸ Albert Camus, *La Peste* [1947], Paris, Gallimard, 1996, pp. 147-149.

rent plus ou moins, et c'est ce qu'on appelle vertu ou vice, le vice le plus désespérant étant celui de l'ignorance qui croit tout savoir et qui s'autorise alors à tuer. L'âme du meurtrier est aveugle et il n'y a pas de vraie bonté ni de bel amour sans toute la clairvoyance possible.

C'est pourquoi nos formations sanitaires qui se réalisèrent grâce à Tarrou doivent être jugées avec une satisfaction objective. C'est pourquoi le narrateur ne se fera pas le chanfre trop éloquent de la volonté et d'un héroïsme auquel il n'attache qu'une importance raisonnable. Mais il continuera d'être l'historien des cœurs déchirés et exigeants que la peste fit alors à tous nos concitoyens.

Ceux qui se dévouèrent aux formations sanitaires n'eurent pas si grand mérite à le faire, en effet, car ils savaient que c'était la seule chose à faire et c'est de ne pas s'y décider qui alors eût été incroyable. Ces formations aidèrent nos concitoyens à entrer plus avant dans la peste et les persuadèrent en partie que, puisque la maladie était là, il fallait faire ce qu'il fallait pour lutter contre elle. Parce que la peste devenait ainsi le devoir de quelques-uns, elle apparut réellement pour ce qu'elle était, c'est-à-dire l'affaire de tous.

Cela est bien. Mais on ne félicite pas un instituteur d'enseigner que deux et deux font quatre. On le félicitera peut-être d'avoir choisi ce beau métier. Disons donc qu'il était louable que Tarrou et d'autres eussent choisi de démontrer que deux et deux font quatre plutôt que le contraire, mais disons aussi que cette bonne volonté leur était commune avec l'instituteur, avec tous ceux qui ont le même cœur que l'instituteur et qui, pour l'honneur de l'homme, sont plus nombreux qu'on ne pense, c'est du moins la conviction du narrateur. Celui-ci aperçoit très bien d'ailleurs l'objection qu'on pourrait lui faire et qui est que ces hommes risquaient leur vie. Mais il vient toujours une heure dans l'histoire où celui qui ose dire que deux et deux font quatre est puni de mort. L'instituteur le sait bien. Et la question n'est pas de savoir quelle est la récompense ou la punition qui attend ce raisonnement. La question est de savoir si deux et deux, oui ou non, font quatre. Pour ceux de nos concitoyens qui risquaient alors leur vie, ils avaient à décider si, oui ou non, ils étaient dans la peste et si, oui ou non, il fallait lutter contre elle.

Beaucoup de nouveaux moralistes dans notre ville allaient alors, disant que rien ne servait à rien et qu'il fallait se mettre à genoux. Et

Tarrou, et Rieux, et leurs amis pouvaient répondre ceci ou cela, mais la conclusion était toujours ce qu'ils savaient : il fallait lutter de telle ou telle façon et ne pas se mettre à genoux. Toute la question était d'empêcher le plus d'hommes possible de mourir et de connaître la séparation définitive. Il n'y avait pour cela qu'un seul moyen qui était de combattre la peste. Cette vérité n'était pas admirable, elle n'était que conséquente.

Vérité et politique¹⁹ (1964)

Hannah Arendt

C'est une histoire vieille et compliquée que celle du conflit entre la vérité et la politique, et la simplification ou la prédication morale ne seraient d'aucun secours. Au cours de l'histoire, les chercheurs et les diseurs de vérité ont toujours été conscients des risques qu'ils couraient ; aussi longtemps qu'ils ne se mêlaient pas des affaires de ce monde ils étaient couverts de ridicule, mais celui qui forçait ses concitoyens à le prendre au sérieux en essayant de les délivrer de la fausseté et de l'illusion, celui-là risquait sa vie : « S'il leur était possible de mettre la main sur un tel homme ... ils le tueraient », dit Platon dans la dernière phrase de l'allégorie de la caverne. Le conflit platonicien qui oppose diseurs de vérité et citoyens ne peut pas s'expliquer par l'adage latin, ni par aucune des théories postérieures qui, implicitement ou explicitement, justifient le mensonge, entre autres fautes, si la survie de la cité est en jeu. Il n'est fait mention d'aucun ennemi dans l'histoire de Platon ; tous vivent entre eux paisiblement, simples spectateurs d'images ; ils ne sont engagés dans aucune action et, de ce fait, menacés par personne. Les membres de cette communauté n'ont aucune raison de considérer la vérité et les diseurs de vérité comme leurs pires ennemis et Platon

19 Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 292-295.

ne fournit aucune explication de leur amour pervers pour l'erreur et la fausseté. Si nous pouvions le confronter à l'un de ses collègues ultérieurs en philosophie politique - et, nommément, avec Hobbes qui soutenait que seule «une vérité qui ne s'oppose à aucun intérêt ni plaisir humain reçoit bon accueil de tous les hommes» (affirmation évidente qu'il jugea néanmoins assez importante puisque c'est avec elle que s'achève son *Léviathan*) - il serait peut-être d'accord sur le profit et le plaisir, mais non avec l'assertion qu'il puisse exister une espèce de vérité bien accueillie par tous les hommes. L'existence d'une vérité indifférente, l'existence de «sujets» dont les hommes ne se soucient pas - par exemple la vérité mathématique, « la doctrine des lignes et des figures» qui ne «contrarie aucune ambition, ni aucun profit, ni aucune convoitise», consolait Hobbes, mais non Platon. Car, écrivit Hobbes : «Je ne doute pas que, s'il eût été chose contraire au droit d'un homme à la domination, ou à l'intérêt des hommes qui détiennent la domination que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux angles d'un carré, cette doctrine eût été, sinon contestée, du moins supprimée par la mise au bûcher de tous les livres de géométrie, pour autant que celui qu'elle concernait en avait le moyen».

Sans aucun doute, il y a une différence décisive entre l'évidence mathématique de Hobbes et la norme vraie de la conduite humaine que le philosophe de Platon est supposé ramener de son voyage au ciel des idées, bien que Platon, qui croyait que la vérité mathématique ouvrirait les yeux de l'esprit à toutes les vérités, n'en ait pas eu conscience. L'exemple de Hobbes nous frappe par son caractère relativement inoffensif. Nous sommes enclins à supposer que l'esprit sera toujours à même de reproduire des énoncés aussi évidents que « les trois angles d'un triangle doivent être égaux à deux angles d'un carré» et nous concluons que la «mise au bûcher de tous les livres de géométrie» n'aurait pas d'effet radical. Le danger serait considérablement plus grand en ce qui concerne les affirmations scientifiques; si l'histoire avait suivi un autre cours, tout le développement scientifique moderne depuis Galilée jusqu'à Einstein aurait pu ne pas avoir lieu. Et, certainement, dans cet ordre la vérité plus vulnérable serait celle de ces édifices de pensée hautement différenciés et toujours uniques - dont la doctrine des idées de Platon est un exemple éminent - par lesquels, depuis des temps immémoriaux, les hommes ont essayé de penser rationnelle-

ment au-delà des limites de la connaissance humaine.

L'époque moderne, qui croit que la vérité n'est ni donnée, ni révélée à l'esprit humain, mais produite par lui, a, depuis Leibniz, rapporté les vérités mathématiques, scientifiques et philosophiques au genre commun de la vérité de raison, distinguée de la vérité de fait. J'utiliserai cette distinction par souci de commodité sans discuter sa légitimité intrinsèque. Dans le désir de découvrir quel préjudice le pouvoir politique est capable de porter à la vérité, nous examinerons ces problèmes pour des raisons plus politiques que philosophiques, et, de ce fait, nous pouvons nous permettre de négliger la question de savoir ce qu'est la vérité, et nous contenter de prendre le mot au sens où les hommes l'entendent communément. Et si nous songeons à présent aux vérités de fait – à des vérités aussi modestes que le rôle, durant la Révolution russe, d'un homme du nom de Trotski qui n'apparaît dans aucun des livres d'histoire de la Russie soviétique – nous voyons immédiatement combien elles sont plus vulnérables que toutes les espèces de vérités rationnelles prises ensemble. En outre, puisque les faits et les événements – qui sont toujours engendrés par des hommes vivant et agissant ensemble – constituent la texture même du domaine politique, c'est, naturellement, la vérité de fait qui nous intéresse le plus ici. La domination (pour parler le langage de Hobbes), lorsqu'elle s'attaque à la vérité rationnelle, outrepassa, pour ainsi dire, ses bornes, tandis qu'elle livre bataille sur son propre terrain quand elle falsifie et efface les faits. Les chances qu'a la vérité de fait de survivre à l'assaut du pouvoir sont effectivement très minces; elle est toujours en danger d'être mise hors du monde, par des manœuvres, non seulement pour un temps, mais, virtuellement, pour toujours. Les faits et les événements sont choses infiniment plus fragiles que les axiomes, les découvertes et les théories – même les plus follement spéculatifs – produits par l'esprit humain: ils adviennent dans le champ perpétuellement changeant des affaires humaines, dans leur flux où rien n'est plus permanent que la permanence, relative, comme on sait, de la structure de l'esprit humain. Une fois perdus, aucun effort rationnel ne les ramènera jamais. Peut-être les chances que les mathématiques euclidiennes ou la théorie de la relativité d'Einstein – sans parler de la philosophie de Platon – eussent été reproduites

avec le temps si leurs auteurs avaient été empêchés de les transmettre à la postérité ne sont-elles pas très bonnes non plus, elles sont cependant infiniment meilleures que les chances pour un fait d'importance oublié ou, plus vraisemblablement, effacé d'être un jour redécouvert.

Quelle raison garder ?²⁰

Jean-Matthias Fleury et Jean-Jacques Rosat

Face à la résurgence spectaculaire des obscurantismes nationalistes ou religieux, face à la remise en question de plus en plus assumée des résultats scientifiques les mieux établis sur le climat et au refus montant de toute exigence de vérité dans de nombreux domaines, face à l'épuisement des promesses de progrès portées par les apôtres d'une mondialisation heureuse, sans cesse démentie par les faits, beaucoup s'inquiètent aujourd'hui d'une crise de la raison héritée des Lumières, et appellent à un retour vers elle pour conjurer les catastrophes prévisibles.

Cette inquiétude et ce sursaut sont louables, mais récents. Tout au long de la seconde moitié du XX^e siècle, en effet, la raison et les Lumières ont essuyé des critiques à jet continu, lancées non plus seulement par leurs adversaires de toujours (les religieux de toutes confessions et les antimodernes de toutes obédiences), mais aussi désormais par ceux qui, tout en se réclamant des idéaux d'émancipation dont elles sont porteuses, n'ont eu de cesse de dénoncer leurs accointances supposées avec les désastres de la modernité : crimes de masse, colonialisme, destruction industrielle de la nature, contrôle panoptique des individus, renforcement sans précédent des « monstres froids » que sont les États modernes, etc.

Face à cette avalanche, il est nécessaire, d'abord, de rappeler sans

²⁰ Introduction du dossier « Demythifier la raison », *Agone* n° 61, 2017, pp. 7-13.

relâche que, quand il s'agit de passer au crible toutes les « tutelles » (Kant) auxquelles nos esprits peuvent être soumis ou tentés de se soumettre, nous n'avons pas d'autre instrument que la raison, ni rien non plus qui lui soit supérieur. Quand la question est « comment conduire notre vie ? », « que croire et ne pas croire ? », « à quelle autorité devons-nous consentir, à laquelle devons-nous résister ? », etc., la recherche de justifications – de raisons qui soient bonnes et solides – est la condition de notre liberté. Si nous n'usons pas de notre raison, nous sommes condamnés à nous soumettre aux injonctions les plus arbitraires : politiques, religieuses, sociales ou familiales. La maxime rationaliste des Lumières énoncée par Kant – « Aie le courage de te servir de ton propre entendement » – est tout aussi actuelle, exigeante et nécessaire qu'il y a 230 ans.

À ceux qui ne voient dans la raison qu'une instance de domination et d'oppression, on peut demander de regarder les faits et de lire les textes. Ainsi, face à cette légende noire des Lumières qui voudrait que celles-ci aient été complices et instigatrices du colonialisme, Jean-Jacques Rosat rappelle que les Lumières radicales, celles du dernier Diderot et de l'*Histoire philosophique des deux Indes*, ont pour la première fois, bien avant la Révolution française, appelé à la révolte anticoloniale et à la destruction des systèmes d'esclavage. Ainsi, à ceux qu'on nous présente comme « les révolutionnaires du jeune XXI^e siècle », qui ne veulent voir dans la raison qu'un outil d'oppression pour catégoriser, exclure, fixer et hiérarchiser les hommes et les sociétés, Jean-Luc Chappey montre les similitudes entre leurs discours et ceux de Chateaubriand et des réactionnaires de 1800 : eux aussi, déjà, en appelaient à l'absolu de l'expérience vécue, à la religiosité et à l'ancrage dans la tradition. Mais substituer aux exigences inconfortables de la raison le réconfort du sentiment et l'autorité de la Parole, est-ce un pas vers la liberté ?

Qu'est-ce qui permet aux « néo-révolutionnaires » d'aujourd'hui comme aux contre-révolutionnaires de 1800 de récuser aussi facilement la raison critique, héritière des Lumières ? C'est, répond Chappey, que les uns et les autres amalgament deux usages très différents de la raison. L'un, émancipateur, est centré sur l'égalité des droits, et, s'appuyant sur l'idée de la perfectibilité humaine, il est attentif aux potentialités multiples et diverses des individus et des groupes humains. L'autre,

dominateur, est un usage classificatoire, essentialiste, hiérarchisant.

Pour mettre en évidence une telle distinction, il est nécessaire d'opérer un tri entre deux catégories de critiques adressées aujourd'hui à la raison. Les unes sont celles de ses ennemis de toujours, les tyrans et les dogmatiques : ils la récuse comme instance critique, potentiellement subversive, capable de remettre en question n'importe quelle autorité sociale, religieuse ou politique. Contre ceux-là, les penseurs des Lumières puis leurs héritiers ont fourbi toutes sortes d'armes. Mais il existe une deuxième catégorie de critiques contre la raison, qui portent en réalité sur tous les dévoiements auxquels ont pu conduire diverses extensions du programme des Lumières.

En effet, aveugles aux faiblesses inhérentes à l'optimisme rationaliste du XVIII^e siècle, un certain nombre de penseurs et de courants intellectuels se réclamant de la raison sont devenus ses faux-amis : dès les premières années du XIX^e siècle, ils ont fait d'elle un nouveau mythe, moderne celui-là. Ils en ont construit un double hypertrophique : la Raison, à la fois principe supérieur et force surpuissante. Promettant en son nom un avenir radieux, ils ont substitué aux providentialismes religieux de nouvelles providences « rationalistes » (scientifiques, techniques, politiques) censées gouverner la marche de l'histoire et la destinée humaine.

Ici, les amis de la raison sont en difficulté : contre les préjugés et les mythologies anciennes, ils croyaient défendre l'esprit critique ; et voilà qu'ils sont eux-mêmes attaqués comme promoteurs d'un mythe nouveau, du mythe moderne par excellence. Et, bien entendu, comme leurs adversaires amalgament raison et Raison, ou bien ils finissent eux-mêmes par défendre une Raison plus ou moins mythifiée, ou bien ils sont comme tétanisés et ne parviennent même plus à défendre la raison la plus élémentaire.

Il faut donc *démythifier la raison*.

La mythification de la raison est double. Elle consiste à la fois à en faire *un mythe* (l'hypostasier en « la Raison », qui devient un acteur ou un agent ou une puissance de l'histoire) et à en faire *une machine à mythifier*, c'est-à-dire à transformer la perfectibilité en Progrès, les sciences qui cherchent et se cherchent en la Science, les combats pour transformer les institutions politiques en la Révolution, etc. La mythification de quelque chose consiste (1) à intégrer le concept en question

(celui de science, de progrès, de révolution, etc.) dans un récit au sein duquel (2) il devient un personnage, un acteur, un agent ; puis, (3), par identification entre ce personnage allégorique et le mouvement de la réalité désignée par ce concept, à faire de l'Idée-Mythe ainsi créée à la fois la cause et la raison dernière (donc le sens) de ce qui a lieu (ou a eu lieu).

Les faux-amis de la raison – ceux qui s'en réclament mais en réalité la détruisent en la mythifiant – sont de diverses sortes. Leur point commun est de se servir du double qu'ils ont fabriqué d'elle pour justifier leurs propres croyances, leurs propres mythes et, par ce moyen, leur propre pouvoir sur les esprits et sur l'avenir. Ils sont tous plus ou moins prophètes : de la Science, de la Philosophie, de la Technique, de l'Industrie, du Progrès, de la Politique, de la Réforme, de la Révolution, etc., qu'à leur tour ils ont hypostasiés et mythifiés en mythifiant la raison en Raison.

En effet, les mythes (et les préjugés, les croyances injustifiées, les autorités illégitimes) n'appartiennent pas seulement au passé. Il s'en produit constamment de nouveaux : des mythes modernes. La « Modernité », comme on l'appelle, est elle-même productrice de mythes, de ses propres mythes.

La première naïveté ou illusion du rationalisme hérité des Lumières consiste ainsi à croire que la fabrique des préjugés, des croyances non justifiées, des mythes et des légendes, des religions, des formes illégitimes d'autorité appartiendrait à un état d'enfance de l'humanité, et que, cette dernière une fois entrée dans son « âge de raison », et une fois délivrée du passé et des préjugés et mythes en question, il ne s'en recréerait pas de nouveaux ; ou que tous les mythes et les préjugés qui peuvent encore se manifester ne seraient que des résurgences d'un passé infantile, et qu'ils seraient, en conséquence, d'emblée disqualifiés, nécessairement battus d'avance.

Mais l'homme de Lascaux n'est pas plus enfant que l'homme du XXI^e siècle, et l'homme du XXI^e siècle n'est pas plus adulte que l'homme de Lascaux. Il n'y a aucune raison de penser que l'homme serait devenu moins crédule au fil des siècles. Assurément, il y a beaucoup de choses qui ont été crues sans bonne raison dans le passé et que l'homme d'aujourd'hui peut difficilement croire. Mais pas toutes, loin de là. Et surtout, à mesure que les connaissances humaines se sont

étendues et que les méthodes pour les acquérir ont gagné en précision et en fiabilité, la fabrique de mythes et des croyances injustifiés a changé, s'est adaptée, a utilisé de nouveaux moyens, s'est sophistiquée même, en sorte que la disposition des êtres humains à produire de nouveaux préjugés, de nouvelles croyances injustifiés et de nouveaux mythes n'a pas faibli.

Il y a donc un préjugé de supériorité (auto-justificatif) des hommes des Lumières ou de ceux qui se réclament d'elles à notre époque, qui est du type « aujourd'hui "nous" ne croyons plus cela ». Mais, à une même époque, les préjugés peuvent être très différents d'un homme à l'autre, d'un groupe social ou culturel à l'autre ; ils n'en sont pas moins tous des préjugés. Et surtout, chaque époque engendre des préjugés inédits, inconnus de la précédente ; chaque génération engendre, en réaction à la situation qui est la sienne, ses propres préjugés. Comme le dit Jacques Bouveresse dans l'entretien qu'il nous a accordé à l'occasion de la publication de son dernier livre, *Le Mythe moderne du progrès*, il se pourrait bien que la notion de progrès ait donné naissance à une mythologie moderne de ce type. La conséquence qu'il en tire est que le rationalisme contemporain doit s'inscrire pleinement dans une vision écologique, critique à l'égard des prophètes du Progrès, tout en restant attaché aux multiples progrès partiels, indispensables aux hommes.

Liée souvent à cette naïveté, mais ne s'y réduisant pas, est apparue également chez les penseurs des Lumières la croyance fautive et illusoire que, nécessairement, la raison triomphera et devra triompher ; qu'il soit possible qu'elle échoue (que son échec soit simplement pensable) constituerait sa réfutation et son autodestruction. Une telle idée présuppose que la raison ne doive pas justifier seulement les croyances, les pensées et les actions humaines, mais aussi *tout ce qui est et tout ce qui devient*.

Les philosophies de l'histoire, héritières de Hegel ou de Comte, présentent ainsi la naïveté (ou l'illusion) de ne pas voir que, sitôt que les hommes ont, avec les armes de la raison, commencé d'éliminer les préjugés, les croyances, les mythes et les autorités, et qu'ils ont, avec les outils de la raison, commencé à construire des discours et des institutions affranchis d'un bon nombre de préjugés et de mythes du passé, *la fabrique de préjugés, de croyances, de mythes et d'autorités s'est emparée de la raison elle-même*. Elle l'a transformée en autorité et en puissance ; elle l'a

faussée (comme on fausse un instrument); elle l'a dévoyée, en lui assignant des pouvoirs qu'elle n'a pas et ne peut pas avoir; et elle a produit en son nom de nouveaux préjugés, des croyances irraisonnées. Bref, *elle a mythifié la raison elle-même*.

Le mythe moderne du progrès n'est qu'un des volets de ce processus. Les ambitions planificatrices de la raison, indexées sur la connaissance supposée des lois implacables de l'histoire humaine, en constituent le volet politique et social. Sur ce point, comme le montre l'article de Jean-Matthias Fleury, les critiques développées par Hayek à l'encontre de ce qu'il appelle le « rationalisme constructiviste » ont sans doute beaucoup plus à nous apprendre que ce qu'en disent habituellement les adversaires du néo-libéralisme; et il est indispensable de les prendre en compte pour pouvoir porter ensuite contre celui-ci une critique sérieuse et qui ait quelque chance d'être efficace.

Si l'on veut continuer d'assumer les objectifs d'émancipation du rationalisme des Lumières, il est crucial de lui appliquer ses propres exigences critiques, en mobilisant notamment les analyses proposées par certains auteurs critiques de la Modernité. La force et l'intérêt de Wittgenstein, tel que le lit Bouveresse, n'est pas seulement que, ne se sentant aucune affinité avec l'époque moderne, il s'en tient à distance et ne croit à aucun de ses mythes. C'est que, à partir de là, sa philosophie s'est bâtie, pour une large part, sur le projet de démonter ou « déconstruire » la fabrique de ces mythes, du moins dans le champ de la philosophie.

Ce travail relève d'un *rationalisme thérapeutique*, comme l'appelle Bouveresse, « un rationalisme qui, par un travail d'analyse et de critique conceptuelle, s'efforce de nous guérir à la fois des mythes de la raison et de ceux de l'anti-raison ». C'est un rationalisme de ce genre que Jean-Jacques Rosat s'efforce de mettre en œuvre dans ses « Hypothèses pour une raison sobre », face notamment aux philosophies de l'histoire qui ont imprégné toute la vie intellectuelle et politique depuis la Révolution et qui, aujourd'hui encore, imprègnent si fortement la pensée et l'action.

C'est une manière contemporaine de répondre à l'invitation, lancée il y a 250 ans par Diderot dans l'*Encyclopédie*, à « une sorte de sobriété dans l'usage de la raison ».

SCIE TUE CROIX QUE

$$2+3=4$$

TU FINIRAS A LA BAC

1312