LE GOÛT
DE L'AVENIR

JEAN-CLAUDE GUILLEBAUD

LE GOÛT DE L'AVENIR

Essai

ÉDITIONS DU SEUIL
*27, rue Jacob, Paris VI^e^*

ISBN 2-02-054761-9

© Éditions du Seuil, septembre 2003

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Pour Claude Pinganaud, mon ami.

« Il faut changer de vie, il faut changer tout ; mais tout changer n'est pas tout détruire ; c'est sauver tout. »

Maurice Bellet [1].

1. Maurice Bellet, *La Longue Veille. 1934-2002*, Desclée de Brouwer, 2002, p. 256.

Message personnel

« Me voici
Imbécile, ignorant
Homme nouveau devant les choses inconnues. »

Paul Claudel [1].

Toute analyse implique une part d'engagement personnel, un « parti pris ». Autant s'en expliquer dès le début, et si possible sans ruse. Le mien est tout entier contenu dans le titre du présent livre, inspiré d'une formule de Max Weber : la politique, c'est le goût de l'avenir. Mais ce « goût », à mes yeux, n'est pas une simple inclination sentimentale vers les promesses du futur ni un abandon heureux à l'imprévisible. Pour dire les choses autrement, il ne se résume pas à l'optimisme du rêveur dévoué à la providence. Avoir le goût de l'avenir, c'est vouloir gouverner celui-ci ; c'est refuser qu'il soit livré aux lois du hasard, abandonné à la fatalité, à la domination, aux logiques mécaniques d'un « processus sans sujet ».

Être habité par cette idée du lendemain à construire, c'est donc *renoncer au renoncement contemporain*. Il se trouve en effet que mille et une raisons viennent aujourd'hui miner, jour après jour, toute détermination agissante. Puissance autonome de la technique et impérialisme intimidant du concept moderne de *RDTS* (recherche et développement technoscientifique), échec des anciennes utopies, désastres idéologiques du XX^e^ siècle, fin de l'histoire, nouvelle complexité d'un monde globalisé, désarroi démocratique : l'air du temps est encombré de signes, de signaux, de murmures, qui invitent chacun de nous à la sagesse hédoniste, au bonheur modeste de l'instant, au fatalisme désenchanté.

1. *Tête d'or*, *Théâtre*, t. 1, p. 171-172, éd. Madaule et Petit, 1967.

Cette injonction se charge parfois de condescendance. On nous adjure de nous défier du volontarisme, c'est-à-dire de nous abstenir. Conseil partout murmuré : ne touchons plus à l'Histoire, elle s'en portera mieux. Songez au siècle qui vient de s'achever, ajoute-t-on... Les grands projets d'hier ; le dessein de changer le monde ; l'orgueil prométhéen et la visée téléologique n'ont-ils pas irrémédiablement conduit au meurtre ? Et aux camps ? Et aux faillites ? En dépit d'une pieuse récitation civique (« Allez voter ! » etc.), la pensée courante juge comme un prurit infantile – ou pire, comme un symptôme populiste – tout volontarisme qui prétend aller au-delà de l'*aménagement* prudent, de la *régulation* technocratique ou de la *gouvernance* sans vision. On connaît l'antienne opposée aux rêveurs qui s'obstinent à croire qu'un autre monde est possible : quelle solution concrète proposez-vous ?

C'est cette inclination capitularde qu'il me paraît urgent de combattre. Quel que soit le visage qu'elle prend. Et il en est de sympathiques... Non ! Garder le goût de l'avenir, c'est accepter vaille que vaille et en dépit de tout la détermination qui va avec. C'est refuser de jeter par-dessus bord l'espérance ou l'idée de « progrès ». Plus concrètement, il s'agit de reconquérir cette *maîtrise minimale de l'histoire* qui, pour de bon, risque de nous être dérobée. Elle seule, pour user de la formulation hébraïque, peut empêcher que le monde soit « abandonné aux méchants » ; qu'il soit livré aux mécanismes anonymes de la puissance, de la technoscience ou de la marchandise. Non, nous ne sommes pas condamnés au choix impossible entre la « naïveté de la résistance et l'abjection du consentement [2] ». Au fond, il est tout simplement urgent de *ne pas consentir*. Aimer l'avenir passe ainsi paradoxalement par un mot de trois lettres qu'il faut réapprendre à articuler : non.

Mais avouer un tel parti pris n'est pas suffisant. Sauf à rester dans l'incantation, le « goût de l'avenir » commande que l'on prenne en compte trois idées majeures. Elles sont finalement assez simples.

2. J'emprunte cette expression à Alain Caillé, « Vers une déshumanisation du monde », *Diogènes*, n° 195, mars 2002.

La grande bifurcation

La première, c'est la profondeur vertigineuse de la rupture historique et anthropologique que nous sommes en train de vivre. Le proclamer est facile, le comprendre vraiment l'est un peu moins. Même si le thème du « changement » et celui de « réforme structurelle » alimentent le bavardage quotidien, je ne suis pas sûr qu'on ait pris la vraie mesure de ce que le prix Nobel Illya Prigogine appelle quant à lui « la grande bifurcation ». Combinaison subtile des trois « révolutions » contemporaines (économique, numérique et génétique)[3], elle va bien au-delà d'un séisme comparable à celui des Lumières, d'un basculement analogue à la Renaissance européenne, voire d'un engloutissement du monde ancien comme la fin de l'Empire romain. Elle est plus radicale. Ce sont cette fois nos idées, nos concepts, nos jugements les plus élémentaires qui s'évanouissent peu à peu comme des fumées. On songe à la phrase inquiète de Musset : « Tout ce qui était n'est plus ; tout ce qui sera n'est pas encore[4]. »

Illya Prigogine, retrouvant les formulations d'un Pierre Lévy, d'un Michel Serres et de quelques autres, n'hésite pas à comparer cette grande bifurcation à celle d'il y a douze mille ans, qui nous fit passer du paléolithique au néolithique[5]. Or c'est au néolithique que la ville fut substituée au nomadisme, l'agriculture à la cueillette, l'élevage à la chasse, l'écriture à l'oralité, l'État à la horde, etc. À ce moment-là, l'homme interrompit son errance pour fonder la civilisation. Rien de moins. On vit émerger l'art et la royauté, les prêtres et les esclaves, les symboles et bien d'autres choses. Or, voilà que dans notre rapport au réel, à la matière, au temps et à l'espace, à la vie elle-même, *nous vivons aujourd'hui un basculement de cette importance*. Tout s'efface et tout mue. C'est dire à quel point sont devenus subalternes les discours des « importants » et les proclamations doctes.

3. J'ai tenté de les analyser en détail dans *Le Principe d'humanité*, Seuil, 2001.

4. Alfred de Musset, *Les Confessions d'un enfant du siècle* (1836), Seuil-L'École des lettres, 1992.

5. Interview publiée par *La Libre Belgique*, 22 novembre 2002.

Soyons clair : pour définir ce changement, nous n'avons pas encore les mots. Il faudra les forger. Nous pressentons seulement qu'une telle transmutation n'est plus réductible aux raisonnements historiques ou anthropologiques habituels. Sa description échappe aux anciennes catégories mentales de sorte que la pensée elle-même est confrontée à ce « paradoxe suprême » dont parlait Sören Kierkegaard. Elle doit « découvrir quelque chose qu'elle-même ne peut [encore] penser[6] ». Dans la plupart des disciplines, les paradigmes[7], comme on dit, ont cessé – ou cessent peu à peu – d'être opératoires.

Avons-nous réellement pris acte de tout cela ? On peut en douter quand on voit se perpétuer les anciens réflexes, les affrontements sempiternels, les certitudes impavides, les sentences et les vulgates. Si l'homme de la modernité pressent l'énormité de la crise, il préfère trop souvent prendre refuge dans le simulacre. Faire « comme si », ravauder les concepts, ruser avec le langage, perpétuer pour quelque temps encore les références usées : nous répugnons décidément à nous pencher carrément sur le vide. Une part de la frivolité contemporaine tient à ce recyclage querelleur des pensées mortes, celles qui dérivent dans l'écume et les tumultes de l'actualité. Frivolité en effet, mais qui n'est pas surprenante.

Ce qui nous autorise à préférer cette ruse consolatrice du « faire comme si », c'est le *caractère subreptice de cette mutation*. Elle ne prend pas la forme d'un cataclysme comparable à ceux des siècles précédents mais plutôt d'une infusion imperceptible, d'une métamorphose graduelle qui, peu à peu, désactive nos croyances les mieux assurées et brouille nos anciennes représentations. C'est vrai sur le terrain de l'économie comme sur celui de la politique, des institutions, de l'éthique ou de la connaissance elle-même. D'où ces bouffées d'angoisse lorsque l'un ou l'autre de ces changements *déjà advenu* (et cette fois irrémédiable) nous apparaît en toute clarté[8].

6. Sören Kierkegaard, *Miettes philosophiques*, Gallimard, 1990, p. 74.

7. C'est l'historien américain des sciences Thomas S. Kuhn qui a proposé, en 1962, le concept de paradigme. Le mot désigne à l'origine un ensemble cohérent d'hypothèses, de lois et d'applications ; par extension, il représente l'ensemble des croyances, des valeurs et des techniques qui sont communes aux membres d'un groupe humain à un moment donné.

8. Je reprends cette idée de « mutation rampante » à un sociologue québécois dont il sera question plus loin : Michel Freitag, *L'Oubli de la société. Pour une théorie*

La femme de Lot fascinée par l'ancien

Dans le pire des cas, nous nous laissons alors envahir par le regret et la nostalgie. Or la deuxième idée majeure qui gouverne ce livre, c'est précisément le refus de la « pensée grognon ». Le rejet de la nostalgie durablement peureuse. C'est un rejet sans colère ni mépris. La nostalgie et la peur sont respectables. Sur le terrain de l'art, par exemple, la quête nostalgique du temps perdu produit des œuvres et fonde même l'acte créateur. L'art, comme on le sait, suspend le temps... Dans notre rapport à l'Histoire, en revanche, peur et nostalgie sont de vaines postures. Rebrousser chemin ne mène jamais très loin et toute restauration est vaine. Face au basculement, s'il est légitime d'éprouver mille craintes, il n'est pas moins nécessaire de s'en affranchir. *Il faut désobéir à sa propre nostalgie*, au besoin en serrant les mâchoires. Affaire de parti pris. À ce sujet, comme on dit, mon engagement est à la fois clair et conscient de ses limites. Tout engagement n'est-il pas une décision pour une cause imparfaite ?

Je n'aime rien tant que cette façon de décrire la vanité du regret qu'on trouve chez Philon d'Alexandrie lorsqu'il évoque la femme de Lot, transformée en statue de sel pour s'être coupablement retournée vers Sodome, femme pétrifiée incarnant du même coup « la vie figée par la fascination de l'ancien[9] ». C'est d'ailleurs pour stigmatiser cette fascination immobile qu'un grand mystique du XII[e] siècle natif de Liège, Guillaume de Saint-Thierry, faisait inlassablement l'éloge des hommes « en chemin ». « Ils sont parfaits, écrit-il, en ce qu'ils oublient ce qui est derrière eux pour se tourner vers ce qui est en avant ; ils sont voyageurs en ce qu'ils sont encore en chemin[10]. »

---

critique de la postmodernité, Presses universitaires de Rennes, 2002, p. 87-88. Michel Freitag est également l'auteur de *Dialectique et Société* (2 vol.), Lausanne, L'Âge d'Homme et Montréal, Éd. Saint-Martin, 1986 ; *Le Monde enchaîné. Perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, collectif, dir. avec Éric Pineault, Québec, Nota Bene, 1999.

9. J'emprunte cette référence à Jean-Louis Chrétien, *L'Inoubliable et l'Inespéré*, Desclée de Brouwer, 2000, p. 156.

10. Guillaume de Saint-Thierry, *Énigme de la foi*, Vrin, 1959, § 26. La plupart des traités de Saint-Thierry sont disponibles aux Éditions du Cerf.

Cette frayeur devant l'inconnu qu'éprouvent mes contemporains, elle m'habite moi aussi et c'est elle que j'essaie de tenir en respect. Vanité de la nostalgie... Pour sourire un peu tâchons d'imaginer une hypothèse au demeurant vraisemblable. Durant l'interminable jointure entre paléolithique et néolithique (elle dura des siècles), il se trouva sans aucun doute des hommes et des femmes travaillés eux aussi par le regret. Ils pleurèrent probablement la vertu héroïque de la chasse aux grands fauves, le bonheur désinvolte de la cueillette, l'austère majesté des cavernes peintes, la simplicité vivante de la culture orale, toutes ces choses disparues au profit d'un usage prosaïque du labeur agricole, des animaux domestiques et des maisons construites. Hormis la poésie, quel intérêt direct pouvaient avoir de telles mélancolies ?

Refuser crainte et nostalgie ne signifie donc pas qu'on tienne la crainte pour illégitime, bien au contraire. Il est aveugle et sourd celui que la peur n'habite jamais aujourd'hui. Toute fêlure de l'Histoire ouvre un temps d'apocalypse. Nous y sommes. Des choses s'éboulent autour de nous, des volcans bouillonnent, des équilibres se brisent, d'inimaginables violences menacent... Un philosophe comme Jean-Luc Nancy exprime magnifiquement ce redoutable point d'indécision, de suspens énigmatique, de contingence radicale qui nous contraint à entrer dans l'avenir les yeux bandés. Nous pénétrons dans l'inconnu, en effet, et cet inconnu peut, à tout moment, « tourner à l'in-sensé et à l'im-monde ». Nancy évoque ainsi « l'inquiétude ouverte entre le crépuscule d'un achèvement et l'imminence d'un surgissement [11] ».

Qui oserait ironiser sur ces frayeurs sporadiques qui saisissent l'homme d'aujourd'hui ? Comment ignorer les risques, oublier les souffrances ou diffamer l'inquiétude ? Une inquiétude qui jette ses regards bien au-delà de l'horizon strictement politique, géostratégique ou même institutionnel. C'est une crainte d'un tout autre ordre. Elle est une plainte de la créature lentement arrachée à elle-même. C'est en la prenant au sérieux qu'on peut espérer la conjurer, et seulement comme cela. Le goût de l'avenir implique une lucidité sans laquelle il n'est que jobardise.

11. Jean-Luc Nancy, *Hegel. L'Inquiétude du négatif*, Hachette, 1997.

Conjurer la crainte ? Au sens strict du terme (*apokalupsis* signifie révélation), l'apocalypse annonce du nouveau et même du meilleur. Pour reprendre l'alternative entre « achèvement » et « surgissement », on peut miser sur le second, et ce surgissement, travailler à le hâter. Ce choix nous est d'autant plus accessible que, à bien réfléchir, *notre conscience est déjà partagée au-dedans d'elle-même*. Comme pour ces hommes du XVII^e^ siècle décrits par les historiens – mais à la puissance dix – plusieurs systèmes de valeurs cohabitent confusément en chacun de nous et « le nouveau système anime déjà les désirs, alors que l'ancien domine encore les consciences[12] ».

Pêcher plus profond

La troisième idée majeure à laquelle on voudrait obéir découle directement des deux précédentes. Puisque le changement est énorme et que meurt décidément l'ancien, alors il faut essayer de penser *autrement*. Mais en donnant à cet adverbe son sens le plus précis. Réfléchir autrement, se tenir dans les marges, tenter posément d'explorer le nouveau pour, à sa lumière, réapprendre à critiquer le présent. Certes le choix est difficile. Tâchons au moins d'en faire une méthode ou, plus modestement encore, une direction.

Pour mieux suivre celle-ci, il faut renoncer aux disputes convenues, aux ratiocinations embrouillées, à toutes ces facilités. Puisque la mutation annoncée est considérable, puisque le vieux monde est mort, alors comment pourrait-il y avoir de pensée et de langage qui ne soient pas *réinventés*. Celui qui tente obstinément de trouver un « passage » n'a rien à attendre du ressassement, fût-il érudit ou malin. Nous n'avons rien à espérer non plus des agitations de surface, celles-là mêmes qui occupent l'espace public. Idéalement, il faudrait déplacer les lignes, secouer l'échiquier, ignorer les catégories et les frontières, bousculer les disciplines du savoir, explorer les marges, braver les convenances intellectuelles et renoncer aux prudences finaudes.

12. Jean Rohou, *Le XVII^e^ Siècle, une révolution de la condition humaine*, Seuil, 2002, p. 13.

C'est sans doute Maurice Bellet, invisiblement présent dans bien des pages de ce livre, qui a le mieux définit la *méthode* qu'on voudrait essayer de suivre. « La grande affaire, écrit-il, est d'opérer, dans la modernité, après la modernité, dans son essoufflement ou sa chute ou son bouleversement à fond, d'opérer l'acte décisif, la *rupture instauratrice* maintenant, d'inventer, inventer[13]. » Et le même Bellet d'énoncer le seul défi qui lui paraisse à la hauteur de l'enjeu : « J'annonce un long travail d'enfantement, portant sur des temps et des temps, hors de toute maîtrise et tout programme. Et le point d'appui n'est plus ici, ou en arrière, mais en avant, dans la profondeur de l'Inconnu[14]. »

Retenons le mot profondeur. Il prend valeur de recommandation. Dans l'océan des idées, il faut tenter de pêcher plus profond...

13. Maurice Bellet, *La Longue Veille*, *op. cit.*, p. 120.
14. *Ibid.*, p. 42.

Première partie

UNE CERTAINE STUPEUR

Chapitre 1

Le retour du mal

> « C'est une inondation. La guerre a ouvert les écluses du Mal. Les étais qui soutenaient l'existence humaine s'effondrent. »
>
> Franz Kafka [1].

Avec ce crime-là et les guerres qui ont suivi, les mots sont revenus. Dans la stupeur et le désordre. En septembre 2001, on s'est mis à parler du Bien et du Mal ; on a stigmatisé un « axe du mal » et invoqué, face à lui, la responsabilité planétaire d'un « empire bienveillant » (l'Amérique). D'un bout à l'autre du monde, mais pas toujours sur le même registre, commentaires et discours se sont subitement emplis d'adjectifs, de verbes, de métaphores qu'on n'entendait guère auparavant : nihilisme, diabolique, Satan, extermination, monstre, croisade, etc. On eût dit que le langage courant, celui des médias et des gouvernants, changeait de répertoire. Voilà qu'on décrivait le monde multipolaire de l'après-communisme d'une autre façon. À l'impassible analyse géopolitique, économique ou financière, aux antagonismes des idéologies succédait une effusion de références morales et même théologiques. Le mal, en somme, était de retour. Et cette fois il était partout. Son omniprésence n'était pas seulement le fantasme d'une droite américaine inspiré par le fondamentalisme protestant. Elle était bien réelle.

Justifiant ce réemploi précipité du mot « mal » et frémissant d'intonations prophétiques, le philosophe André Glucksmann pouvait s'écrier : « Les citoyens lucides et les démocrates doivent se préparer à affronter non plus un adversaire supposé absolu, mais une adversité redoutable et polymorphe, pas moins

1. Gustav Janouch, *Conversations avec Kafka*, Maurice Nadeau, 1988.

implacable. Je la nomme avec Dostoïevski “nihilisme”[2]. » Comment ne pas voir dans cet événement, en effet, un rappel à l'ordre que n'eût pas démenti Dostoïevski. Cette fois nous était jeté à la figure la réalité du nihilisme et du meurtre, l'ivresse assassine du « sans limite », l'omniprésence du mal dans l'Histoire et la force d'âme particulière qu'exige de nous la nécessité d'y faire face.

Au-delà du terrorisme *stricto sensu*, que les démocraties entreprenaient de combattre, c'est notre perception de l'Histoire et du monde qui se voyait mise en cause. Une vision nouvelle prévalait soudain : celle d'un univers imprévisible et menaçant ; celle d'une insécurité insaisissable et d'une menace protéiforme. Si les deux tours emblématiques de Manhattan étaient ainsi frappées, au cœur de la seule superpuissance du moment, cela signifiait qu'aucune parcelle de la terre n'était plus à l'abri du mal. À aucun moment. Dans l'une des meilleures analyses rédigées « à chaud » après le 11 septembre 2001, Pierre Hassner faisait remarquer que cet événement « nous avait fait changer de paradigme dominant ». Du monde de Kant et de Locke, où nous pensions être parvenus, nous étions repassés au monde de Hobbes, avec des ouvertures sur le monde de Nietzsche et de Marx. Ce très symbolique retour en arrière entraînait des changements décisifs dans notre perception de l'Histoire. Et pas seulement sur le plan militaire.

Il était donc ruiné l'espoir de voir la modernité cheminer peu à peu vers l'utopie kantienne d'une paix perpétuelle, qui, en dépit des tribulations et ressauts de l'actualité, finirait par naître de la conjonction de la république participative, de l'État de droit et du principe fédéral ! Il redevenait hors de portée, et même de propos, ce règne annoncé du « doux commerce » grâce auquel la « marchandise » finirait par avoir raison de la violence et des passions humaines ! C'est ce qu'avait imprudemment prophétisé Montesquieu, jadis, et surtout Benjamin Constant, qui écrivait en 1814 : « Nous sommes arrivés à l'époque du commerce, époque qui doit

2. André Glucksmann, « Nihilisme ou civilisation ? », entretien avec Galia Ackerman, *Politique internationale*, n° 97, automne 2002, p. 153 à 168.

nécessairement remplacer celle de la guerre, comme celle de la guerre a dû nécessairement la précéder[3]. » C'est peu de dire qu'un tel optimisme paraissait irréel.

Notre présent et notre avenir se trouvaient-ils changés ? « L'humanité a [désormais] l'impression de vivre dans un état d'insécurité permanente où domine la peur de la mort violente et celle d'une vie qui – pour reprendre Hobbes – serait *solitary, poor, nasty, brutish and short* (solitaire, pauvre, pénible, brutale et brève)[4]. » Dorénavant la peur de l'autre dominerait les rapports entre les nations et entre les hommes. Comme autrefois, comme de toute éternité... Du même coup, les démocraties engagées dans la lutte contre ce « terrorisme » insaisissable risquaient de rompre à tout moment avec leurs propres principes en se montrant moins regardantes sur la question des libertés civiques. L'Amérique républicaine de Georges W. Bush fut la première à s'engager sur cette voie.

Oui, partout le mal rôdait...

De ground zero *à Hiroshima*

On fut donc immédiatement placé sur un tout autre terrain que celui des affaires simplement stratégiques, militaires ou criminelles. Un détail en apporta la preuve. En baptisant *ground zero* le périmètre des deux tours effondrées, les Américains avaient aussitôt convoqué un imaginaire d'une nature bien différente. L'expression *ground zero* désignait jusqu'alors le lieu précis où fut expérimentée le 16 juillet 1945 la première bombe atomique de l'Histoire, près de Alamogorno, au Nouveau Mexique. Or cette expérimentation, effectuée en toute hâte sous la conduite de Julius Robert Oppenheimer, alors directeur du centre de recherches nucléaires de Los Alamos, avait servi de test avant la destruction, quelques semaines plus tard, de Hiroshima (6 août 1945, cent quarante mille morts) et

3. Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, *in* Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Fayard, « L'Esprit de la cité », 2002, p. 125.

4. Pierre Hassner, « La signification du 11 septembre. Divagation politico-philosophique sur l'événement », *Esprit*, novembre 2002, p. 153 à 169.

de Nagasaki (9 août 1945, trente-six mille morts). Dans l'esprit de l'Américain moyen, l'expression *ground zero* évoque immédiatement l'idée de menace totale et celle d'une destruction apocalyptique ; menace et destruction qui avaient contraint le Japon impérial à capituler.

Et d'ailleurs, voilà que dans les médias américains on se ressouvenait. L'épouvante atomique avait été évoquée trois ans auparavant par le commanditaire de l'attentat, Oussama Ben Laden lui-même, et de façon très claire. Dans un entretien diffusé en 1998 par la chaîne ABC, il avait menacé l'Amérique d'un massacre comparable, en tâchant de le légitimer par avance : « Ceux qui ont lancé des bombes atomiques et eu recours à des armes de destruction massive contre Nagasaki et Hiroshima, ajoutait-il, c'étaient les Américains. Est-ce que ces bombes pouvaient faire la différence entre les militaires et les femmes et les enfants[5] ? » Dès le 12 septembre 2001, le choix instinctif par les Américains de l'expression *ground zero* ne devait donc rien au hasard. Dans un premier temps, elle traduisait une frayeur.

Mais le souci de répondre au discours belliqueux et plutôt halluciné d'un Ben Laden, tirant argument de la « réciprocité » vengeresse pour justifier son projet terroriste n'empêcha pas la résurgence d'un sentiment plus indécis qui hante la mémoire américaine : celui d'une mitoyenneté provisoirement consentie, jadis, avec le Mal, celui du massacre de civils japonais effectivement accepté, par exception, dans le but proclamé de conjurer d'autres massacres ; celui du « meurtre innocent » commis démocratiquement au nom du Bien, et au risque d'une irrémédiable corruption de la fin par les moyens[6].

Cette extraordinaire réapparition toponymique de Hiroshima au lieu et place des deux tours du World Trade Center participait ainsi d'un trouble qui ne se ramenait pas à la peur névrotique ni au patriotisme soudainement enflammé. À un niveau plus profond, il était aussi question de l'ambiguïté du mal... Bien contre mal, amour contre haine, empire bienveillant contre barbarie terroriste : aucune

5. Cité par Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après le 11 septembre*, Bayard, 2002, p. 48-49. C'est à ce livre que j'emprunte le renvoi à Hiroshima.

6. Voir plus loin, chap. 6.

rhétorique guerrière, notamment celle employée *ad nauseam* par les médias durant les mois suivants pour mobiliser l'opinion contre l'Irak, puis pour couvrir la guerre, ne parviendra par la suite à faire oublier d'autres questions. Ou d'autres tourments.

Sept ans plus tôt justement, durant l'été 1995, l'Amérique avait « célébré », si l'on peut dire, le cinquantième anniversaire des bombardements de Hiroshima et de Nagasaki. Or cette échéance avait été l'occasion d'un débat moral rétrospectif sur la légitimité du massacre atomique. Cinquante ans après l'événement, l'opinion aux États-Unis continue majoritairement de juger légitimes les deux bombardements nucléaires ainsi que celui de Tokyo à l'aide d'engins incendiaires le 10 mars 1945 (cent mille victimes). L'argument invoqué depuis cinquante ans avait été que, en hâtant la fin de la guerre, ces trois bombardements auraient permis d'économiser des vies, notamment américaines. C'est en vertu de cette conviction encore dominante qu'en 1995 fut émis par les postes américaines un timbre anniversaire... commémorant l'événement !

Il n'empêche que cette même année 1995 le discours n'avait pas été aussi monolithique qu'auparavant, au moins parmi les intellectuels. L'une des autorités morales les plus respectées aux États-Unis, le philosophe John Rawls, avait exprimé quant à lui un point de vue plus dérangeant. Dans un long et minutieux article publié dans la revue *Dissent*, et après avoir soupesé tous les arguments invoqués d'ordinaire, Rawls concluait que, réflexion faite, ces bombardements américains devait être considérés comme de « terribles crimes ». Rien de moins. Il mettait directement en cause, sur ce point, le président Harry S. Truman qui avait pris la décision. Mais Rawls était allé plus loin encore. À bien relire son article, on est frappé par les formules à connotations morales, voire religieuses qu'il utilise pour convier l'Amérique à un sévère examen de conscience. « Cinquante ans après, écrit-il, nous devons être capables de faire un retour sur le passé et d'examiner nos fautes. Nous trouvons naturel que les Japonais et les Allemands se livrent à cet exercice, *Vergangenheitsverarbeitung* comme disent les Allemands. Pourquoi pas nous[7] ? »

7. Une version française de cet article de John Rawls a été publiée sous le titre « Peut-on justifier Hiroshima ? », *Esprit*, février 1997, p. 127.

Cette invite à la « repentance » avait été en elle-même un événement, un fait social, en raison de la personnalité du philosophe. Mais, à l'intérieur du monde anglophone, l'auteur de *Théorie de la justice* n'avait pas été le seul à exprimer cette réprobation. À peu près à la même époque, un théologien irlandais, Desmond Fennel (dans un livre intitulé *Uncertain Dawn – Hiroshima and the Beginning of post-western Civilisation* et publié à Dublin), s'interrogeant lui aussi sur les bombardements alliés contre le Japon et l'Allemagne en 1945, concluait qu'ils avaient peut-être marqué une rupture de l'Occident avec son héritage judéo-chrétien et l'entrée des démocraties du Nord dans une ère « post-occidentale ». Or cette ère risquait d'être marquée par un rejet revendiqué – et non plus seulement résigné – de l'humanisme de Locke ou de Kant. Ce jour-là, ajoutait-il, « les États-Unis [se] sont embarqués dans une civilisation qui risque d'être aussi différente de la civilisation chrétienne classique, moderne ou médiévale, que l'était cette civilisation par rapport aux milliers d'années de paganisme qui ont précédé l'édit de Milan en 313[8] ».

Bien contre mal, conscience coupable contre légitime défense, impérialisme prédateur ou « empire bienveillant », sentiment d'innocence et horreur légitime du terrorisme aveugle : nul doute en tout cas que la question du mal réapparaissait à l'horizon de la modernité américaine et occidentale. Tout devenait plus embrouillé. On fut tenté de penser à cette phrase de Malraux : « Dieu a peut-être disparu mais le diable est resté. »

Mais ce « retour du mal » datait-il vraiment du 11 septembre ?

Le voisin meurtrier du voisin

Le « choc » du 11 septembre est un fait. Ce fait n'est peut-être pas aussi inaugural qu'on l'a dit. Avait-on, avant cette date, pris l'exacte mesure de ce qui était advenu un peu partout dans le

8. Extraits cités par Hugues Duchamp, « La Nouvelle Amérique », *Catholica*, n° 57, automne 1997. Précisons ici que l'édit de Milan autorisa officiellement le christianisme dans l'Empire romain dont il allait bientôt devenir la religion officielle. La brièveté élégante de cet édit a fait l'admiration des juristes : « Il convient à la tranquillité dont jouit l'empire que la liberté soit complète pour tous nos sujets d'avoir le Dieu qu'ils ont choisi et qu'aucun culte ne soit privé des honneurs qui lui sont dus. »

monde depuis le milieu des années 1970 ? Je parle de ce qu'un œil de journaliste a pu voir ces années-là, de Beyrouth à Grosny, de Sarajevo à Kigali ou Groznyï, de Freetown jusqu'aux grandes villes de l'hémisphère Nord, du plus lointain au plus proche. Je parle d'une prolifération de massacres spécifiques, d'une forme nouvelle prise ou reprise par la violence planétaire. J'évoque ce qui peut s'analyser comme une lente montée vers le pire ou une résurgence obscène de ce que Kant, justement, appelait le « Mal radical dans la nature humaine[9] ».

Est-il déraisonnable, en effet, de voir courir comme un fil rouge entre ces tueries particulières clôturant le XX^e^ siècle ou inaugurant le suivant. Ce n'est pas l'intensité de la violence qui paraissait changée, ni la comptabilité de ses victimes, mais quelque chose comme sa *substance*. Cette violence-là et ces massacres multipliés ne semblaient pas tout à fait de même nature que les conflits (innombrables et meurtriers) qui avaient continué d'ensanglanter le Sud du monde depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. On eût dit que le mal cette fois était plus nu, comme ramené à lui-même, dépouillé de ses alibis idéologiques ordinaires et finalement déshistoricisé. Souvenons-nous.

Au Liban, par exemple, on exécuta et on massacra pendant dix-sept ans – de 1975 à 1992 – des hommes et des femmes du seul fait qu'ils étaient musulmans ou chrétiens, palestiniens ou druze, sunnites ou chi'ites. C'est *l'autre en tant que tel*, et non point l'adversaire idéologique ou le concurrent qu'il s'agissait de tuer. On y pratiqua représailles et éliminations croisées dans une surenchère hideuse ; on y montra une folie exterminatrice, une « mort qui danse » dont seule la littérature parvient à dire l'étrangeté. En Algérie, ce fut pire encore. Les groupes islamistes armés (GIA), mois après mois, égorgèrent des villageois anonymes ; des « combattants » surgis de la nuit fracassèrent des bébés contre les murs avant d'éventrer leurs mères. Massacres routiniers, abomination devenant peu à peu familière et qu'on prit simplement l'habitude de quantifier aux informations du soir...

9. Immanuel Kant, *Sur le mal radical dans la nature humaine*, édition bilingue, Rue d'Ulm-Presses de l'École normale supérieure, 2001.

À Sarajevo, dans l'ancienne Yougoslavie, des *snipers* serbes, pendant des mois et des mois, avaient transformé en jeu forain leurs fusillades ciblées et l'on avait vu éclater des crânes d'enfants, simplement coupables de s'être trouvés pris dans le croisillon optique des viseurs. On avait creusé un peu partout – Srebrnica ! – des charniers pour entasser les corps de ceux qui étaient « de trop » et qu'on avait éliminé d'une balle dans la nuque. Par milliers... Plus tard on réapprit à déterrer ces mêmes cadavres sous l'œil des caméras. À Groznyï, capitale de la Tchétchénie russe, la violence avait pris une tournure plus mécanique et même apocalyptique. Une ville, écrasée par les obus et les « orgues de Staline », fut lentement, méthodiquement transformée en nécropole puant la mort et l'ordure.

Et l'escalade continua en changeant d'hémisphère.

À Kigali, au Rwanda, ce qu'on pensait ne plus jamais revoir depuis la nuit d'Auschwitz ou de Treblinka advint à nouveau et le pire fut même filmé et exhibé par toutes les télévisions du monde : l'extermination artisanale, à l'arme blanche et aux gourdins, d'une population « racialement » désignée et assimilée à de la vermine ou à une colonie de « parasites ». Des centaines de milliers de cadavres tailladés, des femmes et des enfants aux visages « coupés », des pourissoirs éparpillés dans les collines : les assassins parlaient du « boulot à faire ». Or, cette fois, le monde étant devenu transparent, le massacre était télévisé. Par le truchement des antennes satellites, chacun d'entre les vivants, partout sur la planète, se trouva placé devant un dantesque spectacle de l'enfer, qui fut aussi un enfer du spectacle ; et beaucoup ressentirent en leur for intérieur comme un tressaillement indicible[10]. Un général canadien, Roméo Dallaire, commandant des casques bleus au Rwanda durant le génocide, pourra confier après coup, en balbutiant encore de terreur rétrospective : « Je sais que Dieu existe parce que j'ai rencontré le diable[11]. »

Oui, *cela* était revenu...

10. Je songe au texte bouleversant qu'écrivit alors le président de Médecins sans Frontières, Rony Brauman, *Devant le mal*, Arléa, 1994.

11. Témoignage devant le tribunal d'Arusha, le 16 septembre 1998, rapporté par Stephen Smith, *Le Monde*, 4 avril 2002.

La privatisation du mal

Cela ? Qu'avaient donc de différent ces crimes qui laissaient le monde comme interdit ? N'avait-on pas vu mourir autant de civils au Vietnam, au Cambodge ou en Indonésie, au Biafra ou en Érythrée ? Certes, mais quelque chose échappait cette fois aux définitions et aux catégories auxquelles l'époque s'était accoutumée depuis un demi-siècle. Aucune analyse géopolitique, idéologique ou même religieuse ne pouvait suffire à rendre compte véritablement de ces sauvageries. Dans la plupart de ces situations, le voisin d'hier, « l'avoisinant » comme disent les Rwandais, était devenu l'assassin d'aujourd'hui ; l'ami proche avec lequel on blaguait la veille s'était métamorphosé en tortionnaire ; le coreligionnaire s'était changé subitement en bourreau. Tout se passait comme si le ressort principal du meurtre ne procédait plus du projet collectif ou de la croyance (même folle !), mais d'une pulsion beaucoup plus intime. Le crime, en somme, ne renvoyait plus aux délires repérables d'une idéologie ni au cynisme d'une volonté de puissance, mais bien plutôt aux mécanismes énigmatiques du « passage à l'acte ». On n'était plus dans le politique ni même dans le psychologique, mais bien plus profond à l'intérieur de l'homme. Comme le reste, en somme, le mal avait été privatisé...

Cela fut plus spectaculaire encore avec l'émergence progressive d'un type humain aux motivations déroutantes : le kamikaze. En réalité, celui-ci avait refait son apparition dès le début des années quatre-vingt, lors de la guerre entre l'Iran et l'Irak, quand les mollahs iraniens avaient jeté sur les lignes adverses des milliers d'enfants, « martyrs consentants », les fameux « bassidji », célébrés par le régime islamique – bardés d'explosifs ou sommairement armés d'un lance-roquettes monté sur un vélomoteur. Lancés vers les lignes adverses pour ouvrir une voie dans les champs de mines, précipités contre les blindés irakiens, ils couraient à la mort en connaissance de cause. Or les candidats au martyr avaient été si nombreux que, parfois, il avait fallu organiser entre eux des compétitions sportives pour désigner les élus promis au sacrifice. Mais, à l'époque, le monde n'avait guère prêté attention à cette

macabre stratégie, simplement rangée – comme l'emploi de l'arme chimique par l'armée irakienne –, au catalogue des horreurs proche-orientales.

Or le personnage du kamikaze allait bientôt se rapprocher du périmètre symbolique de l'Occident. Lorsqu'il remodela tragiquement le visage de l'Intifada palestinienne et sema pendant des mois la peur et la mort sur les trottoirs de Haïfa ou de Tel Aviv ; puis lorsqu'il permit d'abattre, sans armes perfectionnées (de simples cutters !), les plus hautes tours de Manhattan, on commença alors à comprendre ce que signifiait ce retour inattendu de la « bombe humaine » sur la scène de l'Histoire.

Au-delà des considérations stratégiques et du changement ainsi créé dans le rapport de forces international, cette figure affolante du « terroriste suicidaire » avait ceci de particulier qu'elle dissolvait dramatiquement les paramètres traditionnels de la politique et du conflit en déplaçant la réflexion vers un autre terrain : celui de la vie et de la mort, certes, mais surtout celui d'une psychologie – ou pathologie – des profondeurs. Aux clivages habituels (ami-ennemi, noir-blanc, etc.), le kamikaze substitue la pure étrangeté du choix personnel entre mort consentie et survie préférée. Il change la donne. La distinction entre celui qui accepte de mourir pour tuer et ceux qui « économisent la vie » (la fameuse règle américaine du « zéro mort ») devient déterminante. Une fois encore, on n'est plus dans l'analyse plus ou moins rationnelle mais dans l'abîme du « passage à l'acte », de la trouble croyance, c'est-à-dire de l'intériorité.

Retenons cette expression « passage à l'acte ». En vérité, et sans nous en rendre compte, c'est bien ce « déclic » mystérieux que nous commençons à intégrer peu à peu à notre lecture ou relecture de l'Histoire. Nous le faisons pour le moment encore de manière confuse, comme tâtonnante. Avec la sortie des temps idéologiques, après l'effondrement des messianismes politiques, l'interprétation de la violence historique se trouve rabattue sur l'individu lui-même. Les questions posées ne concernent plus vraiment la cohérence d'un projet, la légitimité d'une guerre ou la barbarie d'une *doctrine*, mais l'alchimie intérieure permettant à tel ou tel individu ordinaire de se métamorphoser en bourreau dépourvu d'états d'âme. Ainsi

est-ce notre lecture de l'Histoire qui s'est modifiée presque à notre insu. Notre réflexion sur la guerre, le crime de masse, le massacre, s'est modifiée. Notre regard a changé d'angle pour s'attacher davantage au « dedans » de chaque homme et un peu moins au discours collectif des nations en guerre ou des partis affrontés.

La « conversion intérieure »

Au cours des années 1990, on a vu se multiplier les analyses de ce type. Certaines d'entre elles s'efforçaient à une réinterprétation du passé à partir de cette prémisse. C'est le cas du livre très discuté et très discutable de l'essayiste américain Daniel Jonah Goldhagen, qui fit scandale en tentant rétrospectivement d'expliquer la participation volontaire de dizaines de milliers d'Allemands, civils et militaires, à l'élimination des juifs et à la « solution finale »[12]. À ses yeux, l'interprétation classique de la Shoah, focalisée sur le rôle criminel d'une poignée de hauts responsables nazis, avait le tort de pas prendre en compte les motivations des innombrables exécutants anonymes qui se révélèrent dépourvus de toute compassion pour les victimes. Pour lui, ces consentements individuels à l'horreur étaient inséparables d'un antisémitisme allemand « des profondeurs », sans lequel l'application effective de la « solution finale » n'eût sans doute pas été possible. Condamnée par une majorité d'historiens – exaspérés, il est vrai, par la personnalité provocatrice et les à-peu-près de l'auteur –, la démarche n'en était pas moins révélatrice d'un changement de perspective.

On pourrait faire la même remarque au sujet du travail plus extensif de l'essayiste allemand Wolfgang Sofsky, professeur de sociologie à Göttingen et à Erfurt. Analysant plusieurs conflits meurtriers, massacres mais aussi crimes privés, l'auteur met en avant ce qu'il appelle la « conversion intérieure » ou l'« incubation de l'imaginaire » qui, l'espace d'un moment, peut transformer de fond en comble un homme ordinaire et le précipiter vers le pas-

12. Daniel Jonah Goldhagen, *Les Bourreaux volontaires de Hitler : les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Seuil, 1997.

sage à l'acte. « À la faveur de cette métamorphose intérieure, explique-t-il, le sujet ne devient pas seulement autre, il devient quelqu'un d'autre. [...] Armé jusqu'aux dents, l'homme fonce vers le lieu du crime. Là, le premier meurtre arrache toutes les barrières. En un instant, s'ouvre l'espace désertique de la liberté absolue. Affranchi des liens de la morale, délivré de la culpabilité et de la peur, le meurtrier est emporté. Il est soudain maître de la vie et de la mort[13]. »

Dans de telles circonstances, les intentions avouées peuvent être d'ordre privé ou public, elles peuvent procéder de l'intention crapuleuse ou de l'enrégimentement idéologique, cela ne change guère la nature profonde du mystère. Pourquoi, dans des circonstances parfaitement identiques, l'un consentira-t-il au crime quand l'autre s'y refusera ? Comment repérer et définir cette imperceptible différence ? Le mal est banal, certes, et Hannah Arendt n'eut pas tort de se référer à cette ontologique « banalité ». Il n'empêche que le mal *n'est pas banal pour tout le monde de la même façon*.

C'est sur cette différence qu'on entreprend désormais de réfléchir.

Aux exemples d'interrogation et aux deux auteurs cités plus haut, on pourrait en ajouter bien d'autres. Mentionnons parmi ces relectures des guerres passées toutes les analyses développées dans les premières années du nouveau siècle et tous les débats concernant la pratique de la torture par l'armée française durant la guerre d'Algérie. Au-delà des cas répertoriés de quelques officiers désignés comme criminels de guerre, on s'interrogea sur le passage à l'acte de ces jeunes gens, simples appelés et braves garçons au demeurant, que rien ne destinait à devenir tortionnaires. Pourquoi, dans un contexte donné, certains d'entre eux – pas tous – avaient-ils été capables d'obéir à cet « ennemi intérieur » qui faisait de chacun d'eux un bourreau[14] ?

Cette attention nouvelle portée aux motivations intimes ne vise d'ailleurs pas seulement le cas extrême des violences guerrières,

13. Wolfgang Sofsky, *L'Ère de l'épouvante. Folie meurtrière, terreur, guerre*, Gallimard, 2002. Le passage cité ici est tiré d'une interview accordée par l'auteur au *Nouvel Observateur*, 17-23 octobre 2002.

14. Je me réfère ici au film et au livre de Patrick Rotman sur la torture en Algérie, *L'Ennemi intérieur*, Seuil, 2002.

des tortures ou des crimes de masse. Un psychiatre et psychanalyste, spécialiste de la vie d'entreprise et du monde du travail, Christophe Dejours, use de cette même référence pour tenter d'expliquer comment l'injustice sociale a pu se banaliser si vite dans un pays comme la France, tout au long des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix. Au-delà des mécanismes socio-économiques inégalitaires liés à la transformation des économies modernes, l'aggravation de ce qu'il appelle la souffrance sociale fut inséparable d'une acceptation inavouée de la peine d'autrui, d'une indifférence secrètement oublieuse des valeurs et des codes sociaux, voire du simple « plaisir » de faire souffrir, plaisir qui renvoie lui aussi à la question du mal [15].

Ce n'était donc pas seulement le mal qui revenait mais aussi – et surtout – l'interrogation sur sa vertigineuse *opacité*.

L'effacement de la philosophie morale

Or cette interrogation donne l'impression d'être encore balbutiante, et même de marquer le pas. Il est vrai qu'elle prend au dépourvu la pensée contemporaine. On peut même dire que le retour brutal d'une telle question (si ancienne, en vérité) au tout début du nouveau millénaire provoque une sorte d'ébranlement général, un cataclysme théorique qui ne cesse de produire des effets en cascade. Un tel cataclysme peut sembler paradoxal, mais il ne l'est pas. Pourquoi ? Parce que nos sociétés modernes et pluralistes s'étaient déshabituées depuis longtemps à *penser le mal*. La prévalence du rationalisme économique, le triomphe des doctrines utilitaristes ou la confiance passablement candide faite à la fameuse « main invisible » d'Adam Smith – c'est-à-dire l'ajustement miraculeux des intérêts égoïstes – pour réguler la société, tout cela avait abouti à reléguer dans l'oubli des questions aussi primordiales que celles concernant les passions humaines, l'envie, la « méchanceté », le ressentiment, en un mot l'inclination au mal.

15. Christophe Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Seuil, 1998. L'auteur dirige aujourd'hui le laboratoire de psychologie du travail au Conservatoire national des arts et métiers.

Les théories utilitaristes, comme on le sait, se fondent sur le postulat d'un acteur économique agissant de façon rationnelle, à l'instar d'un artefact ou d'un automate, que n'habite aucune déraison et dont la vie ignore le tragique. Or les passions mauvaises sont irrationnelles. Elles demeurent par conséquent étrangères à l'acteur de la théorie libérale qui, sur elles, fait en quelque sorte l'impasse. Cet *homo oeconomicus*, individualiste par essence, est lui-même « désencastré » de toutes ses appartenances culturelles ou sociales. Et c'est sur la pure rationalité supposée de son comportement – comme consommateur ou comme salarié – que les philosophies libérales échafaudent à n'en plus finir des constructions sociales dont l'ordonnancement est aussi séduisant qu'oublieux du réel.

Or voilà que cet oubli nous paraît stupéfiant.

C'est bien une stupéfaction, en effet, qu'exprime aujourd'hui avec fougue – et jusqu'à l'autocritique – un économiste comme Jean-Pierre Dupuy, professeur à l'École polytechnique et à l'université de Stanford en Californie, spécialiste du néolibéralisme américain. « Le mal existe dans le monde, écrit-il, il a des effets sur lui, mais ni le modèle rationaliste ni sa démystification critique ne sont capables de le reconnaître. Leur candeur naïve est blâmable car, occultant le mal, elle participe de son emprise sur le monde et les êtres qui l'habitent[16]. » Non sans témérité, Jean-Pierre Dupuy va plus loin en ironisant sur la naïveté de la philosophie politique contemporaine dont la lecture, à ses yeux, donnerait « plus souvent envie de bâiller que d'agir[17] ».

Ce retournement d'un intellectuel vers une réalité intérieure qu'il s'en veut d'avoir lui-même négligée est révélateur. Il l'est plus encore lorsqu'on sait que le même Jean-Pierre Dupuy, à qui l'on doit l'introduction et la publication en France de l'ouvrage majeur de John Rawls, *Théorie de la justice*[18], se reproche son engouement passé pour la pensée du philosophe américain, pensée qu'il juge aujourd'hui inessentielle. Et avec quelle violence ! « L'irénisme naïf, pompeux, académique, et quelque fois ridicule

16. Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublié le mal ?*, *op. cit.*, p. 31.
17. *Ibid.*, p. 37.
18. Écrit en 1971, l'ouvrage majeur de John Rawls, *A Theory of Justice,* n'a été traduit et publié en France qu'en 1987 : *Théorie de la justice*, Seuil.

des développements de *Théorie de la justice*, écrit-il, m'apparaît aujourd'hui une faute contre l'esprit. Ne pas voir le mal pour ce qu'il est, c'est s'en rendre complice [19]. »

Mais cet oubli du mal n'est pas le fait des seules théories utilitaristes ou libérales. Il est plus général. On serait même tenté d'écrire qu'il n'épargne aucun secteur de la pensée moderne. Pour ce qui concerne la philosophie par exemple, il est patent que la place laissée à la philosophie morale s'est considérablement rétrécie depuis une trentaine d'années, en dépit d'un fugitif renouveau au début des années 1980. La « morale » à laquelle on a préféré un peu hâtivement le concept d'« éthique » a été surtout perçue comme le paravent d'une domination hypocrite, d'une intolérance de nature religieuse, ou, dans le meilleur des cas, la trace résiduelle d'un archaïsme traditionaliste. Elle a donc été congédiée du champ de la réflexion. On a voulu croire « que l'éthique rationnelle, moderne, autonome, n'avait plus rien à voir avec la religion définie comme autoritaire, passéiste, hétéronome », et que « l'individu moderne [était] le terme d'un processus nécessaire et univoque d'émancipation [20] ».

Ajoutons que la psychanalyse elle-même, contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, n'est d'aucun secours en la matière. Certes, elle a des choses à dire au sujet des pulsions, de l'intériorité ou du surmoi puisque c'est là son objet. Elle sait mieux que quiconque parler des perversions et des obsessionnels de toutes sortes qui souhaitent échapper à leurs pulsions. En revanche, du mal proprement dit, elle n'a aucune expérience, et pour une raison bien simple : « ceux qui aiment le mal » et qui le font en connaissance de cause ne demandent pas à être guéris. Ils ne sollicitent pas le psychanalyste. André Green, l'un des principaux théoriciens contemporains de la psychanalyse (du moins en France), est le premier à pointer l'« inexpérience » de cette dernière face à la question du mal. « En fait, reconnaît-il, les psychanalystes sont mal placés pour parler du mal. [...] Seuls arrivent sur leurs divans ceux qui ont l'idée obsédante qu'ils pourraient tenter de le faire à

19. *Ibid*., p. 78.
20. Monique Canto-Sperber, *L'Inquiétude morale et la Vie humaine*, PUF, 2001.

leur insu. [...] Pour ce qui est des délinquants, des criminels ou des mauvais sujets de tout acabit, on ne peut dire que ce soit là un sujet central de préoccupation dans la psychanalyse [21]. » Il est clair que la question du mal est exclue du champ freudien.

Dans un autre livre publié en 2002, André Green va même un peu plus loin puisqu'il prend acte d'un certain désarroi de la réflexion psychanalytique – notamment dans sa confrontation avec les sciences cognitives – et déplore une fâcheuse « dispersion » de ses concepts. Sans désigner le mal en tant que tel, il évoque une « déception » contemporaine à l'égard de l'esprit confronté à la violence agissante. Il dit souhaiter que la psychanalyse sorte de son éparpillement et de son silence pour être capable d'y faire face [22].

Misère des sciences humaines

On repère un embarras comparable dans l'analyse politique et historique. Le concept commode de totalitarisme, utilisé depuis l'après-guerre pour décrire les périls inhérents à la situation internationale, s'est révélé réducteur, ou, plus exactement, il est apparu inopérant après la chute du communisme. L'un des termes du raisonnement manquait soudain. Le paradigme, hier encore si adéquat pour décrire le fascisme ou le communisme, s'en trouvait disqualifié. Confrontée à des formes nouvelles de tyrannie ou de violence sauvage, la pensée occidentale se sentait subitement démunie. Elle l'est et le sera longtemps encore. C'est ce que l'essayiste américain Mark Lilla exprime à sa façon lorsqu'il remarque : « À l'heure actuelle, nous ne disposons pas des géographes de ce nouvel espace mondial. Il faudra plus d'une génération, selon toute vraisemblance, pour que deux siècles d'oubli du problème [moral] de la tyrannie puissent se faire oublier [23]. »

21. André Green, « Pourquoi le mal ? », *Nouvelle Revue de psychanalyse. Le Mal*, Gallimard, 1988, repris « Folio essais », 2002, p. 430.

22. André Green, *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*, PUF, 2002.

23. Mark Lilla (traduit de l'anglais-américain par Frédéric Le Bihan), « Le Nouvel Âge de la tyrannie », *Esprit*, janvier 2003, p. 119.

Sur le terrain des sciences sociales et humaines, la réflexion sur le mal est tout aussi lacunaire. L'éclatement et la parcellisation des savoirs répertoriés n'ont cessé de s'accélérer depuis les années soixante-dix, tant et si bien que lesdites sciences se vouent dorénavant – et pour l'essentiel – à des études monographiques sans portée, ou se résignent à des modélisations vaines. Avec la réflexion postmoderne, c'est un « scepticisme nourri d'empirisme et de nominalisme » qui a triomphé. On mesure aujourd'hui à quelle sorte de stérilité il a conduit. Étrange et dangereuse séparation... Les sciences humaines semblent s'être progressivement éloignées de la philosophie politique, allant même jusqu'à couper les ponts avec cette dernière, au risque de condamner la philosophie, retranchée sur elle-même, à une inlassable « autocommémoration érudite » et les sciences sociales, coupées de leurs fondements, à d'infinis « bricolages sans principes » [24].

Aucune refondation ne sera imaginable tant que ne seront pas renoués, patiemment, quelques-uns de ces fils brisés, et reconstituée une complémentarité minimale aujourd'hui défaite. Certains chercheurs comme Claude Lefort ou Alain Caillé estiment que ce mouvement – nécessaire – est déjà amorcé, mais que beaucoup reste à faire. « Après le mouvement historique de désintrication de la philosophie politique par rapport à la théologie, puis de l'économie par rapport à la philosophie politique, puis de la sociologie par rapport à l'économie politique, s'amorce aujourd'hui un mouvement inverse hautement souhaitable [25]. »

On n'insistera pas ici sur le rôle complémentaire joué dans cette éviction de la philosophie morale par le triomphe illusoire des sciences « dures » en général et de la démarche scientifique en particulier. L'inégalable prestige de cette dernière tient notamment au fait qu'elle propose une vision épurée du réel, un point de vue surplombant, qui place le chercheur au-dessus des complexités hasardeuses, des médiocrités inhérentes aux sociétés et – surtout – aux

24. J'emprunte ces expressions à Denise Souche-Dagues, *Nihilismes*, PUF, « Philosophie aujourd'hui », 1996, p. 226.

25. Alain Caillé, « Sciences sociales et philosophie politique », *in* Claude Habib et Claude Mouchard (dir.), *La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Éditions Esprit, 1993, p. 76-77.

passions humaines [26]. En cela, elle a pu apparaître comme un refuge haut placé, à la fois au cœur du réel et hors de l'humain. Cette ascension volontaire de la pensée scientifique vers les sommets de la pure rationalité a placé la science elle-même en porte-à-faux : alors même qu'elle n'a rien à dire sur la question du sens, elle s'est vu, au quotidien, sommée de remédier au désarroi contemporain. Ainsi le savant est-il parfois abusivement investi d'un magistère normatif qu'il n'a pas réclamé, et pour lequel il n'a pas de compétence particulière [27].

Il n'est pas le seul dans ce cas. D'autres institutions, d'autres relais d'opinion sont aujourd'hui confrontés à une même demande sociale – une demande de sens – qu'ils ne peuvent satisfaire. Ils se voient chargés d'une tâche de symbolisation qui n'est pas de leur ressort mais à laquelle ils ont du mal à se dérober.

Pour prendre un exemple, le silence de la pensée moderne sur des questions comme celles du bien et du mal, le syndrome d'aphasie qui paralyse nos « sociétés d'individus » (Norbert Elias) dès qu'il est question de sens ou de normes aboutit à déléguer à l'institution judiciaire une mission impossible. C'est elle en effet qui, malgré tout, doit juger les hommes. Or peu de mots sont aussi pleins d'attente que le verbe juger. Originellement chargés de *dire le droit*, les magistrats se voient aujourd'hui sommés de *dire le bien et le mal* par un corps social qui ne sait plus le faire lui-même. L'injonction revient à ceci : si l'on ne sait s'accorder sur une ontologie du mal, que les magistrats se débrouillent pour juger les humains ! Certains d'entre eux confessent l'embarras qui les habite lorsque telle affaire criminelle les confronte ainsi à une ambivalence morale que le droit, à lui seul, est incapable de dissiper. Leur appartient-il de trancher de leur propre chef ? Et s'ils le font n'occupent-ils pas indûment un espace que seul le renoncement collectif a laissé vide ? Le dilemme auquel ils se heurtent provient de ce qu'on pourrait appeler un *dysfonctionnement dans la production du symbolique*,

26. Je m'inspire ici des confidences autobiographiques d'un grand scientifique Trinh Xuan Thuan. *Trinh Xuan Thuan, entretien avec un astrophysicien*, avec Jacques Vautier, Flammarion, « Champs », 1995.

27. J'ai tenté d'analyser et d'approfondir ce paradoxe dans *Le Principe d'humanité*, Seuil, 2001, et « Points », 2002.