

Series C

European
University
Institute

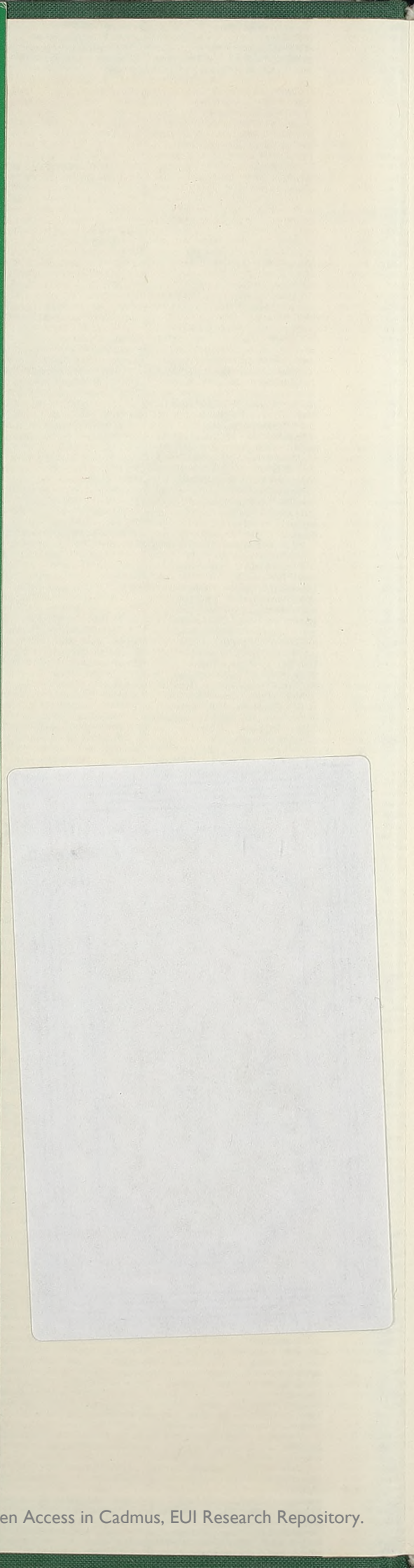


Maurice Cranston · Lea Campos Boralevi (Eds.)

Culture et Politique / Culture and Politics



de Gruyter



Faint, illegible text, possibly a title or header, located at the top of the page.

301592

EUI — Series C — 12
Cranston/Boralevi (Eds.),
Culture et Politique/Culture and Politics



European University Institute
Institut Universitaire Européen
Europäisches Hochschulinstitut
Istituto Universitario Europeo

Series C

Political und Social Sciences
Sciences Politiques et Sociales
Politik- und Sozialwissenschaften
Scienze Politiche e Sociali

12



Badia Fiesolana — Firenze

Culture et Politique / Culture and Politics

Edited by / Sous la direction de

Maurice Cranston and Lea Campos Boralevi



1988

Walter de Gruyter · Berlin · New York



LIB
301.592
CRA

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Culture et politique = Culture and politics / edited by Maurice Cranston and Lea Campos Boralevi.
VI, 137p. 15,5x23 cm -- (Series C, Political and social sciences = Sciences politiques et sociales ; 12)
French and English.
ISBN 0-89925-508-6 : \$ 38.00
1. Political culture--Congresses. I. Cranston, Maurice William. 1920- . II. Campos Boralevi, Lea. 1953- . III. Title: Culture and politics. IV. Series: Series C--Political and social sciences : 12.
JA75.7.C86 1988 88-15008
306'.2--dc19 CIP

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Culture et politique = Culture and politics / ed. by Maurice Cranston and Lea Campos Boralevi. - Berlin ; New York : de Gruyter, 1988
(Institut Universitaire Européen : Ser. C, Sciences politiques et sociales ; 12)
ISBN 3-11-011527-1
NE: Cranston, Maurice [Hrsg.]; PT; Istituto Universitario Europeo <Fiesole> : European University Institute / C

© Copyright 1988 by Walter de Gruyter & Co., Berlin.
All rights reserved, including those of translation into foreign languages. No part of this book may be reproduced in any form — by photoprint, microfilm, or any other means — nor transmitted nor translated into a machine language without written permission from the publisher.
Dust Cover Design: Rudolf Hübler, Berlin. — Setting: Tipografia Giuntina, Florence, Italy
Printing: Hildebrand, Berlin. — Binding: Verlagsbuchbinderei Dieter Mikolai, Berlin.
Printed in Germany.

Table of Contents / Table des matières

Introduction	1
Mémoire	2
<i>Léo Moulin</i>	
Quelques réflexions sur le thème "culture et politique"	3
<i>Jean Baechler</i>	
Les cultures et la culture politiques de l'Europe	16
<i>Francesco Gentile</i>	
Culture et politique européenne chez Montesquieu	29
<i>Robert Wokler</i>	
Our Illusory Chains: Rousseau's Images of Bondage and Freedom	41
<i>Blandine Barret-Kriegel</i>	
Dimension européenne de la culture politique de l'Etat moderne	51
<i>Raymond Polin</i>	
La fonction politique des intellectuels	55
<i>François Monconduit</i>	
Tocqueville: La culture de la démocratie, menace pour la démocratie	67
<i>Shirley Robin Letwin</i>	
Culture, Individuality, and Deference	73
<i>Janine Chanteur</i>	
L'individualisme dans ses rapports avec la culture et la politique	86
<i>Kenneth Minogue</i>	
Freedom as a Skill	95
<i>André Rezler</i>	
Esthétiques idéologiques, esthétiques et politiques	110
<i>Peter Weber-Schäfer</i>	
Politics, a European Luxury?	120
<i>Maarten Brands</i>	
Political Culture: Pendulum Swing of a Paradigm?	130



LIB
595.105
CRA

Table of Contents / Table des matières

	Introduction
	Mémoire
	Les Nations
1	Quelques réflexions sur le thème "culture et politique"
	Jean Baudrillard
16	Les cultures et la culture politique de l'Europe
	François Guille
29	Culture et politique européenne chez Montaigne
	Robert Warde
41	Our literary culture: historical context of British and French
	Blanche Barthelemy
51	Dimension transculturelle de la culture politique de l'Etat moderne
	Raymond Polin
53	La fonction politique des intellectuels
	François Morellet
61	Technologie, la culture de la démocratie
	Jean-Louis Lévesque
71	Culture, individualité, and science
	Jeanne Chastan
86	L'individualisme dans ses rapports avec la culture néo-politique
	Kenneth Minogue
93	Predator as a Skill
	André Barthe
110	Éléments idéologiques, esthétiques et politiques
	Jean-Louis Lévesque
120	Politique et Économie
	Blanche Barthelemy
130	Political Culture: Pedagogical Strategy of a Politician

Introduction

The essays which appear in this book were originally presented at a colloquium on "Culture and Politics" at the European University Institute in Florence. The starting-point of the discussion was one of the supposed laws of political sociology – or, at any rate, one of the *dicta* of Montesquieu – that climate and culture shape the political character of human groups. This is a theory which can be used both to fortify and to diminish confidence in the unity of Europe. Some geographical and cultural factors seem to work mainly towards national, not to say nationalistic politics; others may be perceived as propelling Europe towards ever closer union. But what those factors are, and how the relationship between culture and politics is to be understood, are questions that have been much neglected, even by those most concerned to build and improve European institutions.

This, perhaps, was unavoidable. The European Economic Community, the European Parliament and other European organisms in Brussels, Strasbourg and Luxembourg are dedicated to practical purposes, and to practical operations of continually increasing complexity. The European University Institute at Florence is an academic body with another mission, that of long-term reflection on theoretical, as distinct from practical problems, not so much with expectations of solving them as with of locating and clarifying them, an enterprise less modest than it sounds. In the present volume, which is designed as a contribution to that wider purpose, political philosophers and social scientists from different European countries are brought together with cultural historians and literary scholars to confront a problem, or set of problems, transcending the frontiers both of disciplines and of nationalities.

MAURICE CRANSTON
LEA CAMPOS BORALEVI

Mémoire

Culture et politique: un tel thème fait penser à Montesquieu.

Dans quelle mesure a-t-il raison en disant que les institutions, les lois et les activités politiques dépendent de la culture d'un peuple, laquelle dépend à son tour des conditions naturelles?

Montesquieu, en parlant d'un "peuple", pense, sans doute, à cette espèce de communauté civile qui s'identifie dans les bornes d'un royaume ou d'une république. Aujourd'hui, nous devons affronter la question: existe-t-il un "peuple" européen? Bien évidemment, il y a à la fois *une* culture européenne caractérisée par ses valeurs universelles, et *les* cultures européennes, chacune caractérisée par sa langue "nationale"; depuis la Renaissance jusqu'au vingtième siècle, *les* cultures européennes, semblent jouer le rôle dominant dans la formation de l' "esprit des lois".

Est-il utopique de penser que *la* culture européenne pourrait remplir à l'avenir un rôle comparable dans la création d'une vie politique véritablement européenne? C'est Montesquieu aussi qui proclame "Si je savais quelque chose utile à ma patrie et qui fût préjudiciable à l'Europe . . . je la regarderais comme un crime". Voilà, sans doute, la rhétorique des Lumières, mais derrière ces belles paroles réside un tas de problèmes réels, problèmes d'ordre logique, épistémologique et moral qui se manifestent constamment au centre de nos activités à l'Institut européen.

Quelques réflexions sur le thème "culture et politique"

LÉO MOULIN

La première réflexion qui m'est venue à l'esprit devant le thème proposé est qu'il est bien difficile, sinon impossible, de le traiter. Des centaines de spécialistes ont parlé de l'Europe. D'autres centaines, sinon des milliers, ont traité des rapports de la culture avec la politique. Et enfin un nombre tout aussi impressionnant de professeurs ont tenté de démêler l'écheveau, quasiment inextricable, qu'a produit la conjonction des recherches et des réflexions des "européanistes" et des politistes.

La deuxième réflexion est venue peu après: comme ces vins de classe dans lesquels les tasters détectent, au départ du bouquet, un premier, puis un second, puis un troisième rang de saveurs de plus en plus profondes et de plus en plus subtiles. Elle m'a amené à croire que, ayant déjà moi-même beaucoup écrit sur le thème proposé, il était sans doute possible d'avoir quelque chose à dire qui serait, sinon la synthèse de mes réflexions sur le thème proposé, du moins l'état actuel de mes réflexions. Et cela en suivant pas à pas le *Mémoire* qui nous a été proposé.

1. Les "conditions naturelles"

En pareille matière, il convient d'être circonspect, une des caractéristiques majeures de l'Homme, animal par excellence culturel, étant précisément d'avoir réussi à contrôler, sinon toujours dominer, les "conditions naturelles", y compris les plus extrêmes. En font foi l'Alaska, la Finlande et la Sibérie et, d'une certaine façon, Israël. Dans l'ensemble, les climats russes et nord-américains ne sont pas tempérés: l'Homme a su néanmoins s'y adapter et, sur le plan des régimes politiques, de façon fort diverse. D'autre part, les "conditions naturelles" de l'Égypte, de la Grèce, de la Sicile, de la Tunisie, de l'Iran, de l'Irak sont restées les mêmes qu'aux époques où, dans ces pays, s'épanouissaient de grandes civilisations, dont il ne reste pas traces.

Au moment où écrivait Montesquieu, les conditions naturelles étaient peut-être l'une des explications possibles des diverses cultures politiques; et de fait, elles jouaient sans doute un rôle plus important que de nos jours; mais ce serait céder aux tentations d'un dangereux réductionnisme que de les faire intervenir dans notre réflexion sur la culture politique de l'Europe.

C'est tout au plus si l'on rappellera que l'Occident jouit d'un climat modéré, qui a pu constituer une des conditions nécessaires mais non suffisantes, à son épanouissement économique.

Expliquer, ainsi que le fait Montesquieu, "comment les lois de la servitude politique ont des rapports avec la nature du climat",¹ ou "comment la nature du terrain influe sur les lois", ne peut donc satisfaire².

L'auteur de *L'Esprit des Loix* lui-même, dans un autre livre, parlant des "choses qui gouvernent les hommes" (c'est, selon lui, "le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières"), dit d'ailleurs: "à mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. La nature et le climat dominant presque seuls sur les sauvages" – ce qui n'est même pas tout à fait vrai³.

2. Existe-t-il un "peuple européen"?

De toute évidence, la réponse est négative. Il n'existe pas plus de "peuple" européen, qu'il n'existe de peuple allemand, anglais, français, italien ou espagnol (sans parler du "peuple" belge ou suisse). Il existe des groupes qui ont une langue commune, une culture nationale fortement homogénéisante imposée par les divers processus de socialisation dont l'individu est l'objet⁴, un passé historique vécu ou subi ensemble, des craintes et des espoirs communs.

Ces divers facteurs œuvrent pour former ce qu'il est convenu d'appeler "un peuple". Mais des facteurs de *différenciation* – patois, traditions, stéréotypes, microclimats physiques ou socioculturels, "esprit", "mœurs", "les manières", les "choses passées" – jouent en sens inverse, pour façonner des groupes distincts au sein de l'unité nationale; et, de toute façon, la communauté *nationale* d'esprit, de volonté et d'habitudes, n'est jamais vécue et ressentie, à chaque instant, de la même façon, par chacun des individus qui la constituent. En fait, elle ne l'est dans sa plénitude que dans les moments de survoltage social (menaces de guerre, victoires, défaites, catastrophes et deuils nationaux, révolutions, etc.). Et encore, pas de la même façon, ni dans le même sens, par tout le monde: car d'autres facteurs (la classe, le sexe, le niveau des études, etc.) jouent immédiatement pour atténuer, sinon disloquer, cette unanimité que les événements viennent, pour un temps, de créer.

Finalement les "peuples" des différentes nations de l'Europe sont fort différenciés (à l'image même de l'Europe) et peu homogènes.

Pour un Français, le peuple allemand est un et homogène. Mais l'Allemand qui connaît son pays en perçoit, au contraire, l'extrême complexité et les différences profondes, ce qui fait, par exemple, qu'un Poméranien n'est pas, à ses yeux, un Rhénan ou un Prussien (et on peut dire la même chose de l'Italien ou de l'Anglais . . .).

Cette perception des différences ne s'exerce pas seulement de province à province, ou de région à région: elle s'active tout autant de ville en ville et de village à village, les surnoms et sobriquets qui affublent leurs habitants sont là pour l'attester.

Autrement dit, l'existence d'un peuple est le fruit d'une vue de l'esprit, qui "gomme" les différences au seul profit de ce qui, semblances et ressemblances, assemble et unit. Plus s'élargit l'aire politico-culturelle d'un terme (la France, l'Italie, l'Allemagne) et plus celui-ci recouvre, d'un badigeon uniformisateur et grégairisant, une diversité profonde, qui va croissant, à mesure que l'observateur restreint le champ de son regard et passe du *paese*, "pays", au *paese* "village"; car le village est, lui aussi, un monde très différencié. A nos yeux d'Européens, tous les Jaunes se ressemblent; mais l'épicière du hameau voit très bien en quoi elle diffère de la fille du boucher (et s'en félicite!).

3. Des cultures nationales peu homogènes

Nous prenons le mot particulièrement empoisonné de "culture" dans son acception ethnologique, selon laquelle chaque "peuple" a sa culture et développe une civilisation qui lui est propre.

La culture est faite de l'accumulation, au creux de la conscience collective, des sédiments socio-historiques qui règlent les conduites, les "mœurs" (*quid leges sine moribus?*), les "manières", les comportements, les "maximes", les attitudes des individus devant la mort, la souffrance, la faim, la guerre, le plaisir, la table, le lit, l'enfant; qui dictent les réactions de leur sensibilité, leur façon d'appréhender (ou non) et de contrôler (ou non) le vécu. Ce que Montesquieu appelle, dans le langage de son époque, "l'esprit général"⁵ qui élabore et transmet les mille et un moyens de façonner "la personnalité de base"⁶. Il est normal, dans ces conditions, que toute culture soit diversifiée. A la limite, il est permis de dire que chaque culture individuelle est unique, comme l'est chaque individu, que ce soit sur le plan physiologique ou sur le plan physique.

Sur le plan politique, la culture nationale exerce son action sur le civisme, le respect des lois, la participation (ou non) à la vie de la Cité, la connaissance (ou l'ignorance) des mécanismes institutionnels, les opinions politiques, les idéologies.

Mais, d'autre part, les activités politiques des citoyens ne se nourrissent pas de pure rationalité et de la connaissance des faits: l'irrationnel, les mythologies (la Gauche, la Droite, la Révolution . . .), les rêveries millénaristes (des Royaumes de Dieu et des Cités du Soleil à la société sans classe), les grandes Peurs ancestrales (l'An 2000, le Nucléaire, la Pollution . . .), autres produits de la culture, y règnent en maître: ce sont autant de facteurs de diversification.

Et, d'autre part, les différenciations de classe sociale à classe sociale, de sexe à sexe, ou de métier à métier, fondent des niveaux nettement stratifiés de culture à l'intérieur de la "culture" nationale.

Ce que j'ai appelé les moments de "survolage social" peuvent néanmoins créer les fusions nécessaires à l'apparition du civisme et du patriotisme.

En résumé, aucune culture nationale n'est une et homogène. Non seulement toutes ont assimilé et continuent à assimiler d'innombrables apports étrangers, le métissage culturel étant la loi en pareille matière, mais encore toutes possèdent, à l'intérieur de leurs frontières, des cultures sociales, locales, provinciales et régionales, souvent fort différenciées. Le cas de l'Italie est frappant à cet égard.

Ces différences n'empêchent pas l'existence, à un certain niveau, de "communs dénominateurs" socio-culturels, qui ne sont certes pas toujours perçus comme tels, qui n'ont pas toujours la même intensité, mais qui n'en existent pas moins et forment le substrat de la "culture" nationale.

Comme les différences, souvent considérables, qui marquent les cultures protestantes, catholiques et orthodoxes (ou même les façons nationales de vivre une même confession) n'empêchent pas qu'au-delà des situations conflictuelles, il y ait des communs dénominateurs.

Inversément, ce qu'il est convenu d'appeler la Gauche *croit* à son unité, à l'unité des "travailleurs", bien que les divisions profondes qui hétérogénéisent la masse des travailleurs – Proudhon parlait "des classes ouvrières", comme on parle, de nos jours, "des classes moyennes" – les expériences les plus diverses et les échecs sans cesse répétés⁷, aient fortement établi combien fallacieux étaient les fondements de cette croyance: la foi est plus forte ici que les faits.

Si pareille mythologie peut s'imposer avec tant de force et à ce point nier les évidences, que ne faut-il pas dire de l'Europe dont l'unité est, sur le plan historique et culturel, bien autrement fondée⁸.

4. Une Europe radicalement diverse

Certes il est logique que, s'étendant à l'Europe entière, y compris l'Europe de l'Est, les notions de "peuple européen", de civilisation européenne, de "culture" européenne, d'Europe même, soient plus floues, plus diffuses, plus imprécises, moins évidentes.

Même dans ce *Melting pot* que sont et veulent être les Etats-Unis, les Américains qui n'ont pas d'autres attaches historiques que la volonté d'être Américains et d'adopter les valeurs américaines, distinguent cent variétés d'Américains, fort différentes les unes des autres, et cela, pas seulement, selon la "race", la religion, ou les origines européennes, mais aussi selon l'Etat – Californie, Texas, ou Massachussetts – dont ils sont originaires.

Cela est encore plus vrai pour l'Europe, où des siècles d'histoire et, notamment, le nationalisme exacerbé, les diverses formes du christianisme, les expériences du passé, la langue, la culture ont mis l'accent sur tout ce qui différenciait et donc, tout ce qui opposait, les "peuples" les uns aux autres.

Il n'est pas jusqu'aux facteurs constitutifs de l'Europe, ses génératrices, ses principaux moteurs – son système politique, l'économie de marché, l'investigation scientifique, l'esprit technologique, les recherches dans le domaine des sciences sociales et humaines, les quêtes artistiques – qui ne soient, par excellence, des facteurs de remise en question permanente et radicale, qui font d'elle, non seulement la plus instable, la plus incertaine, la plus menacée et la plus hasardeuse, mais encore la plus (dangereusement) diversifiée de toutes les civilisations. Nous devons en prendre notre parti. La pire des solutions serait que, pour assurer sa survie dans l'ordre, la continuité et l'unité homogénéisante, l'Europe renonce, d'une façon ou d'une autre, à ce qui est sa raison d'être: *et propter vitam, vivendi perdere causas*.

La diversité des nations qui composent l'Europe, la variété de leurs cultures, des climats microculturels qui s'épanouissent dans ses provinces, n'empêchent nullement que les Européens soient vus comme tels par les autres, se sentent tels, et réagissent (presque toujours !) en tant que tels (par exemple, devant la menace soviétique, la politique américaine, le chantage arabe, les plaintes du Tiers et Quart Monde, etc.).

C'est, évidemment, qu'au-delà même de leurs intérêts bien compris ou des atteintes portées à leur niveau de vie, ils ont le sentiment vague (trop vague), peu conscient, pas toujours activement vécu, mais réel, d'une communauté de culture et de destin historiques.

En résumé: il ne faut pas juger du degré d'existence d'un groupe au *seul* niveau de cohésion atteint par lui (à certains moments de son histoire), ou à la *seule* intensité de cette cohésion, ou à sa *seule* durée: outre que ces éléments se retrouvent, à des degrés divers, au sein de la galaxie européenne, d'autres facteurs attestent l'existence historique, la présence, de l'Europe en tant que telle.

5. Les bases de la "culture" européenne

Il existe en effet, me semble-t-il, une culture et une sensibilité européennes, une façon européenne d'appréhender les choses, de rêver, de vouloir, de ressentir, qu'on n'observe aussi drue, aussi dense, aussi constamment présente, aussi enracinée dans un passé millénaire, en aucune des autres parties du monde⁹.

Certes, géographiquement, l'Europe n'est ni définie, ni définissable. Politiquement, elle n'existe pas. Idéologiquement, elle est coupée en deux. Économiquement, elle est (de plus en plus) fragmentée. Historiquement, elle a fluctué, au gré des siècles, des nostalgies du Saint-Empire aux rêves français ou allemands d'hégémonie, de la menace turque à l'explosion nationaliste du siècle dernier. Qu'est-ce que l'Europe? Quelle est la *vraie* Europe? Celle du XIII^e siècle? Celle de la Renaissance ou des Lumières? Celle des Inquisitions et des goulags? Ou celle des Universités?¹⁰

On n'insistera pas sur le fait que l'Europe, l'Europe tout entière, est la fille unique de multiples pères et mères: la Grèce, Rome, Israël, le christianisme; le celtisme, le germanisme et le slavisme; l'humanisme de la Renaissance, et la "philosophie des Lumières", eux-mêmes produits authentiques et originaux de quelques-uns des facteurs – Rome, Athènes, Israël, le christianisme – qui viennent d'être cités, chacune de ces sources jouant un rôle différent et intervenant dans des proportions et avec une intensité fort variables.

Quant aux *critères* qui permettent d'identifier à coup sûr la civilisation européenne, dans ce qu'elle a de plus spécifique, citons, en première approche:

- l'invention de la méthode rationnelle-inductive, dite scientifique;
- le développement de la technologie;
- l'épanouissement du rationalisme déductif.

Sur le plan des *valeurs*, un personnalisme qui s'incarne:

- sur le plan institutionnel, en des régimes de droit;
- sur le plan économique, en des régimes qui affirment de respecter les droits des consommateurs;

- sur le plan politique, en des régimes de démocratie pluraliste;
- sur le plan social, en des sociétés qui s'efforcent de concilier les droits à l'égalité et les exigences de la liberté;
- sur le plan socio-culturel, en une longue suite de "révolutions" (spirituelles, morales, religieuses, artistiques, sociales, etc.);
- sur le plan idéologique, en une élaboration continue de rêves millénaristes et d'utopies qui culmine dans les différents avatars de l'action socialiste;
- sur le plan de l'humanité, en une expansion universelle de ses valeurs, de ses techniques, de ses systèmes politiques et économiques, etc., si bien que, pour la première fois dans l'histoire, on voit une civilisation s'imposer, sous sa forme occidentale, soviétique ou américaine, aux peuples du monde entier¹¹.

Ces idées-force, ces constantes, ces génératrices, ces valeurs, sont spécifiques à l'Europe, enracinées au plus profond de ses terreaux historiques. Nulle part, elles ne se trouvent aussi concentrées, aussi actives, aussi développées, qu'en Europe (quand elles le sont, comme au Japon, elles ont été importées). En fait, elles n'ont pris leurs dimensions réelles qu'en Europe. Elles sont sa raison d'être et sa justification. Elles conditionnent son avenir¹².

Ces valeurs, ces constantes, ces génératrices constituent la *transculture* européenne (comme on dit: transnational pour ne pas dire international ou supranational)? Comment ne pas voir que ce patrimoine est commun à chacune des nations qui constituent l'Europe. Chacune d'elles a contribué, au cours des siècles, à enrichir, chacune à sa façon, et dans des proportions variables, et l'esprit et l'âme de l'Europe. Or les démarches scientifiques, rationalistes, technologiques, les grands courants historiques politiques, sociaux, idéologiques, moraux, qui ont façonné l'Europe et déposé leurs alluvions sont communs à tous les Européens (ou sont au cœur de tous leurs espoirs) et font partie de leur langage existentiel¹³. Comme sont communes, à un autre niveau, les connaissances relatives à l'art; et pas seulement les connaissances, mais encore et surtout la sensibilité devant les œuvres d'art du passé: Avila, Bruges ou Florence; Botticelli, Rubens ou Goya; Mozart, Bach ou Beethoven, ou du présent, Modigliani, Fellini, Bergmann, Zadkine . . .¹⁴.

Culture, expériences historiques, sensibilité: si diverses soient-elles, de peuple d'Europe à peuple d'Europe, de classe sociale à classe sociale, et d'individu à individu, ces expressions de l'Europe suffisent à faire agir et réagir les Européens autrement que ne le ferait un Bantou ou un Afghan, voire, à la limite, un Américain du Nord ou du Sud¹⁵.

Il faut en conclure qu'il existe bien une culture européenne; mais que pour en percevoir la nature, il faut prendre du champ, comme on est obligé de le faire pour embrasser l'une ou l'autre culture nationale; qu'en raison même de la complexité et de la variété extrêmes qui caractérisent l'Europe, sa culture ne se laisse pas appréhender aussi aisément que le ferait, par exemple, une autre culture nationale et, *a fortiori*, régionale ou locale¹⁶; qu'en outre, en répandant dans le monde entier ses valeurs, ses idéologies et ses techniques, elle a quelque peu brouillé la perception de ce qu'elle avait de spécifique, si bien que cette spécificité n'apparaît pas toujours clairement aux Européens eux-mêmes.

6. Le respect européen de la diversité

Certains voient, dans l'extrême diversité qui caractérise l'Europe et sa culture, non seulement le signe d'une invincible faiblesse, mais encore la preuve de leur très bas degré d'existence.

A quoi il est aisé de répondre, que c'est précisément pour sauvegarder sa diversité et son pluralisme que nous voulons "faire l'Europe".

Certes, il est bien vrai qu'une diversité aussi consubstantielle à une culture peut devenir une cause d'anarchie et d'impuissance, quand elle entend devenir une fin en soi et refuse de se plier à quelque discipline que ce soit. C'est le cas quand se déchaînent les ferveurs nationales, raciales ou régionales, des masses. Mais, si grands que soient les risques, ce n'est pas une raison suffisante pour renoncer, si peu que ce soit, à la diversité.

Il apparaît hautement significatif, à cet égard, que saint Benoît, Père de l'Europe, insiste sur l'extrême diversité des hommes – capacités physiques et intellectuelles, besoins physiques et spirituels, sagesse et mérites – sur la nécessité de la respecter: "L'Abbé doit se plier aux dispositions du grand nombre" (c. II, 89), agir "selon la valeur de l'intelligence de chacun" (c. II, 92), car il est des "intelligences faibles" (c. XLII, 9), des âmes "infirmes" (c. XXXIV, 4), des tempéraments qui se contrôlent difficilement (*la nourriture*: c. XXXIX, 3; *la boisson*: c. XL, 5; *le vêtement*: c. LV, 46)¹⁷.

Ce que le patriarche d'Occident dit des individus doit s'étendre aux nations, ainsi qu'aux "petites patries" qui les composent.

Sur ce point, il faut rappeler que, dans une société où l'homogénéisation menace trop souvent de tourner à la massification, la survivance ou, dans certains cas, la résurgence des cuisines régionales est un signe de la volonté qui anime les Européens de ne pas se laisser robotiser. J'ai montré ailleurs¹⁸ combien la cuisine de la mère, la cuisine de la province où l'on a passé son enfance, ces "patois" ancestraux des saveurs et des odeurs, sont de puissants facteurs tout à la fois d'enracinement, de solidarité et d'heureuse diversité. Le fait que, le goût des voyages aidant, bon nombre d'Européens ont appris à connaître et à respecter, sinon toujours à aimer, les cuisines régionales, cette merveilleuse façon de découvrir l'Autre, est tout aussi positif. Ici encore la diversité s'affirme comme bonne en soi: malgré les offensives des wagons-restaurants et des motels, les cuisines régionales de l'Europe entière ont toutes chances de finalement s'imposer.

7. Dès cultures nationales à la culture européenne

On pensera peut-être qu'il est difficile, sinon impossible, de faire coexister les tendances autarciques et centripètes des cultures nationales.

Remarquons, pour commencer, qu'aucune des cultures dites nationales n'est parfaitement, chimiquement pure, à l'abri de toute contagion étrangère. Toutes ont assimilé des influences venues de l'extérieur, que ce soit en musique, en peinture, en littérature, et dans les arts en général; toutes ont puisé dans le fond commun européen des sciences et des technologies; toutes se sont fait la guerre; toutes ont commercé avec leurs voisins, lointains ou proches.

Qu'elles le veuillent ou non, elles sont entées sur le tronc de la vieille Europe; et cela crée bien des liens.

Observons ensuite que des situations de ce genre se sont déjà produites au cours de l'histoire: la civilisation médiévale, une et homogène, recouvrait l'Europe tout entière; mais, au point de vue organique, celle-ci était faite d'une multitude d'organisations politiques et sociales d'une extrême diversité, d'un pluralisme à ce point proliférant qu'il débouchait parfois sur un véritable chaos organisationnel. Cependant ces principes d'ordre et d'homogénéisation qu'étaient l'Eglise et, tout spécialement, les grands Ordres religieux, assuraient aux côtés de l'organisation socio-économique elle-même, l'existence d'un commun dénominateur minimal suffisant pour combattre l'anarchie proliférante de la société européenne. Si bien qu'il est parfaitement permis de parler d'une Europe chrétienne ou même d'une Europe cistercienne, quand ce n'est pas de l'Europe de saint Bernard de Clairvaux¹⁹. Mais, il est vrai, qu'il y avait la Foi . . .

De ce qu'il existe un fond culturel commun à toute l'Europe, il n'en faudrait toutefois pas déduire qu'il sera aisé de passer du national au transnational, dans le domaine économique et politique, nous ne le savons que trop et, moins encore, si possible, dans le domaine socio-culturel. La phrase de Montesquieu: "Si je savais quelque chose d'utile . . ." ²⁰ éclaire, peut-être sans le vouloir, toute la complexité du problème.

L'auteur de l'*Esprit des Lois* écrit en effet: "qui fût utile à ma famille, et qui ne le fût à ma patrie, je chercherais à l'oublier": c'est donc qu'il n'est pas aisé de "sacrifier" sa famille à sa patrie (même en cas de nécessité vitale). En outre, on comprend qu'on hésite à sacrifier quelque chose d'"utile" (ce mot vague entre tous) à quelque chose qui n'aurait d'autre qualité que celle de n'être *pas* utile. (Il est évident que Montesquieu a pensé "préjudiciable", le mot qu'il a utilisé dans le premier fragment de la phrase: "qui me fût utile . . . préjudiciable à ma famille", et dans le troisième fragment de sa pensée: "utile à ma patrie . . . préjudiciable à l'Europe . . .".)

Il poursuit sa réflexion en affirmant "Si je savais quelque chose utile à ma patrie et qui fût préjudiciable à l'Europe et au genre humain, je le regarderais comme un crime".

Voyons cela d'un peu plus près.

Première observation: la confusion, très ethnocentrique, entre l'Europe et le genre humain. Il est évident qu'aucun Européen, si "mondialiste" qu'il soit, ne formulerait aujourd'hui sa pensée de pareille façon: en fait, quand se pose la question d'un conflit d'intérêts, d'une rivalité ou d'une tension, entre l'Europe et le Tiers-Monde (le dialogue Nord-Sud en est la preuve), l'Européen se replie aussitôt sur les positions traditionnelles du *sacro egoïsme*. Il n'est jamais question de "sacrifier" l'Europe au "genre humain". Moins encore de considérer comme "un crime" le fait d'hésiter à le faire. (Car Montesquieu entend évidemment dire "je regarderais comme un crime le fait d'hésiter à sacrifier ma patrie à l'Europe et au genre humain".)

Deuxième observation: il était sans doute plus facile, au XVIII^e siècle que de nos jours, de sacrifier sa patrie à l'Europe. Le sentiment d'attachement national

n'avait, à l'époque, rien de comparable, en intensité et en exigences, à celui qu'a développé en nous la Révolution française: "Allons enfants de la Patrie . . .". C'était néanmoins faire preuve d'un cosmopolitisme extrême et dont il n'est pas assuré qu'il fût courant à l'époque. De toute façon, il a cessé d'exister après 1789.

Troisième observation: si résolument engagé que l'on soit dans l'édification de l'Europe, il est impensable de qualifier de "crime" le fait d'hésiter entre sa patrie et l'Europe. C'est précisément parce que nous croyons qu'un conflit de ce genre ne peut *pas* se produire, du moins dans le long terme, et que la seule façon de sauvegarder ce qui nous est cher dans les valeurs nationales, est de "faire" l'Europe, de militer pour l'Europe. Rien, à nos yeux, ne pourrait être "utile" à l'Europe qui serait "préjudiciable" aux Nations qui la composent.

Quatrième observation: les problèmes que posent la graduation et l'imbrication des cultures – régionales, nationales, transnationales – sont réels, mais à défaut de pouvoir les résoudre par un tour de passe-passe, on peut à tout le moins en atténuer la virulence, non à la façon de Montesquieu, mais en soulignant soit leur "consanguinité", soit leur complémentarité, soit encore la diversité de la culture européenne.

8. Des processus d'homogénéisation à l'œuvre en Europe

Au demeurant, ceux qui mettent volontiers l'accent sur la diversité de l'Europe et y voient un obstacle décisif à toute forme d'intégration, feraient bien d'observer que ce qui menace aujourd'hui l'Europe c'est bien plus une homogénéisation allant jusqu'à la massification que l'anarchie des diversités extrêmes.

Certains parlent d'*américanisation*. Je n'aime pas ce terme d'abord parce qu'il n'est pas exact, la prétendue américanisation de l'Europe n'étant que sa façon d'entrer dans l'ère de la surindustrialisation, ou de la postindustrialisation, comme on voudra, non à la traîne des Etats-Unis, mais sur leurs traces, et parce que les Américains ont tracé le sillon avant elle (ou alors il faut dire que le monde entier "s'américanise"); et ensuite parce que le terme d'*américanisation* est à ce point lesté de passions et de complexes de tous genres qu'il est contre-indiqué de l'utiliser en dehors des journaux.

Voici, brièvement énumérés, quelques-uns des processus socio-culturels d'homogénéisation qui se développent aujourd'hui en Europe: le goût de la voiture; la soumission aux *media*, la mode (le jeans); la passion des voyages à l'étranger; les mœurs sexuelles; la diffusion de certains sports tels que le basket-ball, le judo, le karaté, la voile, la plongée sous-marine; le développement, à côté hélas! d'une "civilisation" de la pizza, du hamburger, du coca-cola, des chips, de la frite, et des chocos glacés, d'une cuisine dite "internationale"; le goût pour l'ameublement et l'équipement ménager à la scandinave, etc.

La situation est semblable en matière de partis, de syndicats, d'institutions démocratiques, de terrorisme, d'idéologies politiques, d'organisation du travail, de revendications, de sécurité sociale, de techniques de grève, etc., dans chacun des pays d'Europe. Les différences de pays à pays ne sont pas plus grandes ou plus significatives que celles que l'on observe de province à province ou de région à région.

Il existe, d'autre part, des partis politiques à vocation européenne, un Parlement européen, une Cour de justice, des institutions, une politique, un droit européen, et un grand nombre d'institutions de niveau universitaire qui consacrent leurs activités à étudier les problèmes européens.

Les problèmes technologiques, industriels, économiques, écologiques et militaires, les problèmes de l'approvisionnement en matières premières et en énergie, de la crise, de l'inflation et du chômage, se posent à chacun des pays européens, dans les mêmes termes et ils ne peuvent les résoudre qu'en se mettant d'accord. Ce sont là, à n'en pas douter, de puissants facteurs d'homogénéisation.

La communauté de destin est à ce point évidente qu'une vague profonde d'irritation déferle, dans toutes les opinions publiques, lorsque l'un ou l'autre des pays entend faire cavalier seul. Quelle que soit la puissance du sentiment national, la volonté d'isolationnisme économique qui sévit dans l'une ou l'autre Nation du Marché commun, la qualité des arguments qu'elle peut invoquer pour plaider sa cause, une partie importante de sa propre opinion publique n'en continue pas moins à proclamer sa solidarité avec l'Europe. Il est devenu difficile aujourd'hui de dire, avec bonne conscience: "D'un côté c'est l'Europe et de l'autre, la France" (V. Hugo).

9. Un "Esprit des Lois" européen?

Pour en revenir au thème qui a été proposé à notre réflexion, nous dirons encore qu'il est bien peu probable – et sans doute peu souhaitable – qu'une "culture" européenne joue jamais, dans la formation de "l'esprit des lois", un rôle comparable à celui que les cultures nationales ont joué dans l'élaboration de leurs lois propres.

D'abord, et avant tout, parce qu'il n'est pas indiqué, à l'époque où les réactions contre le "statocentrisme" et le centralisme se font de plus en plus vives et sont de plus en plus justifiées, de confier à une super-administration la charge écrasante de diriger un ensemble encore plus vaste que ceux dont la conduite, par les soins des états nationaux, s'avère, le plus souvent, désastreuse.

Ensuite, parce que le poids de l'histoire, l'acuité des diversités, les séquelles des vieux réflexes nationalistes, les autostéréotypes, les hétérostéréotypes, continueront à agir, si bien que, quoique l'on fasse, il est peu probable qu'une "culture" européenne puisse acquérir, dans un laps de temps raisonnable à l'échelle humaine, les structures, la densité, les enracinements, les fondements historiques familiers, qui ont fait et font encore la force des "cultures" nationales.

En outre, l'Europe n'a pas de "liturgies"²¹ capables de rivaliser avec celles que déploient et organisent les nations et les idéologies. Il serait contraire à sa nature, à ce qu'elle affirme vouloir être, qu'en matière de propagande, elle fasse appel, comme le font tant de partis politiques et des Nations, aux moyens dégradants pour la personne dont elle se prétend le défenseur par excellence.

Par la force des choses, la "culture européenne" sera donc différente, dans sa façon de vivre, de s'épanouir, de s'exprimer, de ce que sont les cultures nationales; et, par conséquent, de faire ses lois et de bâtir son système politique.

10. Autre difficulté: la culture européenne contre l'Europe

Une des particularités les plus singulières peut-être de la culture européenne, et qui, d'une certaine façon lui fait honneur, est de secréter spontanément les toxines qui l'affaiblissent et la frappent de toutes les tares de la crise et de la décadence.

En période de crue et de haute santé historiques, ces agents de dissolution sont combattus par les anticorps de l'élan vital qui anime et propulse les civilisations dans leurs moments de splendeur. Mais quand celles-ci, pour diverses raisons, entrent en crise, l'action de ces facteurs délétères – qui ont d'ailleurs préparé, sinon suscité cette crise, en contribuant à ralentir l'élan vital, la confiance en soi, le vouloir-vivre de la Cité – se fait plus forte et plus efficace.

Parmi ces facteurs, on citera tout d'abord *le mythe du Bon Sauvage*, avec ses innombrables ramifications²².

Ce mythe exerce une action néfaste dans deux directions opposées, mais toutes deux contraires à la formation d'un esprit européen robuste et décidé.

– *Primo*, il contribue à faire ressentir la "Révolution" industrielle et l'expansion de ses effets dans le monde, ce que j'ai appelé *L'Aventure européenne*, comme un crime contre l'Humanité.

C'est une façon de culpabiliser l'Europe et de paralyser ses entreprises.

– *Secundo*, en réveillant et en excitant les vieilles nostalgies millénaires dans les cœurs des hommes, en évoquant le Paradis perdu, il les induit à détester la civilisation où ils vivent, à refuser la finitude de la nature humaine, et donc à les orienter vers des solutions utopiques qui les dispensent d'agir dans l'immédiat et le concret, ou les font agir à contre-temps.

Autre aspect culturel typiquement européen qui exerce une action négative dans les processus de l'édification européenne: le *mythe du Déclin fatal* des civilisations, issu des mythologies de l'Eternel Retour ou du *Götterdämmerung* germanique – à l'opposé du mythe judéo-chrétien du Progrès: la civilisation européenne, elle aussi, est donc mortelle; elle est entrée dans sa phase de décadence irréversible; elle est condamnée à une destruction totale, et rien ni personne ne peut la sauver. Attendons donc, non sans quelque délectation morose ou morbide, que sonne l'heure du Destin. C'est le leit-motiv de toutes les décadences.

Troisième donnée, issue, elle aussi de certaines traditions culturelles européennes, l'idée que ce monde anéanti ne pourra être rebâti que par ceux qui l'auront détruit de fond en comble: les *barbares des Temps Modernes* – sexe, vitesse, bruit, négation du passé -, les marginaux, les délaissés du progrès, les analphabètes de la culture, les révoltés du Tiers ou du Quart Monde . . .²³. D'où aussi le "retour aux sources": de l'art archaïque primitif, naïf, prolétarien, à la méditation transcendante d'une Inde détentrice des plus hautes sagesse, etc.

Il est évident que pareille vision du monde n'incite pas à nourrir une grande confiance dans l'avenir de l'Europe, dans ses valeurs, dans ses traditions, dans sa civilisation.

Quatrième donnée issue de la culture européenne et qui s'oppose à l'intégration européenne: le *nationalisme* et son frère de lait, le *fascisme*. Celui-ci empêche les hommes de voir et de comprendre les réalités européennes, comme il leur interdit d'admettre le micronationalisme des régions et des provinces: par refus instinctif

de la diversité, que celle-ci se situe en amont (les régions) ou en aval (l'Europe), par nostalgie d'une "unité" nationale, au demeurant, nous l'avons vu, plus apparente que réelle, plus incertaine qu'inscrite dans les faits et qui ne cesse d'ailleurs de se déliter sous les coups de massue des réalités socio-historiques.

Cinquième donnée culturelle européenne anti-européenne: les *idéologies progressistes* du siècle dernier qui, pendant longtemps, ont réussi à faire apparaître l'U.R.S.S. comme le bastion des libertés humaines et des espoirs de l'humanité. Issues, à n'en pas douter, du patrimoine culturel de l'Occident, elles ont largement contribué à aiguiller l'Europe vers une vision du monde totalement contraire à son propre destin.

Sixième donnée: le *mondialisme*, né de la croyance, typiquement européenne, en l'universalisme de ses valeurs (croyance qu'au demeurant, les faits vérifient, de nos jours, dans une large mesure). Suivant, sans le savoir, l'ordre des urgences tracé par Montesquieu, certains Européens refusent de traiter leurs problèmes avant que ne soit apportée une solution aux problèmes du monde entier et nourrissent la volonté de voler, à tout prix, fût-ce celui de leur propre civilisation ou de leur propre patrie, au secours des plus misérables. Après des siècles d'eurocentrisme inconscient, et donc vécu en toute bonne conscience, l'Europe est entrée dans l'ère du soupçon et de la mauvaise conscience (comme si les autres peuples ou civilisations n'étaient pas, eux aussi, et bien souvent plus que les Européens, centrés exclusivement sur eux-mêmes, et en toute bonne conscience).

Septième facteur de crise: l'*individualisme*. Personne ne pense à nier qu'il constitue l'un des plus beaux fleurons de la civilisation européenne, et l'un des secrets de son incroyable dynamisme. Mais il est évident que ce facteur a contribué à dissoudre le consensus minimal nécessaire à la vie des communautés et à faire proliférer les virus, mortels pour toutes les civilisations, de l'hédonisme, de l'incivisme et de la violence.

Notes

- ¹ *L'Esprit des Lois*, (Livre XVII), in *Ceuvres complètes de Montesquieu*, publiées sous la direction de M. André Masson, Nagel, Paris, 1950/55.
- ² *L'Esprit des Lois*, cit., (Livre XVIII, Ch. 1). Comme est peu satisfaisante "l'explication" de la "jalousie de coutume" (qu'il distingue de la "jalousie de passion") par "l'effet de la force physique du climat" (?) et comme "remède de cette force physique" (L. XVI, Ch. 13). Cf. de même les réflexions extravagantes sur le suicide en Angleterre (Livre XIV, Ch. 12 et 13).
- ³ *Ibid.*, (Livre XIX, Ch. 4)
- ⁴ L. Moulin, *Les socialisations*, Duclot, Gebloux, 1975.
- ⁵ *L'Esprit des Lois*, cit., (Livre XIX, Ch. 4)
- ⁶ A. Kardiner, *The Individual and his Society*, 1939.
- ⁷ Branko Lazitch, *L'échec permanent: l'alliance communiste-socialiste*, R. Laffont, Paris, 1978.
- ⁸ Malgré la puissante argumentation de J.B. Duroselle, *L'idée de l'Europe dans l'histoire*, préface de J. Monnet, Denoël, Paris, 1965, pp. 315-331.
- ⁹ *Mutatis mutandis*, il en va de la spécificité et de l'unicité de la "révolution industrielle". Telle ou telle composante, tel ou tel facteur, peuvent se retrouver, et se retrouvent, dans d'autres civilisations: mais aucune autre culture n'a vu converger, en un *seul* lieu,

- l'Angleterre, en un même temps, + 1750, tous les facteurs qui devaient assurer le déclenchement ("take-off") de ce phénomène unique et premier que fut la "révolution industrielle", matrice du monde moderne. (Cf. Léo Moulin, *L'aventure européenne. Introduction à une sociologie du développement économique de l'Occident*, Collège d'Europe, Bruges, 1964).
- ¹⁰ Léo Moulin, "Identité européenne et système de valeurs". *Scientia*, V-VI-VII-VIII, 1977, pp. 439-558.
- ¹¹ Notons que la civilisation européenne s'inscrit tout entière dans l'aire historique du judéo-christianisme et dans ses frontières seulement. Ce qui, entre autres choses, explique ses particularités et sa spécificité, le facteur religieux étant le plus prégnant de tous.
- ¹² D'elles on pourrait presque dire ce qu'écrit Montesquieu (*op. cit.*, Livre I, Ch. 3) parlant des lois: "Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre". En fait, les lois ne "doivent pas être propres" à tel ou tel peuple; mais étant le produit d'une société, d'une "culture" et d'une époque données, elles le sont, d'une certaine manière, comme l'est la culture elle-même, ce qui pose notamment le problème du transfert d'une partie des valeurs – celles, par exemple, de la "révolution industrielle" – d'une culture donnée dans une culture qui lui est totalement étrangère, sinon hostile (cf. l'Iran).
- ¹³ Quant aux processus d'homogénéisation à l'œuvre actuellement en Europe, cf. § 8 de la présente étude.
- ¹⁴ On observera, à juste titre, qu'à cet héritage, l'Américain participe largement. C'est que, malgré tout, ce qui les différencie des terres d'Occident, les Etats-Unis sont, culturellement, l'expansion occidentale de l'Europe, comme l'U.R.S.S. en est l'expansion orientale, absorbée, il est vrai, par ce pur produit du XIX^e siècle européen qu'est l'idéologie marxiste (cf. A. Besançon, *Présent soviétique et passé russe*, Livre de Poche, coll. Pluriel, Paris, 1980). Un Américain retrouve, en Europe, le patrimoine de ses ancêtres, comme nous nous retrouvons dans le patrimoine américain ou russe, finnois ou andalou, pour rester en Europe (cf. Léo Moulin, "Une civilisation technicienne", in *Valeurs de base de la communauté atlantique*, Leyde, 1961, pp. 29-54).
- ¹⁵ Car il y a des différences, bien entendu. Mais à niveau socio-culturel égal, sont-elles plus vives ou plus aiguës qu'entre un Sicilien et un Brandebourgeois? Je ne le crois pas.
- ¹⁶ Duroselle écrit, fort justement, *op. cit.* p. 319: "Notre unité vient de ce que nous sommes plus encore que les autres ceux que l'on ne peut définir". Il ajoute, et nous ne partageons pas cette opinion: "Je ne suis pas sûr qu'on puisse appeler cela "civilisation européenne".
- ¹⁷ Léo Moulin, "L'art de gouverner les hommes selon saint Benoît", *Revue générale*, no 3/1980.
- ¹⁸ Léo Moulin, *L'Europe à table. Introduction à une psycho-sociologie des pratiques alimentaires*, Elsevier Sequoia, Paris, 1974; et *La Belgique à table*, Esco, Anvers, 1979.
- ¹⁹ G. Duby, *Saint-Bernard, L'Art cistercien*, Paris, 1976.
- ²⁰ *Pensée* n.741, in *Œuvres complètes*, cit., II, pp. 221-222.
- ²¹ Léo Moulin, *Les socialisations*, cit., pp. 129-148.
- ²² Carlos Rangel, *Du Bon Sauvage au Bon Révolutionnaire*, Laffont, Paris, 1976.
- ²³ Sur l'anti-européisme constant et très ancien des intellectuels européens, cf. le très beau livre d'André Reszler, de l'Institut universitaire d'Etudes européennes de Genève: *L'Intellectuel contre l'Europe*, P.U.F., Paris, 1976.

Les cultures et la culture politiques de l'Europe

JEAN BAECHLER

Le thème "Culture et politique" est d'autant plus séduisant qu'il s'adresse à la fois à l'épistémologue, à l'historien et au citoyen. En tant que citoyen, on ne peut pas rester indifférent devant le défi historique vital posé aux Européens, peut-être depuis le 11 Novembre 1918, certainement depuis le 8 Mai 1945: réussissons-nous encore à participer à la détermination de l'histoire universelle, ce qui suppose la mise à la disposition d'un outil politique à l'échelle mondiale, ou bien consentirons-nous à quitter discrètement la scène historique centrale, pour vivre en coulisses des anecdotes locales? Le défi est si évident que ce serait sombrer dans le lieu commun que de vouloir en dégager les éléments. La clef de l'avenir européen est évidemment politique. Il faut que l'Europe s'unisse en une politique et que cette politique soit dotée d'institutions conformes au génie de l'Europe et capables de lui restituer sa place sur la scène mondiale. Mais des institutions ne tombent pas du monde des idées, elles sont le résultat d'une culture développée dans le temps. En conséquence: peut-on repérer, sous la diaprure des cultures politiques européennes, une culture commune qui serait, en quelque sorte, la matrice des cultures historiques? Si oui, cherchons à la cerner, ce qui est un travail d'historien, mais d'historien de la grande tradition. Au demeurant, ce serait renouer avec une tradition européenne, puisque la naissance des nations a été accompagnée ou précédée par le travail des historiens. Une fois cette œuvre historique accomplie, il restera – mais cette tâche concerne les politiques et les citoyens – à proposer la culture politique européenne comme fondement de la vie politique future de l'Europe.

La thèse paraît convaincante. Malheureusement, je crois que le thème de ces réflexions s'adresse aussi à l'épistémologue. Si la solution de nos problèmes historiques était aussi simple, j'incline à croire qu'elle eût été trouvée dès longtemps. Je crois qu'il y a, au cœur même d'une certaine problématique, une difficulté théorique insurmontable. Résumée en une proposition lapidaire, elle peut s'énoncer ainsi: la culture et les cultures politiques européennes sont l'une et les autres des réalités, mais des réalités perçues à des niveaux différents; or l'action politique se déroule à un niveau de réalité qui correspond à celui des cultures et non à celui de la culture; donc la culture a une valeur cognitive et comparatiste extrême, mais une efficacité politique nulle. J'aimerais développer ici ce syllogisme, que je tiens pour important tant aux yeux de l'épistémologue que de l'historien et du citoyen. Je commencerai par analyser ce que j'entends par les niveaux de réalité

politiques, avant de vérifier l'analyse sur le cas historique que je connais le moins mal: la culture et les cultures politiques françaises, et d'essayer en tirer quelques conclusions pour l'avenir politique de l'Europe.

I. Les niveaux de réalité politiques

Ils apparaîtront mieux dans un exemple plus simple. Considérons le visage humain, le visage d'un homme quelconque. En termes d'informaticien, on peut dire qu'un visage est l'ordonnance d'un nombre X d'éléments d'information ou bits. Si l'on prétendait saisir un visage dans ses composants ultimes, au niveau corpusculaire, il faudrait retenir je ne sais combien de milliards de milliards de bits. Au niveau cellulaire, accessible au microscope, il doit en rester quelques milliards. L'œil et le cerveau humain en retiennent quelques millions pour réussir ce miracle quotidien qu'est la faculté de reconnaître un visage connu ou aimé. Une photographie se réduit à quelques milliers d'informations. Enfin, l'analyse des images a montré qu'un visage reste reconnaissable avec quelques centaines de bits seulement. Ainsi, la perception d'un visage peut parcourir une gamme extraordinairement étendue selon le degré de résolution adopté. Il n'existe aucun critère, ni d'ailleurs aucune raison, pour décider que telle résolution permet de saisir *la* réalité: tous les niveaux sont également réels, même si, pour nous, le niveau saisi par l'œil et le cerveau paraît plus réel que les autres, puisqu'il correspond à notre expérience courante. C'est pourquoi il paraît préférable de parler de niveaux de réalité plutôt que de degrés d'abstraction. Cette dernière expression suggère qu'il existe quelque chose comme une réalité réelle, dont toutes les autres manifestations ne seraient que des artefacts obtenus par soustraction. Cette manière d'envisager les choses a quelque chose d'absurde, car même le niveau corpusculaire devrait être perçu comme une abstraction, de sorte que la réalité se perdrait dans l'évanescence de l'ultra-petit.

Les niveaux de réalité s'appliquent à tout ce qui est, en particulier à tout ce qui est politique et, pour être plus précis encore, à ce qui fait le cœur du politique, au régime politique, c'est-à-dire à certain arrangement des relations de pouvoir dans le cadre d'une unité sociale. En principe, il existe un nombre infini de niveaux de réalité. Mais, pratiquement, peut-être en raison de certaines particularité de notre entendement, on peut repérer un nombre limité de plans, qui paraissent introduire des discontinuités suggestives. En procédant du plus pauvre au plus riche en informations, on peut distinguer quatre niveaux de réalité. Mon propos n'étant pas d'analyser en profondeur cette problématique, mais de répondre à la question posée ici, je me contenterai de les définir:

– le niveau du *modèle* ne retient que les éléments strictement nécessaires pour observer le fonctionnement d'un régime politique *pur et parfait*, au sens où l'entendent les économistes, par exemple d'un marché concurrentiel. A ce niveau, l'on étudie *la* démocratie, entendue comme un régime où toutes les relations de pouvoir sont enracinées dans les sociétaires, qui s'associent pour réaliser leurs intérêts particuliers et communs.

– le niveau du *stade* est déjà infiniment plus complexe. L'humanité, en tant qu'espèce animale sociale, dispose de plusieurs solutions pour faire vivre ensemble

une pluralité d'individus. Convenons de nommer ces solutions des modes de la sociabilité. On n'en repère guère que cinq. La *bande* rassemble quelques familles nucléaires dans un ensemble lâche et ouvert sur une aire culturelle plus vaste.

La *tribu* regroupe des segments affectés de mécanismes de fusion et de fission à plusieurs niveaux. La *cité* réunit des hommes, des familles, des segments dans une unité souveraine centrée sur un village ou une ville. L' *empire* rassemble sous un pouvoir tutélaire fort des unités disparates qui, chacune pour son compte, pourraient subsister sans les autres. Enfin, la *nation* regroupe des unités liées par une telle densité de liens qu'elles ont perdu la faculté de se suffire à elles-mêmes. Ces modes de la sociabilité ne sont pas figés, ils peuvent se transformer les uns dans les autres, mais sur le très long terme, à l'échelle de l'aventure humaine elle-même, l'on constate une évolution, au demeurant intelligible, de la bande à la tribu, puis à l'empire, enfin à la nation. La cité semble être un cas particulier, que l'on peut dériver de chacun des autres stades. J'use du mot stade, précisément parce que je peux assigner une évolution orientée aux sociabilités. A chaque stade, la démocratie se spécifie en démocraties particulières, où le modèle reçoit des déterminations nouvelles des sociabilités. On peut étudier la démocratie des bandes, que je qualifierais volontiers de paléolithique, la démocratie tribale, et ainsi de suite.

— plus complexe encore est le niveau de l' *ethnie* ou de la *civilisation* . Dans le cadre de la démocratie paléolithique, les Esquimaux réalisent un régime démocratique que l'on ne saurait confondre avec celui des Pygmées ou des Alakalufs.

— on arrive, enfin, au niveau de la *politique* , c'est-à-dire à une unité politique dans le cadre d'une civilisation. Le régime américain n'est ni le régime anglais, ni le régime français, quoiqu'ils soient tous trois occidentaux, se trouvent au stade de la nation et se réfèrent au modèle démocratique.

— la politique n'est évidemment pas le niveau ultime de réalité. En dessous, il faudrait distinguer le "siècle".

— la France de Louis XIV, celle de la Troisième République, celle de la Cinquième. Dans la Cinquième, les différentes présidences ne sauraient être confondues. Et ainsi de suite. Tous ces niveaux sont aussi réels les uns que les autres, l'analyste est *libre* de choisir selon le but qu'il poursuit et les renseignements dont il dispose.

Je plaide l'indulgence pour ces propos introductifs audacieux, mais ils ne sont pas hors de proportion avec le problème posé. En effet — et cette proposition est d'application générale — la recherche des corrélations doit toujours s'effectuer en prenant les corrélats au *même* niveau de réalité. Si l'on ne prend pas cette précaution élémentaire et à peu près toujours omise, on aboutit à des absurdités. Prenons un exemple particulièrement grossier, car il me paraît difficile aujourd'hui de retenir les hypothèses de Montesquieu sur les influences du climat sur les régimes politiques. Le climat connaît lui aussi différents niveaux de réalité. Le niveau le plus pauvre, correspondant au concept de régime, est le concept même de climat: la succession moyenne des types de temps en un lieu donné. A la démocratie correspondrait le climat tempéré — ou tropical sec, ou équatorial. . . A la démocratie des bandes, par exemple, le climat "atlantique" de -5500 à -3000 environ. A la démocratie européenne, la phase de réchauffement du climat tempéré européen au XVIII^e siècle. Au régime anglais, la variante océanique contemporaine du climat

tempéré européen. Au gouvernement Disraeli, les temps qu'il a fait en Grande Bretagne dans les années 1870. Toutes ces corrélations ne font pas sérieux, car elles réunissent directement le régime et le climat, alors qu'il faudrait tenir compte de très nombreuses médiations — le sol, la flore, les techniques agraires. . . — à supposer que le climat ait une incidence quelconque sur le régime. Mais les corrélations deviendront franchement comiques, si on les établissait de niveau à niveau différents. Dire que le régime de Disraeli devait quelque chose aux temps qu'il faisait en Angleterre au XIX^e siècle, laisse sceptique; qu'il découlait du climat océanique fait sourire; du climat tempéré, c'est burlesque; du climat en général, c'est dépourvu de sens.

Toutes les corrélations concevables — la technique, l'économie, la démographie, la religion, les passions. . . — sont affectées de la même contrainte: une réalité n'a d'influence sur une autre qu'au même degré de résolution. Le thème proposé ici établit une corrélation entre culture et régime politique. Admettons que le mot de culture puisse recevoir une définition assez précise pour devenir opératoire. Je prétends que, s'il est permis de mettre en relation la culture française et le régime français, le mot culture appliqué à l'Europe correspond à un niveau de réalité différent, auquel répond un régime politique du même niveau de résolution, à savoir: le régime polycentrique des nations européennes contemporaines. Mais ce régime polycentrique se situe à un niveau de réalité qui ne permet pas d'espérer qu'il se réalise automatiquement au niveau de réalité qui correspondrait aux Etats-Unis d'Europe de cette fin du XX^e siècle. Ces affirmations paraîtront peut-être plus convaincantes, si l'on abandonne la prospective pour le passé. On peut repérer, aux XVII^e et XVIII^e siècles, sur le continent européen, un régime politique générique généralement qualifié de monarchie absolue. Cette monarchie absolue européenne correspond à un certain niveau de réalité, atteint par l'entendement par des opérations mentales consistant à comparer pour distinguer l'essentiel de l'accessoire et à retrouver la logique interne de cet essentiel résiduel. A un autre niveau de réalité, on trouve les monarchies française, espagnole, prussienne, autrichienne, piémontaise. . . Il serait manifestement absurde de retenir, pour expliquer celles-ci, les facteurs qui expliquent celle-là, et réciproquement. Il serait encore plus absurde de considérer que les facteurs expliquant la monarchie absolue auraient pu amener la réalisation d'une monarchie européenne éventuelle. Si celle-ci avait vu le jour, c'eût été à l'issue d'une histoire spécifique qui se serait déroulée au même niveau de réalité que les histoires française, espagnole, etc. . . Cette monarchie européenne, étant du même niveau de réalité que les monarchies fondues en elle, aurait entretenu avec la monarchie absolue comme modèle politique commun exactement les mêmes rapports que les monarchies antérieures. En conséquence, la culture qui expliquerait éventuellement la monarchie absolue ne serait pas la même que celle qui aurait éventuellement expliqué la monarchie européenne. Ou mieux: ce serait la même culture, mais définie à des niveaux différents de réalité. Appliquée à l'avenir de l'Europe, cette démonstration revient à affirmer ceci: l'esprit des lois européennes résulte d'une expérience particulière poursuivie sur au moins mille ans — à mon sens, il faut, en fait, remonter à l'épipaléolithique, c'est-à-dire envisager environ dix-mille ans —; l'esprit des lois des nations européennes résulte d'expériences particulières poursuivies sur des siècles;

l'esprit des lois de l'éventuelle nation européenne résulterait d'une expérience poursuivie sur X années; on ne peut passer de l'esprit des lois européennes à l'esprit des lois de la nation européenne en faisant l'économie de l'histoire de cette nation hypothétique.

Ces analyses pouvant paraître rudes, je crois utile de les illustrer en les appliquant au cas français.

II. L'exemple français

Au risque de choquer, je dirai que la France est un empire qui a réussi à devenir une nation. Elle est, en effet, le résultat de l'entreprise séculaire d'une dynastie qui, par la force, a rassemblé des provinces parfaitement à même de vivre de tout autres destinées politiques. Le miracle a été que les conquis ont fini par vouloir réaliser ensemble un destin commun. Pour reprendre les termes de notre débat et au risque de simplifier exagérément, on distinguera, en conséquence, une culture politique française et des cultures politiques provinciales – picarde, bretonne, lorraine, basque, alsacienne, corse. . . Ma thèse est que l'une et les autres sont situées au même niveau de réalité, que la première n'est pas la matrice commune des autres, qu'elle résulte d'une histoire politique de même niveau que celle des secondes.

La démonstration en serait très aisée, mais infiniment trop longue ici. Les histoires de la nation française – elles ne manquent pas, quoique le genre soit aujourd'hui passé de mode – portent surtout sur la création d'une culture française autour d'une dynastie, d'abord contre la dispersion féodale, puis contre les autres nations européennes en formation, enfin contre l'aristocratie au nom de l'Etat. Cette œuvre séculaire a été poursuivie imperturbablement par la Révolution, l'Empire et tous les régimes qui se sont succédés depuis lors jusqu'à aujourd'hui. Mais on peut aussi – le genre est lui fort à la mode – écrire des histoires régionales retraçant la formation *parallèle* des cultures provinciales. Contrairement aux allégations des idéologues de la restauration des ethnies, ces cultures régionales ne sont pas des peaux de chagrin, qui auraient connu leur extension maximale à l'on ne sait trop quelle date, mais de préférence au Moyen-Age, et que la croissance de l'Etat français aurait peu à peu rognées jusqu'à les faire disparaître. Il suffit de circuler dans n'importe quelle région de France et de garder les yeux ouverts pour être frappé par l'étonnante diversité des "pays". L'école géographique française de la première moitié du XX^e siècle a consacré à ces entités de nombreux travaux remarquables. Ils ont montré que chaque pays, dont le rayon est, au plus, de quelques dizaines de kilomètres, résultait d'une très longue histoire et que les paysages français étaient la projection spatiale d'une culture extraordinairement complexe. Pour ne prendre qu'un exemple, particulièrement frappant. Vous savez que le découpage de la France en départements a été discuté et voté par la Constituante en novembre 1789 et janvier 1790. Le propos était d'effacer la diversité des provinces propice aux autonomies au profit d'un espace politique homogène, où les décisions du centre pourraient se diffuser sans obstacles. Contre les idéologues les plus exaltés qui voulaient un partage strictement géométrique et arithmétique, des idéologues un peu plus réalistes comme Mirabeau réussirent à ce

que l'on tînt compte un peu de la géographie et de l'histoire. Malgré tout, le découpage fut une opération chirurgicale. Il faudrait en conclure, ce que l'on ne cesse de faire depuis, que les départements français sont parfaitement artificiels et viennent mutiler de vieilles réalités. S'il en allait ainsi, on s'expliquerait mal que les départements ont été acceptés par la population sans la moindre difficulté et que, depuis lors, non seulement ils n'ont jamais été sérieusement contestés, mais que toutes les tentatives pour découper des circonscriptions administratives plus vastes se heurtent à des répugnances presque invincibles. L'explication est simple. Sans le savoir ni le vouloir, les Constituants ont retrouvé, sous les provinces souvent artificielles et toujours récentes, imposées par les rois et la féodalité, de très anciennes réalités. Ferdinand Lot avait déjà remarqué qu'une bonne moitié des départements reproduisaient presque exactement les territoires de tribus gauloises!¹ On peut, aujourd'hui, se donner le plaisir d'un étonnement bien plus grand encore. La synthèse produite par le Dr Rozoy sur l'épipaléolithique — de -9000 à -5000 environ — français, révèle le partage du territoire en plusieurs dizaines d'aires culturelles, chacune parcourue par des bandes autonomes de chasseurs-cueilleurs.² Or, ces aires correspondent, avec une approximation satisfaisante, aux futures *civitates* gauloises et à nos "pays" actuels!

La culture des Français est donc double. Chacun est *en même temps* et français et alsacien, picard, corse. . . La culture française n'est nullement la moyenne des cultures régionales, ni leur lieu géométrique, elle résulte d'une évolution propre. Réciproquement, les cultures régionales ne sont pas des actualisations d'une matrice française abstraite. Il n'y a pas deux niveaux de réalité, il n'y en a qu'un, marqué par la dualité et la diversité. Comment fonctionne cette dualité, comment les Français réussissent-ils à n'être pas schizophrènes? Les diverses solutions possibles se rencontrent. Ainsi la solution suisse, qui consiste à réserver certains domaines d'activité aux pays et d'autres à la France. Jusqu'aux lendemains de la Deuxième Guerre Mondiale et encore largement aujourd'hui, il n'y a pas d'agriculture française, mais des agricultures enracinées dans un passé souvent millénaire. En sens contraire, depuis la Révolution, il n'y a pratiquement plus de patriotisme provençal ou auvergnat, il n'y a plus qu'un patriotisme français, facilement nationaliste et qu'il ne faut pas pousser beaucoup, pour qu'il devienne du chauvinisme. L'on pourrait prendre aussi comme exemple l'architecture, avec la coupure nette entre la maison rurale, restée merveilleusement régionale et ignorant la maison française au profit de la basque, de l'alsacienne, de la vendéenne, et l'habitat urbain devenu largement français avec les constructions massives des années 1960 et 1970. Une autre solution consiste à prolonger le "pays", en détournant quelque chose de français selon son génie propre. Le cas exemplaire est la langue. La France est sans doute le pays européen et probablement mondial où l'unification linguistique a été poussée le plus loin possible. Elle le doit à la Cour, aux salons, à l'aristocratie et aux instituteurs de la Troisième République. Ajoutons que le maniement de la langue est remarquable jusque dans le peuple, sauf en certaines régions bilingues comme la Lorraine et l'Alsace. Or la même langue est parlée avec une grande diversité d'accents que tout un chacun repère immédiatement en se promenant en France. Inversement, la cuisine française résulte d'une sélection de plats régionaux entrés dans la culture commune des Français. Je parle de la cuisine

quotidienne, non de la cuisine savante produite par des siècles d'alchimie à la Cour et à la Ville. Au demeurant, à travers les siècles, certains plats savants se sont régionalisés par le truchement de la noblesse, pour se retrouver plus tard dans la cuisine française.

La solution la plus courante est aussi la plus complexe. C'est elle que l'on rencontre principalement en politique. Elle consiste à reformuler une donnée nationale en termes régionaux, sans mutiler le moins du monde la donnée nationale, bien au contraire. Un exemple simple vaudra mieux que toutes les définitions, car ces choses-là se sentent plus qu'elles ne se disent. Les partis politiques français participant à la vie politique depuis la Révolution sont les plus nationaux qui se puissent observer. Je veux dire qu'ils n'ont d'existence et de sens qu'en se définissant les uns par rapport aux autres ou les uns contre les autres à l'échelle nationale. Dans son étude sur la droite en France, René Rémond a cru pouvoir distinguer trois droites: une orléaniste, à tendance libérale, régionale, antiétatique. . . (les Girondins, les Partisans de la Charte, les Orléanistes. . . , l'U.D.F.); une réactionnaire, opposée à la modernité (les Emigrés, les Ultras, les Légitimistes. . . , l'extrême-droite); une autoritaire à tendance populiste, étatiste et moderniste (Bonaparte, les Bonapartistes, Boulanger. . . , le Gaullisme).³ Ces trois droites naissent sous la Restauration, mais sous l'influence évidente de la Révolution, et on les retrouve constamment en des avatars variés. On pourrait proposer une analyse de même nature pour la gauche française. Tous ces partis, de droite ou de gauche, naissent, se développent et meurent à l'occasion de problèmes strictement nationaux. Or la branche la plus prospère — prospère jusqu'à la satiété et l'ennui — de la science politique française est la sociologie électorale. Elle montre à l'évidence que ces partis strictement nationaux ont une implantation et rencontrent des échos en fonction de facteurs strictement régionaux d'une étonnante complexité et d'une non moins surprenante permanence. Paul Bois a montré, à propos de la Sarthe, comment le partage rigide entre une Sarthe de gauche et une autre de droite, remonte à la Révolution et que la divergence, à cette époque, s'est faite selon un plan de faille bien plus ancien.⁴ Il est des constantes qui laissent perplexe. La carte actuelle de la France de gauche et de celle de droite reproduit assez fidèlement la carte du protestantisme et du catholicisme au XVI^e siècle, qui recoupaient de manière satisfaisante celle du catharisme et religions apparentées et du christianisme; qui est grossièrement conforme à la Gaule wisigothique et à la franque du VI^e siècle! Des électeurs communistes du Languedoc continuent aujourd'hui à voter contre les seigneurs, contre les catholiques, contre les rois de France, contre les Francs!

Ces faits sont trop connus. D'autres ne le sont pas du tout, qui mériteraient d'être étudiés. Tout le monde a entendu parler de la centralisation française, sait qu'il faut la faire remonter à l'Ancien Régime et convient de la déplorer. Il m'a dès longtemps paru évident que si la France fonctionnait selon l'organigramme proposé par le centre et repris par ses détracteurs, elle serait aujourd'hui un pays dit sous-développé mûr pour le socialisme, c'est-à-dire pour la ruine complète. Or, sur trois ou quatre siècles, il paraît difficile de soutenir que la France ait accusé le moindre retard sur ses voisines favorisées par une centralisation plus discrète, elle a même à l'occasion montré le chemin. Le contraste entre les faits et les attentes s'explique

par des compensations et parce que la centralisation est souvent fictive. Une compensation célèbre et efficace est le "piston": chaque Français a toujours une relation bien placée pour lui faciliter les contacts avec l'administration. Une belle fiction est l'Education Nationale, censée régir les enseignants jusque dans les moindres détails de leurs activités, alors que chacun, du moins dans le secondaire, fait très exactement comme il l'entend. Je suis à peu près persuadé que les compensations et les fictions sont exploitées différemment selon les régions. Il serait passionnant de posséder des études aussi approfondies que celles de la géographie régionale ou de la sociologie électorale, sur les rapports des Alsaciens avec l'Etat, des Corses, des Savoyards. . . Il y a là un filon qui reste, à ma connaissance, entièrement inexploité. Une statistique produite il y a quelques années ouvre sur tout un domaine, comme il arrive souvent des anecdotes: alors qu'à Paris intra-muros plus de cinq millions de contraventions avaient été infligées pour stationnement interdit, on en comptait pour Strasbourg aux environs de 450! Et que ne nous révéleraient pas des enquêtes régionales sur la fraude fiscale!

Je crois en avoir assez dit pour rendre ma thèse plausible, que la culture française et les cultures des régions françaises sont au même niveau de réalité et résultent d'histoires vécues au même niveau. Si l'on accepte cette thèse, on est conduit à poser un pronostic réservé sur l'avenir politique de l'Europe.

III. L'avenir Européen

Si, en effet, l'unification politique de l'Europe devait se faire conformément au modèle qui a présidé à l'édification des nations européennes, si une nation – et non un empire – européenne devait naître des nations européennes, je crains qu'elle ne doive affronter quelques difficultés sérieuses.

La plus sérieuse est la création même d'une politique européenne. Toutes les politiques européennes actuelles, sauf la Suisse, résultent d'une coalescence progressive de pays autour d'un fédérateur. Qui plus est, la fédération s'est effectuée par la guerre et dans une atmosphère passionnée. Pour qu'une telle évolution fût possible, deux conditions étaient requises: la pluralité des unités originelles et une dissymétrie des forces au profit de l'une d'elles. La première condition a été remplie par la dislocation de l'Empire latin d'Occident sous les assauts barbares et prolongée par l'éparpillement politique intense qui a succédé à la dissolution de l'empire carolingien. Il a atteint un tel niveau que l'Europe féodale a pratiquement réalisé les conditions d'une concurrence pure et parfaite! En matière politique – comme, au demeurant, en économie – la concurrence pure interdit la concentration, de sorte que les rapports ne peuvent être réglés que par des conflits armés perpétuels. En principe, une telle situation peut durer indéfiniment, car aucune unité n'est jamais assez forte pour finir par l'emporter sur les autres et fonder un empire. La tribu réalise ce cas de figure: les mécanismes de fusion et de fission reposent sur l'affrontation deux à deux d'unités de forces à peu près égales, de sorte que la compétition est perpétuelle, sans qu'en sorte jamais un vainqueur ultime. Pour que s'instaure un procès de regroupement, il faut qu'une dissymétrie soit introduite. Elle est presque toujours d'origine extérieure. Le trafic des esclaves

dans le Golfe de Guinée a permis l'apparition de monarchies plus ou moins consistantes au profit de segments capables de contrôler les routes d'acheminement des esclaves vers la côte et de servir ainsi d'intermédiaires avec les Européens. Des autocraties authentiques sont nées du contrôle des armes à feu, ainsi le royaume de Dahomey ou l'empire hova de Madagascar au XVIII^e siècle. En Europe, le facteur de dissymétrie a été interne, ce fut une pure idée, l'idée de monarchie et d'empire. Dans les pires moments de décadence et d'éparpillement, aux IX^e et X^e siècles, jamais ne disparut l'idée monarchique et dynastique, probablement parce que le sentiment ne s'est jamais effacé, grâce peut-être à l'Eglise, d'une continuité avec l'Empire carolingien, les royaumes barbares et l'Empire romain. Ce détail, anecdotique en apparence, a eu des conséquences décisives en ce qu'un des très nombreux concurrents pouvait perdre toutes les batailles, il était assuré de gagner un jour la dernière, et, avec elle, la guerre. Le cas français est ici exemplaire et mériterait d'être développé, non parce que je suis Français, mais parce que l'histoire politique française est effectivement exemplaire, en ce qu'elle révèle avec des contours parfaitement définis le *style* de l'histoire européenne, bien plus que l'Angleterre, qui a toujours été un cas particulier.

On pourra remarquer qu'il s'agit d'une analyse, un peu cavalière peut-être, qui ne peut que conforter les Européens dans leurs espoirs d'unification politique. Il suffit que le mouvement de coalescence se poursuive jusqu'à l'unité. Je dirais qu'au contraire tout procès de concentration à partir d'une concurrence parfaite risque de passer par une situation typique, qui le bloque. Appelons-la oligarchie ou oligopole. Elle est caractérisée par le petit nombre de concurrents, qui ou bien sont des forces à peu près égales ou bien dessinent une constellation de forces telle que la coalition des plus faibles réussit toujours à compenser les plus forts. En termes politiques, ce cas de figure correspond au partage d'une aire culturelle unifiée en plusieurs politiques souveraines, dont aucune n'est capable d'unifier l'aire en un empire. La très grande originalité de l'Europe – et de la Grèce antique – est d'avoir réalisé ce cas de figure et de l'avoir porté à sa perfection aux XVIII^e et XIX^e siècles. L'occurrence historique en a été tellement rare, parce que l'équilibre oligarchique des forces est, sur le très long terme, improbable. A l'heure actuelle, il est encore conservé. Même si le système diplomatico-stratégique planétaire venait à se modifier jusqu'à rendre la guerre à nouveau possible *entre* Européens, on ne voit pas comment ni l'Allemagne, ni la France, ni l'Angleterre auraient les moyens de fonder un empire. Quant à la concurrence pacifique qui s'est instaurée dans la communauté, elle est encore moins capable de réussir l'unité autour d'un fédérateur.

Resterait une dernière issue, à l'exemple suisse. Pourquoi les nations européennes ne seraient-elles pas les cantons d'une Fédération volontairement consentie? La Suisse est un miracle invraisemblable, pour lequel je ne connais pas de parallèle. Notons qu'il a mis des siècles à se réaliser, puisque la politique suisse n'existe guère avant la guerre du Sonderbund, qui a démontré l'urgence de donner à la Fédération une consistance propre, au lieu de n'en faire que l'émanation incertaine de cantons quasi-souverains. C'est précisément la raison pour laquelle le miracle suisse ne saurait se reproduire pour l'Europe. Il faudrait du temps, pendant lequel la Fédération ne serait qu'une alliance lâche, alors que la situation actuelle,

politique, militaire, économique, exigerait que l'Europe passât immédiatement à la mise en place d'une sphère publique commune dotée de pouvoirs propres: il faudrait sauter directement, sans transition, aux lendemains de la Guerre d'Indépendance ou du Sonderbund. Ce bond est très improbable. D'abord et surtout, parce que l'on ne fonde pas une politique rationnellement, par un calcul des avantages et des coûts. Au-delà de la bande, toute politique résulte de passions déchainées, de la volonté de puissance ou de la peur. La faiblesse irréductible de l'idée européenne est d'être une idée rationnelle, parce que l'action politique créatrice d'histoire se nourrit non de raison mais de passions. La raison produit la Commission de Bruxelles et des discussions sur le mouton ou la langouste, elle n'aurait jamais créé la Grande-Bretagne, la France ni l'Allemagne, ni l'Italie.

Une deuxième difficulté prolonge la première. L'identification des Français à la France, des Suédois à la Suède, des Néerlandais aux Pays-Bas, etc. . . est le résultat d'une très longue histoire. Ça et là, on peut soutenir qu'elle n'est pas encore achevée et ne le sera peut-être jamais. Si la nation allemande présente cette particularité curieuse d'exister depuis des siècles et de n'avoir connu l'unité politique qu'en une brève période, de 1871 à 1945, les nations espagnole et italienne sont problématiques. Du moins, pour ne vexer personne, elles n'ont évidemment pas la consistance de la française ou de l'anglaise. Et que dire de la Belgique! Comment veut-on, en quelques années, parvenir à réaliser une nation européenne, sur les modèles français et anglais, ou même espagnol et italien? Il y faudrait un passé commun, des expériences communes et la volonté d'avoir un avenir commun. Mais, dira-t-on, l'Europe bénéficie de toutes ces grâces. Non, c'est une illusion, qui vient de ce que le qualificatif "commun" est appliqué à deux niveaux de réalité différents. Les Français ont vécu en commun 1848. 1848 a été un événement européen. En un certain sens, les européens ont vécu 1848 en commun, mais c'est au sens de l'historien, qui définit un niveau de réalité où 1848 puisse être rapporté à des facteurs communs à tous les pays. Mais ce 1848 européen n'a pas été vécu ni agi par des Français, des Hongrois. . . Ceux-ci ont vécu le 1848 français ou autrichien. Celui-là a été vécu par un Européen dont l'existence n'a de réalité que pour l'historien. Pour que l'Europe du présent ait un avenir commun, il faudrait qu'elle commence par se doter d'un passé commun, constitué de guerres menées ensemble contre des ennemis extérieurs, de révolutions faites ensemble, d'une évolution vécue ensemble. Mais ce passé commun promesse d'avenir commun suppose que soit résolu le problème qui est censé trouver sa solution dans cet avenir: il faut qu'il y ait une politique européenne! On peut envisager, certes, une autre solution. L'imposition d'une politique, qui ensuite, avec le temps, se transformerait en nation européenne. C'est ainsi que s'est faite la France. Mais cette solution achoppe sur la première difficulté: aucun pays européen n'a les moyens de créer un empire européen par la force; la recherche de l'intérêt bien entendu permet de fonder une société à responsabilité limitée comme l'Europe des Neuf, non une politique.

Je ne retiendrai qu'une dernière difficulté, de nature différente, parce qu'elle ne souligne pas l'improbabilité de succès de l'entreprise européenne, mais la perversion du génie européen *en cas de succès*. J'ai indiqué tout à l'heure que l'Europe avait réalisé un cas de figure très improbable, dont un seul parallèle existe, la Grèce

antique, et, dans une mesure moindre, le Japon classique: le partage séculaire d'une aire culturelle unifiée entre des politiques souveraines. Cette circonstance fortuite me paraît être à la base du génie européen et de son incomparable créativité. Elle a imposé une dialectique permanente du Même et de l'Autre ou, pour prendre une autre image, du thème et des variations. Toute innovation pouvait se diffuser presque instantanément dans l'aire culturelle, parce qu'elle rencontrait les conditions de toute diffusion: que les récepteurs soient si armés pour la recevoir qu'ils aient l'impression de l'avoir attendue, ou même d'en être les découvreurs. Les thèmes religieux, politiques, artistiques, techniques, économiques, culturels... pouvaient se répandre parce qu'ils circulaient dans le cadre du Même. Mais l'Autre imposait des variations, parce que chacun avait une personnalité assez différenciée pour proposer sa propre interprétation du Même. Mais l'Autre agissait encore en développant l'esprit de concurrence, qui, à son tour, multipliait les variations et aiguisait la volonté de produire des thèmes nouveaux. Cette dialectique intense a fait de l'Europe un gigantesque laboratoire où, pour la première fois à une pareille échelle et avec une liberté de mouvements autorisée par les régimes politiques et la pluralité des politiques – un créateur mal à l'aise en France pouvait aller s'installer en Hollande – l'espèce humaine a pu donner libre cours à sa curiosité et se mettre à explorer à vitesse accélérée le champ des possibles qui lui a été importé par Dieu ou par la Nature. Ainsi s'expliquerait le caractère explosif de la civilisation européenne sur un millénaire, dont l'évidence saute aux yeux si l'on consent à procéder à des comparaisons à grande échelle entre civilisations. L'unification politique de l'Europe détruirait cette dialectique. Je suis hors d'état d'en apprécier les conséquences. Il reste certain que nous entrerions dans une histoire culturelle nouvelle. L'Europe y laisserait-elle son génie et se mettrait-elle à ruminer son passé glorieux? Il se peut que l'unification serait la voie qu'aurait choisie la décadence pour s'imposer, car elle finit toujours par s'imposer. Il n'est pas très intéressant de constater que les civilisations meurent, mais fascinant d'étudier comment elles meurent. Ce serait un paradoxe à méditer par les philosophes de l'avenir, si la décadence du génie européen devait résulter de la solution proposée pour le sauver de la montée de la barbarie.

Conclusion

Le citoyen doit-il se résigner au malheur et pleurer sur des possibles à jamais abolis? Il peut trouver quelque consolation auprès de l'épistémologue et de l'historien. Ceux-ci le feront souvenir que l'histoire – c'est-à-dire une séquence intelligible d'événements – se déroule à un niveau de réalité déterminé et qu'à ce niveau l'avenir est imprévisible. Toute prospective, au contraire, opère à un niveau différent. Quand il s'agit de l'aventure humaine, on peut le qualifier de niveau philosophique, car il est une *méditation* – non un savoir ou, encore moins une science – sur les avenir possibles à la lumière du passé. Le niveau historique interdit toute prévision, parce qu'il est animé par des hommes pris à un niveau de réalité où ils sont libres. C'est une très dangereuse illusion que de prendre prétexte l'intelligibilité rétrospective d'une action pour la considérer comme entièrement déterminée par des facteurs extérieurs à l'acteur. En fait, toute action a deux

versants. Un versant en quelque sorte objectif, qui est la somme liée des facteurs – hors du contrôle de l'acteur – qui font qu'une action doit être projetée. C'est l'ensemble de ce qu'Alfred Schütz appelait les *Weil-Motive*, des "parce que" qui expliquent la formation d'un problème posé à l'acteur. Mais la solution du problème résulte d'une exploration par l'acteur d'un champ de possibles. L'immense majorité des actions individuelles sont des solutions de routine. Mais il arrive que l'on invente du neuf. Au niveau collectif, qui est celui de l'historiographie, les solutions sont presque toujours neuves, parce que la complexité induite par la pluralité des acteurs et l'enchevêtrement de leurs actions est telle que deux problèmes ne se posent jamais dans les mêmes termes, que les solutions ne sont jamais les mêmes et que, même si le nombre des solutions possibles était très limité, l'affectation de probabilités à chacune resterait hors d'atteinte. Les hommes font leur histoire, au sens le plus fort de faire, parce qu'il reste impossible, au moment présent, de prévoir les problèmes qu'ils rencontreront et encore moins les solutions qu'ils adopteront ou inventeront.

L'histoire philosophique est plus libre, parce que moins savante. A la lumière du passé, elle peut méditer sur les avenir possibles de l'Europe. On en fait rapidement le tour: la création d'une politique européenne; l'entrée des nations européennes dans la Fédération américaine; l'absorption dans l'Empire soviétique; l'hélicérisation de l'Europe occidentale, c'est-à-dire la neutralisation des nations européennes entre des politiques hostiles qui auraient un intérêt diplomatique, technologique, économique, bancaire. . . à maintenir entre elles une zone neutre de contact – Hong Kong serait peut-être un meilleur éponyme que la Suisse. Chacune de ces solutions peut connaître un nombre assez élevé de variantes. La soviétisation, par exemple, peut signifier le sort de l'Ukraine, de la Mongolie extérieure, de la Bulgarie, de la Hongrie, de la Finlande ou de l'Angola, en allant de la plus grande à la moins grande absorption. A ce niveau, qui est le niveau historique que les Européens devront inventer à l'avenir, toute prévision est strictement impossible. Au niveau philosophique, au contraire, on peut supputer des probabilités. J'ai rangé les quatre solutions dans un ordre croissant de probabilité. Je pourrais, certes, produire une abondance d'arguments pour justifier cet ordre, en me fondant sur des expériences passées. Mais mon argumentation n'emporterait pas l'unanimité des opinants, non seulement parce que l'affectation de probabilités reste incertaine, mais parce que l'on ne peut exclure des événements qui viendraient bouleverser les données du problème et rendre la méditation philosophique vaine. Essayez, Messieurs, de penser l'avenir de l'Europe, en introduisant l'hypothèse d'une dissolution de l'Empire soviétique au cœur même de son pouvoir!

Ainsi le décalage entre les niveaux historique et philosophique laisse au citoyen non seulement la possibilité, mais le devoir d'agir, pour contribuer à l'avènement de l'avenir qu'il croit le meilleur, c'est-à-dire le plus conforme au génie de l'espèce tel que réfracté dans une culture particulière. Il me semble qu'en maintenant un pluralisme garant de liberté et de créativité, l'Europe serait le plus fidèle à cette maxime, car les hommes veulent être libres et l'Europe n'a cessé d'être le plus sublime des laboratoires historiques.

Notes

- ¹ Ferdinand Lot, *Recherches sur la population et la superficie des cités remontant à la période Gallo-romaine*, 3 vols., Paris, Champion, 1945, 1950, 1953.
- ² Rozoy, *Typologie de l'épipaléolithique (Mésolithique) franco-belge*, 2^{me} ed., Reims, 1978.
- ³ René Rémond, *La droite en France, de la première restauration à la V république*, Paris, 1968.
- ⁴ Paul Bois, *Paysans de l'Ouest. Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire dans la Sarthe*, Flammarion, Paris, 1981.

Culture et politique européenne chez Montesquieu

FRANCESCO GENTILE

Si toutes les nations d'Europe, réunies enfin dans l'intérêt de l'homme et lassées des guerres, voulaient ériger un monument à leur réconciliation, ce n'est pas un roi ni un héros qu'elles doivent choisir mais un homme de lettres, un intellectuel tel que Montesquieu.

Ainsi écrivait Abel François Villemain, juste le lendemain du Congrès de Vienne. Et il précisait: "Montesquieu est celui qui a montré quel lien doit rapprocher les peuples européens, non pas pour la grandeur d'une seule nation mais pour le 'repos' de l'Europe"¹.

Le temps est passé et l'Europe, me semble-t-il, est encore à la recherche des conditions de son "repos". Voilà pourquoi j'ai décidé d'aborder le sujet "Culture et politique" du côté de chez Montesquieu.

En effet, je crois que de cette perspective on peut répondre d'une façon assez originale aux questions posées. Existe-t-il un "peuple européen"? Est-il utopique de penser que la culture européenne puisse remplir à l'avenir un rôle dans la création d'une vie politique véritablement européenne?

La réponse originale est deux fois non!

Il n'existe pas un "peuple européen"! Mais il n'est pas non plus utopique de penser que la culture européenne joue un rôle décisif dans la création d'une vie politique véritablement européenne. Une pensée est de rigueur à ce propos: la *Pensée* n. 741. "Si je savais quelque chose qui me fût utile, et qui fût préjudiciable à ma famille, je la rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose utile à ma famille et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au genre humain, je la regarderais comme un crime"².

L'idée de cette hiérarchie, *moi-famille-patrie-Europe-humanité*, revient maintes fois dans l'œuvre de Montesquieu. Aussi bien que le "crescendo", *rejet-oubli-dénoncé*, de la dernière et définitive rédaction n'est pas sans raison, puisque la première contemplait seulement l'*oubli*³.

Pour comprendre le rôle que l'Europe joue dans cette hiérarchie il faut en discerner la logique interne. Justement ce que je me propose de faire en deux temps.

Premier temps: Pour une "anatomie" de l'homme européen.

Dans le traité *Systema naturae*, de 1735, Charles Linné donne une définition laconique mais suggestive de l'*Homo Europaeus*.

Altus, sanguineus, torosus. Pilis flavescens prolixis; oculis caeruleis. Levis argutus, inventor. Tegitur vestimentis arctis. Regitur ritibus⁴.

Je ne sais pas si le Président de la Brède a connu le naturaliste suédois et sa définition de l'homme européen. On n'en trouve aucune citation, même pas son nom, dans ses pages. Mais on peut tranquillement affirmer, selon les indications précieuses de Sergio Cotta, qu'il y a une attitude naturaliste aussi dans la recherche de Montesquieu; en général et en particulier dans son étude des caractères des hommes européens⁵.

Il est superflu de rappeler le célèbre chapitre de l'*Esprit des Lois*: "Combien les hommes sont différents dans les divers climats", avec toutes ses classifications.

"Les peuples des pays chauds sont timides...; ceux des pays froids sont courageux", à cause du resserrement des fibres extérieures du corps. Les peuples du Nord ont de grands corps et peu de vivacité, puisque "la force des fibres... fait que les sucs les plus grossiers sont tirés des aliments". Alors que "dans les pays chauds, où le tissu de la peau est relâché, les bouts de nerfs sont épanouis, et exposés à la plus petite action des objets les plus faibles... et c'est d'un nombre infini de petites sensations que dépendent l'imagination, le goût, la sensibilité, la vivacité". Ainsi "dans les pays froids on aura peu de sensibilité pour les plaisirs... tandis que dans les pays chauds elle sera extrême". "Dans les pays du Midi une machine délicate, faible mais sensible, se livre à un amour qui... naît et se calme sans cesse... Dans les pays du Nord, une machine saine et bien constituée mais lourde, trouve ses plaisirs dans tout ce qui peut remettre les esprits en mouvement, la chasse, les voyages, la guerre, le vin"⁶. Et on pourrait continuer, de classement en classement.

Aussi bien qu'il est superflu de rappeler cette espèce de traité de géographie humaine que l'on trouve dans le livre XVIII de l'*Esprit des Lois*.

Ce que je voudrais souligner ici, et qui représente, à mon avis, le motif original de ce travail, est le procédé expérimental.

En effet, Montesquieu pour appuyer ses hypothèses sur la sensibilité humaine, sur ses rapports avec la consistance des tissus et donc avec les divers climats, expose les résultats d'une expérience anatomique. "J'ai observé le tissu extérieur d'une langue de mouton..."⁷

Il y a bien sûr de la naïveté dans cette expérience, qui reste très proche de ses premiers travaux scientifiques sur les glandes rénales ou sur la mousse des chênes, sur la transparence des corps ou sur l'écho, dont il présenta le mémoire à l'Académie de Bordeaux. On peut aussi relever nombre d'absurdités, comme a fait Voltaire.

Cependant on doit reconnaître la précision avec laquelle Montesquieu se sert de l'expérimentation scientifique⁸. Or dans l'étude scientifique du social en tant que tel, il y a, selon Montesquieu, deux domaines privilégiés pour l'expérimentation: les voyages et l'histoire.

Les voyages de Montesquieu sont bien connus. Trois mois en Autriche avec un crochet par la Hongrie; onze mois en Italie; deux mois en Allemagne; quelques jours en Hollande; dix-huit mois en Angleterre. Depuis Télémaque on a toujours voyagé pour achever la connaissance du monde et aussi pour s'évader des ennuis de chez soi; cependant la masse de notes rapportée par le Président de ses voyages (observations personnelles, résumés de conversations, documents de toute espèce) constitue un réservoir où le savant peut puiser lorsqu'il a besoin de vérifier la validité de ses hypothèses, sans complèxes, puisqu'il a conscience du caractère hypothétique et opérationnel de ses théories⁹.

Quant à l'histoire, j'ai souligné ailleurs l'analogie existant entre la façon de la concevoir de la part de Montesquieu et de celle de Durkheim¹⁰. Je me limiterai ici à souligner la décision avec laquelle le Président affirme "l'utilité de la connaissance des choses passés", mais aussi la précision avec laquelle il s'en sert, d'une façon opérationnelle, "non pas pour changer les nouvelles, mais à fin de bien user des nouvelles"¹¹, c'est-à-dire pour vérifier, comme tout savant, ses "principes".

Quelles sont donc les données saillantes de cette "anatomie" de l'homme européen, qui sort des voyages et de l'histoire? Il faut prendre les pays comme ils sont — écrit Montesquieu.

Quand je suis en France, je fais amitié avec tout le monde; en Angleterre je n'en fais à personne; en Italie, je fais de compliments à tout le monde; en Allemagne, je bois avec tout le monde!¹²

Cette annotation de voyage nous met déjà sur l'avis; c'est-à-dire qu'il y a des différences très nettes entre les gens d'Europe. D'abord à cause des conditions climatiques.

Il y a dans l'Europe une espèce de balancement entre les peuples du Nord et ceux du Midi. Ceux-là, avec une abondance de toutes choses qui les mets en état de se passer de tout, de vivre hors de chez eux et de n'avoir que peu de besoins, auraient trop d'avantages sur les autres, si le climat et la nature ne leur donnaient une paresse qui les égalise; tandis que les autres ne peuvent jouir des commodités de la vie que par leur travail et industrie, que la nature semble ne leur avoir donnés que pour égaliser leur condition et leur fortune, sans quoi, ils ne pourraient subsister que comme barbares¹³.

Parmi les cas multiples collectionnés à ce sujet on peut en choisir un, très curieux, qui laisse entrevoir, au-delà de celles de nature climatique, des différences psychophysiques.

Il y a, en Italie, un vent du midi appelé *Chiroc* — écrit Montesquieu — il gouverne l'Italie; il exerce sa puissance sur tous les esprits; il produit une pesanteur et une inquiétude universelles. Un homme sent, dans son lit, que le vent est *Chiroc*; on se gouverne différemment de ce qu'on faisait la veille. Enfin, le *Chiroc* est l'intelligence qui préside sur toutes les têtes italiennes, et je serais tenté de croire que cette différence qui se trouve entre l'esprit et le caractère des habitants de Lombardie et celui des autres Italiens vient de ce que la Lombardie est couverte par l'Apennin, qui la défend des ravages du *Chiroc*¹⁴.

(La Lombardie correspond, selon Montesquieu à toute la plaine du Pô!).

Les Anglais aussi ont leur vent de l'Est. Mais au contraire du cas italien, il leur donne "un caractère d'impatience" qui ne leur permet pas de souffrir longtemps les mêmes choses.

Ce caractère d'impatience n'est pas grand par lui-même; mais il peut le devenir beaucoup quand il est joint avec le courage. (C'est le cas des Anglais.) Il est différent de la légèreté, qui fait que l'on entreprend sans sujet, et que l'on abandonne de même. Il approche plus l'opiniâtreté; parce qu'il vient d'un sentiment des maux, si vif, qu'il ne s'affaiblit pas même par l'habitude de souffrir. Ce caractère, dans une nation libre, serait très propre à déconcerter les projets de la tyrannie, qui est toujours lente et faible dans ses commencements, comme elle est prompte et vive dans sa fin; qui ne montre d'abord qu'une main pour secourir, et opprime ensuite avec une infinité de bras. La servitude commence toujours par le sommeil. Mais un peuple qui n'a de repos dans aucune situation, qui se tâte sans cesse, et trouve tous les endroits douloureux, ne pourrait guère s'endormir¹⁵.

Il y a là déjà une indication politique plus précise par laquelle on entrevoit d'un côté de l'Europe un peuple prédisposé, par le sommeil, la paresse et la légèreté, à subir la servitude; et d'un autre côté un peuple impatient, distant, mécontent, mais orgueilleux et indépendant; calculateur mais qui se suffit à lui-même; jaloux de sa liberté. Et

la liberté de Londres — précise le Président — est la liberté des honnêtes gens, . . . elle diffère de celle de Venise, qui est la liberté de vivre obscurément et avec de p. . . et de les épouser", aussi bien que de la liberté de Hollande, "qui est la liberté de la canaille¹⁶.

Et voilà deux autres petits tableaux très éloquentes. D'une part Venise, avec ses habitants qui sont "insociables" (*Pensée* n. 2141.), de même que les Gênois, dont l'insociabilité toutefois "vient moins d'une humeur farouche que de leur avarice suprême" (*Pensée* n. 1307).

Et d'autre part la Hollande, pays où "tout se vend". "Un Hollandais — murmure Montesquieu — peut mourir à l'âge de 80 ans sans avoir jamais fait une bonne action" (*Pensée* n. 592).

Caractère toutàfait différent est celui des Espagnols.

Il faut que l'Espagne pèrisse, parce qu'elle est composée de trop d'honnêtes gens. La probité des Espagnols a transporté tout le commerce aux étrangers, qui n'y auraient point pris de part s'ils n'avaient point trouvé des gens à qui ils pouvaient donner une confiance sans bornes. Si, d'un côté, la vertu perd les Espagnols, l'honneur, qui les fait rougir du commerce et de l'industrie, ne les perd pas moins (*Pensée* n. 323)

précise le Président, donnant ainsi un nouveau portrait psychologique. En effet dans ce coin d'Europe, à cause de la surexcitation, l'honneur varie en présomption. Ce qui arrive aussi aux Français.

Et voilà une autre comparaison!

Les Espagnols sont présomptueux parce qu'ils croient être de grands hommes; les Français le sont parce qu'ils croient être aimables. Les Français savent qu'ils ne savent pas ce qu'ils ne

savent pas; les Espagnols savent qu'ils savent ce qu'ils ne savent pas. Ce que les Français ne savent pas, ils le méprisent; ce que les Espagnols ne savent pas, ils croient le savoir (*Pensée* n. 1470).

Au sujet du caractère des Français, on pourrait reporter toutes les *Lettres persanes*, quelques centaines des 2266 *Pensées*, le *Spicilège*, et on n'aurait pas encore fini. Des petites touches nous permettent, quand même, de compléter cette "planche anatomique" de l'homme européen.

Les Français sont agréables, se communiquent, sont variés, se livrent dans leur discours. Ils se promènent, marchent, courent et vont toujours jusqu'à ce qu'ils soient tombés (*Pensée* n. 772). Malheureuse vivacité de notre nation – est le commentaire du Président – qui met la mode jusque dans les projets des finances, et les résolutions des conseils, et le gouvernement des provinces (*Pensée* n. 758).

Tout autre est le cas des Allemands, ils

ont envie de faire sortir quelque chose de leur tête; mais cette envie est inutile (*Pensée* n. 2150). [Ils] ont peu d'imagination [et toutefois ils inventent beaucoup car] la plupart des découvertes en physique ne sont que l'effet d'un travail long et assidu, dont les Allemands sont plus capables que les autres nations. Vous entendez bien que mille chimistes allemands, qui manipuleront sans cesse et ne se détourneront jamais, trouveront plus aisément les effets de la combinaison de certains principes en chimie, que mille Anglois qui étudieront quelque principe de la chimie, mais qui s'occupent les trois quarts du temps à raisonner sur la religion et sur le gouvernement. . . (*Pensée* n. 196).

A chaque pays ses tissus, son génie, ses faiblesses! Et aussi ses manières, ses lois, sa politique. Les Moscovites. . . il faut

les écorcher pour les faire sentir (*Pensée* n. 1199). Un gentilhomme anglais est un homme, le matin, habillé comme son valet de chambre; un gentilhomme français est un homme qui a un valet de chambre habillé comme lui" (*Pensée* n. 1286). [Et pour terminer sur un souvenir florentin]: Lorsque j'étais à Florence – c'est toujours Montesquieu qui parle – et que je voyais les manières simples de ce pays: un sénateur, le jour, avec son chapeau de paille; le soir avec sa petite lanterne; j'étais enchanté. . .effectivement, là, vous étiez gouvernés par un grand seigneur qui fait le bourgeois; ailleurs, par des bourgeois qui font les grands seigneurs (*Pensée* n. 997).

On a désormais assez d'éléments pour conclure que, si jamais il y a eu un genre d'"homme européen", les spécifications qui dérivent du climat et du génie, de l'histoire et des mœurs, de la religion et des manières, sont tellement poussées qu'on n'arrivera jamais à les composer dans un "peuple européen".

"Un Anglois, un Français, un Italien: trois esprits" (*Pensée* n. 376), est la conclusion de Montesquieu, qui nous introduit au deuxième temps de notre travail¹⁷.

Deuxième temps: Pour une physiologie des peuples européens

Chaque nation donc a son esprit. Et

c'est surtout une grande capitale qui fait l'esprit général d'une nation; c'est Paris qui fait les Français: sans Paris la Normandie, la Picardie, l'Artois seraient allemands comme l'Allemagne; sans Paris, la Bourgogne et la Franche-Comté seraient suisses comme les Suisses; sans Paris, la Guyenne, le Béarn, le Languedoc seraient espagnols comme les Espagnoles (*Pensée* n. 1903).

Mais, exactement qu'est-ce que c'est l'esprit général d'une nation? J'ai démontré ailleurs¹⁸ qu'on ne peut pas réduire l'idée d'esprit selon Montesquieu à la satire, puisque le poète satirique "n'a pas d'esprit" bien qu'il "parle pour avoir de l'esprit"¹⁹, ni a la capacité de composer des livres, bien que "la fureur de ceux qui veulent avoir de l'esprit" soit "de faire des livres"²⁰. On ne peut non plus réduire l'esprit à l'érudition, bien que "le savoir donne beaucoup d'étendue à l'esprit"²¹.

L'esprit "est l'attribut principal de nos temps modernes"²². Le calcul en constitue la structure fondamentale. Et c'est justement grâce au calcul que les modernes "ont débrouillé le cahos; et ont expliqué, par une mécanique simple, l'ordre de l'architecture divine"²³. L'opération en constitue la cause finale". Dans ces derniers temps – constate Montesquieu – on regarde comme frivole tout ce qui ne porte pas avec soi un air d'utilité présente"²⁴; d'autre part

ce qui rend les découvertes de ce siècle-ci admirables, ce ne sont pas de vérités simples qu'on a trouvées, mais de méthodes pour les trouver; ce n'est pas une pierre de l'édifice, mais tous les instruments et toutes les machines pour le bâtir tout entier. Un homme se vante d'avoir de l'or; un autre se vante d'en savoir faire: certainement le véritable riche serait celui qui saurait faire de l'or²⁵.

Produit raffiné de la science moderne,

l'esprit est le genre qui a sous lui plusieurs espèces, le génie, le bon sens, le discernement, la justesse, le talent, le goût. L'esprit consiste à avoir les organes bien constitués, relativement aux choses où ils s'appliquent. . .²⁶.

Homme d'esprit est donc celui qui sait établir avec les choses un juste rapport. Et juste ici veut dire fonctionnel par rapport à l'opération qu'on veut faire avec elles.

Un homme d'esprit connaît et agit de la manière momentanée dont il faut qu'il connaisse et qu'il agisse; il se crée, pour ainsi dire, à chaque instant, sur le besoin actuel. . .Un homme d'esprit n'est pas un homme qui a toujours des saillies, parce que les trois quarts du temps elles sont hors de saison. L'esprit ne consiste pas aussi à avoir toujours de la justesse, parce qu'elle est aussi, souvent, hors de saison. . .Un homme d'esprit est donc plus universel. . .²⁷

s'exclame Montesquieu!

Le mot *universel* est gauche et même déroutant, avec sa résonance métaphysique et morale, tout à fait fausse dans un discours essentiellement scientifique, tel que veut être le discours de Montesquieu. Mais le sens de la phrase dans son

ensemble est précis, puisqu'elle décrit, sans équivoque, l'attitude humaine d'établir avec le monde, dans toutes les circonstances (universel = général), un équilibre opérationnel.

Si on transpose ces considérations du particulier au corps social on trouve l'esprit général des nations.

Plusieurs choses gouvernent les hommes, le climat, la religion, les lois, les maximes de gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières, d'où il se forme un esprit général qui en résulte²⁸.

Les différents caractères des nations dérivent justement de la différente composition de leur "âme universelle" (*De la politique*), car où une composante prédomine sur les autres, celles-ci sont réduites à plus modestes dimensions et, au contraire, où une composante manque totalement les autres en comblent le vide.

D'autre part la variété des caractères nationaux n'empêche pas que parmi les différentes composantes de la société organisée règne toujours constant un équilibre dynamique; et puisque la loi, de toutes les composantes de l' "âme universelle" de la société est la plus facilement contrôlable par l'homme, la loi constitue une espèce de volant du mécanisme équilibreur, auquel Montesquieu donne le nom suggestif d'*esprit général*.

Où cet équilibre est compromis par l'empire du climat qui déforme le caractère des citoyens, la loi compense cette action de la nature en prenant une forme particulièrement dure et rigoureuse. Au contraire,

s'il y avait une nation qui eut une humeur sociable, une ouverture de cœur, une joie dans la vie, un goût, une facilité à communiquer ses pensées; qui fût vive, agréable, enjouée, quelque fois imprudente, souvent indiscrete, et qui eut avec cela du courage, de la générosité, de la franchise, un certain point d'honneur; il ne faudrait point chercher de gêner par les lois ses manières, pour ne point gêner ses vertus". C'est au législateur à suivre l'équilibre de la nation, car on ne fait rien de mieux que ce qu'on fait librement et suivant son génie naturel. "Qu'on donne un esprit de pédanterie à une nation naturellement gaie, l'état n'y gagnera rien, ni pour le dedans ni pour le dehors. Laissez-lui faire les choses frivoles sérieusement, et gaiement les choses sérieuses."²⁹

Montesquieu, savant dans le sens moderne du terme, grâce à une analyse minutieuse des différents éléments du mécanisme social, a ainsi individualisé l'esprit général de nations, par lequel "chaque diversité est *uniformité*, chaque changement *constance*"³⁰.

Dans ce cadre l'esprit des lois apparaît comme la capacité des lois d'intégrer ce mécanisme social, en exerçant la fonction d'équilibreur par rapport aux autres composantes, au climat comme à la religion, aux mœurs comme aux manières. Et en effet quel était le titre primitif de l'ouvrage de Montesquieu si non *De l'esprit des lois ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc.?*

Or, puisque "l'esprit consiste à avoir les organes bien constitués, relativement aux choses où il s'applique", la métaphore de l'esprit des lois révèle son sens profond à la lumière de l'attitude opérationnelle donnée par Montesquieu à toute

sa recherche. L'esprit des lois est l'esprit de celui qui fait la loi; est l'attitude du législateur qui, ayant ses organes bien constitués relativement aux choses où il s'applique, dicte la loi ayant d'un côté les yeux sur les différentes éléments qui conditionnent le génie naturel de son peuple, et d'un autre sur l'équilibre du mécanisme social, qui constitue la condition essentielle de l'existence d'une nation.

Voilà donc les principes fondamentaux de la physiologie des peuples en général et des peuples européens en particulier. Tous les peuples européens ont leur génie, pour ainsi dire, naturel qui constitue leur différence; on l'a individualisé par l'anatomie de l'homme européen, qui a mis en évidence les différences qui dérivent du climat et des traditions, des habitudes et des cultes, etc.. Mais chaque peuple devient une entité vitale à condition d'établir l'équilibre de cette composante par l'esprit de ses lois, c'est-à-dire à condition d'établir l'esprit général, qui représente ainsi quelque chose de commun entre toutes les nations européennes.

Cet équilibre essentiel des nations, produit le plus considérable de la recherche scientifique appliquée au social en tant que tel, celle que nous avons appelée métaphoriquement la physiologie des peuples européens, résulte toutefois chargée d'un problème, celui de l'équilibre, qui renvoie à une recherche ultérieure, pour laquelle la rationalité hypothétique et opérationnelle de la science n'est plus suffisante. Et c'est par là qu'entre en jeu la philosophie politique, avec son intelligence dialectique, non pas pour une fantaisie gratuite ou une instance sentimentale, mais pour une exigence intime de la science.

Ailleurs j'ai montré, d'une façon analytique, comment les deux manières de réfléchir se trouvent dans la même page chez Montesquieu, et je crois avoir démontré comme il serait vraiment dangereux de soutenir qu'il n'ait pas été philosophe seulement parce qu'il a été aussi savant, ou qu'il n'ait pas été savant seulement parce qu'il a été aussi philosophe. Tandis qu'on peut dire qu'il a été savant, dans le sens moderne du terme, aussi parce qu'il a été philosophe, dans le sens classique du mot³¹. Je peux donc me limiter ici à un seul exemple, qui s'avèrera utile pour nos conclusions au sujet de l'Europe.

La liberté, selon Montesquieu, est un bien social et politique, mais pas comme les autres, c'est le "bien qui fait jouir des autres biens"³².

On peut assumer cette affirmation dans un sens opérationnel. Ainsi le savant constate que "dans un état, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois. . . la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent", car "si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir"³³. Par conséquent le savant prévoit que la "liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés"³⁴, c'est-à-dire dans les états où gouverne la loi, sans, du reste, y être toujours et nécessairement.

Justement la conscience des limites du précepte scientifique, dont la valeur se mesure en termes de simple probabilité, déclenche une autre façon d'entendre la liberté, "bien qui fait jouir des autres biens", comme point de repère pour l'évaluation des sociétés historiques. Or cette "liberté pure est plutôt un état philosophique qu'un état civil. Ce qui n'empêche pas qu'il y ait de très bons et de très mauvais gouvernements, et même qu'une constitution ne soit plus imparfaite à mesure qu'elle s'éloigne plus de cette idée philosophique de liberté que nous avons"³⁵. Or la liberté, dans ce sens, est la condition de l'homme qui s'est guéri de

ses préjugés. Et “j’appelle ici préjugés – précise Montesquieu – non pas ce qui fait qu’on ignore de certaines choses, mais ce qui fait qu’on s’ignore soi-même”³⁶. Il n’y a pas de doute. Nous nous trouvons ici devant une problématisation de l’expérience au-delà des conditionnements opérationnels, c’est-à-dire devant une attitude authentiquement philosophique, qui implique une intelligence dialectique des choses.

Quant à la première question (existe-t-il un peuple européen?) nous avons déjà vu comment les spécifications des hommes européens, qui dérivent du climat et du génie, de l’histoire et des mœurs, de la religion et des manières, etc. sont selon Montesquieu tellement poussées, qu’on ne peut pas les recomposer dans un peuple européen. D’où l’exclusion d’une *Monarchie universelle en Europe*, telle qu’elle fut réalisée jadis par le Peuple Romain et telle qu’aurait pu être réalisés, en d’autres temps, par les Papes³⁷.

Cependant la condition du fonctionnement des différentes nations européennes, c’est-à-dire l’esprit général au moyen de l’esprit des lois, étant commune à toutes les gens européennes, s’impose comme un premier motif communautaire et donc comme signe d’une vie politique véritablement européenne.

L’Europe n’est plus qu’une nation composée de plusieurs, la France et l’Angleterre ont besoin de l’opulence de la Pologne et de la Moscovie, comme une de leurs Provinces a besoin des autres: et l’Etat qui croit augmenter sa puissance par la ruine de celui qui le touche, s’affaiblit ordinairement avec lui³⁸.

Voilà la réponse de Montesquieu à notre deuxième question, dont on comprend mieux le sens si on la relie à la pensée, déjà citée, selon laquelle “c’est la capitale qui fait l’esprit général d’une nation. . .” C’est-à-dire qu’il y a, selon Montesquieu, une stricte analogie entre le rapport qui lie les différentes provinces à la nation et le rapport qui lie les différentes nations européennes à la nation Europe.

En d’autres termes, il y a une espèce d’esprit général européen, dont les aspects sont multiples mais qui peut très bien être représenté par deux considérations.

Des nouvelles découvertes pour la guerre ont égalé les forces de tous les hommes, et par conséquent de toutes les nations, [de sorte que] la guerre se fait de manière qu’elle ruine, par préférence, ceux qui y ont de plus grands avantages³⁹.

Deuxièmement,

si l’on se rappelle les Histoires, on verra que ce ne sont point les guerres qui, depuis quatre-cents ans, ont fait en Europe les grands changements; mais les mariages, les successions, les traités, les édits; enfin, c’est par des dispositions civiles que l’Europe change et a changé⁴⁰.

Dans cet équilibre par les dispositions civiles, c’est-à-dire par les lois, qui est le produit le plus considérable de la science politique moderne, on reconnaît la condition essentielle, en même temps, de l’existence de chaque nation européenne et de la composition de toutes les nations européennes dans une seule communauté.

De même, cet esprit général, comme nous l'avons déjà vu, résulte chargé d'un problème que la science n'est pas en mesure d'aborder, c'est-à-dire le problème du fondement de l'équilibre social: la liberté, le dépassement des préjugés, la connaissance de soi-même. Et de la considération philosophique du problème, postulée par la science, émerge irrésistible l'exigence d'une vie politique véritablement européenne.

D'abord apparaît, dans toute sa complexité, la connexion existant entre équilibre social, liberté et lois. Opposée à l'Asie, pays de grandes plaines et de grands empires, où la puissance doit toujours être despotique, l'Europe est le pays dans lequel

le gouvernement des lois n'est pas incompatible avec le maintien de l'état; au contraire, il y est si favorable, que, sans elles, cet état tombe dans la décadence, et devient inférieur à tous les autres. C'est ce qui a formé un génie de liberté, qui rend chaque partie très difficile à être subjuguée et soumise à une force étrangère⁴¹

s'exclame Montesquieu. On ne peut pas, bien sûr, identifier immédiatement l'Europe avec la liberté. Je partage les critiques faites par Sergio Cotta à Bernard Groethuysen⁴². En réalité le savant Montesquieu, comme on a déjà vu, lorsqu'il prévoit que la liberté politique se trouve dans les gouvernements modérés, c'est-à-dire les pays gouvernés par la loi, parle toujours de probabilités, jamais de nécessité. En d'autres termes, il est plus probable de trouver un état libre en Europe qu'en Asie! Mais si on considère que, selon Montesquieu, la liberté est un état philosophique qui conditionne tout état civil, et si on n'oublie pas que, selon Montesquieu, "la loi n'est pas un pur acte de puissance"⁴³, mais plutôt l'instrument par lequel on compose, et donc transforme, les différentes impulsions dans un équilibre véritablement humain, et bien!, alors on doit reconnaître la liberté comme le véritable signalement européen. Dans un double sens: comme motif de diversité par rapport à ceux qui ne sont pas (ou qui ne sont plus) des européens, et comme motif d'unité entre ceux qui sont (ou qui sont devenus) des européens.

Je crois entrevoir une analogie entre ce que dit Montesquieu à propos de l'Europe et ce que dit Isocrate à propos de la Grèce. "Notre pays a fait en sorte que Hellen n'indique pas une race, mais une façon de penser, et que tel soit non pas celui qui partage la même naissance mais celui qui a nôtre même culture"⁴⁴. Et je pense à Méléagre, poète syrien de culture grecque, aussi bien qu'à Senghor, poète africain de culture européenne.

Voilà le sens profond de la hiérarchie dont nous sommes partis, et qui voit l'Europe comme couronnement des patries et en même temps comme leur projection vers l'humanité. Ainsi pourrait-on traduire en positif la pensée de Montesquieu:

Une chose m'est utile lorsqu'elle est utile aussi à ma famille. Je la reconnais utile à ma famille lorsqu'elle apparaît utile à ma patrie. Elle est utile à ma patrie si elle est utile à l'Europe, et elle est utile à l'Europe seulement car elle est utile à tout homme!

Notes

- ¹ Cfr. A. F. Villemain, *Cours de littérature française*, Paris, 1868, vol. I, p. 330, cit. de C. Curcio, *Europa. Storia di un'idea*, Firenze, 1958, vol II, p. 563.
- ² *Pensée* n. 741, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, publiées sous la direction de M. André Masson, Ed. Nagel, Paris, 1950/55, en trois tomes, II, pp. 221-222.
- ³ *Ibid.* Cf. la note (a).
- ⁴ Cf. C. Curcio, *Europa* cit., vol. I, p. 352.
- ⁵ Cf. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, 1953.
- ⁶ *L'Esprit des Lois*, in *Œuvres complètes*, cit., (Livre IV, Ch.II) p. 306
- ⁷ *Ibid.* (Livre XIV, Ch. II), pp. 306 et s..
- ⁸ Ce qui, entre parenthèse, permettra à Raymond Aron d'affirmer péremptoirement que "l'interprétation de la sociologie implicite dans l'*Esprit des Lois* est plus moderne. . . de celle d'Auguste Comte", cf. R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*; Gallimard, Paris, 1967, p. 27.
- ⁹ A ce sujet cf. mon essai "Montesquieu philosophe et sociologue" dans *Etudes sur Montesquieu* (1975). Philosophie sociale et politique, *Archives des lettres modernes*, n. 158, Paris, 1975.
- ¹⁰ Cf. mon essai *L'esprit classique nel pensiero di Montesquieu*, Padova, 1965, pp. 253 et s..
- ¹¹ *Pensée* n.1795, II, p. 533.
- ¹² *Notes sur l'Angleterre*, O.c., III, p. 285.
- ¹³ *Pensée* n.789, O.c., II, p. 233.
- ¹⁴ *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, O.c., III, pp. 405-406.
- ¹⁵ *Esprit des Lois*, cit., (Livre XIV, Ch. 13), pp. 320-321.
- ¹⁶ *Notes sur l'Angleterre*, cit., pp. 284-285.
- ¹⁷ *Pensées*, O.c., II, pp. 1-677.
- ¹⁸ F. Gentile, *L'esprit classique nel pensiero di Montesquieu*, cit., pp. 23-137.
- ¹⁹ *Lettre Persane* n.48, O.c., I, pp. 92-98.
- ²⁰ *Lettre Persane* n.66, *ibid.*, pp. 132.
- ²¹ *Essai sur les causes*, O.c., III, pp. 397-430.
- ²² *Ibid.*
- ²³ *Lettre Persane* n.97, O.c., I, p. 193.
- ²⁴ *Pensée* n.1006, O.c., II., p.281.
- ²⁵ *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences*, O.c., III, p.224.
- ²⁶ *Essai sur le goût*, O.c., I, p.616.
- ²⁷ *Essai sur les causes*, *op.cit.*
- ²⁸ *Esprit des Lois*, cit., (Livre XIX, Ch. 4), p.412.
- ²⁹ *Ibid.*, (Livre XIX, Ch. 5), p. 413.
- ³⁰ *Ibid.*, (Livre I, Ch. 1), p.2.
- ³¹ Cf. mon essai "Montesquieu: de la nostalgie d'un ordre classique à l'organisation d'une moderne science sociale", *Notiziario culturale italiano*, Istituto Italiano di Cultura a Parigi, X, 1969/2, pp.1-12.
- ³² *Pensée* n.1574, O.c., II, p.453.
- ³³ *Esprit des Lois*, cit., (Livre XI, Ch. 3), pp.205-206.
- ³⁴ *Ibid.*, (Livre XI, Ch. 6).
- ³⁵ *Pensée* n.943, O.c., II, p.267.
- ³⁶ *Esprit des Lois*, cit., (Préface), p.LXI.
- ³⁷ *Réflexions sur la Monarchie universelle en Europe*, O.c., III, Ch. I, pp. 363-4 et Ch. XII, pp. 371-2.
- ³⁸ *Ibid.* Ch. XVIII, p. 378.

- ³⁹ *Ibid.* Ch. I, p. 363.
⁴⁰ *Ibid.* Ch. III, p. 365.
⁴¹ *Esprit des Lois*, cit., (Livre XVII, Ch. 6), pp. 375-6.
⁴² Cf. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., p. 294 et s..
⁴³ *Pensée* n. 815, *O.c.*, II, p. 238.
⁴⁴ Isocrate, *Panegyrique*, 250 *Discours*, Tome II, par G. Mathieu et E. Brémont, Soc. Ed. "Les Belles Lettres", Paris, 1938.

Our Illusory Chains: Rousseau's Images of Bondage and Freedom

ROBERT WOKLER

I

Political ideals confront the practice of politics rather like naked virgins determined to reform a pimp. Though they signal the immaculate way to virtue their high-minded trust is always betrayed, and the bastard progeny that issues from their union dishonours them still more. Thus it is that the lofty engagement of theory to practice by the *philosophes* of the eighteenth century came to be sullied by the misbegotten offspring of the French Revolution. Nineteenth-century critics of all persuasions decried the Enlightenment as an age of abstract speculative thought which had undermined the authority of the Ancien Régime because its principles were so pure and insubstantial that no secure form of government could be built around them. The sublime political doctrines of Rousseau in particular came to be understood as the most dangerous of all, once they were perceived in the shadowy light of the movement they engendered. It was *his* dogmatic faith in democracy, his unworldly conception of popular self-rule, his commitment to an unrealisable form of freedom, which inflamed his disciples to tear down the delicate fabric of social order that stood in their way.

Such charges against the metaphysical emptiness and hollow abstractions of the theories of Rousseau and the Enlightenment generally are familiar to us all. What may be less apparent, however, is that much the same disdain for the preoccupations of the *philosophes* underpins the foundation of the *soi-disant* empirical political and social sciences which arose after them. The monarchist Hegel, the liberal Constant, the anarchist Proudhon each denounced Rousseau's idea of the general will as an irrational doctrine which allowed despotism to masquerade behind the rule of law. For John Stuart Mill, the principle of self-government so central to Rousseauism was a cloak behind which lurked a new tyranny of public opinion wherein each man was not ruled by himself but enveloped by all the rest. According to Marx, Rousseau failed to grasp the prospects of our real emancipation, since his abstract notion of political liberty ignored the fundamental economic and social context within which our exploitation occurred. Judgements like these were commonplace in the nineteenth century and are still prevalent today. But while they are marred by gross errors of interpretation — neglecting, among other things, the differences between eighteenth- and seventeenth-century modes of thought, or the debts owed to the Enlightenment by more contemporary

theorists – there is, I believe, a core of historical truth within them which can be sustained and which, at any rate, I shall not attempt to challenge here.

What I propose to do is to criticise this conception of Rousseau's political thought by trying to meet some of the objections which his allegedly more empirical, scientific or socially minded critics have raised against it. In my view two main themes recur time and again in their writings. The first is that Rousseau, and perhaps the *philosophes* collectively, placed undue emphasis upon such notions as will, authority and sovereignty, thereby forgetting that freedom has more to do with the protection of individuals from the sovereignty of the people than the exercise of popular rule. The second is that Rousseau, again among other Enlightenment thinkers, was too much concerned with the merely formal institutions of legislation and government and too little with those economic and social forces independent of human will which exert a deeper control over our lives.

Now I cannot state too strongly my belief that most of Rousseau's detractors have misunderstood his meaning, and that there is much in the doctrines of both Mill and Marx, for instance, which he anticipated, even though they may have been unaware of it. But if his influence is more substantial than some of his critics have allowed, the distinctions between his own political philosophy and many of the social theories conceived after him is also profound. I shall address my remarks here to some of those distinctions, and I shall try to show that Rousseau's account of politics and its relation to culture is specially illuminating in ways largely overlooked by his adversaries and successors alike.

II

The fact that Rousseau did conceive the plight of man as having an essentially political source, and requiring a mainly political solution, is well-attested in his writings. He remarked in a celebrated passage of his *Confessions* that he had first perceived the link between the character of a people and the quality of its government when he had been Secretary to the French Ambassador in Venice in the early 1740s: "J'avois vu que tout tenoit radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne seroit jamais que ce que la nature de son Gouvernement le feroit être"¹. To this thesis, moreover, he adhered the whole of his adult life. A people is in the end only what its government makes of it, he insisted², and when he spoke of the need to reform a nation – such as Geneva, Corsica or Poland – he always conceived that enterprise in terms of constitutional change. "Quel peuple est. . . propre à la législation?", he asked in the *Contrat social*, answering, "celui qui. . . n'a ni coutumes ni superstitions bien enracinées. . . celui qui réunit la consistance d'un ancien peuple avec la docilité d'un peuple nouveau"³.

No doubt it was this very conception of a people without roots or customs, a nation sufficiently pliant to be recreated by legislation, and apparently by legislation alone, which turned so many of Rousseau's socially minded conservative and radical critics together against him in the nineteenth century. Yet his main point in these passages, I believe, was less to stress the power of law to change human

nature than to emphasise the force it exercised upon the character of a people already set in its ways. Each of us remembers what Rousseau himself repeatedly called the essential principle of his doctrine, that everything God touched was good, whereas everything made by man was corrupt⁴. Yet too often we forget the root form of our moral corruption, as he perceived it. "Tous ces vices n'appartiennent pas tant à l'homme, qu'à l'homme mal gouverné", he reflected in his "Préface de *Narcisse*", and the predominantly political – indeed legal – character of human degradation was drawn with manifest clarity in his writings, even if others had failed to recognise it. Listening to philosophers of law and jurisprudence, he observed sadly in a composition of "L'Etat de guerre", we may be led to admire the peace and justice established by the civil order, and to bless the public institutions which transform us from savages into citizens. And yet what do we find when we shut their splendid books and look at men outside them?

Je vois des peuples infortunés gémissements sous un joug de fer, le genre humain écrasé par une poignée d'opresseurs, une foule affamée, accablée de peine et de faim, dont le riche boit en paix le sang et les larmes, et partout le fort armé contre le foible du redoutable pouvoir des loix⁵.

The very heart of Rousseau's political theory is laid bare in a passage such as this. Mill, Marx and their contemporaries may have supposed that individuals were dominated by the unreflective prejudices of the crowd or economic forces independent of their will, so that mere political emancipation could never secure true social freedom. But Rousseau's primary focus upon constitutional principles stemmed from his belief that our relations as members of society were in fact constructed round the values and institutions of our political life. In some ways, of course, he anticipated the social and economic perspectives of his nineteenth-century followers, and no doubt his conception of the antagonism between rich and poor, and his account of the insidious effects of private property, greatly influenced radical thinkers of post-revolutionary Europe. Engels even observed once that the *Discours sur l'inégalité* expressed the central theme of Marx's *Kapital* in exact dialectical detail⁶. But it is instructive to compare the ideas of property of Rousseau and Marx to see the striking differences between their accounts of the economic foundations of society. For Marx our property relations were legal bonds arising from the division of labour characteristic of any particular social system, and this formal aspect rendered them part of that system's intellectual or ideological superstructure, which expressed, and was ultimately determined by, its underlying material forces of production. Since, in Marx's view, a property right was necessarily defined within a superstructure it did not directly figure as part of the economic base of class society⁷. For Rousseau on the other hand, private property did form the basic element of every existing social system, and that it did so was precisely due to its ideological character. The importance of Rousseau's conjunction of the origin of civil society with the first claim to private property in his second *Discours* lies in the fact that he conceived it as an entitlement enjoyed by some individuals to which others must give their consent. The private ownership of land, he believed, can only be established deliberately on the part of those who

own it and must be authorized even by those who do not, so that the domination of the rich anywhere at all times depends fundamentally upon the agreement of the poor. It is established by principles which require approval and legitimation, and Rousseau would not have accepted that class divisions were really rooted in material forces independent of human will. However seldom we contemplate it now, our bondage, he believed, was self-imposed.

In his political theory, therefore, it was only through authority relations that the primary institution of property could itself be explained, but the emphasis he placed upon wilful behaviour and rule-governed conduct also went a good deal further. For if economic domination depends upon the legitimacy of rules, and if these can only be established by consent, then clearly the devices employed to elicit that consent must also occupy a prominent place in the doctrine. According to Rousseau's philosophy our main instrument of subjugation is much the same as the medium through which we conjugate too, that is, language. Mill, Marx and most nineteenth-century social thinkers concerned with impersonal ties and unintended consequences of human action had little to say about the role of language in human affairs, but Rousseau regarded it as central. The founder of civil society had also to find people foolish enough to believe him. In order to secure his entitlement to the land he had to persuade others to renounce any claims of their own in his favour, and the institution of property itself depended upon the continual renunciation of a right by individuals who were not parties to the initial agreement but were persuaded of its justice. All that persuasion, of course, required the most artful eloquence and deception, the terms of which Rousseau recounts in several passages of the second *Discours* and elsewhere, and which rather resemble, in a different context, the sublime rhetoric of the legislator of the *Contrat social* who, you will recall, must also persuade without convincing⁸. So inextricably bound was language with the foundation of society, in Rousseau's judgement, that he was actually unable to decide whether language was fundamentally a social institution or society itself a linguistic artifact⁹. Not only the institution of property but all our interpersonal social ties were characteristically conceived by him in a linguistic framework, embracing artificially fixed meanings and symbolic representations which we employ to identify and distinguish one another and mark out what a social theorist of a later generation called our station and its duties¹⁰. It was from the ways in which we ascribe sense and especially attribute moral significance to our behaviour and the behaviour of others that society was constructed, and from the linguistic base of our specification of terms stemmed the moral emblems of our specialisation of roles, and ultimately the fixation of social man in an abstract world of his own making. The ideological principles enunciated in language were thus not divorced from the real substance of social life; they were its very foundation.

I have so far addressed myself to the connection between language and politics in Rousseau's philosophy and have pointed to the deliberate, wilful nature of the authority relations by which we bind ourselves to one another. But it is also through language that the subterfuge, the deceit, hypocrisy and false values which underlay our allegiances are articulated and expressed. More perceptively, perhaps, than any other thinker before him Rousseau recognised the importance of imagery

and illusion as constitutive features of our social bonds. However resolutely we accept our obligations we do so out of a deluded sense of purpose. We act upon reflection, but our reflection is misled, even depraved, he observed¹¹, and through language what we believe we see plainly turns out to be *trompe-l'œil*. In our undertakings to respect the private property of others we envisage ourselves in a position to enjoy the same entitlements, notwithstanding the fact that all the land is already in private hands. In political society we think ourselves free but run headlong into our chains¹², lured by the semblance of liberty. Everywhere we meekly accept the joke of despotism because it is wrapped around us like a mantle of justice. The nature of all our interpersonal relations and even our own sentiments is shrouded and veiled from us and made opaque. "Nous ne voyons ni l'âme d'autrui, parce qu'elle se cache, ni la nôtre, parce que nous n'avons point de miroir intellectuel", Rousseau concluded in his *Lettres morales*¹³.

The whole of his theory of culture, moreover, reinforces this conception of illusory bonds which form the nexus of society. What are our arts, letters and sciences but those "guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont [les hommes] sont chargés"?¹⁴ What is contemporary theatre, he insisted, but the adornment of vice behind a mask of eloquence which moves an audience to pity or even approve the most terrible crimes, while mocking all deeds of integrity? What has our music become, now that it has been displaced from its springs of poetry and melody, but a collection of artificial scales and adornments, a medium of passionless expression "[qui touchera] toujours médiocrement une oreille qui n'y sera point accoutumée; c'est une langue dont il faut a voir le Dictionnaire"?¹⁵ Rousseau devoted a whole chapter of his *Essai sur l'origine des langues* to an account of how unmelodic speech was actually inimical to freedom. Our listless harmonies were echoed by our lifeless prose, and the still more prosaic rhetoric of mountebank kings, counterfeit scholars and charlatan priests. Everywhere we are confronted by incantations and diatribes, by recitations from the pulpit and proclamations from the throne, distracted by the demons of art, stupefied by preaching and shouting devoid of sense. Though men were always what their governments made of them, the decline of their political institutions, he believed, had also engendered, and was paralleled by, the decline of culture in general. In music, he wrote, "le calcul des intervalles fut substitué à la finesse des inflexions"¹⁶, but this calculation of intervals was only a variant form of the divisive moral relations by which individuals have become equally enthralled in civilized society. Rousseau perceived our cultural values as a symbolic network of ideas which, like our political principles, conveyed, and yet at the same time concealed, human purposes and meanings, on the pretence of bringing men together but in fact maintaining and enlarging the distance between them. Just as we no longer promulgate our own laws, just as we have ceased to assemble together to determine our civic goals and ideals, so, equally, through art, science and religion we have been numbed and made passive, displaced from the centre of cultural life and herded into its pit and pews. Transformed from agents of what we do into witnesses of what happens to us, we are, in the contemporary world, turned into a hushed audience and taught deference and timidity. In the arts, no less than in politics, Rousseau observed in his essay on languages, "il faut tenir les sujets épars; c'est la première maxime de la politique moderne"¹⁷. This, I believe, was the

essence of his view of culture, and it is an aspect of his political theory as a whole commonly overlooked in the nineteenth century. For all their concern with prejudice and ideology, with informal ties and unconscious pressures, neither Mill or Marx ever grasped the richness and subtlety of his moral critique of our artistic and scientific accomplishments.

The interpenetration of culture with politics was not only discussed in Rousseau's philosophy; it was also a manifest feature of his influence. During the "Querelle des Bouffons" of the early 1750s Paris was divided into musical factions which, commented Lady Sydney Morgan later, were marked by "their political colour"¹⁸. So fierce was the debate that when Rousseau's incendiary contribution to it – that is, his *Lettre sur la musique française* – was published, widespread agitation flared up, and a revolutionary ferment which otherwise threatened the stability of the French state just at this time came instead, he wrote, to be directed against him:

On ne songea qu'au péril de la musique française, et il n'y eut plus de soulèvement que contre moi. . . Quand on lira que cette brochure a peut-être empêché une révolution dans l'Etat, on croira rêver. C'est pourtant une vérité bien réelle¹⁹.

Readers today may regard this claim as absurd, but we have a good deal of independent testimony, from Voltaire, Barbier, d'Argenson, Palissot, Grimm and others – which lends it support and suggests that it contains at least a certain element of truth, confirming Lady Morgan's reflection that on the subject of French music Rousseau "excited more persecution than either his religious or political heresies"²⁰. In the 1760s, moreover, Voltaire drew a most appropriate parallel between the radical doctrines of Rousseau then enflaming public opinion in Geneva and the writings on music he had produced a decade before. "Il traite le petit conseil de Genève comme il avait traité l'opéra de Paris", Voltaire noted. "Il avait voulu persuader au parterre que nous n'avions point de musique, et il veut persuader à la ville de Genève qu'elle n'a que des lois ridicules"²¹.

The operas of Lully and the theater of Molière comprised, for Rousseau, as serious a threat to the attainment of public virtue as Homer's epics had seemed to Plato, and not even the *Republic* provoked so much political feeling as Rousseau's reflections on art in his *Discours sur les sciences et les arts*, the *Lettre sur la musique française*, the *Lettre sur les spectacles* and his novel, *La Nouvelle Héloïse*. The popular excitement stirred by these works helped make Rousseau himself the cultural symbol of a revolution he did not seek and which – because he saw it impending – he even hoped his essays might help to avert²².

My remarks here about the civic enthusiasm fired by Rousseau's writings on culture ought now, I think, to be amplified in the light of his own political ideals. For just as his conceptions of art and illusion occupy a central place in his critique of our existing institutions, so his images of freedom underlie his commitment to social reform. Many commentators have mistakenly supposed that the rhapsodic dreams and rustic fantasies of his *Rêveries du promeneur solitaire* articulate the retreat to Nature and solitude of a man aloof from the values of public life. But we should remember that Rousseau had always envisaged the best ordered states in

pastoral settings – surrounded by fields, on the shores of lakes, in valleys enclosed by mountains – populated by citizens who were self-reliant largely because they worked upon the land and loved it. When the Savoyard Vicar in *Emile* professes his faith, and thereby also elucidates the maxims of the civil religion of the *Contrat social*, he leads his proselyte “hors de la ville, sur une haute colline”, where in the distance, “l’immense chaîne des Alpes couronoit le paysage”²³. Communion with the magnificence of Nature forms the background of the whole corpus of Rousseau’s works, and his political principles were as much imbued with the essence and texture of Alpine soil as were his pastoral and autobiographical reflections.

The same rapturous dreams, the same spontaneity of imagination, the same intensity and immediacy of vision, furthermore, inspire his legal and constitutional texts no less than his writings on Nature and solitude. “Ces transports involontaires”, “cette ardeur dévorante”, “ces sublimes égaremens”, “ce feu sacré”, “ce noble delire”, “ce saint enthousiasme”, of which Rousseau speaks in a single paragraph of his *Lettres morales*²⁴, are poetic licence that elsewhere colours his vision of both personal fulfilment and the moral regeneration of states. In a sense, and of course, only in a limited sense, Rousseau characterised democracy rather as if it were poetic licence extended from individuals to groups. However confined is reality, he wrote in *Emile*, “le monde imaginaire est infini”²⁵. And whereas in our minds and hearts every one of us may perceive a world without limits – whereas in masturbation, to which Rousseau succumbed all his life, we picture ourselves in the arms of a lover possessing any of the qualities we desire – so he conceived the possibility of mankind collectively achieving new bliss, acquiring a new nature and new corporate identity under institutions of popular self-rule. I have already tried to show that for Rousseau it was largely the political imagery of our shared illusions which had separated us and made us unfree, but I think he also believed it was our individual and distinctive freedom of thought, as witnessed in our dreams and fantasies, which allowed us to aspire to a virtuous political union that was realisable not only in theory but in practice as well.

If reverie constitutes the free association of ideas never before conceived, then democracy as Rousseau pictured it, might be said to comprise a free association of people such as had never been truly imagined before. His attempt to reconcile individual freedom with the sovereignty of the general will undoubtedly forms one of his most original contributions to political thought. Classical and modern writers both before and after him have been almost unanimous in their conviction that the tension between liberty and authority was unbridgeable, and while a few have valued freedom more highly than social order or cohesion, most have argued roughly the opposite case. But until Rousseau addressed himself to the question practically no one since the decline of ancient Athens had conceived democracy to be anything other than the tyranny of the mass and rule by the rabble poor. The common people as portrayed in his philosophy, by contrast, were almost always less bigoted than their leaders, and where he allowed that public opinion could be easily swayed, he thought the mediocrity of prevailing beliefs to be a manifestation of the tyranny over men’s minds exercised by the force of repressive law or decadent custom. Liberate men from their bondage to abstract notions of obedience, deliver them from their illusions of freedom, and they need not be the

passive recipients of inherited prejudice. Instead, they may become collectively, as they all are separately in their dreams, the active agents of their destiny, authors of their own ends, which come into conflict in contemporary society only because the habits they have adopted, and the aims they pursue now, are not really their own.

The poetic licence of group behaviour may be said to underlie Rousseau's images of democracy in still another sense, in so far as he anticipated many Romantic thinkers who represented the political union of the state as a work of art. Whereas divisive emblems of authority dominate our illusions in corrupt society, Rousseau supposed – and here he followed Machiavelli and Montesquieu – that aesthetic, religious and cultural symbols of solidarity could serve to bring men together. In their sovereign assemblies the people would be joined not merely as separate and distinct members of an association but more as participants in a collective union. Of course central directives could never be legitimately imposed against the will of individuals, and he maintained in the *Contrat social* that it was always from the clash of different points of view that common purposes are forged²⁶. But such collective choice was possible at all only because of the spiritual bonds that unite all subjects in a properly constituted state. Only there could equality reign and each of us be drawn together by fraternal ties; only there could every citizen love his duty and be at once the agent and beneficiary of shared objectives and politics. The imagery of public participation in all facets of social life was by Rousseau deeply felt and richly drawn, as when he portrayed the enthusiastic military dance of the regiment of Saint-Gervais in his *Lettre sur les spectacles*, or the uplifting song of the grape pickers in *La Nouvelle Héloïse*. “On chante”, he wrote, “on rit toute la journée. . . Tout vit dans la plus grande familiarité; tout le monde est égal, et personne ne s’oublie”²⁷. Democratic politics as he envisaged it was infused with the charm and gaiety of a cultural festival, a popular banquet, a theatrical display of all the people, held in the open air under the sky. “Donnez les spectateurs en spectacle”, he exclaimed in his *Lettre sur les spectacles*. “Rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s’aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis”²⁸. Shakespeare’s melancholic Jacques in *As You Like It* may have regretted that “All the world’s a stage”, but our own Jean-Jacques would have rejoiced to learn of it.

I have tried here briefly to examine some of the contrasts between Rousseau's images of democracy and our illusions of freedom as he conceived them, mainly to elaborate my original comments about the essentially political and abstract character of both our oppression and redemption. It remains, however, for me to make one final point, which is that the abstractions of Rousseau's political thought are quite different from utopian ideals. Time and again he insisted that fictitious and imaginary states of the past or future were not his concern. Plato's *Republic* and More's *Utopia*, he reflected in his *Lettres de la montagne*, may have been chimeras, but he had attempted in the *Contrat social* to lay the foundation of an object which was real, that is, the constitution of Geneva, and it was because he had set his sights too close to home rather than too far away that he had not been forgiven by his critics²⁹. Of course the Geneva he portrayed was not exactly real either – in fact not at all, if by real we mean an accurate description of the institutions of that state in his own day. The history of Geneva he recounts in the *Lettres de la*

montagne is offered in hypothetical terms not unlike his speculative reconstruction of the history of mankind in the *Discours sur l'inégalité* where, in order to get the truth, it had proved necessary to lay the facts aside. In both of these works, however, I believe Rousseau was determined to show that what we suppose to be real and substantial in public affairs is in fact abstract and artificial, with our allegiances built round the betrayal of first principles and the manufacture of illusions and prejudices which he saw it as his task to strip away. "Ils me voyent dans le pays des chimères", he remarked about his critics in *Emile*. "Je les vois. . . dans le pays des préjugés"³⁰. His political doctrines were aimed, as he put it in the introductory chapter of the *Contrat social*, to construct a system of laws as they might be, taking men as they are, and, in my view, his arguments have always drawn much of their appeal from the underlying supposition which informs them – in effect, that our political institutions, being human contrivances, *can* be changed, and that, once they are changed properly, the despair and decadence of social life may be overcome too. "Les bornes du possible dans les choses morales", he was convinced, "sont moins étroites que nous ne pensons"³¹.

We must not forget, of course, that Rousseau himself never advocated revolution – indeed feared its consequences and suspected the motives of those who fomented it³², while anyway doubting whether even reform might still be possible. Yet his own political philosophy has a certain revolutionary force within it, framed as it is in terms of values which have been dishonoured and images of redemption which men have it in their power here to conceive and now to achieve. Boswell was right, I think, when he remarked of Rousseau that he had ideas which were "completely visionary", though he added that they were "unsuitable for a man in his position"³³. Marx, on the other hand, was in my view mistaken when in his famous eleventh Thesis on Feuerbach – perhaps characteristic of his impression of the Enlightenment as a whole – he observed that philosophers had only interpreted the world, whereas the point was to change it. For Rousseau recognised, even if it seems that Marx sometimes did not, that when we reinterpret the world we "do" come to change it, since a world of abstract images cannot survive as it is if men no longer accept the illusions of their place within it. In *Emile* he claimed that however much the golden age might be a chimera, to bring it to life it was only necessary to love it³⁴. An impossible task, no doubt, as he himself recognised. Yet by exciting such love, and by envisaging our release from bondage of our own making, Rousseau, I believe, captivated the revolutionary imagination of mankind more fervently than any other thinker who followed him³⁵.

Notes

¹ Rousseau, *Confessions*, VIII, *Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, et al., Paris, 1959, i, p. 404.

² *Economie politique*, O.c. iii, p. 251.

³ *Contrat social*, II.10, O.c. iii, pp. 390-1. Cf. *Confessions*, VIII, O.c. i, pp. 404-405.

⁴ See, for instance, *Emile*, I, O.c. iv, p. 245, and *Rousseau juge de Jean-Jacques*, O.c. i, p. 934.

⁵ *L'Etat de guerre*, O.c. iii, p. 609.

- ⁶ Engels, *Anti-Dübring, Marx-Engels Werke*, Berlin, 1959-68, XX, pp. 130-1.
- ⁷ For an illuminating treatment of this subject see Gerald Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton, 1978, especially pp. 216-34.
- ⁸ *Contrat social*, II, 7, O.c. iii, p. 383.
- ⁹ *Discours sur l'inégalité*, I O.c. iii, p. 151.
- ¹⁰ Francis H. Bradley in his *Ethical Studies*, first published in 1876.
- ¹¹ *Discours sur l'inégalité*, I O.c. iii, p. 138.
- ¹² *Discours sur l'inégalité*, II, O.c. iii, p. 177.
- ¹³ *Lettres morales*, III, O.c. iv, p. 1092.
- ¹⁴ *Discours sur les sciences et les arts*, I, O.c. iii, p. 7.
- ¹⁵ *Essai sur l'origine des langues*, ed. Charles Porset, second edition, Bordeaux, 1970, ch. 14, p. 155.
- ¹⁶ *Essai sur l'origine des langues*, cit., ch. 19, p. 187.
- ¹⁷ *ibid.*, ch. 20, p. 199.
- ¹⁸ Lady Sydney Morgan (Sydney Owenson), *France*, 2 tomes in 1 vol., London, 1817, II, vii, p. 127.
- ¹⁹ *Confessions*, VIII, O.c. i, p. 384.
- ²⁰ See *France*, cit. II, vii, p. 126, and my "Rousseau on Rameau and Revolution", *Studies in the Eighteenth Century*, IV, ed. R.F. Brissenden and J.C. Eade, Canberra, 1979, pp. 251-6.
- ²¹ Voltaire to Charles Borde, 4 January 1765, *Correspondance complète de Rousseau*, ed. R.A. Leigh, Geneva and Banbury, 1965-, 3835, xxiii, pp. 24-25.
- ²² See *Emile*, III, O.c. iv, p. 468, and *Lettres de la montagne*, VI, O.c. iii, p. 810.
- ²³ *Emile*, IV, O.c. iv, p. 565.
- ²⁴ *Lettres morales*, IV, O.c. iv, p. 1101.
- ²⁵ *Emile*, II, O.c. iv, p. 305.
- ²⁶ *Contrat social*, II, 3n., O.c. iii, p. 371.
- ²⁷ *La Nouvelle Héloïse*, V.7, O.c. ii, p. 607. See also the *Lettre sur les spectacles*, ed. M. Fuchs, Paris, 1948, pp. 181-2n.
- ²⁸ *Lettre sur les spectacles*, cit., pp. 168-9.
- ²⁹ *Lettres de la montagne*, VI, O.c. iii, p. 810.
- ³⁰ *Emile*, IV, O.c. iv, p. 549.
- ³¹ *Contrat social*, III.12, O.c. iii, p. 425.
- ³² See, for instance, Rousseau to the comtesse de Wartensleben, 27 September 1766, *Correspondance complète*, cit., 5450, xxx, pp. 384-8.
- ³³ Boswell to Alexandre Deleyre, 15 October 1766, *Boswell on the Grand Tour: Italy, Corsica and France, 1765-1766*, ed. F. Brady, F. Pottle, London, 1955, p. 317.
- ³⁴ *Emile*, V, O.c. iv, p. 859.
- ³⁵ I have here adapted a few lines from my "Rousseau on Rameau and Revolution", *op. cit.*, and my "Perfectible Apes in Decadent Cultures: Rousseau's Anthropology Revisited", *Daedalus* (Summer 1978). I have also incorporated some passages from my "Rousseau and Marx" drafted later but published first (in *The Nature of Political Theory*, ed. D. Miller and L. Siedentop, Oxford, 1983). To Bronislaw Baczko, James Miller and Jean Starobinski, from whom I have borrowed ideas, I am most grateful.

La dimension européenne de la culture politique de l'Etat moderne

BLANDINE BARRET-KRIEGEL

Europe et Culture politique, ces questions frayaient leur chemin tandis que je travaillais sur les historiens et le pouvoir en France aux XVII^e – XVIII^e siècles. En mettant au point la partie consacrée à l'érudition, qui me conduisait à faire retour sur la piste du grand *quattrocento* italien, il m'est apparu que l'on force exagérément l'antagonisme entre l'Europe et les Etats-nations modernes. Aussi, une fois n'est pas coutume, je voudrais ici mettre en évidence, ce que l'Etat moderne, même sous la forme séparatiste à l'égard de l'Europe adoptée par la monarchie française, doit à la culture européenne. Je tenterai d'exposer que la dimension européenne est à la racine avant d'être au fruit de l'Etat moderne, qu'on la trouve en amont avant de la rencontrer en aval, que l'Europe donc, avant d'être le projet, le vœu ou l'espoir de réconcilier des nations séparées, a été le sol, leur source et leur fondation, montrer enfin que c'est dans la culture politique que l'Europe a été la matrice de la politique moderne.

Mais à peine cette ambition est-elle définie qu'il faut aussitôt la restreindre. De même qu'il y a plusieurs Europes, il y a plusieurs types d'Etat. Il convient de préciser desquels ici nous parlons. Avouons qu'entre l'Europe occidentale et l'Europe orientale, nous songeons essentiellement à la première et que, lorsque nous désignons l'Etat moderne, nous avons principalement à l'esprit celui de l'Europe de l'Ouest. Un mot encore sur la méthode suivie: nous avons demandé à la spéculation philosophique des secours pour embrasser le problème de la dimension européenne de la culture politique de l'Etat moderne dans un laps de temps et avec un degré de généralité qui débordent sans doute ce qui semblerait convenable à un historien.

Qu'est-ce donc que l'Etat moderne occidental doit à l'Europe?

Question malaisée qui bute sur une difficulté préalable de définition. Qu'est-ce que l'Europe? Je répondrai volontiers: d'abord un territoire qui, pour reprendre la remarque de Fernand Braudel ne suit pas les contours du monde méditerranéen de l'antiquité – l'Europe, ce n'est pas le monde romain, mais le monde chrétien. Elle passe le Rhin et le Danube, elle englobe les anciens barbares, elle rassemble loin de la "mare nostrum" non pas les hommes qui ont parlé latin, mais ceux qui ont prié en latin, l'Europe du Nord et l'Europe orientale s'ajoutent à l'Europe latine et la dénaturent. Ensuite, une culture politique qui a pris naissance en certains points de son territoire puis s'est diffusée sur toute sa surface. De quoi est-elle faite? Comme Léo Moulin et Leszek Kolakowski¹, je crois que son terreau originel est constitué

par le judéo-christianisme et que le trait premier de la culture européenne irriguée par le livre est d'être selon le mot ajusté des classiques, une culture théologico-politique. A ce point, une seconde difficulté surgit: il y a eu non pas une, mais plusieurs idées de l'Europe qui ont pareillement échoué à réaliser son unité politique. La culture commune à la chrétienté n'a pas empêché en effet, l'Europe d'exploser après Charlemagne lorsque les deux tentatives d'unité territoriale, la théocratie pontificale et le Saint Empire Romain Germanique ont l'une et l'autre échoué. A leur place se sont diversifiés les Etats-nations.

Il me paraît pourtant que loin d'avoir été stériles, ces échecs ont imposé un héritage positif commun aux Etats modernes d'Europe de l'Ouest. En premier lieu, la séparation du temporel et du spirituel. On peut douter que les lignes de fuite réelles des projets de Grégoire VII et Innocent III aient été l'établissement d'une théocratie mais quand il faudrait l'admettre, il faudrait également reconnaître avec Georges de Lagarde que la défaite d'un tel arrangement après que la querelle du Sacerdoce et de l'Empire, vidant les combattants de leur substance ait sapé les deux piliers du Moyen-Age a eu pour conséquence l'apparition de la laïcité². La séparation des pouvoirs est inscrite dans la génétique des Etats occidentaux. S'ils ont résisté à l'emprise des Eglises, ils n'ont jamais conçu en retour l'effrayant projet imaginé en XX^e siècle dans les Etats-despotes contemporains de remplacer l'Eglise et de faire le salut des citoyens. Leviathan — disait Hobbes — n'est pas Behemoth. Séparation qui creuse dans la cité politique la place de la liberté de conscience. En second lieu, l'opposition à la forme impériale antique. Le second échec inscrit en effet dans la conscience primitive de l'Etat moderne est celui du Saint Empire Romain Germanique. Rupture sans doute bien longue à prendre effet: meurtri à Canossa, blessé sous Charles Quint, le Saint Empire a si longtemps agonisé qu'il a fallu Napoléon pour lui donner le coup de grâce. Modèle bien difficile à eradiquer et qui n'a pas manqué de reverdir en surges inattendus ou effrayants, l'empire napoléonien, les empires coloniaux, le Grand Reich. L'idée impériale n'est pas morte en Europe mais elle a été dominée dans la mesure où elle a représenté, pour les monarchies ou les républiques souveraines modernes, ce qu'elles ne voulaient pas être, ce contre quoi elles ont affirmé leur indépendance et leur originalité. La différence entre les Etats souverains et l'Empire n'est pas une simple différence de vocabulaire, elle trahit l'opposition entre une forme politique résolument *moderne* et une forme politique *antique*; l'Empire est, ne l'oublions pas, né dans l'Antiquité, l'Etat souverain est apparu à la fin du moyen-âge. Ayant montré ailleurs³ l'innovation apportée par la doctrine politique de la souveraineté par rapport aux théories politiques antiques, je voudrais suivre ici un autre fil propre à la dimension européenne de la culture politique de l'Etat moderne, le fil de la place donnée au droit romain dans le droit public de l'Etat souverain.

L'Ariane de ce fil conducteur fut l'humanisme italien. Au mouvement d'idées du *quattrocento*, nous ne devons pas seulement une révolution dans l'art et dans le savoir qui a ouvert entre autres la voie des sciences humaines, il est vrai comme l'a dit Renan que la philologie est la mère des sciences humaines, mais nous savons aussi, grâce aux travaux de Voigt, Burkhardt, Renaudet que c'est lui qui a

commencé d'enseigner à toute l'Europe, avec sa conception de l'individu du Prince, la politique moderne.

La dimension européenne de la culture politique moderne se trouve dans l'aire de diffusion de l'humanisme italien. Retour au monde antique? Qui pourrait nier que les disciples de Pétrarque n'en eussent pas été férus? Mais retour critique et dépassement car les humanistes italiens ont été également les précepteurs d'un mouvement qui a joué un rôle majeur dans la culture politique de l'Etat moderne, la critique du droit romain. En m'appuyant notamment sur les travaux anglo-saxons de Joseph Strayer et Donald Kelley⁴, je voudrais montrer comment la restitution critique puis la relégation du droit romain induites par l'humanisme italien a entraîné l'approfondissement de la rupture avec la politique antique, rupture constitutive à mes yeux de la modernité européenne.

A la fin du moyen-âge coexistaient plusieurs droits romains. Les travaux précoces de l'école de Bologne, la réception dont le droit romain avait été l'objet par les quatre docteurs au service de l'Europe germanique, la grande glose d'Accurse avaient inauguré une ère de controverses. Le double patronage ecclésiastique et politique explique sans doute l'extrême réserve des monarques français et anglais devant l'irruption du droit romain soupçonné d'être un moyen d'infiltration de l'empire ou de la papauté. Les capétiens n'ont pas reculé devant des mesures extrêmement sévères. Philippe-Auguste obtient du pape le décrétale *super specula* confirmé sous Philippe le Bel et qui notifie l'interdiction de l'enseignement du droit romain à voir, interdiction qui ne sera levée que sous Louis XIV! Dans son ouvrage sur les légistes sous Philippe le Bel, Strayer a par ailleurs montré que les juristes royaux étaient indifférents ou hostiles au droit romain. Ces controverses à l'égard du droit romain se sont redéployées avec l'humanisme italien qui a tenté de rejeter le précédent des bartolistes et des canonistes pour procéder à une restitution de textes, purifiée des *addenda* et des interprétations médiévales. On peut suivre les étapes de ce mouvement jusqu'en France. Inauguré notamment avec Laurent Valla, ennemi acharné des Bartolistes et d'Accurse pour lesquels il a dans sa fameuse *Declamatio* sur la Donation de Constantin, des mots très cruels, le mouvement de réflexion critique se fixe en France avec l'enseignement d'Andrea Alciato qui enseigne à Bourges à partir de 1492 et donne naissance à l'école de Bourges. A son projet de disputer aux Bartolistes l'interprétation du droit romain se rattache Cujas, Hotman, Douaren, Doneau. C'est dire, après Donald Kelley, que le *mot gallicus* en procède. Finalement la volonté d'accréditer un droit romain anti bartoliste et anti accursien a abouti avec François Hotman au rejet en bonne et due forme du droit romain. Dans son *Anti-tribonien* composé en 1567 à la requête de Michel de l'Hôpital, Hotman ne reprend pas seulement le thème déjà présent chez Valla des erreurs matérielles dues à Tribonien, il conclut à l'inutilité du droit romain pour le développement du droit civil français. Dès lors, conformément à l'expression du légiste Charles Du Moulin, le droit romain ne sera plus qu'une raison écrite et non une loi commune, *non ratione imperii sed rationis imperio*. Guy Coquille, un autre jurisconsulte dira les choses plus nettement encore: "En la France coutumière, le droit civil romain n'est pas le droit commun, il n'a pas force de loy mais sert seulement pour la raison et nos coustumes sont nostre vray droit civil". Je suivrais volontiers la conclusion de Donald Kelley qui estime que c'est de

la relégation en définitive imposée du droit romain, que procède la création d'un code français original même s'il a fallu plus de deux siècles pour en réaliser le principe et que sont apparus des systèmes juridiques très différents de ceux de l'Antiquité. Des multiples raisons alléguées par les légistes français pour justifier la relégation du droit romain, je retiendrais volontiers la différence de société qu'ils établissent entre le monde antique esclavagiste qui a formé le droit d'une société esclavagiste et le monde moderne chrétien ou selon la formule Beaumanoir, "cascuns est franc par nature".

La dimension européenne de la culture politique de l'Etat moderne ce serait peut-être cette double injonction: appel à la liberté de conscience, opposition à la servitude, fondatrices d'un droit politique qui contraint l'Etat à respecter la conscience et la sûreté de la personne. Injonction théologico-politique assurément venue du judeo-christianisme et qui marque chaque Etat de sa transcendance. Comme le remarque Léo Moulin, l'Europe n'est pas un peuple mais une culture. C'est dire que son unité n'est pas fondée sur la territorialisation mais sur une civilisation en rupture, me semble-t-il avec la civilisation antique. Je dirais volontiers que l'Europe est le lieu de la culture politique moderne et que la caractéristique de la dimension européenne, c'est sa dimension moderne: liberté de conscience et refus d'un droit qui, en ne faisant pas place au droit des personnes se limiterait à considérer les rapports humains comme on règle les rapports de choses. Dans l'Europe moderne, le droit politique a tranquillement énoncé que les hommes ne sont pas des choses. Kolakowski voit dans cette ouverture de la politique, cette non cloturation de l'Etat qui admet une transcendance, qu'elle soit celle de Dieu, du droit ou de l'individu la marque même de la culture européenne. S'agit-il d'une marque locale? Personnellement, je ne le crois point, encline que je suis à admettre l'existence d'universaux politiques comme il y a des universaux logiques ou scientifiques. La culture politique des Etats occidentaux est à quelques exceptions près dont celle de l'Amérique du Nord, restée européenne, hélas trop européenne.

Notes

- ¹ Leszek Kolakowski, "Où sont les barbares?" in *Commentaires* n. 11, Automne 80.
- ² Georges de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 6 vols., (Paris, 1934-), Louvain, 1956.
- ³ in *l'Etat et les Esclaves*, Paris, Calman-Levy, 1979.
- ⁴ Joseph Strayer, *Les gens de Justice en Languedoc sous Philippe Le Bel*, Toulouse, 1960. Donald Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, New York and London, 1970.

La fonction politique des intellectuels

RAYMOND POLIN

La fonction politique des intellectuels pose un problème si intensément vécu à l'époque actuelle qu'on ne peut y voir clair et le considérer sans passion qu'à condition de prendre assez de hauteur et de le poser tout d'abord dans les termes philosophiques les plus généraux. On s'aperçoit alors qu'il s'agit d'un problème très classique: le problème du rapport de la théorie et de la pratique, ou en tout cas, celui du théoricien et de l'homme d'action.

I. Théorie et pratique

Platon déjà avait posé le problème et lui avait donné une réponse radicale. Celui que nous appelons intellectuel, il l'appelait, lui, philosophe. Or, dans le monde platonicien, il y a une science de la réalité politique, une science qui est fondée sur la métaphysique. Le philosophe qui possède cette science est un sage. Puisqu'il connaît la science des gouvernements, c'est à lui de gouverner. Il doit disposer, il dispose du pouvoir politique parce qu'il sait. D'où la doctrine célèbre du philosophe-roi. On sait aussi comment cette doctrine, irréfutable dans son principe, échoue en fait, même dans l'expérience et aux yeux de Platon. Faute d'avoir su établir une science parfaite de la politique, Platon ne peut plus adresser aux gouvernants de la cité imparfaite, de la cité des *Lois*, que des conseils de méthode et de prudente exhortation.

Le XVII^e siècle, au nom cette fois d'une science en plein développement, et non plus au nom de la métaphysique, va prétendre déduire la pratique de la théorie. Au nom du rationalisme triomphant, c'est Hobbes qui veut établir une science de la réalité politique. Mais la science qu'il construit n'est qu'une doctrine, admirable d'ailleurs, fondée sur une certaine conception de l'homme et de la société politique, une doctrine rationnelle des institutions naissantes de l'Etat moderne. C'est une doctrine politique, ce n'est pas une science. Elle aussi tend à identifier le savant et le Souverain tout-puissant. Mais c'est parce que le Souverain est tout puissant qu'il est tout-savant. Le savant, en tant que tel, est soumis au pouvoir politique: il ne l'exerce pas. Faute d'une science politique qui soit une vraie science et une science vraie, de nouveau, c'est l'échec.

Par-delà le kantisme et la rupture de continuité qu'il découvre entre la métaphysique et la science, Hegel réaffirmera une fois encore que les structures de la réalité

humaine sont intelligibles, qu'elles sont le produit de la réalisation effective et efficace de la raison. Il est donc en mesure d'écrire une *Encyclopédie des Sciences philosophiques*. En 1806, n'a-t-il pas écrit le livre de la vérité révélée: n'est-il pas capable d'une sagesse absolue face à un Empereur tout-puissant? En fait, il n'écrira qu'une *Philosophie des Rechts*, une philosophie du droit, qui n'est qu'une doctrine de la politique, tout comme celle qu'avait écrite Kant lui-même. Il n'y a pas eu de rencontre entre l'Empereur et le Sage; l'unité de la pratique et de la théorie ne s'est point effectivement et efficacement réalisée. La défaite de Napoléon sert de symbole à l'échec du philosophe. En vérité, c'est Kant qui l'emporte sur Hegel et, *a fortiori*, au-delà de Hegel, sur son disciple matérialiste, Marx.

Après Kant, la théorie des pratiques humaines ne peut plus se poser comme elle se posait avant lui. La science moderne demeure une hypothèse toujours relative, sous le contrôle d'une méthode expérimentale toujours pragmatique. Kant a rompu une fois pour toutes la continuité classique qui fondait sur la métaphysique l'enchaînement des sciences qui, des sciences à la nature, prétendait conduire aux sciences de l'action, la morale et la politique. Il n'y a pas de science de l'homme capable de liberté et qui n'existe que pour des valeurs. Il n'y a pas de science des valeurs, et de leur pratique, il n'y a pas de science de la liberté. A la connaissance de type scientifique, s'est substituée, à l'égard de l'homme, une compréhension des valeurs une interprétation qui engage celui qui s'exerce dans des choix et des décisions où sa personnalité se trouve intégrée dans ce qu'elle a d'unique et d'original. Il n'y a de limite possible à cette irréductible subjectivité que la loyauté avec laquelle elle reconnaît ses références.

Pour le dire en termes phénoménologiques, la fonction pratique, qui est une fonction de la liberté, une fonction de dépassement et de transcendance, est irréductible à la fonction théorique, qui est une fonction d'adéquation de la pensée avec la réalité. Pour agir, il ne suffit pas de connaître, il faut vouloir plus, autrement, au-delà. L'action se fonde sur la foi en des valeurs qui trouvent leur source dans une création, dans une liberté. Une œuvre humaine est par essence au-delà du donné, au-delà de la nature, au-delà de la science: c'est le domaine de la culture, une aventure imprévisible qui trouve son origine dans la liberté de l'homme et qui en est la preuve. Kant, le premier, dans la *Critique du Jugement*, l'avait compris.

C'est dans le cadre des principes posés par le kantisme que ne peuvent pas ne pas opérer, bon gré, mal gré, les théoriciens de notre temps, je veux dire les "intellectuels", quelle que soit leur philosophie ou leur idéologie déclarée. Les images du philosophe-roi, de l'identité ou du dialogue suffisant du Souverain et du sage omniscient, peuvent bien danser dans leur rêve, Kant, une fois pour toutes, a assigné des limites à leur prétention et à leur rêverie.

Nous autres intellectuels, nous ne pouvons plus parler au nom de la vérité, même ceux, parmi nous, qui sont philosophes et qui cherchent ardemment et loyalement une vérité; nous ne parlons jamais qu'au nom de notre vérité propre. Nous sommes tous kantien. Nous ne pouvons pas ne pas l'être. Ainsi se trouve défini le cadre inéluctable de notre fonction spécifique, dans la vie pratique et, singulièrement, dans la vie politique.

Kant avait déjà d'ailleurs en fait l'expérience des "intellectuels" de notre temps. Car les véritables ancêtres de ceux-ci sont, dès le XVIII^e siècle, ceux que l'on appelait, bien à tort d'ailleurs, "les Philosophes".

Qu'est-ce qu'un "intellectuel" de nos jours? Ce n'est pas nécessairement un savant, un homme visant à établir une science au sens strict, selon le mode mathématique ou selon une méthode expérimentale. Ce n'est pas nécessairement un philosophe de vocation dont l'expérience comporte, comme l'un de ses éléments essentiels, l'histoire de la philosophie. "Les intellectuels", les membres de la caste intellectuelle, ce sont, de façon très générale, tous ceux qui participent activement au devenir de la culture. Ce sont tous ceux qui s'occupent de façon privilégiée, de façon réfléchie ou de façon créatrice, du sens et des valeurs de l'existence humaine. Ceux-là participent activement au devenir de la culture, qu'ils contribuent à la créer, ou, pour ainsi dire, qu'ils la consomment avec intensité ou avec dilection, qu'ils en mettent de façon réfléchie, organisée, les valeurs en pratique, ou qu'ils s'efforcent de la transmettre, de la diffuser en l'orientant, en fonction de leur position propre. Ce sont les ouvriers de l'esprit, les artisans de la culture qui, par leur activité propre ou par même leur passivité, par leur transparence ou par leur opacité, prennent part à son devenir. Ils devraient manifester une attitude toute particulière à la réflexion, ils devraient avoir un goût tout particulier pour la connaissance la plus claire ou pour la création spirituelle ou pour les jeux de l'imaginaire, ils devraient avoir le goût des idées, et même des idées générales, le goût des symboles et des activités symboliques, le souci des principes et des conséquences, même lointains. C'est parmi eux que l'on devrait pouvoir trouver les esprits les plus cohérents et les plus systématiques.

De plus en plus reliés entre eux par les vertus de l'écriture, puis de l'imprimerie, de la conversation et du discours, ils tendent à constituer une caste intellectuelle, l'intelligentsia, que les nouveaux moyens de communication, radio, puis télévision, ont profondément renforcée et structurée en lui conférant, face à l'opinion publique de masse, un rôle de plus en plus important et efficace.

La caste des intellectuels, enfermée traditionnellement dans le cercle constitué par les écrivains et les orateurs et par le public cultivé auquel ils s'adressaient, demeurait à l'écart et dans une zone de culture relativement abstraite de la vie quotidienne. En élargissant son empire sur la grande masse de l'opinion, grâce aux médias, l'intelligentsia tend à constituer, au sein de l'opinion publique globale, une opinion publique à part, qui, étant la seule à avoir accès aux procédés de diffusion, tend, peu à peu, à se substituer à l'opinion publique globale. En même temps qu'elle s'adresse à elle, elle en vient à parler pour elle et, en fin de compte, à se prendre et même se faire prendre pour elle.

Sous le couvert de la rhétorique, qui reprend toute la place qu'elle occupait dans l'Athènes de la démocratie directe, c'est l'intelligentsia des mass media, qui tient bon nombre des leviers de commande de l'autorité politique, et peut-être les voies d'accès qui permettent de s'en emparer. Ce qui ne veut pas dire que ce soit bien souvent les meilleurs penseurs ou les plus experts, ou les plus raisonnables, qui constituent cette intelligentsia, mais les rhéteurs les plus habiles et les comédiens les plus en vogue. Ceux qui priment, ce sont ceux qui savent le mieux se mettre au service de l'actualité et du sensationnel, de la mode. Ce sont ceux qui savent le

mieux faire plaire et flatter, ce ne sont pas souvent ceux qui réclament de la réflexion, du choix, et qui s'efforcent de guider ou d'éduquer. La caste des intellectuels ne risque-t-elle pas bien souvent de tomber au pouvoir des gens qui ne gardent de l'intellect que la virtuosité verbale et l'art de la parole?

Mais nous nous intéressons ici plus aux intellectuels qui témoignent proprement d'une activité intellectuelle, et non aux avatars contemporains de l'intelligentsia et à sa pathologie. Il nous suffit de savoir combien elle est puissante pour que s'impose à nous une réflexion sur la fonction politique des intellectuels, dont l'évocation des relations de la théorie et de la pratique avait mis en place les cadres philosophiques et nous ne prendrons pour objet qu'une recherche de principes.

II. La fonction politique des intellectuels

Nous ne traiterons pas des intellectuels qui font profession de politique. En eux, c'est l'homme politique, l'homme d'Etat, le militant, qui l'emporte sur l'intellectuel, même s'il le fait avec toutes ses qualités et toute sa culture d'intellectuel chevronné. Son attitude ne pose pas de problème philosophique ou politique. Depuis qu'il existe une opinion de masse et des mass media puissants, la fonction politique des intellectuels a suscité trois types principaux de doctrines.

1) Nous ne mentionnerons qu'en passant la double position des marxistes.

Ou bien, en effet, elle entraîne la répudiation pure et simple de toute l'activité des intellectuels et, en particulier, de leurs interventions dans la vie politique. Car leurs paroles et leurs écrits sont l'expression typique d'une prise de conscience travestie de la réalité. Toutes leurs attitudes reflètent une certaine situation sociale: leurs idées, leur doctrine, ne sont rien d'autre qu'une idéologie de classe, une superstructure. Mais cette condamnation et cette dérision n'aboutissent qu'à une polémique stérile, car elles s'adressent à des gens qui refusent les principes mêmes du marxisme au nom desquels elles sont parties, et tout particulièrement le matérialisme historique qui aboutit à la théorie des superstructures. Les condamnés tiennent la condamnation pour dérisoire et même pour nulle et non avenue.

Ou bien, considérant que le matérialisme historique constitue une véritable science de l'histoire, une science adéquate à son objet, l'homme, son devenir, son action, l'intellectuel marxiste, s'adressant à lui-même, se prend pour un savant véritable, maître et possesseur d'une vérité qui lui donne la clef d'une action historique efficace. En poursuivant la visée scientifique de Hegel, tout en se coupant de surcroît, de la théologie et de la métaphysique qui, chez Hegel, pouvaient encore en laisser espérer la justification, le marxisme arrive moins encore que l'hégélianisme à passer outre aux interdits kantien. Rien n'est moins scientifique que la "science" de l'homme qu'il prétend avoir constituée. La condamnation pour idéologie qu'il lance contre les autres se retourne contre sa propre "science" qui n'est rien de plus qu'une idéologie parmi les autres et qui s'est privée de tout recours à la philosophie et à son ouverture. Point n'est besoin ici d'insister d'ailleurs sur les manifestes échecs de fait du marxisme.

Deux attitudes limites encadrent, en revanche, les manières des intellectuels au goût du jour: la pureté théorique à la Julien Benda et l'engagement.

2) Dans un livre qui avait suscité, vers 1927, une vive polémique, *La trahison des clercs*, Julien Benda avait défendu l'idée que l'intellectuel, le clerc, comme il disait, avait une mission, celle de défendre en tout lieu, en tout temps, le point de vue de l'universel, les valeurs éternelles de l'esprit, la justice en tant que telle, quel que fût l'impact de son discours sur la réalité. Le clerc doit établir et exprimer la théorie pure pour elle-même, indépendamment des circonstances, des forces en présence, des réalités données et de toute considération pratique. Pour Benda, le péché capital de l'intellectuel, c'est le souci des réalités, le souci des circonstances, le souci des conséquences. Il condamne ceux qu'il appelle "les pragmatiques", ceux qui trahissent l'universel au profit du particulier, le spirituel au profit du temporel, les principes au profit des résultats. Le crime typique à ses yeux, c'est l'invocation de la Raison d'Etat et tout ce qui peut-être fait contre l'esprit, par exemple au nom du patriotisme ou du nationalisme. A la limite, Benda semble imaginer une théorie pure, indépendante de toute pratique, une théorie qui ne céderait pas davantage d'ailleurs aux générosités du cœur, aux élans de l'affectivité, car il tient à un intellectualisme strict et très rigoureux, seul capable, à ses yeux, de se maintenir au plan de l'universel.

L'intellectuel selon Benda échappe ainsi aux contingences de l'action, à l'exigence d'obtenir des résultats, aux obligations de la responsabilité. L'esprit est trop pur pour se préoccuper de résultats ou de responsabilités.

N'insistons pas sur l'absurdité d'une telle position ainsi poussée à sa limite, l'affirmation d'une théorie de l'humain indépendante de toute pratique. Nous savons à l'évidence que la théorie et la pratique sont liées par une dialectique inéluctable. Une théorie de l'humain sans ses conséquences politiques, sans rapport avec la réalité, serait insignifiante, vide et vaine, et une pratique de l'humain sans sa théorie serait le triomphe de l'irréflexion et de la spontanéité, le retour insignifiant et inhumain à une conduite animale.

Insistons au contraire sur les conséquences de cette absurdité. Au nom du spirituel pur, de l'universel sans compromis, l'intellectuel, délivré des contrôles et des épreuves de la réalité, va pouvoir tout dire, ou plutôt, il va pouvoir dire n'importe quoi. Et cependant, Benda lui confère en même temps, au nom de l'esprit pur, un rôle de grand prêtre, de prophète et de juge. Que Benda le veuille ou non, l'intellectuel reçoit ainsi entre ses mains un pouvoir spirituel qui comporte des retombées temporelles, une efficacité politique. On voit, à la fois, Benda refuser au nom de l'intellect, au nom de la conscience, toute politique en tant que telle, et attribuer à l'intellectuel une maîtrise sur les consciences et sur les intellects, qui entraîne un puissant pouvoir temporel, un puissant pouvoir politique.

Les intellectuels contemporains ont peut-être oublié Benda, mais beaucoup d'entre eux vivent dans les contradictions et les confusions de sa doctrine, comme des poissons dans l'eau. En prétendant vivre, sous le signe du désintéressement, comme des esprits purs et en fonction de principes inconditionnels, ils s'attribuent tous les droits et toutes les permissions sur les pouvoirs temporels et jouissent, en fait, de ses privilèges.

3) La doctrine de l'engagement, si à la mode depuis les années 40, où l'on confondait volontiers engagement et résistance, et dont beaucoup d'intellectuels se réclament ouvertement, part de principes diamétralement opposés à ceux dont relève la doctrine de la théorie pure pour elle-même, mais elle aboutit, en fait, à la même confusion du spirituel et du temporel. Benda lui-même n'avait-il donné en exemple d'intellectuels qui n'avaient pas trahi les dreyfusards d'avant l'autre guerre?

Cette question de l'engagement met immédiatement en évidence une distinction capitale entre deux catégories d'"intellectuels" qu'il est bon de ne pas confondre.

Ou bien il s'agit d'esthètes de l'esprit, d'artistes, de musiciens, d'amateurs d'art et de tous les intellectuels qui ne se livrent pas à une réflexion sur l'homme, qui n'engagent pas de valeurs humaines; leur activité est alors sans rapport significatif avec la pratique qu'elle soit morale ou politique. C'est aussi d'ailleurs le cas des savants, ou de ceux que la science intéresse, qu'il s'agisse de sciences mathématiques ou de sciences de la nature, dont les hypothèses ou les modèles soumis à des conditions de non-contradiction ou à des références expérimentales, ont des conséquences techniques, mais pas de conséquences pratiques, car elles ne concernent rien et n'engagent rien des valeurs humaines. Leur activité est toute intellectuelle. Ils pratiquent, si l'on peut dire, l'imaginaire, et l'engagement n'a aucun sens pour eux. S'ils s'engagent dans une pratique morale et politique, et quelle que soit leur conduite ou leur action, leur pratique est, réciproquement, sans relation avec leur activité intellectuelle, et dépourvue de signification par rapport à elle. S'ils s'engagent, leur engagement pratique est arbitraire par rapport à leur activité intellectuelle. Il ne reçoit d'elle ni garantie, ni justification. Qu'ils soient ou non des intellectuels, leur engagement ne constitue même pas un témoignage. Ce n'est d'ailleurs pas le savant, l'artiste ou l'esthète de l'esprit qui s'engage et témoigne, c'est l'homme.

Ou bien l'intellectuel est un théoricien des affaires humaines et il met en cause des valeurs humaines dans son travail d'intellectuel. Son attitude implique alors une conception de l'homme et, dès lors, elle ne peut pas, sous peine d'incohérence, ne pas impliquer et donc engager une pratique. Une philosophie ne peut pas ne pas être engagée par sa théorie des affaires humaines. Cet engagement-là n'implique pas une décision supplémentaire. L'intellectuel philosophe est engagé dans sa loyauté, dans son existence: une philosophie qui ne serait pas vécue par son philosophe ne serait pas une philosophie.

Ce qui ne veut pas dire que l'intellectuel philosophe, qui fonde sa philosophie sur une conception de l'homme, sur des valeurs humaines, doit nécessairement se transformer en prosélyte ou en militant et cesser de respecter l'attitude philosophique d'autrui et même celle qui est implicite dans son existence personnelle. Ni Descartes, ni Leibniz, ni Kant ni Hegel, ni Aristote avant eux ou même Nietzsche après eux, ne sont descendus dans la rue, ne sont entrés en politique, sans cesser pour autant d'exister en philosophes, sans cesser de jouer leur fonction d'intellectuel, de clerc.

C'est pourtant ce que leur demanderaient les amateurs contemporains de l'engagement à la mode. C'est ce qu'a prétendu faire Jean-Paul Sartre, si malencon-

treusement et si maladroitement. Ou bien, ce qui est parfaitement légitime, l'intellectuel qui se voue à ses valeurs, à une cause, peut devenir un homme d'action, un militant, éventuellement un homme d'Etat. Platon l'a tenté et Cicéron ou Tocqueville. Ou bien, ce qui n'est pas légitime, l'intellectuel estime qu'en tant qu'intellectuel, son témoignage a plus de prix que celui d'un autre citoyen et qu'il peut utilement témoigner en faveur de la cause pour laquelle il a du penchant. Il est d'ailleurs devenu à la mode, sans pour autant s'engager dans une action effective, comportant prise de risques et de responsabilités, de faire connaître, de claironner son parti pris politique, comme si l'avis d'un intellectuel, si plein de talent soit-il, dans son art ou dans sa science, pouvait apporter davantage de justification à une cause politique que le témoignage d'un autre citoyen. Il n'y a là qu'indiscrétion et qu'exhibition qui relèvent de la simple propagande.

Cet "engagement" qui vient de surcroît, qui est toujours gratuit et arbitraire, néglige la loyauté de l'humaniste, du philosophe, à l'égard de ses valeurs, car il renonce, à l'égard d'autrui, à cette objectivité qui n'est autre que la distance que le philosophe ne cesse de prendre à l'égard de ce à quoi il réfléchit et qu'il appelle aussi son "ironie". Cet engagement n'est le plus souvent que l'image spécieuse, la photographie truquée, que la belle âme intellectuelle, toujours généreuse en paroles et qui a le cœur au bout de la plume, aime à donner d'elle-même. On serait tenté de qualifier cet engagement simulé d'un mot d'intellectuel: c'est un "canular". Il ne comporte ni authenticité ni sérieux puisqu'il ne comporte ni responsabilité ni risque; c'est un vrai jeu, où le joueur a plus d'importance que l'enjeu.

III. Les mœurs politiques des intellectuels contemporains

En fait, les intellectuels de notre temps constituent une caste fort complexe où s'entremêlent des catégories disparates, rassemblées seulement par leur participation à une activité culturelle, dominée malgré tout par le goût ou par le souci, ou simplement parfois par l'habitude, ou même par la prétention du spirituel. On y trouve quelques créateurs de culture, et surtout beaucoup d'amateurs de culture ou de simples consommateurs de culture, si l'on peut ainsi parler. Nombreux sont parmi eux les professionnels de la culture, qu'ils aient pour fonction de l'étudier, de la transmettre ou de la diffuser, dans tel ou tel domaine, même si leur vocation culturelle n'est pas toujours très affirmée. Il faut y adjoindre tous ceux qui ont reçu une formation culturelle supérieure, disons universitaire, ou qui se la sont donnée en autodidacte, et qui forment tous ensemble le public cultivé, le public intellectuel, le public passif, qui constitue en tout cas le public auquel les intellectuels actifs s'adressent. Parmi ceux-là, il faudrait compter les scientifiques, pour la qualité de leur intellect et pour l'éventuelle curiosité intellectuelle, et à condition de dissiper l'erreur ordinaire qui veut qu'on les compte parmi les intellectuels en tant que savants et non en tant qu'hommes cultivés (puisque la science, dont les valeurs et les affaires humaines ne relèvent pas, demeure en dehors du domaine de la culture).

De toutes ces catégories qui sont toutes plus ou moins confusément délimitables, ceux qui tirent quelque autorité intellectuelle spirituelle, à leur propre égard

comme à ceux des autres, ce sont, qu'ils soient amateurs ou professionnels, ceux qui sont capables de se vouer à la réflexion, à la compréhension des valeurs et des affaires humaines, à l'interprétation de la liberté humaine dans ses actes et dans ses œuvres, et d'autant plus qu'ils le font avec plus de lucidité et plus de loyauté. Ceux-là seuls peuvent légitimement associer leur pratique et leur théorie, une activité temporelle à une autorité spirituelle. Ceux-là font véritablement profession d'intellectuel. Souhaitons qu'ils soient nombreux et souhaitons-leur bonne chance.

Tous les autres n'agissent en intellectuel qu'avec une légitimité plus ou moins grande, et en jouant, avec plus ou moins de malice et de bonne foi, des confuses frontières qui séparent les diverses façons d'être un intellectuel. Les fonctions de l'esprit sont des fonctions de la liberté et la liberté est toujours dangereusement difficile à pratiquer, elle est l'ouverture au pire comme au meilleur.

Après tout, nous avons peut-être oublié que la fonction des intellectuels est d'abord, pléonasme, une fonction d'intellect, et qu'ils ont d'abord à manifester des vertus qu'Aristote aurait appelées dianoétiques, des vertus intellectuelles. La fonction pratique, même si elle est liée dialectiquement à la fonction théorique, est d'une nature irrésistiblement différente et vient, même dialectiquement, de surcroît.

Dans notre perspective, nous distinguerons trois fonctions dianoétiques fondamentales chez l'intellectuel, fonctions qui agissent dans le devenir d'une culture.

D'abord vient une fonction de création, fonction rare, celle du créateur de culture, qui est, par excellence, celle de l'homme-esprit, créateur des valeurs, et qui manifeste l'originalité d'une existence proprement humaine, capable de donner parfois une dimension historique à son art de s'exprimer dans ce qu'elle a de libre, d'absolument nouveau, et par conséquent d'unique. Même les plus humbles, d'ailleurs, sont aussi capables de convaincre autrui de leur humaine et incontestable différence. L'homme de génie, lui, est capable de révéler son originalité, dans ce qu'elle a d'incomparable, de façon universelle.

La deuxième fonction dianoétique est avant tout une fonction de réflexion et de compréhension des valeurs reçues, des œuvres que véhicule une culture. Fonction essentielle, car elle assure à une culture son maintien, sa tradition, sa continuité à travers ce constant renouvellement, mais aussi cette constante menace d'oubli. Sans ses clercs, une culture, succession d'apparitions évanescences et d'occultations, oublierait son histoire et jusqu'à son identité. Que reste-t-il d'une culture dont les clercs ont cessé de comprendre l'écriture et même la langue?

Ce qu'un chacun ne peut pas toujours faire pour ses propres valeurs, et surtout avec assez de constance et de vertu systématiques, faire comprendre les valeurs, les interpréter, les diffuser, en faire des éléments vivants de la conscience collective, c'est la vocation la plus générale des intellectuels. C'est la troisième fonction propre des intellectuels. Jouer le rôle de médiateur entre les créateurs de culture et ceux qui s'en servent, qui la consomment ou qui en jouissent, voilà la tâche la plus quotidienne, la profession la plus fréquente des intellectuels. L'intellectuel est, par excellence, un éducateur, qui exerce une fonction de relation, de communication, d'esprit à esprit. Plus que tout autre, il est bien placé pour informer et pour former.

On imagine combien cette vocation, qui devient si aisément une profession, est délicate. Médiation d'esprit à esprit, elle est, au niveau le plus subtil ou le plus

secret de la conscience, une médiation de liberté à liberté. Elle peut s'exercer dans la bonne foi et le respect des valeurs humaines transmises, dans une sorte de loyauté spirituelle, où l'art de faire comprendre l'emporte sur l'art de convaincre, avec le souci des libertés en présence et de l'autonomie de chacun, pour comprendre et se faire comprendre par soi seul. Elle peut s'exercer dans la mauvaise foi, par le mensonge et la violence spirituelle. N'oublions pas que la liberté, c'est-à-dire cet esprit dont vivent les intellectuels, est aussi le lieu de la violence, le lieu de l'expression radicale de soi, le lieu de la rencontre et de la lutte avec les autres, jusqu'au moment où elle peut devenir le lieu où les hommes se retrouvent et se comprennent à partir de leurs différences. La liberté est aussi propre au mauvais usage qu'au bon. Ce n'est pas affaire de vérité; il n'y a pas de vérité des valeurs. C'est affaire de loyauté.

Nous avons beau saisir les fonctions dianoétiques de l'intellectuel dans leur pureté, nous voyons à la fois combien elles participent aux conflits des hommes entre eux et de quel poids pèsent sur elles des exigences de la vie politique, pour le meilleur et pour le pire.

Des déviations, des confusions, il ne cesse donc de s'en produire. Nous nous bornerons à en décrire schématiquement quelques-unes, parmi les plus caractéristiques.

N'est-il pas significatif, que nous nous soyons heurtés, dès l'abord, à propos des intellectuels, au trouble conflit du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel? Derrière la méditation spirituelle, derrière la quête d'une sagesse, derrière la certitude du savoir ou la réussite du talent, il est bien conforme à la nature des choses que s'installe le désir d'en user et l'envie d'en jouir. La *cupiditas habendi*, la *cupiditas dominandi*, s'imposent d'autant plus au travers des passions intellectuelles que l'intellectuel, en exerçant sa profession, s'est, dans un premier temps, davantage désintéressé du pouvoir temporel et s'en est trouvé tenu à l'écart. Que naisse l'envie d'une influence temporelle, c'est bien naturel. Et il faut à l'intellectuel beaucoup de prudence ou beaucoup de paresse pour s'en garder. Avec la conscience de sa valeur intellectuelle, naissent le désir d'en faire usage, de "servir" le bien commun et aussi soi-même, ainsi que l'envie à l'égard de ceux qui disposent de pouvoirs temporels.

En second lieu, il faut noter que l'intellectuel est d'abord un homme comme les autres; il vit dans le monde quotidien des valeurs reçues, des lois établies; il les suit; il mène sa vie privée; il exerce sa profession; il en conserve les habitudes. Et puis, en même temps, il prend ses distances par rapport au monde quotidien où il vit en citoyen obéissant, *as a law-abiding citizen*, il construit soit par réflexion, soit par invention un monde abstrait, imaginaire, qui répond à ses préférences intellectuelles et à ses désirs. Ce monde imaginaire latéral a toute l'énergie que lui confère sa charge affective; il peut même prendre la valeur d'un mythe. Il a toutes les vertus et aussi toutes les facilités d'une sorte d'au-delà, d'un monde meilleur, d'un possible que l'on pourrait, que l'on devrait, substituer au monde réel. Il n'est pas sans danger de passer indéfiniment d'un monde rêvé au monde quotidien, d'un monde désiré au monde donné, car cette dualité mal compatible n'entraîne ni un passage à l'acte, ni une réduction au rêve. On risque d'y fausser son jugement, de perdre le sens du possible et de l'impossible, du réalisable et de l'irréalisable.

“Prendre ses désirs pour des réalités” est parfois devenu le cri de guerre dérisoire d’intellectuels typiquement désaxés.

Hegel avait déjà montré que l’intelligentsia ou, comme il disait, “die geistige Tierheit”, le bestiaire intellectuel, se laissait volontiers aller à des élans du cœur, à des générosités qui ne lui coûtaient rien, qu’il exhibait à plaisir sa “belle âme”, en se payant seulement de mots. L’art de l’expression conduit aisément à l’art de l’exhibition. L’intellectuel est menacé de se perdre dans son propre “devoir être”, dans son propre au-delà, soit pour se réjouir de sa suffisance, soit pour se prosterner dans sa vanité.

Une sorte de vertige de la facilité risque d’accroître de façon démesurée la distance que l’intellectuel prend naturellement à l’égard de l’objet de sa réflexion. La prise de conscience réfléchie du réel menace de tourner en critique systématique de la réalité. On a déjà dit fort bien comment la technique de l’utopie, loin d’être un moyen de fuite, peut servir de technique d’explosion. Nous parlerions aujourd’hui d’un procédé de déstabilisation. En prétendant y insérer l’irréalisable, on fait éclater le réel soumis à d’irréductibles contraintes du fait de sa nature. Du haut de cet au-delà délivré des nécessités, le clerc est tenté de s’ériger en juge et, du même mouvement, de chercher et de trouver des coupables.

En revanche, en se tenant à distance de ce monde-ci, il prétend s’y trouver enfermé dans un rôle purement passif, un rôle d’observateur non engagé par les événements. Alors que ceux qui en vivent et qui y agissent sont tout naturellement responsables et, à ses yeux, coupables, l’intellectuel, lui échappe à toute responsabilité. Même ses jugements, même ses critiques, puisqu’elles viennent de l’empyrée, n’engagent pas sa responsabilité. Il peut tout dire, il peut dire n’importe quoi. Et, de fait, c’est trop souvent en irresponsables, que nos intellectuels s’expriment.

Je voudrais enfin mentionner une transformation contemporaine qui a bouleversé la nature de l’intelligentsia en même temps que le rapport à son public.

Longtemps, la caste intellectuelle a constitué un cercle relativement étroit, dont le public ne dépassait pas de beaucoup l’ensemble des intellectuels “actifs”, de ceux qui s’exprimaient. Il s’agissait quasiment d’une sorte de dialogie, de correspondance publique, extrapolée par les gazettes et les revues, jusqu’à un public averti, capable de réflexion et de critique. Les auteurs et leur public constituaient une élite aux exercices savants et difficiles. La difficulté y préservait la qualité. Les producteurs de culture formaient, élevaient leur public, et s’efforçaient, en allant toujours plus loin, en lui apportant de constantes nouveautés, de répondre à ses exigences. La culture allait à ce prix.

Les choses ont bien changé. L’industrialisation des moyens de diffusion, pour ne pas parler ici du passage du langage verbal à l’image, a inauguré le règne d’un nouveau public. Ce n’est plus l’intelligentsia se parlant à elle-même, producteurs et amateurs de culture alternant, dialoguant, écoutés par quelques amateurs éclairés. C’est la masse qui constitue le public, qui impose ses besoins, qui réclame la satisfaction de ses désirs vulgaires à un niveau de culture rudimentaire. C’est elle qui “éduque” ces prétendus informateurs et éducateurs.

Que de tentations nouvelles vont alors déchirer l’intelligentsia. Au risque de se laisser enfermer dans un ghetto intellectuel, aisément justifié d’ailleurs par des accusations de pédantisme ou d’ésotérisme, se maintiendront sans doute certains

dialogues fructueux, une éducation réciproque des inventeurs et des amateurs de culture, de ceux pour qui la culture constitue une vocation et une fin. Ceux-là ne connaîtront que des succès d'estime et n'obtiendront que rarement une reconnaissance éclairée plus large. Seuls, certains, bénéficiant d'exceptions que le hasard ou le génie justifient, vont accéder à un public universel. Le devenir de la culture est le fruit d'inventions et d'éducatrices difficiles.

Mais il ne faut pas confondre masse et universalité. L'accès à l'universel n'est ouvert qu'à une élite. Au-delà, les producteurs de culture qui ne s'adresseront qu'à la masse seront soumis à la tentation de n'être plus que des vulgarisateurs et des vulgarisateurs de mauvaise intention, pour lesquels ce qui importera sera non la valeur du message mais le succès qu'il aura remporté; et ce succès consistera dans la quantité d'audience et non dans sa qualité ou dans son éducation. Ce qui était naguère éducation d'individu à individu, formation à la libre réflexion et information d'hommes réfléchis, devient endoctrinement facile ou pur et simple divertissement et distraction. Deux périls menacent alors l'action des intellectuels: ou bien la tentation de la propagande, ou bien la soumission à la passivité et à la flatterie systématique. La culture n'est plus alors que la culture de la passivité et de la distraction, au niveau des instincts les plus médiocres. Dans un cas comme dans l'autre, ce n'est plus la culture qui importe et qui est en question, c'est l'influence, c'est ce pouvoir immédiat sur la masse.

L'intellectuel a désormais accès à un pouvoir temporel direct. Il ne s'agit même plus de conquérir une autorité en raison de sa valeur, affirmée et justifiée par ses œuvres. Le meilleur flatteur, le simple beau-parleur, fait provisoirement l'affaire, jusqu'à ce qu'un autre visage le remplace. L'intellectuel renonce alors à toute finalité spirituelle, à toute tâche proprement éducatrice. Comment ne pas imaginer que certains intellectuels puissent ne pas résister à une telle tentation? D'autant que ce pouvoir consiste aussi bien dans une emprise sur autrui que dans la capacité d'empêcher les autres d'y accéder.

Derrière la liberté d'expression, si chère à juste titre aux intellectuels, parengon de toutes les libertés, se profile le visage sinistre de cette liberté qu'est le terrorisme intellectuel. Dans les régimes libéraux, où la liberté d'expression est respectée, la violence spirituelle positive, la propagande, peut trouver en principe son antidote dans la contre-propagande que rend possible la liberté d'expression. En revanche, même et surtout dans les régimes libéraux, il est bien difficile de passer outre à cette violence spirituelle négative, la censure exercée par les intellectuels eux-mêmes lorsqu'ils disposent des mass media. Cette censure par étouffement, par asphyxie, est aussi une forme de la liberté d'expression, la pire de toutes, la tyrannie intellectuelle par excellence, feutrée et insidieusement efficace. C'est la tyrannie cachée au cœur de ce libéralisme qui répond tellement aux vœux des intellectuels.

Pourquoi insister davantage? Il est bien naturel que la merveilleuse profession d'intellectuel, d'homme-intellect, d'homme-esprit, d'esprit libre, soit la plus menacée de toutes. La liberté n'est-elle pas le moyen universel, qui ne comporte aucune finalité intrinsèque essentielle? N'est-elle pas propre et propice à toutes les trahisons de cet autre lui-même, l'esprit? L'esprit, certes, a sa vocation intrinsèque, mais

il est inapte à s'incarner lui-même, à devenir une puissance au cœur des hommes, entre les hommes. Il ne peut pas cependant ne pas s'y efforcer et s'y engager. C'est la tâche de la liberté d'accomplir toutes les aspirations de l'esprit, de la manière la plus loyale ou la plus déloyale, car elle est liée à tous les désirs de l'incarnation et de la puissance.

A l'homme-esprit de trouver l'inspiration la plus authentique et la plus spirituelle, la plus libre est respectueuse de la liberté dont il soit capable. En évoquant les risques et les menaces, les tentations, qu'encourt l'intellectuel, nous n'avons fait que l'appeler à prendre, avec toute la loyauté dont il est capable, sa responsabilité. Le devenir de la culture autour de lui est la sauvegarde de l'esprit, qui fait tout l'homme, en dépendent.

Que pourrait valoir la vocation de l'intellectuel sans les vertus intellectuelles qu'elle inspire et qui, seules, sont capables de l'accomplir et de la sauvegarder?

Tocqueville: La culture de la démocratie, menace pour la démocratie

FRANÇOIS MONCONDUIT

La crise que nous vivons est aussi celle de la culture politique: qu'il s'agisse de l'effacement des valeurs dans l'horizon politique, de la crise morale des gouvernants, de la crise civique des gouvernés, du caractère nihiliste de certaines formes d'opposition, c'est toujours la culture politique qui est en cause.

On voudrait montrer comment l'analyse de Tocqueville est tout à fait éclairante quant à certains aspects de cette crise: selon lui, c'est le fonctionnement même de la démocratie qui secrète une *culture autodestructive*. La culture, ce sont pour lui les mœurs, c'est-à-dire "les habitudes du cœur, les différentes notions que possèdent les hommes, les diverses opinions qui ont cours au milieu d'eux l'ensemble des idées dont se forment les habitudes de l'esprit" (*Démocratie*, I, p. 300). Il existe un *lien étroit* entre l'état des mœurs et celui de la société politique: beaucoup plus que les conditions physiques ou les lois, les mœurs sont déterminantes pour la nature d'un régime politique. Même avec un environnement géographique et une législation favorables, une constitution ne pourra se maintenir avec des mœurs contraires, tandis que les mœurs pourront toujours surmonter les obstacles nés de la situation matérielle ou des lois mauvaises.

Tocqueville constate d'abord que la démocratie engendre des habitudes, des pratiques, des mœurs, un mouvement d'idées qui sont tout à fait *favorables* au développement de la société. Ainsi la liberté politique suscite toute une activité, une effervescence, une volonté de progrès, toute une agitation en quête de bonheur. Au niveau de chaque individu, l'occasion qui lui est procurée de s'intéresser à la chose publique le stimule dans ses propres affaires; la participation, même lointaine, au gouvernement de l'Etat, élargit son horizon, lui apporte des idées, développe son sens des responsabilités. Ainsi aux Etats-Unis l'essor remarquable de l'industrie est-il, selon Tocqueville, l'effet indirect de la vie démocratique. Sans doute le gouvernement d'un seul a-t-il une efficacité apparente plus grande, en ce qu'il assure davantage de continuité, d'unité, de cohérence. Mais la liberté a des effets plus profonds, par l'émulation générale qu'elle répand, par une force de création, une surabondance qui innervent tout l'ensemble du corps social.

Mais Tocqueville voit aussi les germes destructeurs que comporte la culture suscitée par la démocratie moderne: c'est à cet aspect de son analyse que l'on voudrait s'attacher d'abord, pour placer ensuite en regard un bref état de la crise de la culture aujourd'hui.

I. L'analyse tocquevillienne de la culture démocratique comme obstacle à la démocratie

Deux facteurs vont particulièrement contribuer à façonner la culture démocratique, la révolution industrielle qui va développer le goût du bien-être matériel, la passion des hommes pour l'égalité qui va faire de ce bien-être l'objet du désir de chacun. Ainsi assiste-t-on à l'émergence d'une culture égalitaire et commerçante, qui contribuera à engendrer une société pétrifiée et dominée.

A. Une culture égalitaire et commerçante

Le goût du bien-être, l'obsession de l'égalité donnent naissance, par Tocqueville, à deux composantes essentielles de la culture, l'utilitarisme et l'individualisme.

1) *l'utilitarisme* procède de la généralisation de la mentalité industrielle et commerçante chez les hommes de l'âge démocratique: ils refusent l'utopie et le rêve, mais sont concrets, calculateurs, raisonnables; l'imagination devient étroite, les émotions, médiocres, car on recherche davantage la sécurité et la tranquillité que les grands songes et les aventures incertaines.

C'est le règne de *l'esprit moyen et prudent*: médiocrité diffuse, où les vertus sont plus petites, mais aussi plus répandues. C'est le même *goût pour la richesse*, qui investit la vie entière de chacun: la plupart des désirs et des passions s'y rattachent. A travers cet utilitarisme borné, ce qui frappe le plus Tocqueville, et l'inquiète, est *l'absence d'ambition*: chacun cherche à améliorer son état, posséder davantage de biens, de prestige, d'une manière toujours *mesurée*; l'énergie n'est investie que pour de modestes projets: or "on n'élargit pas graduellement son âme comme sa maison" (*Démocratie*, II, p. 252). Le plus à craindre est le règne d'une *mentalité petite-bourgeoise*:

j'avoue que je redoute bien moins, pour les sociétés démocratiques l'audace que la médiocrité des désirs; ce qui me semble le plus à craindre, c'est que, au milieu des petites occupations incessantes de la vie privée, l'ambition ne perde son élan et sa grandeur; que les passions humaines ne s'y apaisent et ne s'y abaissent en même temps, de sorte que chaque jour l'allure du corps social devienne plus tranquille et moins haute (*id.* 254-255).

Cette tendance se trouve renforcée par l'individualisme.

2) *l'individualisme* enferme chaque citoyen "dans le cercle des petits intérêts domestiques" (*id.* 269) qui constituent son seul souci.

Il en résulte une sorte de *dévitilisation du social*, tout un potentiel d'énergie et de créations étant détourné de l'espace communautaire pour ne s'investir que dans la catégorie du privé.

Il en résulte plus encore un *affaiblissement de chaque citoyen* qui, trop préoccupé de lui-même, vie replié sur soi. Cet isolement, loin de favoriser l'éclosion et le développement d'une force personnelle, est, selon Tocqueville, facteur d'appau-

vrissement et de faiblesse. En réaction contre cet état de solitude et de vulnérabilité, les hommes vont chercher à *s'appuyer sur la masse*, et à toujours rester en harmonie avec elle: ils ne pourront plus penser à part. L'*opinion commune* prend alors un pouvoir immense: point n'est besoin de mesures contraignantes pour obliger à penser comme tout le monde; il suffit de critiquer et ainsi d'isoler, ce que les hommes ne supportent pas; la voie est ainsi ouverte au *despotisme de la majorité*.

Cette fragilité grandissante se trouve accrue par l'état d'*inquiétude* et d'*envie* que fait naître en chacun l'égalitarisme: chacun est soucieux de ce qu'il n'a pas encore, en même temps qu'il est jaloux de ce que l'autre le possède déjà. Il y a là un germe d'instabilité et de rivalité, peu faits pour l'affermissement de la vie commune: précisément, c'est la société démocratique elle-même qui est menacée par cette dégradation de la culture.

B. Une société pétrifiée et dominée

La menace est en effet double, l'abandon au sommeil, l'abandon au tyran.

1) *l'assoupissement*

Pour l'avenir, Tocqueville craint moins les révolutions qu'un engourdissement général et une immobilité de la société, dus à une *double fascination*. Celle de la *propriété* d'abord "Quand je vois la propriété devenir si mobile et l'amour de la propriété si inquiet et si ardent. . ." (*Dem.* II. 269), qui fera *craindre* toutes les idées et toutes les émotions collectives qui, sans doute, "troublent les peuples, mais qui les développent et les renouvellent" (*id.*).

Fascination pour les jouissances présentes ensuite: on préférera ne toucher à rien de peur de tout perdre; plus encore: plutôt que de forcer le destin, on s'y soumettra, sans songer à l'avenir.

Il y aura finalement une sorte d'immobilité générale, des institutions, de préjugés, des mœurs, qui *bloquera* toute évolution sociale. Tocqueville redoute "que l'esprit se plie et se replie éternellement sur lui-même sans produire d'idées nouvelles; que l'homme s'épuise en petits mouvements solitaires et stériles, et que, tout en se remuant sans cesse, l'humanité n'avance plus" (*id.* 269). La société se trouve alors exposée à toutes les dominations.

2) *le despotisme*

Tocqueville a perçu, avec une lucidité rare, ce qu'allait être le despotisme en démocratie: non point violent, mais insidieux, doux, apte à "dégrader les hommes sans les tourmenter" (*Démocratie.* II. 323).

Tout procède de cet enfermement des hommes dans leurs *intérêts particuliers*, ces hommes devenus semblables à force de vouloir être égaux, donc *sans défense*. Alors peut grandir ce pouvoir protecteur, qui veillera sur le bien-être de chacun, dont les citoyens n'auront plus la charge, mais que le pouvoir définira à leur place, comme il prendra soin de satisfaire tous les désirs et de penser pour eux. La vision de Tocqueville est si puissante et prophétique qu'il faut l'évoquer:

... je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres. . . Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. . . que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ? (*Démocratie*. II. 324)

Ce pouvoir ne s'impose pas brutalement, mais par le dedans, exerçant une véritable *tyrannie de l'intérieur*: il conduit les volontés après les avoir défaites, il n'impose pas, mais dissuade.

. . . il ne détruit point, mais empêche de naître, il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il éteint, il hébète. . . (*id.* 325)

Ce despotisme indolore est d'autant mieux accepté qu'il exerce *au nom* de la *souveraineté populaire elle-même*: la tyrannie est rendue légitime puisqu'elle est voulue par le peuple; quel apaisement de pouvoir s'en remettre entre les mains de ceux que l'on s'est choisi.

Singulier *retournement* de l'aventure démocratique, qui voulait au contraire la prise en charge par le peuple de sa destinée grâce à la liberté même: la crise d'aujourd'hui vient révéler la justesse des craintes éprouvées par Tocqueville.

II. La crise de la culture en démocratie

Il existe une correspondance singulière entre les maladies de la culture politique aujourd'hui et la vision de Tocqueville. Dans les sociétés libérales européennes, les hommes se laissent prendre aux séductions du bien-être, et n'ont plus qu'une obsession, jouir du présent. Ils y sont encouragés par le développement d'un Etat Providence qui leur promet de combler leurs désirs. Dès lors la solution à tout problème ne se trouve plus dans la prise en charge par chacun de sa destinée, mais dans le recours à un pouvoir politique toujours plus envahissant. Ainsi la culture se caractérise-t-elle tout à la fois par l'idolâtrie du présent et le confort de la passivité: il en résulte logiquement un appel accru à l'autorité tutélaire.

A. L'idolâtrie du présent

Si les sociétés européennes avancent les *yeux fermés* vers un avenir qu'elles ne veulent pas connaître, c'est parce que le présent, grâce à la croissance économique, a permis de satisfaire le désir du bien-être (au moins pour la majorité), et que le futur n'a alors été conçu comme une *reproduction indéfinie de ce présent*.

Le pouvoir a partout fait croire que la solution à tout problème se trouvait dans la poursuite de la croissance, de telle sorte que rien n'incite à chercher une solution ailleurs et à imaginer un avenir autre. La valeur dominante de *consommation* est à

la fois la cause et l'effet de ce processus: on désire la croissance pour pouvoir consommer, et plus il y a croissance, plus on est incité à consommer. Autrement dit on est *enfermé* dans la *problématique des moyens*, on oublie celle des *fins*.

Il résulte de cette fixation sur les avantages les plus matériels que le présent peut apporter une *perte de substance de la vie politique*, forme de dépolitisation. C'est d'abord la *dévaluation du débat* politique, qui tient à ce que les différents acteurs évitent de traiter des questions idéologiques fondamentales, et fixent l'attention de l'opinion sur des objectifs secondaires. Cette perte de substance est également perceptible à travers le *règne de la non-valeur*: c'est l'essence même du politique qui est en cause en ce qu'il implique référence aux valeurs. Non seulement celles-ci sont en crise, mais *absentes*: l'horizon politique est morne et fade (sinon apocalyptique), si le pouvoir parvient à séduire, c'est toujours par la *facilité*; au plan collectif, aucune idée, aucune passion ne règnent qui portent au dépassement, à la générosité, à la création historique. Il en résulte un engourdissement généralisé: c'est le confort de la passivité.

B. Le confort de la passivité

Le développement de l'*Etat-Providence* assure à chaque travailleur une *sécurité* relative, à l'*abri* de laquelle chacun va trouver la *liberté* de s'occuper de ses *intérêts particuliers*.

L'effort pour la satisfaction des besoins fondamentaux n'a pas débouché sur une revitalisation de l'espace public, impliquant notamment un développement de la participation de chacun aux responsabilités collectives. On assiste au contraire à un *repli sur le privé* et à une exacerbation de l'*individualisme*. Une raison fondamentale en est que l'on a voulu mettre en œuvre l'idée socialiste "à chacun selon ses besoins", sans avoir le courage d'y ajouter le complément indispensable "la responsabilité de chacun selon ses capacités".

La conséquence directe en est l'*incitation à la passivité*, avec le confort facile qu'elle comporte. Passivité dans le domaine économique d'abord: faible productivité, absentéisme, refus des responsabilités dans le travail. Passivité dans le domaine politique aussi: paradoxalement, le régime *représentatif* ne voyant pas sa légitimité réellement contestée, décourage la *participation*. Il s'opère alors une *scission* entre la vie sociale des individus, protégée et s'investissant de plus en plus dans le privé, et le domaine politique qui se trouve *monopolisé par une minorité* élitaire qui profite directement de la non-participation.

Les conséquences néfastes pour le fonctionnement de la démocratie en sont évidentes: on ne coopère pas à l'application d'une politique qui a été décidée ailleurs dans une sphère lointaine, de même que s'efface le *sentiment d'appartenance* à une communauté politique dont on se sentirait solidaire. L'attitude des gouvernés et des gouvernants se dénature réciproquement: le retrait des uns encourage le paternalisme des autres.

La situation se trouve alors *bloquée* du fait que, la tendance dominante étant la passivité, tout retour à une participation politique active ne pourrait se faire que de manière autoritaire. Là encore la solution se trouve du côté d'un renforcement du pouvoir.

C. L'appel à l'autorité tutélaire

Les valeurs dominantes de *consommation* et de *sécurité* incitent au renforcement du rôle de l'Etat, dont résulte à la fois l'accroissement de la dépendance des citoyens et la restriction de leur liberté.

L'Etat est de plus en plus tenu au rôle de *pourvoyeur*: une partie croissante de la population est, directement ou indirectement, dépendante du gouvernement (fonction publique, allocations personnelles et sociales, aides économiques diverses. . .). Or cette dépendance n'est compensée par aucune possibilité de contrôle sur les décisions prises.

Par ailleurs le *désir de sécurité comporte des menaces pour la liberté*: qu'il s'agisse de la *sécurité sociale* (contrôles sur la vie privée des assurés comme en Grande-Bretagne), ou de la *sécurité publique* (obsession du terrorisme et exclusion des individus non-conformes comme en RFA). Bien entendu il n'est pas question de nier la légitimité de ce besoin, mais sa prévalence conduit à un effacement du sens de la liberté.

Conclusion

Les mouvements de 1968 ont été une réaction à cette crise de la culture politique, mais ils n'ont pas débouché sur une nouvelle construction sociale, faute d'une conception de rechange. Les enquêtes ont montré que les jeunes contestataires s'intégraient ultérieurement au "système" qu'ils dénonçaient.

Il est clair qu'une réforme institutionnelle venue du sommet ne pourrait avoir que des effets limités. Il apparaît indispensable d'élaborer et de diffuser une culture politique qui favorise et féconde la participation, ce qui implique en particulier une mutation du système d'éducation et d'information.

J'ai mis l'accent sur la dimension de crise qui est actuellement dominante. Mais au cœur même de cette crise on assiste à l'émergence de valeurs nouvelles: réalisation de soi, responsabilité collective, solidarité. . . Peut-être y a-t-il là des germes pour un nouveau moment de l'histoire.

Culture, Individuality and Deference

SHIRLEY ROBIN LETWIN

The last book of Aristotle's *Politics* contains a long section devoted to music. Since nothing is more important than to learn to "feel delight where one should", Aristotle says, and since musical rhythms and tunes affect the state of the character of the listener, it is essential to decide which effects are desirable and which sorts of music should accordingly be encouraged. Some rhythms are "vulgar"; others are "more suited to freemen". The flute should not be used in musical education partly because it requires professional skill, which distracts from the proper development of the whole soul, but mainly because the music of a flute "does not express a state of character but rather a mood of religious excitement" and has nothing to do with the mind. That is why Athene, who invented the flute, threw it away in disgust at the ugly look of her face when she was playing upon it. Playing any instrument for an audience is always bad because the commonness of the audience tends to debase the quality of the music; and the artists themselves with their eyes on the audience, are affected by it — affected not only in mind, but also even in body, as they move and swing to suit the taste of their hearers.¹

It is hardly usual nowadays to find such a discussion of the arts in the midst of a treatise on politics. Indeed anyone who couples the two is likely to be accused of being "totalitarian". Yet a very similar idea has for some time now been widespread in the most respectable circles under the name of "culture".

The use of the word "culture" to express a necessary connection between art and politics can be traced to Herder's view that each nation is a self-sufficient totality which is embodied as much in its language and arts as in its religion and politics. From this it follows that to understand any aspect of a nation's life, one must understand the whole of its "culture". But it was through the historians in Germany that this meaning of "culture" became influential, and Burckhardt's study of the Renaissance is the model for the German tradition of *Kulturgeschichte*. Burckhardt insisted that the Renaissance was not a revival of antiquity. "It is one of the main tenets of this book", he said, "that it was not this revival alone but its alliance with an independently existing Italian national spirit that achieved the conquest of the Western world". The postulate of his view of the Renaissance was that "every cultural epoch which presents itself as a complete and articulate whole expresses itself not only in the life of the state, in religion, art and science, but also imparts its individual character to social life as such."²

Kulturgeschichte acquired a more systematic character in the hands of Spengler

for whom a culture was not only wholly distinct, with its own essence and destiny and nearly unintelligible to members of other cultures, but strictly analogous to a biological organism. He accordingly traced the history of cultures, as if it were a biological process, from birth to maturity and death, and insisted that the different aspects of a culture could no more be understood independently than a member of the body could exist on its own.³

The more humanistic interests of Ortega y Gasset did not prevent him from putting the biological analogy just as sharply as Spengler: "We can now give the word, culture, its exact significance. There are vital functions which obey objective laws, though they are, inasmuch as they are vital, subjective facts, within the organism. . . The term should not, therefore, be allowed to retain any vagueness of content. Culture consists of certain biological activities neither more nor less biological than digestion or locomotion. . ."4.

Given this view of culture, the only way to understand the unity of a human society is to trace all its manifestations to a single source. To understand the architecture or the philosophy of Greece, we must discover the essence of the culture which is being expressed in her buildings and by her philosophers. This view of culture is sometimes presented in mechanical terms. A culture is said to be like a wheel, implying that we must trace the spokes to the hub, or else culture is considered as if it were a building, in which there is a fundamental frame covered over by stucco. Marxists and Structuralists search for the material conditions that constitute the underlying "real" structure, as opposed to the super-structure, of culture. To others, like Dilthey, the foundation of a culture is to be found rather in "the mentality of an age", and this view has given rise to *Geistesgeschichte*, which studies painting, literature, and politics as aspects of a *Weltanschauung*, a more imposing name for the "organic unity" of a culture⁵. But however much they differ in detail, all such studies of "culture" postulate that the human world is a constellation of unified patterns, each with a fixed core that determines the superficial variations.

The vogue for *Kulturwissenschaft* and *Geistesgeschichte* never caught hold in England, or at least not until recently. The English preoccupation with "culture", although learned from Germany, took the form of an attack on the traditional English attitude to the state.

Mathew Arnold's *Culture and Anarchy* is the classic text for this attack. But it fell on ground well prepared by John Stuart Mill, whose friend, John Sterling, had been one of the first to join the German vogue in Cambridge and introduced Mill to it. In his early essays on *The Spirit of the Age*, Mill argued that in a normal condition of society, the "opinions and feelings of the people are, with their voluntary acquiescence, formed for them, by the most cultivated minds which the intelligence and morality of the times call into existence". But in England, the "mass of uninstructed" did not habitually defer to a superior class of person whom they trusted "for finding the right and pointing it out", and the governing class did not consist of those who were truly qualified to direct men's minds. The only cure for England's unnatural condition was to divest the vulgar of power so that the "most virtuous and best-instructed" in the nation might "acquire that ascendancy over the opinions and feelings of the rest, by which alone England can emerge from

the crisis of transition. . .”⁶ What stood in the way of this cure was Liberalism which was “for making every man his own guide and sovereign master, and letting him think for himself, and do exactly as he judges best for himself”. Throughout his life, Mill continued to attack the Liberal lack of reverence for government in the abstract and the failure to recognize that “it is good for man to be ruled; to submit both his body and mind to the guidance of a higher intelligence and virtue”⁷. Although all this was urged in the name of popular government, he argued, if popular government is understood rightly, it does not mean that the people govern, but they choose their governors and that public questions are decided by the “most judicious persons whom the people can find” rather than by the people themselves.

Arnold, too, identified the enemy as Liberalism. But he equated Liberalism more unambiguously with regard for human individuality, and his emphasis fell more explicitly on opposition to England’s traditional ideas about government. But by putting his argument in terms of “culture and anarchy”, Arnold produced an attack that was more beguiling and even more confusing than Mill’s.

The anarchy that afflicted England was due, Arnold said, to the fact that “hardly any one of us has the idea of the State as a working power.”⁸ Englishmen habitually live in their “ordinary selves” and are suspicious of the state because they conceive of it as “something equivalent to the class in occupation of the executive government”. The aristocracy is jealous of the state because no aristocracy “liked the notion of a State-authority greater than itself”. The middle class lives by the maxim, “every man for himself”, and dreads a powerful administration which might somehow interfere with its worship of competition. And the working class is “the very centre and stronghold of our national idea, that it is a man’s ideal right and felicity to do as he likes. . .”⁹ Thus all Englishmen believe in freedom, each is concerned only to assert his personal liberty, and “doing as one likes” is the ideal. Unlike the Greeks who pursued with constant reference to an “ideal of complete human perfection and happiness”, the English have no “dream of right reason” and refuse to recognize any limits on doing as one likes. The result is a nation plagued by “random and ill-regulated action – action with insufficient light, action pursued because we like to be doing something and doing it as we please and do not like the trouble and severe constraint of any kind of rule”¹⁰.

The only cure for this anarchy is “culture”. Arnold defined culture as “the study of perfection”. But he equated this “study of perfection” with at least three different enterprises. One is the endeavour “to see and learn the will of God” and to “make it prevail”¹¹. Another is “the very desire to see things as they are” which Arnold also identified with “right reason”, a search for “our best self”, and “the intelligible law of things”. The third is “getting to know . . . the best which has been thought and said in the world” and using this knowledge to turn “a stream of fresh and free thought upon our stock notions and habits.”¹²

The endeavour to learn the will of God and to make it prevail, recommended as it was by a Christian and Anglican, would seem to mean accepting Scripture as God’s word and the church’s interpretation of that word. In this sense, Arnold’s prescription for culture appears to be a call for Christian faith and obedience.

But something very different from Christian piety is required by the second

enterprise, which equates “the study of perfection” with the desire “to see things as they are”. It suggests rather an obligation to seek the “essence” of first principles of being. Certainly that is the implication of phrases such as “right reason”, “our best self”, “the intelligible law of things”. But that kind of knowledge is the proper object of Aristotelian *nous*, which men can hope to have only if, as in the pagan Aristotelian cosmos, the mind of man is continuous with the mind of God and human reason is a participation of God’s reason. This view, however, was condemned as heresy when Christianity was still vigorous, on the very proper ground that a Christian is supposed to believe in a God who created the world out of nothing and is ultimately mysterious. In the Christian view, men cannot and should not aspire to know the pattern of God’s creation. In short, under the name of culture, Arnold recommends both Christian faith and heretical *gnosis*.

The third enterprise – “getting to know . . . the best which has been thought and said in the world” – is wholly different from both the others. It suggests an obligation to become initiated into our inherited civilization, to be aware of the historical past, to accept traditions of judgment in various fields of human activity. It implies that human beings must guide themselves not by a perception of non-human patterns of perfection but by that historical development which constitutes civilization. But Arnold says nothing about the distinction between historical human standards and non-human patterns of perfection, which he invokes in his talk of “right reason” and “the intelligible law of things”. Instead, he lumps the two together, along with Christian faith, in that seductive bundle called “culture”.

Nor is that whole of the confusion. Culture is also the opposite of “doing as one likes”, of “what each raw person” wants, and it is regularly identified with “submission”. In other words, caring for culture requires denying that there is any virtue in leaving people free to manage their lives for themselves. Sometimes Arnold urges submission to “right reason”; at other times, he speaks of submission to an “idea of perfection”. But the practical implications are always the same – that the pursuit of culture demands that an individual be understood as a part of an organic whole of which the State is the ruling mind. Perfection is not possible, if the individual insists on walking alone, if he refuses to carry others along with him “in his march towards perfection”. Regard for independence is merely a manifestation of the “ordinary” self which is separate and personal and therefore the enemy of “culture”.

The transition from “culture” to the conception of the state as the ruling mind of a social organism is made through the idea of “authority”. This is how Arnold manages it:

Now if culture, which simply means trying to perfect oneself, and one’s mind as part of oneself, brings us light, and if light shows us that there is nothing so very blessed in merely doing as one likes, that the worship of the mere freedom to do as one likes is worship of machinery, that the really blessed thing is to like what the right reason ordains and to follow her authority, then we have got a practical benefit out of culture. We have got a much wanted principle, a principle of authority, to counteract the tendency to anarchy which seems to be threatening us. . .¹³

Arnold goes to assure us that authority is to be found in the State, which he

describes as “the power most representing the right reason of the nation, and most worthy therefore, of ruling, of exercising . . . authority . . . over us all . . .” That is why the state is “the truest friend we all of us can have”, and the “authority” to which we may turn with “sure trust” when threatened by anarchy. Thus culture provides us with the only valid basis for “a firm State-power” because culture suggests that the State is the “organ of our collective best self, of our national right reason . . .”, and teaches us to disdain “our old untransformed self, taking pleasure only in doing what it likes or is used to do”, and always “clashing with everyone else who is doing the same”¹⁴.

In the form of a eulogy of culture, Arnold was recommending that England give up her traditional preference for a government which confines itself to making rules for communal life that enables the individual members of the community to pursue their projects in peace. Instead, Arnold proposed to his countrymen that they should see the state as “the nation in its collective and corporate character, entrusted with stringent powers for the general advantage, and controlling individual wills in the name of an interest wider than that of individuals”¹⁵.

The political significance of Arnold’s idea of culture has so thoroughly escaped notice that he has been accused of reducing culture to mere sweetness and light which is like saying, as the American sociologist, Sumner, remarked, that “coffee is milk and sugar”. Whether or not Arnold was deliberately using a rhetorical trick, his talk of “culture and anarchy” serves to make a recommendation for a political revolution look like a call for maintaining standards of excellence. The connection of culture with organic unity makes it seem that the pursuit of perfection is opposed to regard for human individuality. The linking of culture, on the one hand, with “right reason” and “the intelligible law of things” and, on the other hand, with the State implies that the State does not make decisions that are in any sense questionable but merely administers indisputable and eternal standards. The “authority” of which Arnold speaks is not, as Hobbes understood it, the right to decide what is irremediably disputable. It is not the mere substitution of one will for many. The exercise of authority in Arnold’s sense is more like the geometer’s deduction, the imposition of the one “right” decision commanded by reason on the multiplicity of wrong wills that belong to “ordinary selves”. And it follows that when Englishmen regard the State with suspicion, they are rejecting reason.

There is, of course, an echo of Aristotle’s discussion of music in Arnold’s view of the state as the guardian of the pursuit of perfection. And this echo helps to make Arnold’s prescription appealing to people brought up to revere ancient Greek wisdom. But there is also a profound difference. Whereas Aristotle’s prescriptions are the conclusion in a careful exposition of an elaborate metaphysical system, Arnold neither asks nor tells us how the state comes to possess “right reason” or a special power to discern perfection, or for that matter, how it differs from a collection of human beings. Nor does Arnold say anything about the complexities of moving from abstract perceptions to practical political decision, those complexities that Aristotle meticulously explores in the *Ethics* and *Politics*. Instead, Arnold merely asserts that we are obliged to accept his political prescription because it is pleasingly wrapped in the “sweetness and light” of culture.

The same message was preached more crudely by T.S. Eliot, in his *Notes on the*

Definition of Culture, in his *Idea of a Christian Society*, and in much else. In his call for a "positive" culture and a "unitary religious social community", Eliot explicitly commended the unity of tribal life. Although such a state of affairs, he acknowledged, was no longer wholly realized except in very primitive tribes, he urged that, "without sentimentalising the life of the savage, we might practice the humility to observe, in some of the societies upon which we look down as primitive and backward, the operation of a social-religious-artistic complex, which we should emulate upon a higher plane"¹⁶.

Eliot's emphasis falls more on identifying culture and the state with national unity. Although Arnold, too, sometimes identified culture with nationality, as when he deplored "the unsound habit of mind" that made the English "talk of things like coal or iron as constituting the greatness of England" when the true greatness of England lies in "culture", Arnold also said that "men are all members of one great whole", and he described "the best self" which the State expresses as "one, and noble, and secure, and peaceful and the same for all mankind" in contrast with the "vulgar", "unstable", "contentious", "every varying" "ordinary self"¹⁷. In Eliot's writings, the national note is more unambiguously dominant. He granted that the culture of an artist or a philosopher is different from that of a mine worker or field labourer. But in a "healthy" society, he assures us, "these are all parts of the same culture; and the artist, the poet, the philosopher, the politician and the labourer will have a culture in common, which they do not share with other people of the same occupations in other countries"¹⁸. Eliot was also much more explicit about the connection between his concern with "culture" and a political programme. He argued that in order to do something about our culture we must be much more consciously political.

Religion is the primary ingredient of culture for Eliot as for Arnold, and for the same reason. They both regarded religion as the supreme unifier. "The state is of the religion of all its citizens", Arnold said, "without the fanaticism of any of them"¹⁹. This is the heart of his argument against non-conformists and their antipathy to an established church and his insistence throughout on the importance of public national worship. Eliot makes the same point more bluntly when he describes religion as the whole way of life of a people.

Why should a call for unity wrapped in talk about culture have appealed to people who were devoted to personal liberty? The reason lies partly in the historical circumstances in which this argument appeared. Arnold and Eliot seemed to provide an answer to a widely felt and genuine difficulty about "culture", but culture understood in a somewhat different sense. In this sense, culture has a special reference to those aspects of life of which the arts are the most obvious examples. The questions raised in Aristotle's discussion of music are the questions that continued to be asked about the arts: by what standards are we to judge the different kinds of pleasure that people get from different sorts of activities?

But in the course of the nineteenth century, this question began to be asked more urgently. The great increase of wealth meant that large numbers of people, who had not grown up among those who possessed the leisure and learning to cultivate such tastes, began to take an interest in activities like the arts. At the

same time, the spread of egalitarian sentiments encouraged a repugnance to letting the few set the standards for the many. Arnold's charge seemed plausible because in a sense it was true that anarchy was growing. There was a confusion about the standards that threatened to grow, as it nearly has, into the confusion of tongues in the Tower of Babel. And while the old ways of distinguishing between better and worse in the arts and more ordinary aspects of life were breaking down, the new achievements of science and its appearance of having indisputable standards made the uncertainty about standards in other activities seem worse by comparison. The argument about the relative importance of science and the humanities in education, which was raging in England in the latter half of the nineteenth century, as it still is, made the issue more pressing. But though these circumstances lent credibility to the call for "organic unity" directed by the State, that appeal was in itself perhaps the most serious symptom of the anarchy that it offered to cure.

What the arts have in common with the other activities commonly included under culture is that they are judged not by any explicit rules, but by standards implicit in the practice to which they belong. In other words, the idea of "culture" is tied to what is popularly known as "tradition". Even though by the twentieth century, "culture" has become the property of anthropology and sociology, according to Fairchild's *Dictionary of Sociology*, of 1944, the identification of culture with tradition is the sense common to all the different usages of culture²⁰. And in their review of the various meanings attached to culture, Kroeber and Kluckhohn concluded that this is the consensus that they found among all the definitions that they examined.²¹

The English reverence for tradition has been widely acknowledged, but it has always been misunderstood as a reverence for the past. While regard for the past is certainly involved, that regard is only incidental to what is truly central in the idea of tradition. And the clue to that is the literal meaning of the word, which is "handing down". What constitutes a tradition is a conception of how things should be done, a manner of understanding and dealing with certain matters, a complicated cluster of criteria and skills which cannot be captured in simple formulas or diagrams. A tradition, in other words, is a practice perpetuated without formal definitions of standards or formal acknowledgement of anyone's authority or power to set and maintain standards. That is why the personal association of parent and child, teacher and pupil, has been considered essential to the transmission of a tradition. In other words, because a tradition is handed down by teaching and learning, apprenticeship is of its essence.

This means that for traditions to be maintained, there must be a readiness to "defer" to those who know better, and a willingness to serve an apprenticeship to those who have qualified as masters of the craft. The strong continuity with the medieval past that has distinguished England may have something to do with the peculiar English talent for preserving the effectiveness of traditions, for a prominent feature of medieval institutions was learning by apprenticeship. Even in our own day, the most forceful defence of this kind of learning has come from England. That apprenticeship is not an inferior form of learning but a wholly distinct sort of learning, appropriate to skills which cannot be acquired in any other way, was the message of Michael Oakeshott's famous attack on "rationa-

lism", the disposition to reduce everything to a technique explicitly formulated in a book²². Although their talk about culture and tradition suggests the opposite, Arnold and Eliot are guilty of the rationalism attacked by Oakeshott.

When they tell us that submission to the State as the ruling mind of an organic community is the only alternative to anarchy, they are expressing a rationalist frame of mind. Though Eliot denied that he was advocating an English equivalent for the French Academy, those who took this to be the implication of his admonitions rightly recognized that he, just as Arnold before him, was arguing that standards could not be maintained without giving someone a formal right to make and enforce those standards. The same rationalist frame of mind appears even more emphatically in their belief that respect for tradition is incompatible with respect for individuality, and that is why they speak of liberty as the enemy of culture.

In taking this view of tradition, Arnold and Eliot fell into an error that is by now endemic, the error of equating the traditions of Western society with tribal customs. Although throughout *Notes towards a Definition of Culture*, Eliot struggles painfully to distinguish the unity which he considers desirable from a totalitarian unity which he renounces, he fails to discover what constitutes the distinction because he thinks of communal coherence always in terms of custom and tribal unity. This identification is of course implicit in the early German idea of culture and it has enabled anthropologists to make their living by disclosing analogies between primitive tribal societies and European ones. But the analogies are false and wholly misleading because tribal customs are nothing like the traditions of high Western civilizations.

It is doubtful whether tribal custom, as many anthropologists represent it, actually exists in any tribe. "Tribal unity" may also be a romantic illusion. All that is relevant here, however, is the influence of the idea of tribal custom as a set of precise commands giving every member of the tribe an assigned "role" that is enforced under the direction of someone designated to do so. Any variation necessarily constitutes a departure from custom therefore tribal customs are by definition unchanging. What distinguishes the practices that we think as "traditions" in the West is something very different. Traditions remain coherent not through changelessness but through continuity. A tradition is perpetuated by teaching the skills of the master, and not by requiring imitations of his performances or even his style. Therefore every pupil easily can, and indeed must, make something new of what he learns. Only where there is a constant stream of individual interpretations of what has gone before does a tradition live. Rigid imitation or uniformity, far from maintaining a tradition, kills it.

Take the example of Palladian architecture. It is often said that Palladio's buildings are the perfect embodiment of what is called "the classic tradition". And undoubtedly they contain direct echoes of ancient buildings. But in fact, these echoes are fairly superficial and what is much more important is a certain sense of order, a certain sense of the relationship of parts among themselves and to the whole. Of course, Palladio learned a classical theory of proportion through his studies in the circle around the Humanist, Trissino, and he acquired the architectural vocabulary of the ancients through making pedantic drawings. But to the

theory and the vocabulary he added much else. He read Alvise Cornaro, the farmer, patron, and scholar, who was impatient with Humanist theorists because they could not help to build the comfortable, healthy, inexpensive dwellings that everyone needed. He also read the Bolognese theorist, Sebastiano Serlio, none of whose designs was ever executed in Italy. And he learned as well not only from the great Italian designers like Brunelleschi and Michelangelo, but also from Byzantine fantasy and Venetian lightness. All this he absorbed and reformulated so that out of a repertoire drawn from many diverse sources, he produced buildings that look as if they have grown out of the ground on which they stand. Though there is good reason for describing Palladio as "classical", he was not classical in the same way as Bramante, Sangallo, Sansovino, Raphael. He had created a style of his own, the Palladian building.

Then in turn, these Palladian buildings inspired a whole new line of "classical" architecture. In 1573, the son of a clothworker in London travelled to Italy and ever after he carried with him a copy of Palladio's book. As a result, this Englishman with the Welsh name, Inigo Jones, established the Palladian style in England, which came into its own in the eighteenth century through Kent, thanks to the patronage of Lord Burlington. Early in the nineteenth century, the influence of Palladio reappeared in still another form, in the Regency terraces of John Nash. This is a good example of an architectural tradition. The continuity has been meticulously charted and anyone who has been properly educated can trace it for himself. The standards and orderliness are evident throughout. But no step in that tradition could be deduced from its predecessor.

Perhaps the best summary of the relation between Palladio and the tradition in which he was so distinguished both as heir and ancestor is Geoffrey Scott's concluding words, in *Architecture and Humanism*, on Renaissance architecture as a whole: Renaissance architecture served antiquity, Scott says, "not with the abject duty of a slave, nor always even with a scholar's patience, but masterfully, like a lover, with a like kindling of its proper powers. Brunelleschi, Bramante, Michelangelo, Bernini had, as few can have it, their originality. But they followed on the past. The soil they built in was heavy with the crumbling of its ruins. . . . The architects of humanism built deep. Like the heroes of Mantegna, they performed their labour in a Roman panoply, and in the broken temples of Rome dreamed their own vision, like his saints." In his epilogue, Scott prescribes all attempts to make a theory by which architecture may be judged to be right or wrong. "Theory", he says, "was what made the chatter on the scaffolding of the Tower of Babel. It is the substitute for tradition. . . ." And he goes on to say that no analysis of the faculty of creating beauty in architecture and no prescription for what constitutes "serious architecture", no "code of fallacies" can save us from the "welter of commercial and municipal monstrosities" among which we are now condemned to live. Our only help lies in *habituation* to the works that are worthy of being our masters. And these works are of many kinds — they embrace both the austerity of ancient Greek buildings and the theatricality of the baroque, both gravity and playfulness, as well as the eclecticism of Renaissance architecture. Just what constitutes the quality that is common to all worthy architecture cannot be reduced to a book of rules, and yet it will be perfectly visible to those who take the

trouble to learn, in the only way that such things can be learned, by apprenticeship to a good master²³.

At no point in the transmission of the "classical" tradition from Greece to Italy to England could the state have contributed to it by intervening to maintain "the organic unity of the community". There is nothing "national" about this tradition. On the contrary, it is a striking refutation of the "organic unity of national cultures".

Nevertheless, there is a connection between politics and culture understood as the accumulation of traditional practices. Palladian architecture is not likely to arise among men living as beasts in a jungle. The variety of civilization can flourish only where there is peace and order. But this order must be of a very different kind from that of tribal life. If traditions are to live and change, individual craftsmen must be free to introduce new interpretations. The unity of tribal life is bound to stifle such inventiveness; it certainly cannot tolerate it. When such control is imposed on tradition, it atrophies into custom. Therefore what is wanted is a kind of order that allows free play for a variety of unpredictable variations. This kind of order is what has come to be known as the European state because the distinctiveness of that state, which was first defined by Aristotle when he distinguished a *polis* from a tribe, consists in its rejection of organic unity. The alternative is a formal unity, which depends on subscription to a stable system of rules of law and maintains peace without directing "culture". Such a formal unity, unlike the organic unity of a tribe, can comprehend constant change and infinite variety without being in the least threatened.

Culture in the sense of civilized traditions in no way conflicts with respect for individuality. Nor do those who are content to be ignorant constitute the barbarians whom we should fear. The serious threat comes from the barbarism of those who think that they can learn a language from a grammar and word book, who mistake bags of information for an education, and fail to see that being educated means knowing what one does not know. But the most lethal threat comes from the philistines who suppose that a tradition can be maintained by codes of righteousness or directives from commissars of culture. These philistines fail to recognize that European civilization is inseparable from respect for individuality. For this respect is intrinsic to the Christian character of European civilization and underlies the separation of culture from politics that distinguishes it.

What is wanted is not a depreciation of individuality, as Arnold and Eliot would have us believe, but a more profound understanding of it. For it is a false understanding of individuality that had led to that disdain of deference and apprenticeship that produces the horrible confidence of the *parvenu* and has made the call for organic unity beguiling to cultivated people. Deference is entirely compatible with individuality. Men who value their individuality must necessarily want to preserve and make use of the resources made available by civilization because these are the only materials out of which men can fashion their individuality. And they can learn to recognize and use these materials only by serving an apprenticeship to those who know better.

But it is essential that both teachers and pupils keep a clear sense for the difference between training disciples and educating apprentices. Although the loss

of the art of deference is no doubt due to many different things, what lends plausibility to the belief that deference is incompatible with individuality is the confusion of an apprentice with a disciple. Of course, every apprentice must start by imitating or heeding his master in the fashion of a disciple. But the true master will see such a relationship with his pupil as a prelude to another sort of relationship and another sort of learning and teaching. The failure to do so is bound to kill tradition either by reducing it to custom, or by provoking rebellion among those who rightly value their independence. And such confusion is reinforced by the yearning for eternal patterns of perfection from on high, a yearning which has been encouraged, even among the most pious Christians, by muddled doctrines such as those of Arnold and Eliot. This yearning has blinded us to the peculiar character of the historical objectivities that constitute our civilization and has taught us to despise the art of being both master and apprentice that alone can preserve our traditions.

Those who have a sense for tradition are bound to be sensitive to nuances and variations. They will therefore necessarily respect the distinctiveness of national practices. But they will appreciate this distinctiveness in all its undefinable intricacy, and recognise that it cannot be captured in formulas about "structures", "classes", or "elites". It rules out a search for the "core" of a culture or a belief that the architects of Italy necessarily speak a language alien to the architects of France and England. Those who would have us believe that the human world can be reduced to such parcels as the prophets of culture suggest reveal only a philistine ignorance of history in the sense of an understanding of the manifold connections among many independent performances that constitute the continuities in human life. This ignorance is at the root of the anarchy that threatens culture, in the only sense that should matter to a civilized European. And the cure lies not in slavish submission to the state but in deference to the achievements of those who have gone before us.

Such deference implies not only independence from direction by the state but independence also from submission to supplying whatever the consumer wants. It is of course desirable that some, if not most, people should devote themselves to supplying such wants. But it does not follow that this is the only standard that should prevail. In a time like ours, the "rule of the consumer" can as surely destroy a sense for tradition as the imposition of tribal unity. Institutions such as the universities of Cambridge and Oxford could not survive under such a reign.

But if the kind of deference needed to preserve culture cannot be secured by national governments, it is threatened equally by the dream of a European state that will impose uniform standards everywhere. This dream beguiles and unites the admirers as well as the opponents of democracy. And they both suffer from the same confusion.

The confusion among the former arises from supposing that because it is desirable that governments be made responsive to the wishes of the governed, there is no activity in which any other relationship should be tolerated. This has led to a call for democracy in the family, the factory, the university, the church, and the school. And it implies the destruction of all such institutions. For each has

a distinctive purpose that is best served by a distinctive kind of order entirely different from the order appropriate to a civil association.

Democracy in the strict sense is a way of arranging the selection of the rules of a civil association. It is a device for making governments responsible to the governed. In certain circumstances and contexts, the blessings of democratic government are undoubtedly great. But such a government is threatened rather than preserved by running everything "democratically". For democratic government rests on the independent effectiveness of institutions such as the family and the school. If they are destroyed, as they surely must be and have been by attempts to run them "democratically", the foundation for democratic government will be destroyed.

But it is equally mistaken to suppose, as do the opponents of "democratisation", that democratic government necessarily entails the end of the deference and apprenticeship. In saying this, they are drawing the opposite conclusions from the same confusion. Both parties fail to distinguish between culture and politics. And this distinction is essential to preserving the equality of both culture and government. For what promotes the excellence of one does necessarily promote the excellence of the other.

To protect the distinction between culture and politics in practice, individuals must be left in possession of greater rather than fewer resources to dispose of as they choose. This need not, as we are often told, debase culture by making "consumer sovereignty" the sole standard. Here it is possible to have the best of both worlds. On the one hand, an abundance of private resources allows traditions to be perpetuated through individual efforts, in all the variety and richness that only continuity achieved in this fashion can produce. And on the other hand, individuals can be encouraged, without being compelled or directed, to employ their resources for supporting institutions that are independent of consumers. Devices like tax exemptions for money assigned to charitable purposes can encourage endowments for universities, schools, theatres, galleries, individual artists, scholars, and craftsmen. Such devices can secure independence from "consumer sovereignty" without imposing the dead hand of the state. Many arrangements of this sort already exist. We need only exercise our ingenuity to maintain and extend them.

When endowments can be obtained from many different, independent sources, they are not likely to introduce the stultifying effect or the great danger of large sums of money controlled by arts councils, school councils, ministers of art and education. At the same time, the more the independent sources of support for cultural activities flourish, the easier it will be to keep at bay those who want to destroy all deference and apprenticeship. We can then enjoy the benefits of democracy in those aspects of life where it is pertinent, and foster in other contexts the deference needed to preserve the standards of a high civilization.

In short, it is the sharp separation of culture from politics that distinguishes European civilization and has allowed it to become the seed-bed of so many richly varied traditions which maintain their continuity across many centuries and armed frontiers. Of course there is no guaranteeing the survival of any tradition. But any

attempt to provide such a guarantee by reducing political association to the tribal unity dreamt of by the prophets of "culture" will certainly destroy the life of all traditions.

Notes

- ¹ Aristotle, *Politics*.
- ² Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, (1860), part 3, Introductory; Part 5, *Equality of Class*.
- ³ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, (1918-22), München.
- ⁴ José Ortega y Gasset, *The Modern Theme*, London, 1933, pp. 41, 76.
- ⁵ Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1883.
- ⁶ J.S. Mill, *The Spirit of the Age*, Chicago, 1942, pp. 76, 93.
- ⁷ J.S. Mill, *Letters*, London, 1910, I, p. 14.
- ⁸ Mathew Arnold, *Culture and Anarchy*, Cambridge, 1948, p. 94.
- ⁹ *Ibid.*, p. 75.
- ¹⁰ *Ibid.*, p.74.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 46.
- ¹² *Ibid.*, p. 6.
- ¹³ *Ibid.*, p. 82.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 95.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 75.
- ¹⁶ T.S. Eliot, *The Idea of a Christian Society*, London, 1939, pp. 29-30, 62, 23-4.
- ¹⁷ M. Arnold, *Culture and Anarchy*, pp. 51, 48, 204.
- ¹⁸ T.S. Eliot, *Notes toward the Definition of Culture*, London, 1979.
- ¹⁹ M. Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 170.
- ²⁰ Fairchild, *Dictionary of Sociology*, 1944.
- ²¹ A.L. Kroeber and Clyde Kluckholm, *Culture*, Cambridge, Mass., 1952, p. 35.
- ²² Michael Oakeshott, *Experience and its Modes*, Cambridge, 1978
- ²³ Geoffrey Scott, *The Architecture of Humanism*, London, 1961, pp. 246-259, 262.

L'individualisme dans ses rapports avec la culture et la politique

JANINE CHANTEUR

Qu'il y ait entre la culture d'un peuple et la politique qui le gouverne, des rapports de réciprocité, c'est une hypothèse que l'on peut faire. La politique est une constante de toute société humaine, et telle forme spécifique peut être le signe du génie d'un peuple, ou, au contraire, marquer son déclin. L'apogée d'une culture, les crises qui l'affectent ou sa disparition sont-elles liées à un type de politique dont quelques traits, au moins, seraient caractéristiques? C'est ce qu'on ne saurait affirmer *a priori*. Si l'essence du politique est relativement aisée à définir, en revanche, une approche claire et précise de la notion de culture est difficile. Il n'y a pas une seule culture, il a des cultures qui caractérisent la nature des diverses civilisations, en définissant des types de sociétés aux différences irréductibles.

A partir du XVIII^e siècle, l'esprit humain a ressenti une tentation presque invincible: en cherchant une explication cohérente de la multiplicité des cultures et des sociétés qui vivent ou ont vécu en relation avec ces cultures, il a tenté de réduire à l'unité leur hétérogénéité, en faisant l'hypothèse d'un fil conducteur qui rendrait le temps signifiant, chargé d'édifier, même à son insu, *la culture, la société humaine*, parfaitement intelligibles dans leur nature et dans le rapport qu'elles soutiennent entre elles.

Sans doute la philosophie hégélienne est-elle l'un des essais les plus profonds et les plus ingénieux qui ont pensé insérer, dans le cadre d'un schéma dynamique, des formes de culture et de société politique qui n'ont apparemment que fort peu de rapports les unes avec les autres. Si Hegel, au moment où il écrivait la *Phénoménologie de l'Esprit*, crut à la fin de l'histoire, c'est-à-dire au triomphe définitif d'un type de culture et de société, incarné par Napoléon, fondateur de l'Etat moderne, les leçons de l'histoire qui se fait toujours sans tenir compte des démonstrations de ses interprètes, l'amènèrent, dans les *Principes de la Philosophie du Droit*, à voir dans l'Etat — et en particulier dans l'Etat germanique — la forme la plus parfaite de société politique, celle dont la culture avait intégré et dépassé, en les niant, toutes les formes antérieures. Hegel faisait de l'Etat, l'universel concret, dans lequel la contingence des particularités s'unifiait dans les nécessités de la réalisation du concept en Idée parfaitement et définitivement intelligible.

En rappelant la racine indo-européenne du mot *culture* qui, en français provient, comme chacun sait, du verbe latin *colere*: habiter, d'où cultiver, civiliser, éduquer: en rapportant *colere* et *cultura* à leur racine *K-el* qui signifie "se retrouver habituellement dans", on exprime traditionnellement par des mots issus de cette

racine, le plaisir qu'une divinité éprouve à se trouver dans un certain lieu et à le protéger. Sans doute, vers 1820, l'Etat prussien dut-il être, pour la divinité, le lieu d'élection par excellence, celui que l'histoire des hommes avait rendu le plus apte à servir de demeure à une divinité qui se révéla plus humaine que divine, puisqu'il s'agissait de l'exaltation de la raison humaine, désormais consciente d'elle-même, au terme d'une longue errance à travers les formes irrationnelles des passions contingentes et particularisantes.

Certains successeurs de Hegel, Marx et Engels en particulier, rejettent ce qui pouvait rester chez lui d'esprit religieux, firent de l'homme et de l'homme seul, le dieu des terres cultivées par lui seul et pour lui seul, ne rapportant plus la culture de cet *homo-economicus* qu'à l'*homo-socius*, s'attachant à l'espèce en tant que telle, à l'homme abstrait, sans prendre garde à la réalité concrète individuelle ou à la réalité concrète de groupes, limités par leurs différences mêmes. Dans leur rêve de perfection achevée, effectivement réalisée en ce monde, ils crurent pouvoir étendre l'universel à la terre entière, à laquelle ils promirent, avec la fin de l'histoire, une culture et une société politique enfin et pour toujours unifiées, par delà la forme étatique.

Nous voudrions tenter non pas de démontrer — on comprendra aisément pourquoi — mais de développer une hypothèse qui n'est pas celle des philosophies de l'histoire, en dépit de l'intérêt que nous reconnaissons à leurs constructions intellectuelles. Nous sommes, quant à nous, plus attachée aux êtres humains qu'à l'idée d'homme. Sensible à la vie qui circule et foisonne en créations, dès qu'elle ne se prend pas aux obstacles que dressent à son encontre à la fois l'irrationnel des passions et la rationalisation de l'abstraction, nous chercherons dans l'individu, dans la réalité reconnue aux individus, la voie vers les formes vivantes de cultures possibles.

Que l'on ne s'y trompe pas cependant: si l'individu peut être le foyer de la création d'une culture, il est lui-même l'héritier d'une société qui l'a formé, et il existe d'abord dans sa relation à la société qu'il informe et féconde par sa propre création. S'il rompt ce double lien, il détruit ce dont il est porteur et se détruit lui-même. C'est pourquoi l'individualisme, source de culture, est en même temps le piège où risquent de se perdre, avec les richesses du passé, les œuvres du présent et les promesses de l'avenir.

I

Il peut paraître paradoxal de faire de l'individu l'élément fondamental, fondateur, pourrait-on dire, d'une culture. Toute culture exprime à l'évidence un ensemble de croyances, un mode de vie, religieux, éthique, politique, juridique, économique, d'une société donnée à un moment défini de l'histoire. Les individus viennent au monde, grandissent et souvent meurent au sein d'une culture dont ils intériorisent la spécificité sans en prendre nécessairement conscience. A plus forte raison n'ont-ils pas, semble-t-il, un rôle créateur dans la culture qui est la leur.

Si l'accord entre les individus et leur culture est dynamique, la vie de la société qu'ils composent s'accroît en même temps que la stabilité de cette société, aux

motivations unanimes, aux réalisations cohérentes. Ce que Hegel appelait le *Volksgeist*, l'esprit d'un peuple, se manifeste à travers une sorte d'unification et de marche en avant d'une société donnée.

Si au contraire, les opinions, les désirs des individus divergent, la société risque de se transformer, voire de se disloquer, un moment de la culture de s'achever, les hommes étant plus entraînés qu'ils n'entraînent, dans une poussée qu'ils ne maîtrisent pas, qu'ils ne souhaitaient peut-être même pas.

Le rapport est si grand entre la société et la culture, leurs natures et leurs évolutions sont tellement imbriquées les unes dans les autres, qu'on peut se demander si un individu n'est pas d'abord le produit de la société dans laquelle il vit, de la culture qui l'imprègne, plutôt qu'il ne serait lui-même à l'origine d'une forme de culture et, par voie de conséquence, d'un type de société quel qu'il soit. Si l'on songe à certains modes de vie que les ethnologues ont étudiés, on ne peut que conclure à l'immersion de l'individu dans la société, à sa sujétion inconsciente à une forme de culture, bien plus qu'à la reconnaissance de sa pensée et de son action dans l'édification de cette culture et de cette société.

Cependant, et malgré l'intérêt que présentent indubitablement les recherches sociologiques sur ces nombreux types de culture et de société, malgré les enseignements que nous pouvons nous-mêmes en tirer, nous serions tentée, quant à nous, de ne pas voir en eux les illustrations les plus probantes du concept de culture que nous essayons de cerner. L'immobilité, la répétition qui confine à la stéréotypie ne sont pas les attributs essentiels de la culture, ne la définissent pas dans sa nature la plus féconde, ne lui permettent pas de donner aux sociétés qu'elle informe, sa finalité la plus humaine. Une culture figée, une société close, pour reprendre l'expression de Bergson, sont-elles encore capables d'assumer un avenir vivant, ne sont-elles pas, en tant que telles, les témoins dégradés de ce que fut leur propre élan?

Dans ces formes de culture et de société, inconscientes de leur propre immobilisme, comme les civilisations primitives, ou ingénument persuadées qu'elles atteignent à la perfection, au définitif, comme peuvent l'imaginer les totalitarismes, l'individu n'est qu'un rouage au programme déterminé. Aucune initiative, aucune possibilité d'opposition et par conséquent de renouvellement, ne lui est laissée. Il n'y pense pas, ou il ne peut pas y penser, sans risquer l'opprobre et l'exclusion. A celui qui observe les traits caractéristiques de ces sortes de cultures, il apparaît qu'ils sont le fruit d'une certitude rigide, hors de laquelle il n'y aurait qu'erreur ou volonté mauvaise. Toute altération serait une faute et un risque de dégénérescence. La déviation par rapport à la croyance collective n'est jamais interprétée comme un signe de vitalité, mais au contraire comme une perversion, porteuse de mort.

Quant à l'individu, il est pris dans une symbiose indéchirable, par rapport à la société qu'une culture rigide et qui ne peut, ou ne veut, se mettre en question, détermine. Les œuvres qui sont les fruits de telles cultures, même si elles ne sont pas collectives mais individuelles, portent la marque non pas simplement d'une appartenance à une société donnée, mais d'une intégration effective en ses normes et ses interdits.

Entre le groupe social et l'individu, il n'y a pas d'espace libre, pas de place pour

un déroulement temporel imprévisible où pourrait naître, à partir d'une interrogation sur les valeurs reconnues du groupe, et sur ce qu'elles représentent pour l'individu, l'espérance de formes nouvelles de culture.

En fait, nous en sommes bien convaincue, la nouveauté pour la nouveauté n'a pas d'intérêt. Ce qui nous paraît essentiel, en revanche, c'est le lent, le difficile cheminement d'un être humain, d'abord totalement immergé dans son milieu, biologique, social, économique, culturel, et incapable de vivre en dehors de cette indistinction primitive, vers une mise en question de ce rattachement immédiat, vers une autonomie dont le signe le plus évident est qu'elle ne peut se vivre que sans balise, sans repère, sans connaissance certaine et sans démonstration du but ultime qui pourra même lui apparaître comme une révélation. C'est là, pensons-nous, l'aventure humaine fondamentale. Elle est cette marche hésitante, dangereuse, la plupart du temps incomplète, vers l'*individuation*, c'est-à-dire vers le détachement des certitudes et des habitudes premières, pour œuvrer dans l'inconnu, car il n'est plus alors, de répétition fatale. On comprendra d'une part, que ce processus d'individuation ne puisse être l'entreprise que de l'individu, non d'un groupe, ni, *a fortiori*, d'une collectivité. Le groupe, la collectivité, peuvent faire obstacle à ce travail intérieur, l'aider bien rarement, en tout cas, ils ne peuvent pas se substituer à ce qui est nécessairement un effort solitaire.

On conviendra, d'autre part, que l'assomption du destin humain, dans ce qu'il a de moins prévisible, de moins rassurant, ne soit possible qu'à fort peu d'hommes, à ceux que l'on a longtemps appelés les *élus* et qui effectivement constituent l'*élite*. C'est une raison supplémentaire pour que leur effort soit incompris et le plus souvent redouté et rejeté par la masse.

Enfin, si la culture est précisément la transformation de la nature, si, à partir de la culture, elle est l'ensemble des fruits que produisent l'intervention et l'invention humaines qui se sont arrachées aux stéréotypes naturels, on ne s'étonnera pas que, reconnus ou ignorés, seuls, les êtres d'exception, capables de remettre en question le facile et chaud attachement aux valeurs du groupe, devenues naturellement pour eux comme pour les autres, puisqu'ils sont nés en leur sein, seuls, ces êtres sont l'origine, le fondement réel de la culture, dans la mesure où la culture naît d'un détachement de ce qui paraît aller de soi.

Or, le mouvement le plus primitif, le plus instinctif, est l'enfouissement quasi-fœtal dans le bien-être que procurent nos tranquilles habitudes mentales, le déjà-vu, le déjà-connu, ce que nous prenons pour certain, que nous valorisons afin de pouvoir en être fiers, ajoutant au manque de courage, la vanité de nos dogmatismes que nous chargeons de dire notre supériorité. C'est là le lot de la plupart des hommes, de la masse des hommes, de ceux qui reçoivent une culture, et qui s'en imbivent, même à leur insu, comme de passives éponges. Aussi, contrairement aux rêves de ces dernières décennies, la culture n'est jamais l'œuvre de la masse et les quelques individus qui la font véritablement, ne représentent jamais les aspirations de la masse. Très lentement et le plus souvent par hasard, quelque chose de leurs découvertes finit par pénétrer la masse: ainsi se forme l'esprit d'un peuple, mais quand une culture est admise par tous, c'est, historiquement, le signe qu'elle va mourir.

Les vrais créateurs de cultures sont des solitaires qui ne cherchent pas à faire

école. Comme Socrate, comme Christ, ils meurent, entourés de rares hommes capables de les comprendre, et bien souvent condamnés par tous les autres. Le paradoxe, c'est qu'ils ouvrent une nouvelle ère, mais ce sont les héritiers qui, souvent incapables d'innover à leur tour, finissent par fabriquer une dogmatique et, au nom de ce qu'ils ont cru comprendre, cherchent à retrouver une quiétude et une immobilité familières, répandant alors l'anathème et veulent imposer des valeurs définitives. Le Maître, lui, connaît la finitude humaine. Il l'a éprouvée plus que tout autre, puisqu'il a tenté d'en reculer les limites. Aussi sait-il, d'expérience vécue, que pour lui, il n'y eut, il n'y aura jamais de repos, de glorieuse ligne d'arrivée, de perfection décidant qui exclure et qui inclure dans une société qui se croirait enfin parvenue à son achèvement. Il sait, et cela est encore plus subtil, que ce qu'il est tenté de prendre pour des menaces extérieures n'est en général que la projection de ses propres peurs devant ce qu'il découvrira et qu'il ignore encore, de sa lassitude devant l'effort que seule, peut-être, la mort interrompra. Il sait qu'il est plus facile de faire porter aux autres le poids de ses propres échecs, plutôt que de se mettre soi-même en question. Conscient qu'il n'est pas l'Absolu, et en même temps sans complaisance à ses propres limites, être de métaphysique et d'éthique, sans esclave et sans serviteur, le Maître, inventeur de culture, est le seul être libre. Aussi peut-on dire de la liberté, si revendiquée de nos jours au point qu'elle sert essentiellement de slogan polémique, qu'elle est à la fois le bien le plus rare, car elle définit l'homme véritablement homme, et en même temps le plus inhumain, car elle le définit comme un être d'exception, dans sa solitude.

II

Si l'individualisme ainsi entendu nous paraît être à l'origine d'une culture, il n'en reste pas moins que, comme toute connaissance, comme toute action humaines, il comporte, en même temps qu'il a vocation à frayer la voie de la culture, le germe de sa propre dégénérescence, on pourrait presque dire de sa subversion, constituant alors le piège où s'enlise la culture et où vont se désagréger les formes politiques.

Curieuse constatation: parmi les différents systèmes philosophiques, ceux qui exaltent le plus l'individu, qui font de lui l'élément premier de toute réflexion, de toute compréhension possible, sont parfois ceux qui contribuent le plus à hâter sa dissolution dans la masse indistincte d'une société en principe chargée de le protéger contre ce genre d'abus. Que l'on songe à l'individu du *Second Discours sur l'Inégalité* de Jean-Jacques Rousseau. Les accents les plus convaincants peignent son bonheur et sa liberté. Il est à tel point individu, que Rousseau, contre toute vraisemblance historique, assigne à l'humanité une origine logique, essentielle, strictement individuelle: l'individu est unique, "un tout parfait et solitaire", selon l'expression du *Contrat Social*. Mais sa solitude est précisément le signe de son indistinction par rapport à la Nature-Mère, elle n'a rien d'humain, elle est infra-humaine. Quand il s'agira de faire vivre l'homme réel, celui que nous sommes, que nous rencontrons tous les jours, cette indistinction première sera *projetée* dans une construction abstraite, la communauté politique, née du Contrat que Rousseau définit lui-même comme "l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à

toute la communauté". Dans cette "condition égale pour tous", note Rousseau, "l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être". On ne saurait en douter en effet. Mais l'être moral, l'être abstrait, la personne publique qu'est l'Etat ainsi constitué à partir de l'aliénation des individus, de leur réduction en entités égales, est désormais tout puissant. Plutôt que de reconnaître la supériorité d'un ou de quelques individus, seuls capables d'accéder aux valeurs, mieux vaut, selon Rousseau, recevoir d'une abstraction, sans cœur et sans visage, une loi qui peut devenir une loi d'airain. En dépit des intentions de Rousseau lui-même, fort peu enclin, comme on sait, à renoncer à l'indépendance, un ordre, dicté par le Contrat Social, est désormais tombé comme un couperet sur l'histoire des hommes: "Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie pas autre chose qu'on le forcera à être libre".

La volonté générale est un autre nom du calcul de la raison, chargé de faire pièce à l'irrationnel, à celui des passions égoïstes ou perverses qui poussent à toutes les convoitises certes, mais aussi à celui qui, en dehors de toute rationalisation, précisément, nourrit et révèle l'inventeur, le différent, le créateur de culture, capable d'émerger de l'union indistincte des hommes aliénés et contents de l'être. Cet homme-là, le Monstre froid, que stigmatise Nietzsche, le broiera de plus en plus, au nom de ses certitudes et de ses dogmatismes inébranlables. La raison souveraine n'a que faire de la vie, car la vie échappe à qui veut l'enfermer dans des formules, fussent-elles les plus admises, parce qu'une formule procède d'une logique impeccable, d'une déduction, non d'une intuition.

Pour avoir oublié que l'individu ne naît pas seul, pour l'avoir enclos dans un tête à tête douillet avec la Nature-Mère, qui exclut tout lien de paternité ou de fraternité, Rousseau, contre lui-même, détruit, en l'individu, la liberté de se séparer, la liberté d'être autre, la liberté de créer les valeurs qui définissent une culture. Les dents du piège sont désormais solides: qui ose dire que les hommes ne sont pas égaux? qui, peut-être ose vraiment le penser, sinon pour s'attribuer de vains et ridicules privilèges?

D'autres pièges surgissent, quand l'individu renonce à la confrontation, à l'intérieur de lui-même, du rationnel et de l'irrationnel et qu'il conclut à la nécessaire élimination de ce dernier. L'homme naît dans un monde qu'il cherche à comprendre et qu'il interroge de bien diverses façons. Longtemps il a accepté que les leçons lui vinssent du monde et que son questionnement pût recevoir des réponses incomplètes, parce qu'il était lui-même une créature parmi les créatures. Plus fut grand l'effort de certains individus, capables de vaincre la peur commune à tous, pour affronter un monde inconnu, sans vaine présomption comme sans soumission aveugle, plus les cultures qui s'ensuivirent eurent d'éclat et de conséquence durables dans l'histoire des hommes. Les sociétés qui en vécurent se pérennisèrent au point de mériter le nom de *civilisation*. Que l'on songe, en Occident par exemple, aux civilisations grecques, romaine ou à la civilisation médiévale.

Cependant la relation de l'homme et du monde peut être appréhendée selon bien d'autres modalités. Le jour où un homme, un *individu*, écrivit: *Cogito, ergo sum*, et inversa la formule scolastique selon laquelle *res sunt, ergo cogito*, il fonda, de

toute évidence, une nouvelle culture, il fut à l'origine d'un nouveau type de société, (bien que Descartes fût l'un des rares philosophes qui renoncât à inclure dans son système une philosophie politique). Refusant désormais le rôle que joue le monde dans l'éveil de la pensée, Descartes crut pouvoir affirmer, au moins au plan méthodologique, la pensée elle-même, au fondement de l'être et de la connaissance. Convertissant le monde en idée, il forma, pour l'homme, le projet de s'ériger en "maître et possesseur de la nature".

La nouvelle culture est bien indiscutablement celle des sciences et des techniques modernes, mais aussi celle d'une nouvelle façon de penser l'homme, et, alors qu'elle commence par l'affirmation du Sujet pensant, elle se dirige au cours des temps, vers la négation de la liberté de l'individu, de sa spécificité, de sa différence irréductible qu'elle espérait au contraire établir et défendre. Producteur et consommateur de matière, l'individu, lui-même défini en termes de matière, n'est plus qu'un atome interchangeable, abstrait, inséré dans le *royaume de ce monde* qui l'incorpore dans la masse de ses semblables, en lui refusant la possibilité de s'en distinguer.

Ce n'était pas là, on s'en doute, le projet cartésien, c'est seulement l'une des conséquences lointaines de l'oubli que chacun naît en relation avec le monde et avec les autres hommes et que sans doute le progrès, qui est devenu le maître-mot de notre culture et de notre société, n'existe que de l'homme seul, est affaire d'une vie d'homme, car il concerne la vie intérieure qui ne saurait être que personnelle, bien plus que les conditions extérieures de l'existence. Quand on en fait l'objectif premier d'une société et non pas d'un individu, on aboutit curieusement à la négation de ce qui fait la valeur humaine, on peut à la rigueur élever un troupeau aux réflexes conditionnés, on renonce à la vérité humaine qui est individuelle et découverte par ceux-là seuls, et ils sont rares, qui ont le courage et la force de renoncer à l'indistinction, en prenant appui sur la richesse de la culture passée, sans s'y enliser, mais aussi sans la nier.

Ces individus exceptionnels sont-ils, à proprement parler, les théoriciens et les défenseurs d'un type déterminé de société politique? A l'heure actuelle, on échappe difficilement à l'assimilation de la liberté et de la démocratie, au point que la liberté créatrice s'est, à son insu, et paradoxalement, enfermée dans une forme et une seule, de régime politique. Or, la démocratie présente ce caractère spécifique de relever d'une grande variété de définitions.

Tantôt, elle confine la liberté dans l'étroit carcan d'un impératif à prétention morale, mais qui se refuse à dire son fondement: être démocrate, ce serait aimer les hommes, l'humanité, au sens le plus abstrait et le plus vague du mot. On connaît d'autre part la boutade qui fait d'elle "le pire des régimes, sauf tous les autres". Sous l'aspect plaisant de la formule, se cache le terrorisme intellectuel qu'on a vu naître il y a deux siècles, et qui s'est amplifié de notre temps. Que répondre à ce refus lapidaire de toute discussion possible?

Tantôt, sous le label de la démocratie, se cachent les régimes totalitaires qui imposent, au nom des masses, la dictature d'une minorité à une majorité. Tantôt, la démocratie prend souci de la liberté, jusqu'au risque de la voir dégénérer en licence, secrétant les poisons qui la tueront.

Il lui arrive aussi, dans le meilleur des cas, de laisser à ceux qui en sont capables,

la possibilité de repenser les valeurs culturelles qui les ont nourris, pour s'en détacher, en les dépassant, ou, au contraire, pour leur redonner la vie, en les rendant conscientes.

Mais cette démocratie n'est pas le seul régime politique qui puisse laisser ainsi à la liberté la chance de s'épanouir chez les rares individus capables de s'arracher à la passivité de leurs habitudes culturelles, passivité qui est l'essence même des masses. D'autres régimes, traditionnellement définis selon le nombre de ceux qui gouvernent, peuvent aussi donner à la liberté, ses plus grandes chances. Peut-être faut-il en revenir à la notion abandonnée depuis le XVI^e siècle, de bon et de mauvais régime? Sans doute est-il plus compliqué, aujourd'hui, de définir les critères d'un *bon* régime qu'au temps où l'intellect pouvait trouver sa place et celle de la Cité, dans l'ordre du monde, grâce à la connaissance de leur essence et de leur finalité transcendante.

Aujourd'hui, l'homme est seul, tout au moins se croit-il seul. De toute façon, son effort pour s'arracher à l'inconscience est un effort solitaire, dont il ignore *a priori* le sens et le terme. Le bon régime serait celui dont les institutions respecteraient cet effort et cette ignorance. Programme difficile: le respect n'est pas le laisser-faire, il n'est pas la prise en mains, et le politique a ses constantes et ses nécessités. C'est pourquoi si certains modes d'exercice du pouvoir sont moins mauvais que d'autres, aucun régime n'est absolument bon. Un homme capable de mettre en question ses valeurs habituelles ne peut pas croire en la valeur absolue du politique, pas plus qu'en celle d'un régime déterminé. Condition de possibilité du maintien vivant d'une culture ou de son dépassement, le politique n'est jamais qu'un moyen, il n'a qu'une valeur relative. Il ne saurait apparaître comme une fin, à qui, précisément, ignore quelle est la fin de sa propre tentative d'individuation.

Aussi, l'individu, créateur de culture, promoteur d'un type de société en relation avec la culture, nous apparaît-il comme un lien ténu entre le passé et l'avenir, vivant, quant à lui, un présent toujours incertain, car il n'est pour lui ni un mode d'emploi, ni critères évidents, ni vérités scientifiquement démontrées (en dehors, bien entendu, du domaine, très limité, des sciences de la nature).

Pour un homme qui s'essaye à vivre en homme, à devenir un homme, il n'y a pas de rassurante transposition possible de l'ordre des sciences et de techniques, créations de la pensée humaine, à l'ordre de l'homme, créature d'abord confondue à ses besoins élémentaires, mais parfois capable de s'arracher aux attachements premiers qui ne disent le sens ni de sa vie, ni de sa mort.

Il est vrai que les hommes sont souvent fatigués, ou plus proches du bétail que de l'homme: qu'ils aspirent à se faire prendre en charge, comme des moutons dans une bergerie, ce qui peut les conduire à casser leur bien-être, sans comprendre leurs motivations: ils revendiquent une prise en charge accrue, c'est-à-dire une prison encore plus sinistre. C'est pourquoi une civilisation peut mourir, une culture peut disparaître. Cependant, malgré toutes les menaces qui s'accroissent à l'horizon de nos modernes sociétés, on ne saurait s'abandonner à prévoir logiquement leur disparition. Elles peuvent, comme s'il s'agissait d'un miracle, retrouver leurs forces, renaître quand on les croyait à l'agonie et soutenir de toute leur vigueur renouvelée, la recherche difficile, toujours incertaine, des hommes, parce que quelques hommes, devenus conscients de leur individualité créatrice, auront une

nouvelle fois libéré la vie: c'est dire qu'à une culture très ancienne, ils auront ordonné des formes imprévisibles, ouverts qu'ils sont à cette aventure unique qu'est la vie humaine, quand elle est capable de se confronter à ses conditionnements en tous genres, quand elle est capable de liberté. Et n'est-ce pas la liberté qui, arrachant de rares hommes au cycle des nécessités naturelles, à la *cause errante*, comme disait Platon, est le signe, en l'homme, de ce qui ne peut se définir comme le simple destin de la matière, de ce qui est authentiquement vivant?

Freedom as a Skill

KENNETH MINOGUE

I

We are free. I take this for granted, and I mean by it rather what Montesquieu and other visitors to England in the early eighteenth century meant by it. We live in a condition of freedom in which, barring accidents, the way we are dealt with by our fellow men is governed by known rules and procedures which very largely exclude the arbitrary. Since the eighteenth century, the Anglo-Saxon world has established for itself a reputation as the home and fountainhead of freedom, and in turn Anglo-Saxons have been hospitable to refugees from despotism, and have nurtured the hope that freedom would spread throughout the world. This hope was often nurtured in the uncritical belief that the only thing needful was the toppling of odious tyrants; freedom would then follow. The prose of Fox and the poetry of Wordsworth welcomed the French Revolution as a stage in this process. But it was Montesquieu who observed that the Russian government was keen to devolve some of its power on the people, but that the nature of the society made this impossible. Since that time, many odious tyrants have been toppled, and usually generated equally odious tyrants. This suggests that the virtues of people living under despotism are often not the virtues required to sustain what we would recognize as a condition of freedom. There is no doubt that the condition of freedom can be gained – as it was for example by the Indians – and lost – as it was by the Germans under Hitler. Philosophers tend to analyse the condition statically, by considering the ramifications of what we mean by it. I propose to consider it rather differently, as the exercise of a special sort of skill, which some people, and peoples, have, and some don't.

There are many complexities that need to be briskly cleared out of the way. One of them is the fact that "freedom" has meant both (a) self-government in the sense of rule by one's own people, as claimed by colonies seeking freedom from their imperial rules, and (b) government conducted in a constitutional manner. It is clear that only the second meaning is involved here, though the first kind of freedom cannot entirely be excluded. The absolutely central fact about freedom is that it begins as a condition to be enjoyed by successful warriors'; it is, to put the matter another way, an aristocratic virtue, and all other enjoyments are derivative. The *eleutheria* of the Greeks was enjoyed in successful states which had originally conquered the slaves who worked for them, and every Greek citizen knew quite

vividly about the choice between freedom and death. Some exponents of the connection between death and liberty, such as Patrick Henry, were no doubt self-dramatising poseurs, but when Wordsworth writes:

We must be free or die, who speak the tongue
That Shakespeare spake; the faith and morals hold
Which Milton held

he is stating, with a slightly irrelevant cultural gloss, what has always been taken as the price that the free man must be prepared to pay. Freedom would not be celebrated as it is if it were not some kind of achievement, and no understanding of the idea which treats it merely as a situation, rather than as achievement, can be adequate. The status of the conquerors with whom freedom originated has by now been widely generalized to include almost the whole populations of free societies, so that there is a sense in which we might be tempted to say of free men, as has often been said of scientists: that nearly all of them who have ever lived are living at this hour.

Writers on freedom become very nervous about the question of whether the word is evaluative. I propose to use the word descriptively. Hence, while it is true that I very much like the condition of freedom I am describing, my argument does not rely upon this approval, nor do I think for a moment that the condition of freedom monopolises virtue. A walk down any street will evidently reveal as fruits of this condition much ugliness and misery. But the point is to analyse, not commend or condemn.

II

How can we characterize the qualities of a free man? It was Aristotle who made the most notable attempt, in the context of considering whether the legal institution of slavery corresponded to something in nature, or whether it was (as some Greeks then believed, and we all do now) simply an arbitrary misuse of power. Few commentators on Aristotle are entirely free of some tinge of embarrassment that he came down on the wrong side. Sir David Ross complained that he cut the human race in twain with a hatchet, while his Penguin translator is so enraged as to misrepresent the argument². We can, I think ignore these passionate responses, especially if we remember that Aristotle himself is equivocal on the subject; that he is writing philosophy, and that he is quite unambiguous on the point that no direct inference can be made from natural slavery to legal slavery. And if we look more closely at the argument, we shall find that Aristotle says a number of true and useful things about the psychology of freedom and slavery. We learn that the crucial characteristic is the faculty of deliberation. Free men possess it, slaves don't, women have it in an inconclusive form (female slaves presumably again not having it at all) and in children it is immature³. The slave is intermediate between free men and animals, in that he participates in reason only to the extent of being able to recognize it, though not to initiate it. This means, for example, that the

slave understands the function of being a look-out man — he can see the point of it — but cannot actually pilot the ship, which requires both the capacity for making rapid and responsible decisions based upon a complex understanding of all the considerations required in running the ship⁴. Intelligence is thus part of what is required for freedom, but it is certainly not sufficient. Aristotle is not simply pioneering a recognition of the natural distribution curve of intelligence. The free man requires not merely intelligence but also certain moral characteristics, such as a sense of responsibility and the capacity for making rapid decisions. Pilots must not be prone to succumb to panic, and they must think in terms of what is for the common good rather than merely in terms of their own satisfaction. We may sum up this point by saying that the Aristotelian idea of a free man is not very far removed from the ideal of leadership which was inculcated into boys at English public schools by generations of devout admirers of the classical ideal of a balanced life.

Nevertheless, admirable as it is, and admired as it has been, the Aristotelian idea of freedom is different from the modern in significant respects. The point may perhaps best be summed up by saying that the fundamental principle of Aristotle's thought on this question is subordination, while ours is equality. "It is obvious", he tells us, "that the inferior class ought to be the slaves of the superior."⁵ Aristotle seems to think that this would follow even on the basis of bodily variations, and that it is *a fortiori* true that the superior souls should rule the inferior. Hence it is obvious that Aristotle is talking less about freedom, than about mastery, and it is this very fact which distinguishes him from modern discussions. Interestingly enough, it is a feature of the modern understanding of the free man that he is not only averse to being dominated by others, but that he also has no desire to dominate them. This point may well be implicit in the Greek treatment of friendship as a relation between equals, but the emphasis in Aristotle's discussion is that the free man has a duty to accept the responsibilities of masterhood in relation to his slave or slaves, for whose welfare he becomes responsible.

Further, the Aristotelian discussion of freedom and slavery only works properly if we assume that there is but a single scale of value in terms of which men may be graded. Man is a rational animal, but some are more rational than others. The more rational one is, the more one's temperament will lead one to embrace the good life, which is a known pattern of perfection. But the modern world does not agree upon a single pattern of perfection — merely, perhaps, a *summum malum* of a set of recognized imperfections, though even this may be doubted. Hence in Christian terms each human being is equally valuable in respect of his quality of possessing a unique immortal soul, which implies at this level that freedom is important for all individuals so that they may have space enough to encounter the trials of life and experience the grace of God. Human life is understood not as finding the place for which one's nature fits one (which for the vast majority of classical Greeks meant subordination to someone of higher reason) but is the continual exercise of choice within a framework of obligations which have themselves usually been construed as ultimately the product of deliberation or of resulting from implicit choice. The classical conception of reason seems generally to depend upon the distinction between the ruling and the ruled elements, and the ruling element is taken to be

pure reason, the ruled element to be entirely disorderly and anarchic. "The soul rules the body", Aristotle tells us, "with the sort of authority of a master: mind rules the appetite with the sort of authority of a statesman or a monarch. In this sphere (i.e. in the sphere of man's inner life) it is clearly natural and beneficial to the body that it should be ruled by the soul, and again it is natural and beneficial to the affective part of the soul that it should be ruled by the mind and the rational part; whereas the equality of the two elements, or their reverse relation, is always detrimental."⁶ It is thus better for the natural slave himself that he should not be free. There is no such basis for slavery in modern writers. The reason is not so much that they do not accommodate the obvious facts of natural variation, and the many kinds of subordination of modern life, as that they do not derive any of these subordinations from nature, nor these superordinations from reason alone.

An intellectually extreme, though by no means untypical version of the modern insistence on choice can be found in Milton's *Areopagitica*. Here we find as an insistent theme the classical view of freedom as emergence from childhood into maturity, but also a very unclassical insistence upon choice as a trust given to us by God in virtue of the gift of reason. And this gift must be exercised. Our faith and knowledge thrive upon exercise, and Milton disapproves of the man who gives over toiling and resolves

to find himself out some factor, to whose care and credit he may commit the whole managing of his religious affairs . . . To him he adheres, resigns the whole warehouse of his religion, with all the locks and keys into his custody; and indeed makes the very person of that man his religion. . .⁷

Here freedom of thought, sometimes claimed as a right, has come to be seen as a duty inseparable from humanity itself. More sceptical writers like Hobbes, more conservative writers like Hume or Burke, would certainly be repelled from this muscular and athletic identification of the very nature of freedom itself with individualism, but they share Milton's fundamental conception of human reason, and Milton's view belongs to a strong and unextinguished tradition in modern thought.

There is a familiar Hegelian formula which interprets freedom as expanding throughout history⁸. In the classical world, some were free but in the modern world, all are free. Part of the meaning of this lies in the fact that the modern world has abolished the very institution of slavery, but the more important part of its meaning is the observation that the modern world has evolved an understanding of subordination compatible with freedom for the subordinate. There are many aspects to this complicated story: some relate to ideas like authority, representation and consent; others to ideas of choice and contract. But the one that seems most appropriate here is the idea of honour. Burke's most famous passage in the *Reflections* hits off the point marvellously. Lamenting that the age of chivalry is dead he writes:

Never, never more shall we behold that generous loyalty to rank and sex, that proud submission, that dignified obedience, that subordination of the heart, which kept alive,

even in servitude itself, the spirit of an exalted freedom . . . This mixed system of opinion and sentiment had its origin in the ancient chivalry . . . It is this which has given its character to modern Europe. It is this which has distinguished it under all its forms of government, and distinguished it to its advantage, from the states of Asia, and possibly from those states which flourished in the most brilliant periods of the antique world. It was this, which, without confounding ranks, has produced a noble equality, and handed it down through all the gradations of social life. It was this opinion which mitigated kings into companions, and raised private men to be fellows with kings. Without force or opposition, it subdued the fierceness of pride and power; it obliged sovereigns to submit to the soft collar of social esteem, compelled stern authority to submit to elegance, and gave a dominating vainquisher of laws to be subdued by manner.⁹

It is always fatal to quote Burke: the splendour of the writings makes one go too far. But a passage like this provides a great deal of material for an extended gloss, and I know of nothing else which so broadly and deftly points to the real character of freedom in the modern world.

III

Freedom, we have seen, is the attribute of successful warriors. What we experience as freedom came about by indirections, through the conversion of relations of domination and conquest into some other thing. Specifying that other thing is a very big task, but we may perhaps be helped by borrowing the metaphor of space which has been used by political writers to elucidate some complex political relation. Thus both Arendt and Wolin have construed the politics of classical Greece as an activity that took place within the political sphere symbolized by the *agora*. Similarly, the freedom of Englishmen has often been understood in terms of the tag that an Englishman's home is his castle. In other words, part at least of what freedom vindicated has always been some sphere of autonomy in which a person could govern himself, and which could only be invaded under very precise circumstances. (The other part involved participation in the making of rules). The Lockian conception of rights, like much discussion of property, is easily assimilable to this manner of speaking. The articulation of modern constitutions has been a matter of defining fairly precisely who may interfere with whom and under what circumstances. It is one consequence of this articulation that no one is, either in principle or in fact, able to operate *ultra vires* of his box. Nero, Ghengis Khan, the Czars of Russia and the Sultans of Turkey, Hitler, Stalin, Idi Amin etc. are examples of unboxed men with a lust for domination, and given the right system of government, smaller despots could multiply within a "system" — or rather lack of system — of a despotic government.

In these terms, the condition of freedom requires the recognition of a space — a room of one's own, as it were — in which people may decide things for themselves, and a recognition of them as the type of creatures who require such a space. There are many possible vocabularies by which this may be done, the most common to-day being, perhaps, the language of will and rights. And it is the nature of the condition of freedom that too much attention to the niceties of who is

impeding whom — i.e. the minutiae of freedom *from* — merely takes us further and further away from the moral and political realities on which the whole condition depends. This may be illustrated by the case of the rights of women. If freedom is taken to be nothing more than the absence of impediments, then women in earlier centuries might well be taken as having been unfree; and such a view is often advanced to-day. It would, I suppose, be entirely convincing if it were the case that women in earlier centuries had been in a constant ferment of discontent, seeking nothing so much as the removal of these impediments. This was not the case. Women, no less than men, usually accepted the beliefs on which their situation rested. They may, or may not, have found their situation more frustrating, in a way that would have changed had law and custom for women more approximated to that for men. But there is no doubt that they regarded themselves as wills, no less than men, and that they could in principle find for themselves a space in which to act. They shared fully in the moral assumptions of the culture in which they lived, and as a result the place of women was assimilated to these assumptions in at least two significant ways. One is that women, in principle, entered freely into marriage, which was not only a sacrament but a contract. The second is the element of honour involved in wifely submission. Women are relevant to my argument in that they illustrate very well the fact that the condition of freedom is independent not only of the current rules by which free men and women are guided, but also of the fact that different people living in this condition may be subject to different rules. The very complaint that they are less free, if couched in these terms¹⁰, and subject to what we say later about freedom as a skill, is evidence of living in a condition of freedom.

In matters of this kind, everything depends upon the temperament and circumstances of the parties; but we may consider the tone of one of the more fortunate cases, as Lucy Hutchinson, writing in tranquillity under Charles II, describes her relations with Colonel Hutchinson, late of the Puritan army:

For conjugal affection to his wife, it was such in him, as whosoever would draw out a rule of honour, kindness, and religion, to be practised in that estate, need no more, but exactly draw out his example; never man had a greater passion for a woman, nor a more honourable esteem of a wife; yet he was not uxurious, nor remitted he that just rule which it was her honour to obey, but managed the reins of government with such prudence and affection that she who would not delight in such an honourable and advantageable subjection, must have wanted a reasonable soul. He governed by persuasion, which he never employed but to things honourable and profitable for herself. . .¹¹

Two centuries before, Stanley Bennett had noted as characteristic of England in the fifteenth century on the basis of the Paston Letters, that the most remarkable thing was the complete identification of the wife's interests with those of her husband¹². Given the cold and brutal way in which children were treated at that time, it is perhaps hardly surprising that married couples, however coldly rational the calculations that had in most, though not in all, cases brought them together, should have cleaved to each other, and part of the problem of domestic harmony was solved by the firm and largely unchallenged assumption that it was the business of the husband to govern. Nevertheless, it was also implicit that there was

at the very least some element of convention, even fiction, in this assumption. Wives often took upon themselves substantial bits of business as agents of their husbands, and the latter on occasions left his whole estate to his wife to dispose of as she wished¹³. Widows, of course, governed themselves, and competently.

Can we describe such women as free? In a quite important sense they might well not be, since, while protected by the law in some matters, they were at their husband's mercy in the way of physical blows and the disposition of their property. Whereas the husband, in relation to those set in authority over him, was protected by constitutional usages, the wife was not thus protected within the household, which as a private realm still had elements of despotic rule such as Aristotle had noted. Everything in this area, of course, depended upon personalities, as it always depends no matter what the culture. But the important point is that, for cultural and moral reasons, most women freely chose to dispose of their lives in service to the family to which they belonged, and chose to carve out for themselves a sphere within the household.

That this might come into the class of those "proud submissions" mentioned by Burke is something we have seen in the case of Lucy Hutchinson, and it could, of course, be illustrated a thousand times over. The relevant point, however, which emerges from these considerations, is that one form of an opposite to freedom may well be found in cultures and mores in which life revolves round service to some communal unit. And it is important that we should be able to discover opposites of freedom which are ethically valuable, since what we have called "condition of freedom" is most useful if it is a categorical rather than an evaluative ideal. The thesis to be developed in this paper is that freedom is a sort of skill, and it is important to recognize that the skills it involves may be exercised, or perhaps omitted, according to individual judgment.

What do these considerations reveal to us about the condition of freedom with which our inquiry began? Firstly, they reveal the confusing fact that part of the condition of freedom, as it has always been understood, is that people should generate their own rule rather than be governed by foreigners. This meaning has an old history, and comes to Europeans as much from their Hebraic as from their Hellenic heritage. But the condition of freedom also means that individuals should be able to live a free life as we have been describing it, and as it has been understood in Europe in different manners over the last two and a half thousand years. In spite of variations, Europeans have usually understood very well, as we shall see, what is *not* freedom. Now the confusion here – one against which Hobbes warned us¹⁴ – is that there is no necessary connection between the two things. When the inhabitants of Uganda were imperially ruled by foreigners from Britain, they could individually live a free life in a way that became quite impossible after the acquisition of power by Idi Amin, at which time Uganda was, in the first sense, free from foreign rule. Whether it is better to be freely ruled by foreigners, or oppressively by members of one's own kind, is one of the most relevant of all the tabooed questions in this field.

Second, we may learn from the considerations adduced in this section that what we mean by the condition of freedom is confusingly tied to the idea of individuality. Individuality here has two sides to it. It means, in what we may call a moral

sense, the practice of creating for oneself an individuality which is distinctively one's own out of the materials given by our own characters and the opportunities of the world in which we find ourselves. It is with reference to this sense that we refer to someone as an eccentric or an individualist; and the belief that individualism involves egoism, rebelliousness or conspicuous nonconformity results from an exaggeration, even a caricaturing of this sense of the idea. But individuality means, secondly, in what we may call a psychological sense, the belief that the way we conduct our lives must be one that has been consciously chosen by ourselves, even though it may well involve (as indeed all modes of life involve) a good deal of shaping and choosing among — i.e. repressing — one's own individual possibilities. It is in this sense that Christian exponents of the monastic life of obedience may be highly individualist even though individuality in the first sense may be barely detectable in them. The contrast here is with other cultures (such as Buddhist and Shinto) in which not only is individual initiative in the first sense taken as being disruptive and egoistic, but in which the idea that each individual is valuable in himself and obliged to choose, is alien and unconsidered. The point of life in such cultures is essentially communal, and while no doubt conflicts between individuals will often arise, they are construed in quite other terms. And, in this area, life *is* how life is construed. In European cultures, by contrast, the communal tracks and the virtually absolute entailments of destiny created by sex, tribe, caste or family have been largely obliterated.

The consequence is that European life has always been in constant tension between communal structures responding to individual disposition on the one hand, and individual disposition responding to communal structures on the other. And in the difficult business of trying to work out quite *how* this differs from other situations, we might suggest that Europe has been far more self-conscious about establishing both a vocabulary and a set of practices by which the individual dispositions may make themselves felt. In other cultures, conscious conflict happens less, and the changes are slower.

Such is the contrast which has been traditionally drawn between the condition of freedom as it is known in the West, and the more communal condition of other cultures and civilisations in which the ideal of freedom has not until recently been much cherished. In this form, the contrast is, quite properly, one of different ways of life which have grown up, and while we generally prefer our own we are not tempted to assert that it monopolises the valuable. There are evidently moral graces and cultural achievements possible in other civilizations which we can admire all the more because we recognize that they are beyond the capability of our cultural resources.

But there is one area where Western thought has been very nearly universal in its condemnation, and this is the *political* form taken by such communal societies. From the crystallisation of the idea of despotism as a kind of overgrown household among the Greeks of Aristotle's generation, on through European comment upon the way the Turks and Russians were governed, and then to Marx's Asiatic Mode of Production and Wittfogel's Oriental Despotism, Europeans have been in no doubt that these were inferior forms of government, and precisely the opposite of the freedom we cherish. The characterisation of this form of government is too

familiar to need recapitulation here, but it is obviously central to our understanding of freedom.

The significant point which explains the modern idea of freedom, however, is the fact that freedom has generally been more successful than despotism, and that despots have consequently tried to adopt the usages of freedom. The reason for the success of the free manner of life lies, perhaps, in the fact that free men, being much more self-consciously organized, have been more flexible and intelligent in their responses than the great despotic hordes which could be assembled by governments accustomed to achieving everything by massive accumulations of power. From Marathon and Thermopolee to the suppression of the Boxer rebellion, small groups of Europeans, confident and adaptable in their freedom, have had a string of spectacular successes against numerically superior enemies, and not all of this success has been attributable to technology. As a result, the non-free world has imitated and copied the usages of freedom, but as we noted at the beginning, they have been far from uniformly successful. This raises two questions, and we shall only be able to follow up one of them.

Firstly, if freedom is to be valued for the success it can bring in achieving valuable objects like victory, it may in time come to be tossed aside once better methods of achieving these ends have been found. Further, as a piece of moral technology, freedom is *essentially* undesirable, since it necessarily means freedom to make mistakes, and thus must always produce a multitude of imperfections. Hence the only serious friends of freedom are those who like it for itself, warts and all. In fact, of course, it is these very warts, the mistakes from which it is inseparable, which account for its power of creativity and innovation, but this is not an idea to which the technological mind can attach itself very easily. Some new bit of machinery – better education, less repression perhaps – gives promise of combining both freedom and infallibly right result.

The second question is whether the condition of freedom is something which can be posed as an end to be aimed at by those who do not at present have it. An understanding of freedom will presumably help us to know how, if at all, the condition of freedom comes about. But what kind of understanding? Philosophers have recently tended to concentrate upon conceptual issues relating to the meaning of freedom, and this is no doubt useful work. But I doubt whether freedom can really be understood independently of some notions of its causes and its context. Discovering causal connections is not generally thought to be philosopher's work; it is usually left to workers in the empirical field. And indeed, quite a lot of interesting work has been done in psychology which might be regarded as relevant to this question – work on anxiety in politics, on authoritarian and other types of political personality and much else. Yet freedom is still a field – I suspect it always will be – in which the causal and the conceptual are so inextricably mixed up in the rhetoric of the publicists who mostly deal with the question – that there will always be philosophical work to be done. Let me turn, then, to a sketch of what it might mean to suggest that disproportionate attention has been spent in considering the condition of freedom in terms of circumstances (what it means to be free from something) and not enough to considering, more widely, that the condition of freedom is a form of skill.

IV

We all recognize that some people ought not to be free because they lack the capacity for it. People of sub-normal intelligence cannot look after themselves without help, and some lunatics are not fit for freedom, partly, because they invade the freedom of others. We punish criminals by taking away their freedom, and some sorts of violent criminals clearly do not have such skills of controlling their violent propensities as is necessary to live in any community. Aristotle thought that natural slaves ought not to be free, and that women and children should be under household as well as political government. We agree in the case of children, but we do not recognize the category of natural slaves. In the past, especially in rural societies, there were customary *niches* for those with little capacity for running their own lives, but the modernisation of life has led to the institutionalisation of many people. Hence it is obvious that elements of sanity, rationality and self-control are essential for freedom even in the most primitive sense; but this is true for all societies, and does not specifically characterize the condition of freedom.

Beyond these very general conditions of freedom lie skills which I shall roughly divide into three sorts. First, intellectual skills which derive from political sophistication. Unless a population has some firm ideas about government and what may be expected from it, they are prone to fall under the spell of demagogues and demagogic ideas. It is perhaps significant that the most unfree countries have usually been governed in accordance with doctrines which appear, on the surface, to be much more scientific and advanced than the relatively bumbling clichés which dominate discussion in the liberal-democracies. Both communism and nazism claimed to be forms of political belief based upon science and philosophy, appeals which are much more influential among simple people than amid a sophisticated population which is aware of the domains in which precision is possible, and those in which it is not — a piece of understanding, it will be remembered, which Aristotle thought important¹⁵. Discrimination of this general kind is undoubtedly beset by genuine difficulties, but is a point which political writers have often emphasised. Machiavelli, for example, observes that Rome often used fraud in expanding her power, and that part of the reason why neighbouring states lost their freedom was that they could “bear servitude under the specious name of equal confederation”.¹⁶ In modern times, the question of appeasement has continually raised the same sort of question¹⁷.

Secondly, there are social skills which derive from the propensity of a population to generate organisations in the pursuance of common concerns. And here the paradox is that those who are most creative in generating associations of this kind have also been those commonly believed to be individualistic. In terms of at least the Marxist understanding of Britain as pre-eminently a capitalist country, by which is meant that social life is dominated by egoism and competitiveness, we should expect that Britain would have produced but a few weak associations. The truth is precisely the reverse, and the reason is, of course, that individualism produces elements of self-discipline which are identical with the skill of associating profitably together. The British used to be renowned for one special type of

organisational self-discipline, namely the queue, a capacity which, oddly enough, seems to have begun to disappear in direct proportion to the decline of individualism. A skill of this kind is evidently a kind of resourcefulness, sometimes expressed in the familiar slogan of "self-help", and may be contrasted with a population which expects to be organised by professional administrators.

Freedom, then, requires the skill of a good associate, and its opposite is Hobbes's fool, who hath said in his heart, there is no such thing as justice¹⁸.

This ancestor of the modern free rider who haunts the modern theory of public goods is a relentless short term calculator who is incapable of a disinterested act, nor could ever scorn "to be beholden for the contentment of his life, to fraud, or breach of promise" such as gives to human actions the relish of justice, according to Hobbes, and is "a certain nobleness or gallantness of courage, rarely found"¹⁹. This character lies in many ways at the heart of Hobbes's treatment of civil association, because Hobbes is exhibiting civil association as rational, and the fool is above all a highly rational character. It is notable that the reasons Hobbes gives to squelch the fool are by no means convincing, just as many arguments against the free rider are unconvincing in the calculating terms in which they are advanced.

The interesting point about this character is brilliantly brought out by C.S. Lewis. He observes²⁰ that we normally think of a servile person as abject, submissive, someone who cringes and flatters. But this is not at all the way that slaves are portrayed in Greek and Roman drama, in which the slaves are always cheeky, shrewd and self-confident. Lewis concludes that "The typical slave always has an axe to grind", and he cites the remark Philoctetes made to Odysseus – "Oh you – you who never had a sound or *eleutheroon* thought in your mind!" It is out of this strand of meaning that we derive the modern sense of "liberal" as when we apply it to education. Freedom involves disinterestedness, something done for its own sake. "That", remarks Lewis²¹ "is what the man of radically servile character – give him what leisure and what fortune you please will never understand. He will ask, 'But what *use* is it?'" And it is indeed notable that the wealthy and aristocratic of European societies, by contrast often with their like in other cultures, have in fact engaged in a great range of activities which were clearly beyond the range of calculation. The interest of this point is that it suggests that while rationality in one sense is essential to freedom, rationality in another sense, and that possibly the sense most directly associated with the technology that dominates our civilization, may be directly hostile to it.

So much, then for intellectual and social skills. There remain moral skills. Freedom could only be valued in a world in which being oppressed and dominated was a risk.

Domination is achieved by fear. The fearful, therefore, are unlikely to be free, hence the constant rhetorical association between freedom and the readiness to face death. This point is to some extent picked up in Aristotle's resonating remark:

A man is thus by nature a slave if he is capable of becoming (and this is the reason why he also actually becomes) the property of another, and if he participates in reason to the extent of apprehending it in another, though destitute of it himself.²²

The original slave by conquest preferred slavery to death, and it has often been

concluded since that a readiness to face death is the price of freedom. A country or a set of people who do not have this resolution, particularly if they are rich and ripe for plunder, will not long retain their freedom, and may well be lucky to escape with their lives. (For freedom and death are far from always being precise alternatives; surrender and flight are as often associated with death as they are with survival: in war, it is usually the defeated army which loses the most soldiers. It has not by any means always been true that he who fights and runs away lives to fight another day). These are perhaps the melodramatic extremes, but human life as it is understood in the West is often construed, not without plausibility, as a struggle between the rigours of integrity on the one hand, and the corrupting ease of accommodation on the other. Human communities often draw very closely the limits of opinion and action which they will tolerate.

In Stalinist Russia a woman who wore make-up or who tried to dress attractively within the limits of what was available was liable not only to be hauled up before the local committee for showing bourgeois tendencies, but to be loudly condemned by passers-by in the street.²³

This is, of course, the threat to liberty posed by popular opinion which so preoccupied writers in the 19th century, such as John Stuart Mill. Courage is, then, the emblem of the moral qualities required for the maintenance of freedom.

Now what I have sketched out here as a possible set of skills which are necessary for sustaining the condition of freedom could be expanded very considerably if we were to distil from the utterances of politicians, publicists and propagandists (for example, those who interpreted the Allied cause in the Second World War as the cause of freedom) a coherent set of principles. But one obvious objection might arise, which would take the form of questioning whether what I have described here come into the class of skills. Courage, for example, is a moral quality, but is not generally regarded as a form of skill. It is indeed something of a conceptual revision to consider courage as a skill, though one might defend it by invoking the Platonic view that *all* virtues depend upon knowledge, and that the kind of knowledge involved in courage is actually a form of knowing how (rather than knowing that, as in the Socratic version) and thus a form of skill by which one is able to organize the fears and vitalities of which we were all composed so that we may do what we take to be the right thing. We may confidently assume that the proportions of courage and cowardice in human nature are not radically different from culture to culture and people to people. Hence to say that courage is a form of skill required to maintain the condition of freedom is not to say that the other cultures are more cowardly than those of Europe. It is rather to say that the disposition of courage in Western societies is much more related to sustaining a particular structure of rights and duties than is the case in other cultures. It is evident that people from other cultures who grow up in Europe or America may acquire very easily the dispositions on which freedom depends.

This suggests that these skills are teachable, but we may well doubt whether people can be, precisely, taught to be free, anymore than they may be forced to be free. Freedom, we have said, began as a quality of warriors, and it came indirectly into existence from people acquiring a taste for practices and compromises into which they had, largely, stumbled as the result of a series of accidents. Once any

such set of practices has come into existence, self-consciousness can develop and this may lead to a deliberate attempt to preserve and develop what began accidentally. The usages of freedom can be acquired by imitation, as they were by the Indian political classes in the course of the *Raj* in spite of a tradition of political despotism and social castes. But it will be evident not only that some people (and perhaps some peoples) are more promising learners of the skills of freedom than others, but also that bad mistakes may be made if teachability is taken for granted. One of the common mistakes of recent decades has been the attempt to spread freedom by eager libertarians who have sought to root out what they took to be repression in all fields, from censorship of the arts to the use of discipline in schools. Freedom can only be complete, ran the argument, when people learn to make their own minds from a very early age and in all spheres of life. It seems to have been the case, however, that children on whom the burden of untrammelled choice was placed at too early an age evaded the problem and instead of learning the skills of freedom, became extremely adept at taking cues from their peers.²⁴ The same conclusion could have been reached by observing that earlier generations of individualists had emerged from an extremely strict, rule-bound form of education. Freedom evidently requires a will that is free, and it seems likely that such a personality can only grow up with a fairly precise scaffolding of rules, even if they only serve as objects to be resisted in later life.

The skills we have described are, no doubt, abstract, and only fully exist *en gelée* as it were. This is where an understanding of freedom in terms of a tradition of skill passed on from generation to generation would have to appear, but it is too large a subject for this paper. But we may be sure that the condition of freedom, like any human practice, cannot be logically deduced from any self-evident or scientific principles. On the other hand, it can hardly exist without an elaborate equipment of both myth (which imaginatively relates it to things far beyond the social conditions of the moment) and legend (which populates the imagination with heroic exemplars). In the past, the condition of freedom has been nourished by several versions of the Christian religion (on whose version of individuality the whole edifice may plausibly be thought to rest), by a belief in progress, memories of Greece and Rome, enlightenment and the power of rationality. All of these suspending fluids of the skills of freedom rest upon logically unsound foundations. We may be attached to them, and we can find reasons for them but they are obviously subject to many forms of sceptical attack, in such forms as historical relativism, positivism, and the theory of ideology. There are, therefore, two developments likely to endanger freedom. One of these is a corroding rationality which recognizes nothing but pure reason and yet finds the foundations of a liberal civilization indefensible in those terms. The other is the collapse of freedom into nothing more than a licence for the unfrustrated pursuit of individual satisfactions, in which every form of restraint is construed as repression. From two sides, then, our present admiration of freedom seems to be in the paradoxical situation of threatening to cut off the branch on which it rests itself. We are very familiar with the problem of how liberals ought to respond to groups bent on the overthrow of liberty; but these seem to me more profound and more dangerous threats to freedom.

Notes

- ¹ Pace Harvey Mansfield who in the last essay of *The Spirit of Liberalism*, University Press, Harvard, claims that it is largely of interest to businessmen (for purposes of free trade) and intellectuals (for freedom of thought and speech). But this is merely the common modern mistake of construing political ideas in terms of what are imagined to be (often falsely) the interests of the parties involved.
- ² David Ross, *Aristotle*, Methuen, London, 1923, p. 242. The Penguin translation (1962) is by J.A. Sinclair, who is provoked to remarks like "In order that some may be really free, others must be slaves. In order that a civilized people may preserve its hermitage of culture, other races must be exploited and denied all human rights. Aristotle could see no other way" (p. 30).
- ³ *Politics*, 1160a, trans. Ernest Barker, Oxford University Press, Oxford, 1946, p. 35.
- ⁴ *Ibid.*, 1253b, I. iv. p. 9.
- ⁵ *Ibid.*, 1254b, I. V. p. 14.
- ⁶ *Ibid.*, 1254b, I. V. 6 p. 13.
- ⁷ *Selected Prose of John Milton*, World's Classics, Oxford, 1925, p. 308.
- ⁸ G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*. A succinct version of his view may also be found in Paragraphs 341-360 of *The Philosophy of Right*.
- ⁹ Edmund Burke, Dent, London, 1910, pp. 73-4.
- ¹⁰ Some complaints about unfreedom are, of course, the mere infantile cries of the frustrated. Slaves unfit for freedom may often rage against their masters, and just this kind of infantile instability may characterise the instabilities of despotic régimes. The skill of freedom requires some element of generality, and of responsibility. As Alexander Herzen remarks: "One cannot liberate a people more than they have freed themselves inwardly". "Letter to an Old Comrade" (the Old Comrade was Bakunin) August 1869, in *Selected Philosophical Works*, Foreign Language Publishing House, Moscow, 1956, p. 591.
- ¹¹ Lucy Hutchinson, *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson*, Dent, London, 1980, p. 24-25.
- ¹² H.S. Bennett, *The Pastons and Their England*, Cambridge University Press, 2nd. edition, 1932, p. 51. For further evidence of the individualistic character of English life, see Alan MacFarlane, *The Origins of English Individualism*, Cambridge University Press, 1978.
- ¹³ Bennett, *op. cit.*, p. 59.
- ¹⁴ Th. Hobbes, *Leviathan*, Blackwell, Oxford, n.d. II. 21, p. 140: "The liberty which writers praise, is the liberty of sovereigns; not of private men".
- ¹⁵ The same accuracy or finish is not to be looked for in all discussions any more than in all the production of the studio and the workshop. *Nichomachean Ethics*, Penguin, Harmondsworth, 1953, Trans. J.A.K. Thompson, p. 27.
- ¹⁶ N. Machiavelli, *Discourses*, II. xiii, Modern Library Edition, New York, 1950, p. 320.
- ¹⁷ That free requires a great wariness about the relations between names and realities is a common theme in political thought. Hobbes is acute on it, and Burke has some interesting things to say on it in the *Reflections*. The classical view of the matter is expressed by Polybius, who observed that success, which leads to prosperity, often ruined states. Rivalry between citizens becomes very marked, and "the craving for offices and the sense of humiliation which obscurity imposes" ushers in a period of general deterioration. The masses are flattened by power hungry men, passion rules, and then "the constitution will change its *name* (italics in text) to the one which sounds the most imposing of all, that of freedom and democracy, but its *nature* (italics in text) to that which is the worst of all, that is the rule of the mob." Polybius, *The Rise of the Roman Empire*, Penguin, Harmondsworth: 1979, Book VI, p. 350.

- ¹⁸ Th. Hobbes, *Leviathan*, I, Ch. 15; Blackwell edition, Oxford, n.d., p. 94.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 97.
- ²⁰ C.S. Lewis, *Studies in Words*, University Press, Cambridge, 1960, p. 112.
- ²¹ *Ibid.*, p. 127.
- ²² Aristotle, *Politics*, 1254b; *op. cit.*, p. 13.
- ²³ Phillip Short, *The Listener*, 7. Feb. 1980.
- ²⁴ See for example the discussion of the other-directed personality in David Riesman and Others, *The Lonely Crowd*, New York, 1950.

Esthétiques idéologiques, esthétiques et politiques Contribution à l'étude de la politisation de la culture

ANDRÉ REZLER

Malheur à qui veut enchaîner rigidement l'art à des faits ou même à des idées.
JACOB BURCKHARDT, *Considérations sur l'histoire universelle*

La politique culturelle des Etats idéologiques¹ s'écarte parfois de la rigueur des principes politiques et idéologiques dont elle se réclame. Dès les années 1930, Georg Lukacs entreprend ainsi le "sauvetage" de l'œuvre littéraire de Théodor Fontane, de Thomas Mann, en établissant la catégorie pré-socialiste ou proto-socialiste du "réalisme critique". Dans la Russie soviétique, la poésie de Maïakovski échappe de justesse à l'accusation du "formalisme" grâce à Staline qui y aperçoit l'art même de la révolution. L'expressionnisme est au cœur, dans l'Allemagne hitlérienne, d'une curieuse controverse. Alors qu'un Goebbels tient ce courant pour la préfiguration d'un art révolutionnaire "authentiquement allemand", Hitler le condamne pour ses aspects décadents, "bolchéviks" et "juifs" foncièrement anti-nationaux². Mais quelle que soit la place de l'arbitraire – le goût des dirigeants – dans la vie culturelle des Etats idéologiques, les principes qui régissent celle-ci prolongent la réflexion des théoriciens des "sociétés nouvelles" sur la fonction "sociale" de la culture. Les idées des théoriciens du socialisme, du nazisme – et d'une certaine mesure du nationalisme – s'inspirent des travaux de Madame de Staël, de Hippolyte Taine, de Jean-Marie Guyau³ relatifs aux origines sociales de l'art.

Dans notre analyse des esthétiques idéologiques et politiques modernes, nous adoptons les hypothèses de travail suivantes:

1) les esthétiques idéologiques et politiques modernes – les esthétiques marxistes, anarchistes, nationales-socialistes, etc. – reprennent quelques unes des idées directrices de la sociologie naissante de la culture artistique;

2) aux origines "sociales" de l'art, l'on voit se substituer petit à petit, la volonté politique et les projets de sociétés totalisants;

3) dans la mesure où la vision idéologique de la culture devient le fondement de la politique culturelle des Etats – et dans la mesure où le poète, l'écrivain ou le peintre adopte librement la perspective d'une culture étroitement subordonnée à des buts politiques et idéologiques contraignant – les esthétiques idéologiques contribuent massivement à la politisation de la littérature et des arts.

Nous examinons, dans la première partie de cette étude, les rapports entre les interprétations sociologiques de l'art et les esthétiques idéologiques et politiques.

Dans la deuxième partie, nous définirons brièvement les thèses principales de ces esthétiques, en nous attachant avant tout à ce qui les rapproche au-delà des querelles doctrinales et des partis-pris politiques qui les séparent.

Des esthétiques sociologiques aux esthétiques politiques

De Madame de Staël et de Hippolyte Taine à Walter Benjamin et à Théodor W. Adorno – voici, à première vue, l’itinéraire de l’interprétation politique, idéologique de l’œuvre d’art! . . . Itinéraire troublant, car il s’appuie, au départ sur la grande tradition libérale – et libérale conservatrice – pour s’inspirer largement des déterminismes marxistes, léniniens. Mais si, à première vue, tout commence avec *De la littérature dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), le vrai ancêtre des esthétiques idéologiques n’est pas le futur auteur *De l’Allemagne*, mais le marquis de Bonald, théoricien d’une droite monarchiste et catholique théocratique. C’est lui qui résume, en 1805, dans une formule frappante, l’idée centrale du petit traité que la châtelaine de Coppet a consacré quelques années plus tôt à l’influence de la société sur la création littéraire: “*Le style est l’homme même*, a dit Buffon, et l’on a dit après lui: la littérature est l’expression de la société”⁴. On voit tout de suite, que de Bonald appauvrit singulièrement la démarche staëlienne. De la double proposition que celle-ci contient, c’est-à-dire l’étude simultanée de “l’influence de la religion, des mœurs et des lois sur la littérature, et. . . l’influence de la littérature sur la religion, les mœurs et les lois”⁵ – ce qui présuppose l’interaction, au sein d’une société donnée de foyers créateurs autonomes – le théoricien d’un projet de société unitaire ne retient que la première. L’autonomie de la culture – “l’indépendance récemment acquise des milieux littéraires” – renforcent en lui l’idée d’une reprise en mains de la liberté créatrice du poète, de l’écrivain. “Tout, dans la société est et doit être dépendant des lois de la société”, affirme-t-il. La génération des philosophes ayant privé la littérature de ses fondements religieux et politiques, il fait appel à une nouvelle génération d’écrivains pour refaire à neuf, le système d’allégeance détruit en 1789. L’on voit la nature de la mission politique, culturelle, qu’il confie au clerc, au poète! Si la volonté de repenser la fonction sociale de l’art selon un projet de société utopique caractérise avant tout la gauche intellectuelle à partir de 1848-49, au début de l’ère moderne, elle se situe très nettement à “droite”, dans les cercles des émigrés anti-napoléoniens ou – dans les soirées de Saint-Petersbourg!

Les esthétiques idéologiques ou politiques ont en commun, au-delà des traits majeurs qui les caractérisent, la volonté de réfléchir sur l’art et la littérature, en fonction de données politiques immédiates. Pour elles, l’art est une forme de pouvoir: soit un ennemi formidable, soit un “allié” stratégique particulièrement précieux.

Esthétiques politiques, esthétiques idéologiques

La déclaration de *l’indépendance des gens de lettres* ressemble beaucoup à la *déclaration des droits de l’homme*, et paraît de la même fabrique. DE BONALD

Voici, pêle-mêle, une dizaine de propositions, d'idées-clé qui forment le noyau théorique des esthétiques idéologiques et politiques les plus importantes:

I. *L'art est l'expression de la société.* "J'irais plus loin que ma pensée, si je disais que la littérature d'une nation est toujours subordonnée à son état social et à sa constitution politique. Je sais que, indépendamment de ces *causes*, il en est plusieurs autres qui donnent de certains caractères aux œuvres littéraires, *mais celles-là me paraissent les principales*", note Tocqueville dans *La démocratie en Amérique*⁶. L'art de l'ancien régime lui apparaît comme le reflet de la société aristocratique. Ses valeurs sont, en effet, par excellence aristocratiques: respect de la tradition, prédominance du chef-d'œuvre, suprématie de la forme, etc.. Il est persuadé que la société démocratique en voie de formation s'insurgera contre le pouvoir du grand artiste, du chef-d'œuvre et remettra en question tout l'acquis de vingt-cinq siècles d'art aristocratiques, y compris le principe de la forme lui-même. (Rappelons ici le mot de Jules Grévy, au sujet de l'art officiel de la Troisième République: "Pas de chef-d'œuvre, mais une bonne moyenne, c'est ce qui convient à notre démocratie.") Les hommes des siècles démocratiques substituent à l'"amour du beau", le goût de l'utile: "ils préfèrent l'utile au beau, et voudront que le beau soit utile"⁷.

Les révolutions artistiques ont leurs fondements dans la transformation radicale des structures sociales. La société et l'art progressent de pair, l'une entraînant l'autre, proclame Proudhon, théoricien d'un art *utile*, étroitement dépendant des forces de la raison, de la justice et du progrès⁸. Privé d'autonomie, de créativité propre, l'art est l'*écho* d'une réalité première, de nature sociale, juridique, éthique ou matérielle. Le sociologisme réduit la culture artistique en simple *reflet* de forces historiques déterminantes. (Selon le matérialisme historique ou dialectique, la culture fait partie de la superstructure, d'où la notion de *Widerspiegelung* du philosophe marxiste Georg Lukacs.)

L'évolution des genres littéraires suit l'évolution du milieu socio-économique (l'infrastructure, les forces de production, la technologie, etc.). Même au moment où son langage se transforme d'une manière radicale, ce sont les étapes de la transformation de la société qu'elle reproduit d'âge en âge. Une fois de plus, citons le vicomte de Bonald dont les analogies structurelles préfigurent les théories de Lukacs et le "structuralisme génétique" de Lucien Goldmann. Selon l'auteur de la *Législation primitive*, la tragédie a marché, en France, "du même pas que la société", pour en parcourir "toutes les phases". Les trois époques qui sont marquées dans les mœurs françaises y sont "fidèlement répétées". Comme la société, la tragédie a eu son époque de fondation, son époque classique (une époque "d'affermissement et de perfection") et son époque décadente, chacune d'elles étant marquée par des signes distinctifs: des caractères héroïques et des sentiments exaltés (époque de fondation), des vertus généreuses et des sentiments nobles et réglés (période d'affermissement) et des passions rugueuses et désordonnées (période de décadence). "On peut regarder Corneille comme le poète de la fondation; Racine, comme celui des progrès et de la perfection, la décadence date de Voltaire."⁹ (Nous reconnaissons ici l'ancêtre lointain de Lucien Goldmann qui s'efforce d'établir des "relations intelligibles", des "homologies", entre les "structures réificationnelles"

de la société bourgeoise et les structures littéraires qui prédominent à un moment donné de son histoire¹⁰). En Allemagne, comme en France, l'état littéraire est "l'expression fidèle" de l'état social. "On remarque. . . chez les Allemands, comme un caractère distinctif de ce peuple, que la force partout est plutôt dans les parties que dans l'ensemble. Ainsi le corps politique est faible, inerte et désuni, et les divers membres ou co-Etats qui la composent sont riches et populeux. Ainsi la langue manque en général d'expressions morales et d'harmonie, au milieu de l'abondance de ses mots; ainsi, dans la littérature, l'esprit excelle aux petites choses, à peindre les détails, surtout ceux du genre naïf, et familier, et il s'élève avec plus de peine aux grandes conceptions; et les arts eux-mêmes, tels que la peinture et la sculpture, sont moins heureux à inventer, que patients à finir et à décorer." Et il ajoute: "C'est parce que le système littéraire n'est pas le plus arrêté en Allemagne que le système politique, que toutes les opinions y font fortune comme tous les talents; et ce pays est, dans tous les genres, le patrimoine des aventuriers."¹¹

II. *L'art a une mission politique, sociale, d'éducation, de propagande, à accomplir.* — Un art défini en tant que "produit" par excellence d'une "force de collectivité sociale" (Proudhon) devient inévitablement l'outil de travail privilégié des pédagogues révolutionnaires modernes. Instrument de persuasion, arme de combat, il joue un rôle de premier plan dans le maintien de l'ordre ou dans le changement social. Selon Proudhon, il "discerne, discute, blâme ou approuve" à sa manière en devenant l'"auxiliaire" ou le "complément" de la raison et de la "politique positive"¹².

Porteur d'une mission politique — religieuse — scientifique, éducative, l'art doit se mettre soit au service d'une cause révolutionnaire, soit de l'ordre établi (ou à restaurer comme c'est l'avis de Bonald). Par opposition à l'art "esthétique" des époques décadentes, il doit être avant tout *utile*; affranchi du culte stérile de la beauté, de la gratuité, il doit réapprendre à *servir*.

La mission la plus "sacrée" que l'art a à accomplir est celle de l'unité. Alors que l'art esthétique s'adresse à un secteur isolé d'une société divisées, l'art social (que Tolstoï qualifie de "vrai" dans *Qu'est-ce que la littérature*) est un véritable trait d'union entre les membres du corps social. Il agit sur les hommes, en créant entre eux des liens de solidarité permanents.

L'exigence d'un art utile, voire utilitaire, rappelle inévitablement la notion utilitaire de l'art chère à la mythologie romantique de la bourgeoisie et dénoncée avec vigueur par ses ennemis bohèmes ou dandys. Pour la première fois, en dénonçant l'autonomie de la culture, — l'esthétisme, la gratuité, — le révolutionnaire en vient à partager les vues bourgeoises sur l'art. (L'on voit comment l'art socialiste reprend l'héritage du kitsch, de la peinture historique de l'époque bourgeoise).

Unifier les "régions" ou "sous-cultures" des nations divisées, en faisant appel à une "culture communautaire" unique, grâce à la mise en valeur d'un héritage historique et d'un sentiment d'identité communs, voici la mission que confère encore le nationalisme moderne à la culture. La musique populaire — ou la "grande musique" qui en emprunte les matériaux — apparaît aux théoriciens du nationa-

lisme comme le ciment, "l'agent agglutinant" (Laszlo Németh), la "colle" d'une communauté nationale en voie de désintégration et qui, grâce à son injection, retrouve une cohésion, un sentiment d'appartenance neufs. Unifier le peuple hongrois par le chant, voici le but que poursuit Zoltan Kodaly dans la Hongrie d'entre les deux guerres. Une culture, une littérature "communautaires" et par définition "hongroises" seules pourraient rendre au peuple hongrois un sentiment national stable et fort, note le grand romancier Laszlo Németh en relatant l'échec nationaliste culturel des années 1930-1940. Si le "rêve" nationaliste est devenu l'hypothèse de travail de toute génération d'écrivains, la culture a échoué en tant que facteur d'intégration. (En 1966, il se demande encore si le nationalisme culturel peut servir de contenu aux cadres en quelque sorte d'un système socialiste fondé sur l'émiettement du corps social¹³).

III. *Tout art "vrai", authentique a besoin d'un fondement spirituel ou socio-politique.*

— En s'affranchissant de la tutelle de l' "obscurantisme", en se libérant de la prison de l'art poétique de l'ancien régime, l'art a perdu son "soutien" traditionnel, écrit Proudhon¹⁴. En se mettant au service d'un nouvel idéal social, il aurait pu échapper à la gratuité qui guette l'art "sans condition". Mais comme l'esprit révolutionnaire n'a pas su s'imposer en tant que force transcendante de l'époque post-révolutionnaire, il est devenu une simple "création fantastique" sans portée sociale réelle. Pour être créateur, l'art a besoin d'un soutien religieux ou. . . social. (Nous dirions: idéologique.) L'esthétisme — le culte de la beauté pure — est le reflet d'un individualisme issu du relâchement du lien social de l'ancien régime. (En préconisant la nécessité d'une nouvelle allégeance an-esthétique, Proudhon rejoint somme toute la théorie bonaldienne de la "dépendance".)

Les normes de l'art national-socialiste sont "extérieures à l'esthétique", proclame Robert Scholz qui dirige à l'époque hitlérienne, *Die völkische Kunst* et *Die Kunst im Dritten Reich*¹⁵. De son côté Goebbels affirme dans un discours prononcé devant le Sénat culturel du Troisième Reich: "Le Troisième Reich entend sauvegarder la liberté de la création artistique, mais celle-ci doit se maintenir dans les limites qui lui sont inspirées par une notion d'essence politique et non par une notion d'essence artistique"¹⁶. Entre l'idéal social et l'artiste, c'est le parti — ou l'Etat, par le truchement de ses institutions culturelles — qui définit les termes du nouveau contrat social de l'art. "La vision du monde national-socialiste repose sur la conviction que le sang et le sol forment l'essentiel de la communauté allemande et que c'est à partir de ces deux données que se développe toute politique esthétique et culturelle", écrit à ce sujet Alfred Rosenberg, l'idéologue du parti national-socialiste¹⁷.

Il ne suffit pas que l'art soit excellent", écrit encore Goebbels dans une déclaration fortement réminiscente du sociologisme de Bonald; "il faut encore qu'il se présente comme l'expression du peuple. . .¹⁸.

IV. *Le pouvoir de l'art doit être mis au service de la collectivité, (de l'Etat, de l'ordre ou de la Révolution).* — "L'Encyclopédie tout entière me paraît n'être que le premier volume d'un grand ouvrage, dont la révolution est le second, et ces deux

volumes sont de la même composition, et, si l'on peut le dire, du même format", écrit de Bonald¹⁹. Dans son esprit, la révolution est la première manifestation du pouvoir intellectuel, — d'où la nécessité de mettre fin à l'esprit d'indépendance qui caractérise les milieux intellectuels. Ce qu'il se propose c'est d'embaucher ces mêmes milieux en vue de la "rédaction" d'un troisième volume: la restauration, la restitution du pouvoir de la monarchie et de l'Eglise (cas auquel le pouvoir intellectuel se définit par sa soumission au pouvoir spirituel de l'ordre.) (En s'appuyant sur la "révolution des mœurs", Voltaire crée les instruments d'un pouvoir intellectuel hors pair, et "influe puissamment sur la révolution des lois et le bouleversement de la société"²⁰. Le Voltaire de la contre-révolution veut mettre le pouvoir de son art au service du roi et du pape!)

L'artiste a "puissance sur nous", "comme la magnetiseur sur le magnétisé" s'écrie Proudhon quelques décennies plus tard. (Mais l'auteur des *Du principe de l'art* doute de la possibilité de capter le pouvoir de l'artiste. . . aussi prévoit-il l'abolition du "grand art", du chef-d'œuvre en faveur de l'activité créatrice des collectivités locales.)

L'on peut se demander comment l'art pourrait s'affranchir du poids de la tradition, s'insurger contre l'Etat, proposer des valeurs neuves en remplacement des valeurs sociales généralement admises, s'il était dépourvu, comme le pensent les tenants des théories déterministes de l'art, d'autonomie? Qu'est-ce qui lui permet à un moment donné de s'individualiser, d'emprunter le pente fatale de l'esthétisme, de la décadence? Tout se passe comme si le théoricien de l'art social, — "engagé" — reconnaissait implicitement l'art en tant que force créatrice autonome mais préférerait l'ignorer pour le mettre au service de sa cause, en le réduisant en un simple rouage de la machine de guerre qu'il construit pour réaliser son projet de société. (C'est ainsi que Lénine définit la "littérature de parti" comme "une petite roue et une petite vis" du mécanisme dont le Parti bolchévique se sert pour la conquête du pouvoir en Russie).

"Un grand écrivain, est dans son pays, comme un autre gouvernement, écrit Soljénitsyne dans *Le premier cercle*. Pour cette raison, aucun régime n'aime ses grands écrivains." Se réfère-t-il ironiquement au petit traité que compose l'organisateur de l'Armée Rouge en 1922-23 — *Littérature et révolution* — qui précise que la révolution a besoin d'artistes "capables d'un seul amour"? Et Trotsky d'ajouter: "les bolchéviks empêchent l'écrivain de se sentir comme un maître, parce qu'un maître doit avoir un pôle organique indiscutable."²¹ Or, "les bolchéviks ont déplacé le pôle principal."

(L'exclamation bien connue de Lénine: "à bas les surhommes de la littérature" annonce la "normalisation" de la vie littéraire, sa subordination à la politique générale du parti et de l'état bolchéviks.)

La notion de la "re-intégration" sociale de l'art a pour corollaire, dans les Etats idéologiques, une politique culturelle contraignante, définie par le "spécialiste" du Parti, de l'Etat, une "chambre des écrivains" ou une "union" de type syndical servant d'intermédiaire entre le pouvoir et les milieux culturels. Ainsi, selon Goebbels, la création d'une chambre de culture national-socialiste en novembre 1933 a pour but d'assurer à la culture, "par la jonction de tous les créateurs, un caractère spirituel homogène. . ." Grâce au marxisme, les créateurs allemands

éprouveront au fond d'eux-mêmes, de nouveau le "sentiment d'un Tout uni. . ." ²²
La politique de *Gleichschaltung* est somme toute issue du sociologisme des disciples de Proudhon, Saint-Simon, et Fourier.

V. *Le pressentiment d'un art à venir précède la création d'une nouvelle culture (socialiste, nationale-socialiste, etc.)*. — "Un art nouveau s'agite, conçu dans les entrailles de la Révolution; je le sens, je le devine, tout incapable que je suis d'en fournir le moindre exemplaire," écrit Proudhon qui découvre dans "l'art social" de Courbet, les signes annonciateurs de l'art nouveau en harmonie avec sa vision d'une société fédéraliste européenne. Dans les pays où la révolution est présentée comme l'An I d'une nouvelle ère, un art "authentiquement allemand" (Hitler) ou "socialiste" prennent la place d'un art futur "encore inconnu". . .

VI. *Dans les sociétés bourgeoises, l'art a une fonction critique importante*. — En effet, de la nature du combat révolutionnaire découle le devoir de dénoncer, par les moyens de l'art, la société bourgeoise et ses valeurs: l'individualisme, la modernité. En partant de la décadence inévitable d'une société entrée dans la phase décisive de son déclin, on conclut à la décadence des avant-gardes romantiques ou modernistes. . . Hitler condamne l'art moderne qu'il qualifie de "dégénéré, bolchévique et juif" alors que Jdanov dénonce les méfaits d'un formalisme cosmopolite fondamentalement étranger à l'âme du peuple soviétique.

"Un art dans le sens absolu, comme le connaît la démocratie libérale" est impensable dans le Troisième Reich, déclare Goebbels. Il briserait le lien qui a été instauré entre le peuple et la communauté des artistes et rejetterait cette dernière dans l'isolement où elle a vécu jusqu'à l'avènement du régime nazi "réparateur".

De Proudhon, de Marx à Plekhanov, à Lénine et à Staline, l'art pour l'art cristallise les haines des théoriciens d'un art socialement utile.

Qu'est-ce qu'on oppose à l'art difficile, théorique et critique des maîtres "élitistes", sociaux, de la modernité? L'art nouveau, ou, dans l'absence d'un tel phénomène, l'art populaire, "national": ce qui est encore sain (face à ce qui représente la décadence présente, et que le simple "peuple" rejette comme difficile, incompréhensible). Le populisme des bureaucrates de la culture a ses origines dans les pages de *Qu'est-ce que l'art* dans lesquelles Tolstoï anarchiste oppose à la fausseté du "grand art", les "récits dénués d'artifice de la Bible, les paraboles de l'Évangile, les contes et légendes populaires" ainsi que les "chansons populaires accessibles à tous." ²³

VII. *La critique de la décadence*. — La critique idéologique tend à qualifier l'art de son temps de décadent. Si, dans certains cas, ce terme se réfère à un phénomène esthétique clairement établi, en général, il désigne un amalgame de tendances où font bon ménage romantisme, esthétisme et art d'avant-garde. "Le culte des lettres et des arts" est la cause de la "corruption des mœurs et de la décadence des États," affirme Proudhon ²⁴. D'une manière générale, l'idéologue s'en prend à tout ce qui est apolitique, expérimental — l'originalité, l'innovation — "difficile", ou encore "incompréhensible".

C'est ici qu'apparaissent les critères complémentaires de la *santé* et de la *maladie* (décadence), fortement empreints d'idéologie. Car la notion de la santé en matière

culturelle présuppose, comme nous le verrons tout à l'heure, la santé du corps social et des institutions politiques.

“Un art sain ou malade?” Voici le titre d'un essai capital de Georg Lukacs²⁵. Le philosophe marxiste aborde les notions de la santé et de la maladie non pas d'un point de vue biologique, mais d'un point de vue social et historique. “Ce qui est sain socialement est également et simultanément la base de tout ce qui est réellement grand, car ce qui est sain socialement devient une composante de la conscience d'une époque donnée.”

VIII. *L'art décadent – ou cosmopolite – doit être proscrit.* “La purification de notre culture doit s'étendre à presque tous les domaines,” écrit Hitler dans *Mon combat*; “il faut chasser du théâtre, des beaux-arts, de la littérature, du cinéma, de la presse, de la publicité, des vitrines, les productions d'un monde en putréfaction.” Il aperçoit la cohabitation, au sein de la culture weimarienne, de deux cultures aux finalités diamétralement opposées, l'une nationale et faisant appel aux forces encore saines du peuple allemand, l'autre décadente d'essence cosmopolite, “bolchévique” et “juive”. – En Russie, Jdanov codifie les critères de la création culturelle qu'il place sous le double signe d'un socialisme “classicisant” et du “formalisme” fondamentalement étranger à la sensibilité du petit peuple russe, à la recherche d'un art “compréhensible” et tendancieux. Ici et là, la division de la culture en deux domaines distincts est le prélude à l'épuration de la vie culturelle et l'élimination des tendances “antisocialistes” ou “antinationalistes”.

Mais avant que l'idéologue ne sépare, en vue de sa proscription, l'art moderne ou décadent de l'art nazi ou socialiste, le théoricien du nationalisme délimite ce qui au sein d'une même culture artistique, serait issu du génie national et ce qui répondrait à des stimuli extérieurs. C'est ainsi qu'expose, en 1892, Maurice Barrès, la “Querelle des Nationalistes et des Cosmopolites” qui divisera les milieux littéraires français à la manière dont la “Querelle des Anciens et des Modernes” a coupé en deux la France littéraire à la fin du XVII^e siècle²⁶. L'auteur des *Déracinés* affirme sans ambages qu'“on peut être du même pays, du même temps, des mêmes mœurs, et se sentir étrangers l'un à l'autre.” Des poètes français comme Francis Vielle-Griffin, Stuart Merrill, Henri de Régnier, se sentent “peut-être plus les frères des poètes anglais que des français.” D'autre, comme Rosny et Marcel Schwob, sont “tout remplis du large sentiment de l'américain Walt Whitman.” Parmi les romanciers et les auteurs dramatiques du moment, nul n'a échappé à l'influence d'Ibsen, de Dostoïevski, de Tolstoï ou de Nietzsche. Face à l'emprise croissante des tendances littéraires anglo-saxonnes, scandinaves ou russes, le domaine à proprement parler national de la littérature française – d'inspiration greco-latine – est très largement minoritaire. Il s'enrichit, il est vrai, de l'apport d'un Moréas, d'un Maurras – et Barrès se range de leur côté²⁶ – sans rétablir “l'âme française” dans ses droits. “L'âme européenne” se substitue peu à peu à “l'âme française”.

IX. *L'art futur sera unitaire, communautaire.* – Au foisonnement des mouvements artistiques “expérimentaux”, modernistes, parcellaires, correspond l'éclatement, la fragmentation des publics. L'art se voit dépossédé de sa fonction sociale tradition-

nelle. Le théoricien d'un art à venir — socialiste, nationaliste — se propose l'unification de l'expérience artistique (la fin de la modernité) et sa re-insertion sociale: re-insertion à la fois symbolique et matérielle, esthétique et "utilitaire", dans l'esprit d'un nouveau "Moyen-Age". La théorie nationale-socialiste de la *Gleichschaltung* ne fait qu'amplifier, en la radicalisant, les théories de la re-insertion sociale de l'art de John Ruskin et de William Morris.

X. *L'écrivain, l'artiste doit s'engager.* — Au moment où les disciples de Saint-Simon confient à Emile Barrault²⁷ la tâche d'élaborer le code de conduite des artistes qui se mettent à propager la doctrine saint-simonienne, la communauté de Ménilmontant pratique déjà l'art communautaire, l'art engagé. De ce moment lointain jusqu'à la théorie sartrienne d'une "littérature engagée", la notion de l'engagement complète d'une manière permanente les visions d'une culture artistique et intellectuelle en harmonie avec une nouvelle société "organique", affirmative ou "progressiste". L'écrivain, le poète doit puiser dans les objectifs de la révolution, de la nation le fondement d'une nouvelle culture littéraire.

Un art dont les limites sont définies par un projet de société — une utopie — théorique et abstraite doit être jugé en fonction de l'idéal social, politique qu'il propage. "En peinture, ni plus ni moins qu'en littérature et en toute chose, la pensée est la chose principale, la dominante," écrit à ce sujet Proudhon; "la question du fond prime toujours celle de la forme, et, . . . en toute création de l'art, avant de juger la chose du goût, il faut vider le débat sur l'idée." Et l'auteur du *Principe de l'art* d'ajouter: "il n'y a pas de goût contre la raison." Peu importe somme toute, si telle pièce de théâtre est un navet si elle reflète "correctement" une phase particulière de la lutte des classes. . .

Nationalisme et art "engagé"

"L'art est l'expression de la nation." Voici le point de départ de toute réflexion nationaliste sur la fonction sociale de l'art. Comme Saint-Simon, Fourier, Marx, Engels ou Lénine, le théoricien du nationalisme confie à l'art, la littérature, une mission politique, sociale, pédagogique. Il combat les tendances modernes au nom d'une volonté d'assainir le corps malade de la nation. Ennemi du cosmopolitisme, il cherche dans le national, le populaire, le fondement de l'effort créateur. Le poète nationaliste est, par excellence, un poète engagé.

Le nationalisme constitue donc, à côté de la tradition saint-simonienne, fouriériste, la seconde grande tradition de la pensée idéologique en matière de création artistique. (Les écrits de Hitler, Rosenberg, Goebbels représentent somme toute une variante mineure, à distance égale entre les courants "révolutionnaires" et les tentations nationalistes.)

En guise de conclusion

Zola a bien vu les dangers des interprétations idéologiques de la culture. "Le livre de Proudhon est l'œuvre d'un homme profondément incompetent; note-t-il au sujet

du *Principe de l'art* dans *Mes haines*. "Il aurait mieux fait de prendre pour titre: De la mort de l'art et de son inutilité sociale." (Flaubert a parlé de "pignouferie" au sujet du petit livre posthume de l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété?*) En effet, les théoriciens socialistes ou nationalistes ne bannissent pas l'art de leur république. Ils en aperçoivent la valeur fonctionnelle – d'où leur tentative de le subordonner à une finalité politique, idéologique extérieure à sa nature.

Notes

- ¹ *Ideologiestaat*; j'applique ce terme à tous les Etats qui insèrent la culture (la création et l'accès aux œuvres) dans la perspective d'une vision idéologique du monde (*Gleichschaltung*).
- ² Albert Speer relate dans ses mémoires (*Au cours du Troisième Reich*, Fayard, Paris, 1971, pp. 40-41) comment Goebbels fait enlever les aquarelles dont il a décoré son appartement, sur l'insistance personnelle de Hitler. Il note "l'autorité absolue" que Hitler exerçait, même dans les questions de goût, sur ses collaborateurs et sur la vie culturelle de l'Allemagne en général.
- ³ *De la littérature dans ses rapports avec les institutions sociales*, *La sociologie de l'art* et *L'art au point de vue sociologique*, respectivement.
- ⁴ Bonald, Louis de, *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, A. Le Clerc, Paris, 1819, p. 174 (texte daté de 1806).
- ⁵ *De la littérature dans ses rapports avec les institutions sociales*, Droz, Genève, 1959, p. 17.
- ⁶ *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris, 1961. T. I. Vol. 2, p. 65.
- ⁷ *Ibid.* p. 53.
- ⁸ *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, Paris, 1865, p. 46. Pour les idées de Proudhon sur l'art, voir mon *Esthétique anarchiste*, (Presses Universitaires de France, Paris, 1972, Chapitre II).
- ⁹ Bonald, Louis de, *Op. cit.* p. 49.
- ¹⁰ Voir en particulier, de Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman* (1964), *Structures mentales et création culturelle* (1970) *La création culturelle dans la société moderne* (1971).
- ¹¹ Bonald, Louis de, *Op. cit.* p. 52.
- ¹² *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p. 234.
- ¹³ "A nemzet-ragasztó". Dans *Utolso szétekintés*. Eletrajzi Irások, esszék, drámák, műhelyvallomások, Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1980, p. 453.
- ¹⁴ Voir *Les majorats littéraires*, Librairie Internationale, Paris, 1868, p. 91.
- ¹⁵ Voir Joseph, Wulf, *Die bildenden Künste im Dritten Reich*, p. 211.
- ¹⁶ Voir Lionel, Richard, *Nazisme et littérature*, F. Maspéro, Paris, 1971, p. 47.
- ¹⁷ *Ibid.*, p.165.
- ¹⁸ Dans le *Lokal-Anzeiger* du 11 avril 1933.
- ¹⁹ Bonald, Louis de, *Op. cit.* p. 119.
- ²⁰ *Ibid.*, pp. 19-20.
- ²¹ *Littérature et révolution*, Union Générale d'Éditions, Paris, Coll. 10/18 s.d.p. 73.
- ²² Cité par Lionel, Richard, *Op. cit.* p. 62.
- ²³ Voir mon essai sur *L'esthétique anarchiste*, pp. 25-28.
- ²⁴ *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p. 46.
- ²⁵ Les catégories du "récit" (Erzählen) et de la "description" (Beschreiben) correspondent à celles de la "santé" et de la "maladie".
- ²⁶ "La querelle des Nationalistes et des Modernes", *Le Figaro* du 4 juillet 1892.
- ²⁷ *Aux artistes: Du passé et de l'avenir des beaux-arts, doctrine de Saint-Simon* (1830).

Politics: A European Luxury?

PETER WEBER-SCHÄFER

One of the more prominent characteristics of highly developed civilizations is the ability and willingness to produce luxury goods, i.e. to put time and energy into the manufacture of objects and the pursuit of activities for which no gainful use can be found. If our Western, European civilization can be regarded as such a highly developed civilization, the assertion implied by the rhetorical question of my title can be clarified in a threefold way: (1) There is something that can be described as European culture, which, despite the national and local diversities to be found within its borders, possesses a certain basic unity distinguishing it from other civilizations. (2) There is a certain way of striving for a reasonable order of public affairs, which lies at the heart of the European republican tradition; and this endeavour, which we call politics, is to be distinguished from the business of policy-making that goes on in every society we know of. Politics in this well-defined sense is part of the European tradition and has not been developed in any other civilization. (3) Finally, politics as the art of self-government under the guide-lines of reason, and not restricted, where its goals are concerned, to mere effectiveness, "is" a luxury, because it is not really necessary for the survival of society, even though it constitutes one of the things that make life worth living.

In trying to justify this assertion I have to recognize that no scientific proof of it is possible. Scientific proof is based on exact definitions of the terms employed and the demonstration of a logically necessary relation between them. These prerequisites cannot be met in our case, because the terms "politics", "Europe" and "luxury" are not scientific terms to be fixed by definition but descriptive terms, the meaning of which has shifted with changing historical circumstances; and moreover the connection between these terms is not logical but factual. The rhetorical figure of a question implying its own answer, thus, seemed more suited to a thesis, for which no proof can be found beyond simple assertion. Besides it is not meant to be a genuine question, and I am convinced of the truth of the implied answer. The following arguments are therefore not meant to constitute any kind of scientific proof, they are supposed rather to lay the groundwork for persuasion of a truth, for which no proof is possible. My argument has to show plausible grounds for three assumptions: that there is such a thing as European culture: that there is such a thing as a republican tradition of politics transcending the task of effective policy-making as peculiar to European culture; and that this peculiarly European way of getting things done, where public affairs are concerned, is not necessarily

the most effective way, (and in some respects is actually wasteful). Politics is one of the luxuries we indulge in – as Aristotle has it in his definition of political society – in order to find a way of life “originating in the bare needs of life, and continuing in existence for the sake of good life”¹. This, then, is the outline of an argument. But how can I clarify the terms I have been using in a very loose way up to now and lend them plausibility?

The trouble starts the moment one tries to define an expression like “Europe” or “European culture”. What exactly do I mean when I call myself a European as opposed to a member of different culture? Here I have to start from the unreasoning conviction that forms the basis of any reasonable argument. I do know, without further proof, that by birth, education, language, common heritage, and even everyday habits, I share the common heritage of a community known as Europe, and that the fact of belonging to this community deeply influences my way of thinking, my general behaviour, and my political outlook. Going one step further I can even discover the fact that, historically speaking, my ancestors were European before they became Germans, because we do have evidence for thinking we belonged to the European community of culture long before Europe was split up into the modern form of fragmented societies regarding themselves as nations and national states. In a way, then, the attachment to Europe is much more fundamental than the sense of being French, English, German, Italian or whatever.

While I cannot define the common factors that enable us to transcend the regional and national diversities coexisting within Europe, and while there is no way of describing the elements that form a common European culture and give unity and coherence to the idea of Europe, the inner meaning of the idea of European culture can be shown in a very simple way: by the mental experiment of looking at Europe from the outside, of comparing it to one of the great non-European civilizations of mankind. While we shall never be able to leave the limits of European culture behind us in order to find other standards than our own for measuring the achievements of other civilizations, while, thus, a certain amount of eurocentrism seems to be unavoidable, we do know that there are other cultures besides our own, that the world cannot be divided into Europe on one side, and the barbarians on the other. Egypt had an old civilization before Europe reached its infancy. China found its political mode of expression in the concept of a universal empire of culture that remained the dominant figure of thought from its foundation in 211 B.C. up to the early years of the twentieth century. The great Muslim empires of the Middle Ages produced a flourishing civilization in many ways superior to the culture of contemporaneous Europe. The ill-defined, bewildering, and turbulent outbreaks of rebellion against Western and European dominance trying to find a common denominator in the idea of an Islamic Revolution, whatever their real substance may be, at least indicate a groping attempt at the foundation of an independent, non-European civilization. Even that strange offspring of European civilization called the American Way of Life, while being part of the Western tradition, does possess a number of distinguishing marks that clearly set it off from the cultural values of the Old World.

European culture, thus, can be described by way of a *via negativa*, albeit rather vaguely. But pointing out what is not European does not constitute a definition of

Europe, of European civilization, or of the European way of politics. A meaningful definition presupposes delimitation; in order to define a concept one has to draw the boundaries separating it from other concepts, the frontiers of meaning between one word and the next. But this cannot be done where the concept of Europe is concerned, because the geographical boundaries, the chronological limits, and the spiritual frontiers of Europe can only be drawn by arbitrary decision.

Where does Europe end, when did European civilization begin, and what is European culture? In a recent essay on eurocentrism and cultural universalism² Leszek Kolakowski thought it necessary to remind us of the fact that the most fundamental book of European civilization was written in a language never spoken in Europe. But I do not think – and neither, of course, does Kolakowski – that the Old Testament is not part of the European cultural heritage. Greek philosophy, certainly one of the great achievements of European culture, had many of its roots on the shores of Asia Minor. The teaching of Plato and Aristotle were to a large extent lost to mediaeval Europe before the Arabs reintroduced them to European thought. But philosophy is not an Asiatic or Near Eastern mode of thought foreign to the spirit of Christian Europe. Even the religion that gave mediaeval Europe its common substance (to be defended against the heathen foe) did not arise in European soil. But then affirming the important roles which Judaism, philosophy, and Christianity have played in the formation of Europe does not help towards a definition. All it does, in describing European civilization as a civilization determined by the factors that by common consent were the roots of European civilization, is to provide an eminently circular definition.

Europe, as we have seen, cannot be defined by its substance. It is not easy either to find the temporal limits by which its origin could be defined. When and where was Europe born? Did the rape of Helen constitute an Asiatic invasion of Europe, thus making the Trojan war the first conflict of two cultures? Did a feeling of European unity first arise when the free states of Greece had to unite for the common defence of their liberty against Persian despotism, or only later when they were united against their will for a second time in an attempt to secure a world-wide empire under Macedonian leadership? What exactly was the “discovery of the mind” in which European thought found its origins? Did the intellectual history of Europe start with the legal murder of Socrates, with the spread of Greek thought throughout the Roman empire, or only when the barbarian Frankish tribes decided to adopt Roman culture as their own? Did the Christian knights who fought the Arabs on the Iberian peninsula know they were fighting for Europe? Or was this kind of common goal discovered much later, when the Ottoman Turks had to be stopped on the banks of the Danube? Did the challenge of a superior Muslim civilization evoke the response that found expression in the idea of a common European culture? Or was the idea of a European identity fostered by the assurance of superiority that grew up with the great voyages of discovery to Africa and the Americas? Or is none of this true, and the real history of Europe not even yet begun? Has all past history just been a prelude to the breakdown of the national states and the realisation that planning for a common future for the peoples of Europe cannot succeed within the narrow limits of national policy planning? There is no answer to these questions.

It is not just the chronological limits of European history that have to be fixed by arbitrary definition; there are no real geographical boundaries to Europe either, or rather, the boundaries of Europe have often shifted with the changing tides of history. While Russia was christianised by St. Vladimir in 988, its European history only begins with the consolidation of the Moscovite kingdom under Ivan III in 1480 and the overthrow of the Golden Horde in 1502. Large parts of Germany did not become European before they were conquered by Charlemagne. The Arab states on the Iberian peninsula exercised an enormous influence on the intellectual life of mediaeval Europe, but Spain did not become a part of Europe before the Reconquista. Whether the Later Roman Empire of the East – often wrongly referred to as a Byzantine Empire – did share the common history of Europe, is a moot point; and – to quote at last one modern example – recent events have raised the question, whether the Turkish Republic ever became a part of Europe much as its Kemalist founders wanted it to become one.

Europe, then, has no fixed geographical or chronological limits, and the substance of its culture cannot be defined by the enumeration of the separate – European and non-European – elements that went into its making. There is, however, one distinguishing mark, pointed out by Kolakowski in the essay quoted above, that sets European thought apart from other civilizations. All of the great civilizations of mankind except for the civilization we call European have been able to maintain their egocentrism by disregarding their coexistence with other civilizations. When confronted with the existence of rival civilizations by their side, they have more or less successfully managed to ignore them, to relegate them to a lower level of humanity by labelling them barbarian, or simply to ignore their existence. Europe, while always being eurocentric in the sense of applying its own cultural standards to the measuring of foreign civilizations, has never been able to rest assured in a tranquil conviction of its own uniqueness and singularity. From the earliest contacts Europe has had with other civilizations, European thought has always made the attempt of seeing the other culture not as an important mirror of European society, but as a different mode of human existence in its own right that can be compared to Europe, even if Europe cannot accept foreign basic values.

This tendency of a culture to question its own basic values is not an expression of cultural relativism, nor is it to be confused with the virtue of tolerance – which has not, incidentally, been one of the specific virtues of Europe throughout its history. The Chinese empire, convinced of its own cultural superiority, for a long time managed to ignore the very existence of a world outside its own boundaries; and this certainly is the most tolerant attitude you can show towards people who are so evidently inferior to you. Japan in the late 16th and early 17th century produced a flourishing ethnographic literature concerned with the strange habits of Dutch barbarians as well as their technical inventions, but nobody ever thought of learning from the barbarians, or, when their way of life seemed immoral and lacking in wisdom, teaching them better. Europe has not often shown this kind of tolerance: whether Europeans have fought the strangers as the heathen danger, exploited them as subjects of a colonial empire, or tried to profit from the alleged mystical depth of their wisdom, they always took foreign culture much too

seriously to be tolerant about it. For the face of the stranger has always been the mirror in which Europe tried to find its own reflection.

There have been two main manifestations in European intellectual history of this attitude of constant self-criticism based on the attempt to see ourselves as others see us. On the one hand we find the discipline of anthropology characterised by the attempt to explain foreign cultures by comparing them to our own and thus being forced to gain new knowledge about ourselves. On the other hand we have the literary attempt at self-exploration by a kind of imaginary reverse anthropology: the attempt to see Europe through the astonished eyes of a foreigner in order to understand it. This literary genre came into fashion with Charles Dufresny's *Amusements d'un Siamois*, reached literary perfection in Montesquieu's *Lettres Persanes*, and was continued in Françoise de Graffigny's *Lettres d'une Péruvienne* and countless imitations⁴. It was a genre of the literature of Enlightenment to be used for two different but related purposes: as a satiric instrument mirroring the follies of Europe by describing them through the reflections of a *sauvage noble*, an innocent observer, or as a serious attempt of exploring the mind of Europe by trying to see it from the outside. This speculative method of exploring the meaning of one's own civilization and questioning its basic assumptions is, as far as I know, peculiar to Europe and constitutes one of the characteristics of the European mind.

We must, of course, beware of confusing this peculiarly European attempt at self-exploration with its results. For the problem of transcending the limits of one's own civilization cannot be solved by so simple an expedient. The eyes of the imaginary observer looking at me will always be my own eyes, and the foreigner I invent in order to explain myself to myself is a figment of my own imagination. The Persian nobles Rica and Usbek are not Persians, they are as much 18th century Frenchmen as the Baron de Montesquieu himself, and their criticism of Europe is a European attempt at self-criticism. Eurocentrism, to a European philosopher, is a fate he cannot avoid. But that is not the point. Even if the European mind cannot wholly free itself from its European fetters, it is the only mind in the history of mankind that has ever attempted to describe the mental landscape we call Europe by looking at it from beyond its own borders. One of the most important achievements of European civilization, setting it apart radically from all others, is the readiness to question its own basic assumptions.

But what of the second ill-defined term of my title? In what sense, if any, can politics be said to be something peculiarly European? Of course, we all know that some kind of administration has to go on wherever we are, that no reasonably complex society can survive without a certain amount of policy-making and central allocation of authority. We are also aware of the fact that there are different ways of accomplishing these necessary goals, that under normal circumstances men are faced with the choice between alternative strategies, and that usually some of them will prove more effective than others. Measuring the effectiveness of alternative policies is not very difficult, once you have decided on the goals to be achieved, taken stock of the resources at hand, and determined the least wasteful way of using them. This attempt at selecting reasonable strategies of public planning according to their effectiveness, though not always successful, can be found in any highly developed state from Pharaonic Egypt to bureaucratic Bolshevist Russia and

the macabre image of the well-planned extermination camps of Nazi Germany. Effective planning and rational policy-making, then, is not what we are looking for when we speak about a peculiarly European genius for politics.

Politics cannot be exclusively concerned with the question of what means to use in order to realize predetermined goals, but has rather to propose answers to the much more serious question of how to determine the goals you want to realize. Of course there are circumstances, as for example those of a tribal society living at or near subsistence level, where no choice of goals can be envisaged because survival is the only goal to be sought for. In these cases we do not usually find a very broad range of choice as far as means to be utilised are concerned either. But primitive societies of this type are not what we should use as examples if we want our comparisons to be valid. On the other hand, we do know of traditional societies not less wealthy than our own, like Imperial China, Mediaeval Japan, or some of the Islamic states, where an extensive and highly sophisticated discussion on the level of policy-making took place while there was hardly any discussion about the ends of government as these were prescribed by customs and tradition. Of course, I do not want to deny that we do occasionally find the idea of political rule as opposed to traditional rule in non-European societies. But then, to quote Sir James Frazer's famous dictum about Christianity in Scotland, "it didn't originate there; it reached there by cultural diffusion". Traditional societies, on the whole, tend to regard effective government as synonymous with good government. At the other end of the scale in a tyrannical as opposed to a traditional society, while the means of government must be looked at in a rational way, and rational policy-making remains at the foundations of effective government, the ends pursued by these policies may be determined entirely by the irrational whimsy of the tyrant without impairing the smooth functioning of the system.

Good government in the European tradition has always been closely connected to the idea of republicanism – not necessarily of democracy – the idea that the affairs of the republic are public affairs and should be discussed in public. When Abraham Lincoln invoked the Protestant tradition of "government of the people, by the people, and for the people" as one of the things that might not perish from the earth⁵, he was not speaking about effective government, but of government by reason and consent reached in free discussion of equals. When Aristotle quoted the dictum of Euripides: "It is meet that Greeks should rule barbarians, not barbarians Greeks . . . for they are bondsmen and slaves, and we are Greek and free"⁶, he was not approving cultural arrogance and baseless convictions of superiority, but trying to draw a scientific distinction between different ways of ruling men. His whole argument rests on the observed fact that despotic rule, as it was to be found in Persia, did not partake of the Greek idea of political rule. The despotic ruler, as Aristotle knew and Hegel repeated, is the only free man in a society of unreasoning subjects who have no political will of their own and cannot give their consent to the ends of government⁷. The statesman, on the other hand, has to learn the much more difficult art of ruling free men and citizens who can only be ruled successfully within the limits posed by their free consent. And as consent to the aims and methods of government can only be given by somebody, who knows what he is consenting to, political rule, as opposed to oriental despotism, has to be based on

reason as the common factor uniting the rulers and the ruled. This is the mistake made by those who think "that political rule, kingly rule, the rule of the householder, and that of despot are the same"⁸. Despotic society is a society in which there are no public affairs, because all affairs are the private affairs of the ruler.

The fact that there is no political will of the subject in a despotic society of the Oriental type is what distinguishes it from modern totalitarianism which is a peculiar European perversion of politics. The Soviet Union is just as much of a European country as was Nazi Germany, and there is no justification for speaking of Stalinism as an Asiatic form of despotism. Russian tyranny, be it that of the Tsarist Empire, or that of Bolshevik dictatorship, is and has always been European tyranny exercised over Asiatic subject peoples, not the other way around. An Oriental despot demands his subjects' obedience as far as their actions are concerned but he is much too disdainful of their personal views to be interested in what they think. Thought control only makes sense when the subject is regarded as a rational being and therefore a potentially free being who might aspire to citizenship and cannot easily be held in servitude. Only after the idea of government by consent had become an ingrained part of the European political tradition could the idea of enforcing consent by violent means arise. Totalitarianism is not a strange and half-understood phenomenon threatening Europe from the outside, but the obscenely perverted mirror-image of the European concept of politics and government by consent.

While we have not yet found definitions of what is to be understood by "Europe" and by "politics", at least we have been able to work out some kind of description of the mental concepts evoked by these terms. The third term we have to deal with seems least in need of clarification. In a way we all know what luxury is, even though most of us have not experienced quite as much of it as we should have liked to. When John Lennon at the Royal Variety Performance of 1963 admonished his audience: "Those in the cheaper seats clap; the rest of you rattle your jewellery", he knew what he was talking about. According to the *Shorter Oxford Dictionary* there are two closely connected meanings the word luxury can have: "Habitual use of what is choice or costly, whether food, dress, furniture, or appliances. . . something which conduces to enjoyment over and above the necessities of life. Hence, now, something which is desirable but not indispensable." This looks a good working definition. But is it?

Actually it is much more vague than is apparent at first sight, for in order to determine the limits of luxury according to this definition, I have to know what the "necessaries of life" are, and where "enjoyment over and above" them begins. Which of the many desirable things in life are indispensable, and which are not and therefore can be regarded as luxury goods? When Goldsmith spoke about "the luxury of doing good" as something men have to learn⁹, he was evidently referring to something desirable. But is "doing good" indispensable, and if so, to what? If the "necessaries of life" are the basic conditions that have to be met in order to ensure survival of the individual and the species, they are few indeed, and the range of luxuries would seem wide. Except for a limited amount of food, a roof over our head, clothing adequate to the climate we live in, and protection against violent death there is not much that can be described as indispensable to survival. But we

should not usually be content with describing a life reduced to the bare essentials of survival as a life free of luxury; much rather we should call it a life hardly worth living.

Of course, in trying to draw the thin line dividing the necessities of life from things conducive to its enjoyment we have to take regional, cultural, and historical differences into account. Things taken for granted as basic necessities of life in a highly developed industrial society may seem like unattainable luxuries to a starving Cambodian peasant, and the realm of luxury has undergone constant redefinition under the pressure of historical change. To adduce just a few commonplace examples, articles which are now in everyday use, such as coffee, tea, tobacco, China-ware, and even fresh fruit, were considered luxury goods just a few decades ago. Distinguishing between things that are indispensable and things that are just desirable does not lead towards a working definition of luxury. Luxury, then, to get back to the distinction between those in the cheap seats and those able to rattle their jewellery, is not what transcends the basic necessities of life, but what transcends the style of life available to the majority of members of any given society. Luxury in our society can be defined as the habitual use of goods that more or less everybody is striving for but which are available only to a limited segment of society, a segment frequently but quite wrongly identified as an "upper class". Modern society, being puritan in its origins, has a very ambiguous attitude towards luxury corresponding to an ambiguous attitude towards many of the enjoyable things in life. They are sought after, he who acquires them is admired, but their enjoyment is accompanied by feelings of sinfulness. Of course, neither a desire for a luxurious style of life nor the occasional pangs of conscience associated with it are modern phenomena. Plato had some harsh words to say about the voluptuous life of Sicilian cities, where the local upper class took two warm meals a day and seldom went to bed alone; and when the mediaeval church warned against the dangerous sin of *luxuria* enmeshing the immortal soul in the vain enjoyments of the world, it was preparing the ground for the modern inability to enjoy luxuries without apologising. But only with the rise of capitalism and its much quoted roots in Protestant ethics did the question of what is luxury gain the status of a serious problem. For now luxury goods as socially produced goods of which the distribution was not regulated in a clearly defined manner became a phenomenon to be investigated in its own right, not just a habit that could engender dangerous consequences.

The first modern study expressly dedicated to the investigation of luxury as an economic phenomenon was Thorsten Veblen's *Theory of the Leisure Class*¹⁰. Luxury can be defined as a series of status symbols used by a ruling class not employed in productive labour as a way of demonstrating its own position in society. Members of the unproductive upper class – designated as a "leisure class" by Veblen – demonstrate their contempt for productive labour by a pattern of behaviour characterised by conspicuous consumption, conspicuous waste, and conspicuous leisure. Any demonstrative way of not using part of your possessions for gainful purposes is an instance of conspicuous consumption. Thus the well-tended lawn before the American middle-class bungalow – not to mention the stately homes of England – can be seen as a potential cattle ranch being used in a conspicuously

wasteful way by *not* having a cow graze on it. Accomplishments like the mastery of Greek or Latin grammar, connoisseurship where fine art is concerned, or even knowledge of the rules of orthography are instances of conspicuous leisure, because they only serve to demonstrate the fact that you were in a position to waste years of your life in acquiring these accomplishments instead of having to work for your living. Upper class wives demonstrate the wealth of their husbands and masters by wearing a style of dress – high-heeled shoes, wide-brimmed hats – in which no useful work can be done. With increasing wealth the members of the leisure class reach a point, where they are no longer able to do all the conspicuous idling and wasting expected of them on their own. This is where the complementary obligation of vicarious consumption and vicarious leisure enter the picture. If you cannot eat as much as you would like to, you have to invite your friends to sumptuous parties in order to let them do your consuming for you. Conspicuous consumption and conspicuous leisure are the elements of a style of life so strongly conducive to the acquirement of prestige and admiration that they are important instruments for the entrenchment of the leisure class in its position of power and domination.

Many of the separate elements of Veblen's subtle analysis of the institutions of modern capitalist society and the methods for the maintenance of social power within the framework of these institutions have been proven erroneous, and most of them are not pertinent to our inquiry anyway. But Veblen's investigation of society – evidently motivated by a strongly puritan conscience – does present a definition of luxury that is better suited to our purposes than the dictionary definitions. Luxury, according to this definition, would be the use of material goods and free time for other than gainful ends. And according to classical Greek political theory, there are two things the citizen of the *polis* needs – among others – in order to discharge his duties as a good citizen. Sufficient of the material goods of life, that he is able to devote at least part of his energy to politics, and a certain amount of free time not required for the immediate necessities of gainful work, because the cultivation of civic virtue is time consuming in itself. A style of life regarded as luxurious in the puritan analysis of Veblen turns out to be one of the prerequisites of political virtue according to classical political theory. We are thus confronted with the paradox of an indispensable luxury or at least a luxury indispensable to the pursuit of politics. For if politics, as Aristotle has it, is the virtue of the good citizen, and if the only reward of virtue, as Emerson has it, is virtue, then politics is a luxury not everybody and not every society can afford¹¹.

Here after a circumstantial and devious exploration of the possibilities of politics and luxury in the European tradition my remarks have reached the point I started from: politics as the general belief that public matters should be regulated by rational discussion and public consent lies at the heart of the European way of regulating the affairs of a society. This habit of politics is a wasteful way of doing things, when regarded in terms of visible gain and effectiveness. It presupposes a waste of time and energy not to be afforded in a culture that prefers to regulate its own affairs either by obedience to tradition or according to the laws of economic effectiveness. Possession of surplus means and leisure time combined with the willingness to expend them on something from which no immediately visible material gain can be expected is a mark of luxury; and it is a matter of historical

record that the way of regulating public affairs characterised by this republican tradition of politics did arise in Europe and nowhere else. There is a circular connection between the three terms I used in the rhetorical question that formed the starting-point for my remarks. Politics is a luxury peculiar to the European cultural tradition, and Europe is a landscape of the mind characterised by its willingness to afford the luxury of politics.

Notes

- ¹ Aristotle, *Politics*, I 1252 b 30.
- ² Leszek Kolakowski, "Wo sind die Barbaren? Ein Lob des Eurozentrismus", in: *Der Monat*, October 1980, pp. 70 ff.
- ³ Cf. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 1946.
- ⁴ Cf. Charles Dufresny, *Amusements sérieux et comiques d'un Siamois*, Paris, 1707; Charles-Louis de Montesquieu, *Lettres Persanes*, Amsterdam, 1721; Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, Paris, 1747.
- ⁵ The quotation is usually attributed to Abraham Lincoln, but according to *Bartlett's Familiar Quotations*, when he used it in Gettysburg on November 19, 1863, he was quoting from John Wycliffe's introduction to his translation of the Bible of 1380.
- ⁶ Euripides, *Iphigenia in Aulis*, 1400 ss., Aristotle, *Politics*, I 1252 b 8.
- ⁷ Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Theorie Werkausgabe Frankfurt, 1970, Bd. 12), p. 134; "Der Orient wußte und weiß nur, daß Einer frei ist, die griechische und römische Welt, daß einige frei seien . . .", and Aristotle, *Politics*, III. 1285 a 18.
- ⁸ Aristotle, *Politics*, I 1252 a 7.
- ⁹ Oliver Goldsmith, *The Traveller; or A Prospect of Society*, London, 1765, 22.
- ¹⁰ Cf. Thorsten Veblen, *The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of the Evolution of Institutions*, New York, 1899, esp. ch. 2 and 3.
- ¹¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, X 1176 a 30; *Politics*, III 1276 b 16; Ralph Waldo Emerson, *Essays*, "On Friendship"

Political Culture: Pendulum Swing of a Paradigm? The Deceiving Perspective of Change

MAARTEN BRANDS

I would like to deal with "Political culture" in a classical way, that is to say: I want to distinguish three stages in the use of this term. As you know, many social philosophers suffered from the triad-fever, with all the bad consequences for social reality.

On preliminary remark: The term "political culture" has sometimes been avoided because of the danger of tautology, *petitio principii*: the thing that has to be explained, is used itself as the main explaining factor. As such it has been used as the end of many arguments: it was sufficiently vague and broad to fulfill the function of a final word. Other objections were that the term "political culture" has been used in a too static, mechanical way: it did not take into account development, was not enough "schichtenspezifisch", it was too strongly based upon an idea of consensus in a society. As if all society, political or other groups would have accepted the values and rules of that particular political culture. The tensions that exist between different groups do not come out sufficiently in this socially inarticulate concept, not to speak of the fact that groups might be diametrically opposed to each other, bound together in combat, in a negative way. In modern German history one can find clinically clear examples of such mutual dependence of groups that fight against each other: diametrically opposed and therefore parallel in so many aspects of their political norms and values.

Let me come now to my three-stage development 1: the era of natural classification/hierarchy of societies (all anchor); 2. the period after World War II: paradigm of universal development (all sail); 3. our period: sail and anchor, in which the limits, the parameters of development have become clearer to us than in the previous period.

In this scheme there is too much generalization; it is too rough to be real, but I hope to be able to clarify and validate this ideal-typical periodization.

I. It is astonishing for scholars living after World War II to see how strong was the belief in rather static social characters before World War II, despite all the historicizing of concepts that had taken place. One has only to read a few articles in a pre-war Encyclopedia to notice how strong the "immutability" of social characteristics was still considered to be. One continues to find in that period notions about "active" and "passive" races: races that were making history and those who were only considered to be objects for the others; people being by innate

quality fit for self-government and those who needed to be ruled by others. (The others were in all cases Westerners).

Of course, in theory one knew that things that had been ascribed to "nature", had quite a bit to do with environment, education, chances. Nevertheless the empirical world of power relations, domestic and international, underlined the natural character, the almost unchanging character of that social hierarchy. A historian before World War I only dealt with the history of the West, the rest was for ethnologists, anthropologists. Within history one dealt in the first place with political history because that studies what is really important, in politics the decisive things happen. Social history was still a newcomer and often not considered to be essential as political history was.

And the field of political history concepts like "national character", the natural parameters of our political system, were common. Perhaps we have too strong an inclination to blame the Germans especially for the use of fuzzy Hegelian terms like "Volksgeist" or "Volksseele". That type of "natural history" metaphysic, geopolitical cultural history, was certainly not exclusively German. Spirit or soul were, of course, seen as products of history, but products of such a long growth process, that they were considered to be almost unchangeable, permanent. Political systems, according to the thesis, cannot be transplanted: they grow in their own environment. For the Germans that environment was much more difficult than for the British islanders who could play parliamentary democracy; the Germans had first of all to defend their borders ("Primat der Außenpolitik"). The British were accused of "cant", because they proclaimed values as universal, that served most of all their own interests (democracy, free trade a.s.o.).

This ideological struggle was an integral part of the First World War; and as I have said, strong as was the belief in the natural differences between these European societies and political systems, much stronger was the belief in the insuperable differences between the "caucasian" and the "non-caucasian" world. It is not difficult to put together a collection of statements, made by liberal European scholars and politicians during the Interbellum, to support this thesis. One has only to read Chr. Thorne's book about American and British cooperation during the war, *Allies of a Kind*, to see how deeply ingrained these ideas were on both sides of the ocean. Another piece of evidence is Gunnar Myrdal's *American Dilemma*.

Let me summarize my thesis: ideas about what kind of political culture fits what natural kind of people were still in the Interbellum somewhat of the same type as in Theodor Mommsen's time, when he wrote his Roman history (see e.g. his piece on the Irish). The power structure in the world and in Western society did not encourage the giving up of ideas of so called natural hierarchy of peoples and of their political culture. As I have said, this is an "ideal-typical" scheme. Before World War II, there were announcers of change: that the Western superiority was not a matter of eternity. Nevertheless, these ideas reached larger audiences only after World War II. The main explanation of this fact was the effective destruction of the dignity of "natural" social ideas by the Nazis. Never before had ideas about the inequality of peoples, races, individuals been so strongly discredited as by the experiences of the Third Reich. This is only one aspect of the

dialectics of history: the Nazis being so strongly in favour of ideas of natural inequality, most strongly helped the revolution of equality just as their fight against communism led to the greater expansion of communism. The discrediting of ideas of a natural division of labour in the world on the one hand, combined with the process of decolonization in the world on the other hand – and they were, of course, related – have created a very favourable climate for ideas of a universal potential of change in the economic, social and political field. Economic development and political self-determination became not only political goals of declarations of the U.N., they also were the paradigm the social sciences worked with. Most of the theories of natural impediments of development (climate, geopolitical situation, “genes pool”, demography etc.) were swept aside by the optimism of universal development. Modernization theories exported by the U.S. were mostly characterized by a strong unhistorical inclination. They, in their generalizing universal approach, did not give much attention to the history of the differing developments; at least they neglected most of the history of societies. Economic development was considered to be the main force to bring about political modernization and modernization of values in general. These theories were implicitly or explicitly strongly “Americanocentric”; they referred to developments of American society, or at least a selection of aspects of the American success story.

There has been so much written about the demise of these very general stage-theories, in which so little historical analysis was to be found, that I can be very brief about them. Moreover, my own theory is very general too. One of the major complications we know from our experience of today is, that development in one field may lead to strengthened traditionalism in another: retraditionalization. Most of those who criticized these Americanocentric development theories, had, despite their criticism, much in common with them, first of all the premise of universal development and matching *Entwicklungsfreudigkeit*.

And indeed, there was such a tremendous change in power and other relations in the world after World War II, that empirical reality supported strongly these optimistic development ideas. The past did not really count. Social engineering, planning, development specialism in general were in the fifties and sixties seen as the categories of the future. Western European concerns, old patterns of relations between states, were pushed aside by American superstructures and ideas of European unification, and sometimes these two went hand in hand. Economic development brought quite a few elements of the American way of daily life to Europe, despite opposition to this American infiltration and dominance. Dominant were notions of basic common interests in the West as against the threat from the East. National differing interests were subordinated to that. And the west exported, besides other articles, democracies all over the world: Britain, especially Sir Ivor Jennings, naturally did it first. It was quite a job for even decent politicians in these former colonies to get rid of these transplanted political systems in a decent way. Let me take my own country.

Holland could not do less than leave a democracy in Suriname in 1975, when the Dutch left and Suriname became “independent”. During 5 years Suriname struggled on with remnants of a formal democracy, till 1980 the military put an

end to it. In the meantime most of the Surinamese people found their democracy in Holland after leaving their newly independent country. A couple of months ago a majority in the Dutch parliament – the main progressive party voted in favour of it – adopted a motion to support the restoration of democracy in Suriname. I do not know where the borderline lies between unfounded optimism on the one hand, and dangerous naiveté on the other hand. What comes out very clearly is that in cases like this people still work with development premises that have already been refuted too many times.

II. Like in the second stage of my scheme: there have been critics who warned against this Doctrine of development universalism that each new state deserves to get a developed economy and a working democracy and can have both. Those warnings did not prevent the disasters that came out of this model. The vested interests – economic and ideological – were too strong on both sides. And so the warnings were without effect.

In this third stage we see that theories become more historical. History, the past, counts again. The world is becoming less new than many theorists expected. We are not going back to stage 1: there is no way back in history. To paraphrase a word of Macaulay: if the first stage was characterized by anchors, the second by sail, the third voyage is made with sail and anchor. Or to use another metaphor from a Dutch background: the inundated old islands, invisible as they might have been, are very important for those who have to shape a course for the ships. One pays a high price, if these historical beacons are ignored.

Historical elements that seemed to have lost their importance are recognized again as crucial. In our “post-industrial”, “post-materialistic”, “post-humanistic”, “post-modern” society – or with what other funny terms our society might be named – a considerable reorientation of political ideas is taking place, especially since the mid 70s. Let me give at least three major examples, one concerning the position of (Western) Europe between West and East (especially its relation with the U.S.), the position (as a consequence of 1) of West-Germany, the position of my own country in the present international world. Let me start with Germany.

1. After normalization on the basis of among the others the Ostverträge and on the basis of effective political leadership Germany plays today a considerable role in international politics: a role even stronger than the present government wants. The more ineffective the U.S. becomes in defending Western interests, the more Western Europe – and Germany particularly because of its special problems with the East – has to take care of its own problems. This is stressed even more by the fact that West European and American interests do not coincide (e.g. Middle East and the relationship with the Soviets). It is not – so far as I know – a particular wish of the present German government to play a more prominent role in international politics, it is simply forced to do so because of the restricted American role and because of special interests. Summarizing, one can say that an old traditional German ambiguity – too big for the neighbours, too small for a real world power role – is coming back somewhat in a – until now – moderate

version, despite the partition of Germany. The facts cannot be denied: Germany is not only economically stronger, politically speaking it is also growing considerably, despite all the international veils. If only for that reason Mr. Schmidt likes French initiatives, despite all the differences in French-German interests.

This is the external side of German development. I have not spoken about the German question of unity, but again – you know my song already – I think that we considered it too much of a settled fact that that problem was over. It might be a skeleton in the cupboard of German politics: sometimes skeletons get out of their confinement. Anyhow, it still is an open question for all West German governments, a problem of great explosive potential for the future. How explosive greatly depends on the changes in Eastern Europe. History obviously still counts, despite all the enormous changes. The same can still be said about the internal situation in Western Germany. Remarkably enough, the external strength of the Federal Republic does not mean so much on the domestic scene.

There still exists a type of political nervousness which fortunately does not exist all over Western Europe. Let me mention one traditional aspect of German party politics, forcefully present in this election year: negative integration. The way political opponents deal with each other, has still much to do with the latent “verbal” civil war over what Germany really is: terms like “traitor”, “enemy” can easily come up in such a climate (*Staatsfeinde*). There is still something of the Bismarckian in it. As a Dutchman I can only say it would not pay our Dutch politicians to try to destroy each other in such a way.

Again – it is a truism – West German democracy is rather new, but history counts certainly more than many people had hoped and wished for. Inundated land becomes visible again with the falling tide.

What is true in Germany, is also true in Europe. On purpose I am saying “Europe” and not only Western Europe. My chief witness is again Chancellor Schmidt. Quite frequently he refers to European culture by naming centers of European culture: London, Amsterdam, Hamburg, Prague, Krakow, (Florence of the North) and the real Florence, or other selections of cities. It is an area that never formed a political unity. The Habsburgs came very close to it, but after 1558 they never succeeded. It is precisely this long tradition of divisiveness that characterizes European history and that is the origin of freedom in Europe (N.B. I am not saying *European* freedom). Historians have written an enormous number of studies on the non-identity of the political, clerical, ideological and commercial spheres in Europe. As Gibbon wrote, in the 18th century, “the division of Europe into a number of independent states, connected however, with each other by the general resemblance of religion, language and manners, is productive of the most beneficial consequences of the liberty of mankind”. In the modern period – and even before that – you will not find a lasting monolithic empire. It is out of religious, ideological or other conflicts that freedom came up in certain areas in Europe, not all over Europe. For me as an historiographer, these conflicts have been the main engine behind the development of history writing, as J.H. Plumb and others have shown clearly. European unity is for that reason a very tricky term. Fortunately quite a bit of the unrealistic type of rhetoric on the European unity movement has gone now. In my view, if Europe does not have that diversity

— with all its tensions — it has ceased to be European. Then it has become Americanized or something else. I know, of course, the enormous costs of one extreme of this tradition of divisiveness: it was the basis in Europe of one of the most effective attempts of collective self-destruction, when the most advanced means were used. Precisely as Voltaire wrote more than two centuries ago: Europe has been able to do the best and the worst.

Who would be in favour of such a repetition of massive self-destruction? Most of us are in favour of some type of political cooperation. But the diversity, the variety in European culture (with all the different interests included — in matters of class relations, society-state relation, distance between ballot and bullet, degree of centralization, to mention only a few criteria —) will remain, despite any European unification movement, the diapason of Europe.

Let me take a few remarks of the relation U.S. — Western Europe. What De Gaulle was saying in the sixties about Europe's place between USA and USSR is not so funny any more to most of us, as it was then. Europe is getting back somewhat of a profile between the superpowers, that have special interests in relation to each other as superpowers. That came out quite clearly after Afghanistan.

Most European politicians agree that it is greatly disadvantageous to be too strongly identified with the U.S. I have only to remind you of the strong anti-Western complex (anti-imperialism) in the Third World countries. It is one of the few complexes that unite the so-called group of the 77 countries, for it is certainly not poverty (cf. Kuwait). The main burden of that anti-Western complex is carried by the U.S. as being the symbol of modern imperialism. Western European countries like for that reason to dissociate themselves from the USA, e.g. in the Middle East. Moreover, the USA and Western Europe have competitive interests in that and other areas. And what is even more, up till now, the USA has been rather ineffective in defending its own, not to speak of European interests in that area. Europeans feel forced, therefore, to come up with their own initiatives for making the situation in that area less explosive.

The same can be said about the East — West relation. Again European countries have their own interests in relation with the Eastern Europe countries (trade, security, etc.). For that reason Schmidt's policy towards the USSR was even in leftist periodicals in my country greeted as "European Moderation, Inc.", compared with the unsophisticated American reactions after Afghanistan. Of course, Western Europe will continue its relationship with the USA but it will do more on its own. Therefore, the exclusive orientation on Washington will diminish. Again: what seemed to have disappeared, is not completely gone. It has been suppressed for a while, it comes back in new forms. There seemed to be more change than there really was. History is more stubborn than great changes, even revolutions suggest. The main piece of evidence for this thesis is to be found in so called revolutionary states like USSR and its foreign policy, or its dealings with matters of human rights.

III. I would not be a Dutchman, if I did not draw attention to peculiar aspects of my own country. These remarks will certainly not be self-congratulatory. My first

remark is about the long history of our minority society, in which homogeneity was less strictly and with less force demanded than in most other countries. Sometimes a minority was quite dominant and left little space for other groups, but counter-vailing forces would try to make that pressure somewhat less acute. We still have a minority system today in Dutch politics, a system of which an important feature is that minority groups can have a disproportionate influence on decision making. All depends upon the quality of their ideas. This system has never been institutionalized by some type of constitution. It has been growing over a very long period and was continued despite all constitutional changes.

My second remark has a direct relation with the first one. The idea of Holland being a pilot, guide, signpost for the world has a considerable following since Holland lost in the 17th century its real power. As a well known Dutch writer said in the 19th century: it is much nicer to have no real power, but only moral power.

Well, after having been after the Second World War a very faithful ally of the USA and Nato – the Albania of the North – old patterns of neutrality are becoming stronger and stronger these days. Relatively small groups – mostly of the younger generation – question the Dutch Nato allegiance and of course, especially the nuclear weapons with which Western civilization is supposed to be defended.

The fact that Holland is a *Kleinstaat* combined with a minority political system makes it possible that this movement is stronger than in most other West European countries. The fact that Holland is not a big power is the basis for the argument that Holland has a better chance to fulfil this pilot role and indeed has the task to do what other people (e.g. in Germany) cannot do because of their more complicated situation.

What I have to suggest is that these mostly progressive groups come up with ideas and arguments which, even if they do not realize it themselves, have a longer tradition in Dutch history and have been shaped by *kooplieden en dominees* (merchants and Calvinist clergymen). The churches play a very important role in the disarmament movement, picking up again the old Dutch tradition of “ethical imperialism”. In present day terms Holland is asked to take unilateral steps to remove nuclear weapons out of this world, to start with removing those out of Holland. Already at the beginning of this century a well known expert in international law, Van Vollenhove, said that Holland had to become a “Jeanne d’Arc among the nations”.

Summing up these ideas one may be led to the conclusion that things changed in such a way that old concepts could be rejuvenated. Just because of these gigantic developments in nuclear armament, old elements of a political culture can be strengthened again. Old and new are pretty confusing concepts, as we all know. There is no monilinear development and all theories of that kind have been mistaken. Instead of that, we have to think in terms of the Echternach procession, knight’s moves or leap frog or what other complicated moves we have to refer to dialectics of history. My favourite developmental model is based on the development of the old common village shop. Many of these shops disappeared because on the one hand the large department store came up, but then there came the much more specialized boutiques. One could say similar things about the development of

the national state. On the one hand it has been undermined by international centers of decision making, on the other hand regions became again more important than they seemed to be after World War II. These developments into opposite directions cannot be detached from each other.

In case I have only been talking about truism, I try to find consolation in Orwell's remark: "We have now sunk to a depth at which the restatement of the obvious is the first duty of intelligent men". After this sobering remark I would like to end also by quoting the intellectual godfather of this colloquium: "On a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple". This quotation may give "an" explanation of the confusion of our times.

the national state. The first one, based on the idea of independence, was a result of the process of the formation of the national state. The second one, based on the idea of internationalism, was a result of the process of the formation of the national state. The third one, based on the idea of internationalism, was a result of the process of the formation of the national state. The fourth one, based on the idea of internationalism, was a result of the process of the formation of the national state.

being a pilot, giving the world a considerable following since the 17th century. As a well known Dutch writer said in the 17th century: it is much easier to have no real power, but only moral power.

Well, after having been after the Second World War a very faithful ally of the USA and NATO - the Atlantic of the North - all projects of neutrality are becoming stronger and stronger these days. Relatively small groups - mostly of the younger generation - question the Dutch NATO alliance and of course, especially the nuclear weapon which Western civilization is supposed to be defended.

The fact that Holland is a democracy with a minority political system makes it possible that this movement is stronger than in most other West European countries. The fact that Holland is not a big power is the basis for the argument that Holland has a better chance to fulfil this pilot role and indeed has the task to do what other people (e.g. in Germany) cannot do because of their more complicated situation.

What I have to suggest is that these mostly progressive groups come up with ideas and arguments which, even if they do not realise it themselves, have a longer tradition in Dutch history and have been shaped by *toegevoegd* or *dominerende* ideas and Catholicism. The church plays a very important role in the development of the movement, picking up again the old Dutch tradition of "ethical imperialism". In present day terms Holland is asked to take unilateral steps to remove nuclear weapons out of this world, to start with removing those out of Holland. Already at the beginning of this century a well known expert in international law, Van Vollenhove, said that Holland had to become a "Jaune d'Alsace among the nations".

Summing up these ideas one may be led to the conclusion that things changed in such a way that the old concepts could be reinterpreted. Just because of these gigantic developments in nuclear weapons, old elements of a political culture can be reinterpreted again and used for very different purposes, as we all know. There is a need for development and all theories of that kind have been mistaken. Instead of that, we have to think in terms of the Heideggerian process, knight's move or just try to think in terms of what other philosophers would refer to dialectic of history. My historical developmental model is based on the development of the old common village shops. Many of these shops disappeared because on the one hand the large department stores were set up, but then there came the much more specialised boutiques. One could say similar things about the development of

ISBN 3 11 011527 1

M
84

332

Cultures et Politique / Cultures and Politics

MAG
84566