

L'inhumain en l'homme

Introduction

Nous aimerions, pour commencer notre réflexion, resituer la pensée de Freud dans son contexte historique : la fin du XIXe siècle, dont l'historien Hobsbawm indique qu'il s'est achevé en 1914¹, à l'ouverture de la première grande guerre mondialisée. Cette fin du XIXe siècle qui précède les horreurs du XXe est marquée par une certaine idéologie du progrès, une certaine foi dans les Lumières et la Raison. C'est le triomphe de l'idée selon laquelle l'humanité dans son ensemble a une histoire commune, et que cette histoire universelle suit une même orientation, depuis l'aube des temps jusqu'à maintenant, orientation qui mène vers le mieux. Le mieux, en quel sens ? Au sens où l'humanité irait d'un stade animal à un stade conscient, d'un stade d'obscurantisme à un stade de lumière et d'éveil, d'un stade de barbarie à un stade de civilisation. Il y aurait donc, par-delà les vicissitudes historiques de la grandeur et de la décadence des peuples et des nations, une course commune et une de l'humanité, vers, disons, plus de Raison.

Cette même idée, nous la trouvons en effet exprimée sous plusieurs formes chez les penseurs qui ont marqué cette période : elle prend chez Condorcet, à la fin du XVIIIe siècle, la forme d'un « tableau historique des progrès de l'esprit humain »² ; elle prend chez Kant la forme d'une possibilité d'une paix perpétuelle entre nations, sous l'égide de la « commune raison humaine »³ ; chez Hegel, celle d'une raison cachée derrière l'apparence chaotique de l'histoire universelle, histoire universelle qui converge vers le savoir absolu⁴ ; chez Auguste Comte encore, sous la forme d'une loi des trois états, indiquant comment au cours des temps l'esprit humain passe progressivement d'un stade infantile à un stade mature de l'intelligence, celui-ci étant l'âge du positivisme et de la science⁵. A chaque fois donc, ce qui fait le propre de l'homme

¹ E. Hobsbawm, *L'âge des extrêmes, histoire du court XXe siècle*, 1994.

² Condorcet *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1794.

³ A. Philonenko, *L'idée de progrès chez Kant*, Revue de Métaphysique et de Morale, Vol. 79, No. 4, Octobre-Décembre 1974, pp. 433-456

⁴ Hegel, *La Raison dans l'Histoire*.

⁵ A. Comte *Discours sur l'esprit positif*, 1844.

et sa grandeur, ce qui l'arrache à sa condition animale, c'est sa raison, c'est son esprit, et celui-ci à tendance à prendre de plus en plus d'emprise, à se développer toujours plus, à prendre toujours davantage en main la destinée de l'humanité.

C'est bien sur cette conviction, sur cette foi en la raison que s'achève le XIXe siècle. Une foi et un espoir qui ne repose pas comme dans la religion judéo-chrétienne sur une Révélation, sur un dogme écrit dans un texte sacré, la Bible, parole de Dieu donnée à l'homme ; mais il s'agit là d'une foi qui, pense-t-on, repose sur les lumières naturelles de l'homme, sur sa propre expérience. Etonnante croyance peut-on d'ailleurs souligner, en ce qu'elle est une croyance en la Raison, qui se donne pour fondement la raison elle-même. Autrement dit, on pourrait parler d'une auto-fondation, d'une auto confiance en soi de la Raison humaine pour elle-même.

Tel est le contexte historique, le contexte moral dans lequel se trouve l'humanité à l'aube du XXe siècle. Or voilà qu'advient subitement le conflit le plus terrible qu'ait jamais connu l'humanité. Un conflit qui met aux prises des masses d'hommes telles que nul n'a pu jamais en observer de semblables. Une guerre dans laquelle on voit des hommes que l'on croyait intelligents, raisonnables, maîtres de leurs passions, basculer soudainement dans la sauvagerie, l'agressivité, l'hostilité, comme si, comme le note Jünger, la civilisation n'avait été qu'un verni, qui tombait là dans l'expérience crue et sans fard de la guerre⁶. Voilà ce que voit Freund, et voilà, en tant qu'intellectuel et que penseur, le contraste saisissant qui s'offre à lui entre cet idéal hérité des Lumières d'une humanité devenue pure esprit, purement raisonnable, et la réalité de comportements effectifs primaires, presque bestiaux.

L'inhumain en l'homme, cela apparaît alors comme cette part d'ombre, cette part de pulsion cachée, qui sommeille en l'homme par-delà les règles de bonne conduite qu'il s'impose dans le rythme normal de l'existence, mais qui ressurgissent dès que l'ordre social vacille. Et, en une certaine mesure, toute l'histoire de la métaphysique, qui présente l'homme comme *l'animal raisonnable*, s'accorde avec cette thèse : l'homme est cet être double, composé d'un corps et d'un esprit, d'une partie animale et d'une partie spirituelle.

⁶ E. Jünger, *La guerre comme expérience intérieure*, 1922.

Arrêtons nous quelque peu sur cette représentation classique de l'homme que nous héritons de la métaphysique. Elle a, nous dit Heidegger, une structure onto-théologique⁷. Elle procède en effet du discours ontologique de l'être de Platon, qui divise le domaine de l'étant entre ce qui est de l'ordre sensible (le corps), et ce qui est de l'ordre intelligible (l'esprit). Et elle procède également de la tradition théologique de l'occident, dans lequel Dieu est pur esprit, être sans corps, et l'homme, à son image, incarnation d'un esprit dans un corps. Cette conception métaphysique de l'homme, Descartes l'exprimera avec la clarté qui le caractérise, en divisant le monde de l'être en deux types de substances, la substance étendue, les corps, et la substance pensante, l'homme étant le seul à posséder les deux.

Si donc l'homme est cet être raisonnable que nous présente la métaphysique, qu'est-ce que l'inhumain en l'homme ? Et bien, si le propre de l'homme, par distinction avec l'ensemble des autres êtres vivants, est justement la présence en lui de l'esprit, inversement ce qui n'est pas pur esprit en lui est précisément ce qui n'est pas spécifiquement humain. Autrement dit dès lors que nous concevons le spécifiquement humain comme ce qui relève de l'esprit, alors l'inhumain en nous est tout ce qui est spécifiquement physique, corporel : les émotions, les pulsions, les passions.

L'interprétation de Freud de l'épisode guerrier dont il est témoin s'inscrit donc, nous semble-t-il, tout-à-fait dans la tradition de la métaphysique : si la Raison n'a pas réussi à pacifier les nations, si le règne de l'esprit sur la Terre, en dépit des espérances, ne s'est pas réalisé, c'est, semble-t-il nous dire, parce que nous avons oublié qu'il y a une part pulsionnelle en l'homme. C'est cette part là de la nature, de l'instinct, de la passion, que l'on croyait dominée par la raison, qui a en fait ressurgi à cette période charnière, et qui est responsable de la folie guerrière que l'homme a connu pendant la Grande Guerre.

Cependant, nous demandons maintenant : peut-on maintenir cette interprétation de l'inhumain un siècle plus tard, après ce que le XXe siècle nous a enseigné de l'homme ? Ou à l'inverse est-ce que la Philosophie et l'Histoire ne nous porterait-elle pas aujourd'hui à tenter une autre approche de l'homme, et par suite, de ce qu'il peut y avoir en lui d'inhumain ? En suivant plutôt cette seconde disposition, nous aimerions explorer deux chemins au cours de ce dialogue avec

⁷ Arjakovsky, Fédier, France-Lanord, *Dictionnaire Martin Heidegger*, article « *Ontothéologie* » 2013.

Freud sur l'humain et l'inhumain : premièrement nous aimerions prendre en considération le fait que la raison s'est développé au XXe siècle comme rationalité, et que peut-être celle-ci, loin de confirmer les espoirs en un avenir raisonnable et paisible pour l'homme, a pu mener tout autant à la barbarie et à l'inhumanité, quoique sous des formes différentes. Deuxièmement, nous aimerions évoquer le fait qu'un essai, toujours en cours, a été fait dans la seconde partie du XXe siècle, sous l'inspiration des Lumières Ecossaises, pour fonder l'ordre social dit libéral non pas sur la raison mais au contraire sur la passion, et plus précisément sur la passion du gain, pour assurer la paix. Cette tentative elle aussi relance la question freudienne, dans la mesure où, maintenant, la paix tente de se construire non plus sur la raison mais sur la passion. Que deviennent l'humain et l'inhumain dans ce nouvel ordre social ? Examinons donc ces circonstances historiques nouvelles

L'inhumanité de la rationalité

Une autre horreur est venue frapper les hommes après l'incroyable tuerie féroce de la première guerre mondiale : la Shoah, autrement dit l'extermination des juifs par des chambres à gaz au cours de la seconde guerre. Qu'a de différent cette horreur par rapport à la précédente ? En ceci qu'elle a été menée en toute rationalité. On s'imagine en effet le meurtrier du premier conflit comme un paysan, un homme de la terre, classe largement majoritaire dans les sociétés européennes de l'époque. Un homme que l'on a fait vivre dans la boue des tranchées pendant des mois, sous la pluie, dans le froid ; un homme terré dans les abris de fortune, soumis à la pression d'un ennemi invisible, et à une mort qui à chaque instant risque de le frapper de loin, de manière froide, mécanique, inhumaine, par un obus tombé du ciel. Cet homme, qui a du puiser en lui un instinct de survie digne d'un animal traqué, lui reprochera-t-on, au moment de monter à l'assaut de la ligne ennemi, d'avoir dû se montrer féroce, d'avoir dû sortir en lui et de lui des pulsions sauvages, une agressivité, une haine farouche, pour pouvoir, dans cette ambiance, dans ce milieu inhumain, agir ?

Qu'en est-il cependant du meurtrier nazi de la seconde guerre mondiale, des criminels responsables de l'holocauste ? C'est ce que le procès Eichmann nous donne à voir⁸. Le meurtrier ici, est un homme de bureau, assis sur sa chaise, et qui compte, et qui calcule : tant

⁸ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem, essai sur la banalisation du mal*, 1963.

d'hommes dans tant de wagons, tel train pour tel camp, tel groupe pour telle chambre, à telle heure ; le tout permettant d'éliminer tant d'hommes en tant de temps.... Le génocidaire de 1943 n'est pas sur le champ de bataille ; son corps n'est pas soumis au stress du canon qui tonne, à la pression insoutenable du combat. Il n'agit pas en sollicitant ses passions, sa haine, son hostilité à chaque instant contre les hommes qu'il massacre. Non : il compte, il calcul, il organise. En un mot il rationalise. Voilà la faculté qu'il mobilise pour tuer.

N'est-ce pas cela qui, après coup, fait horreur ? N'est-ce pas ce spectacle terrifiant de la rationalité humaine mise au service de l'acte le plus inhumain, l'assassinat froid et conscient d'un peuple, femmes, hommes, enfants, innocents ; n'est-ce pas ce spectacle qui, après l'espérance du XIXe siècle en un monde nouveau porté par les progrès de la raison humaine, mènera à l'inverse au plus profond désenchantement en cette même raison humaine ? Comment l'entendement humain a-t-il pu opérer cela ? Comment cette faculté humaine, en laquelle avait été mis tant d'espoir, a-t-elle pu finalement conduire à ça, commettre cela⁹ ?

Continuons le triste tableau, pour bien nous mettre sous les yeux ce qu'il ne faut pas, nous hommes d'aujourd'hui, que nous nous cachions. Le 6 août 1945, un homme, seul dans son avion, largue au-dessus de la ville d'Hiroshima une bombe que ses constructeurs ont baptisé *Little Boy*. Cet engin, conçu à cette fin meurtrière par les plus brillants scientifiques de l'époque, tue en quelques secondes plusieurs dizaines de milliers de personnes, population civile, femmes, hommes, enfants.

Là encore force nous est de constater que nous ne pouvons accuser de cet acte les pulsions, la violence refoulée de l'homme, l'agressivité enfouie. Des dizaines d'hommes parmi les plus intelligents, des chercheurs, fleurons du système éducatif de la civilisation occidentale, ont travaillé pendant de longues semaines et de longs mois, à réfléchir et à penser comment fabriquer une bombe qui ait la puissance de détruire une ville et sa population en un instant. C'est par leur esprit qu'ils ont mobilisé jours après jours leur connaissance, leur savoir, en physique, en chimie, en mathématiques, pour élaborer une telle arme de destruction massive. Héritiers de cette histoire, nous demandons encore une fois : qu'est-ce donc que cette Raison,

⁹ Ce lien entre la Modernité, comprise comme rationalité, et l'Holocauste, compris non comme entreprise sauvage mais comme projet réalisé avec technique et rationalité, a été particulièrement développé par Bauman, dans *Modernité et Holocauste*, 2008.

qui faisait la fierté de l'Occident et par laquelle elle se sentait supérieure à toute l'humanité l'ayant précédée, qu'est-ce donc cette faculté humaine pour qu'elle puisse conduire à une telle extermination de sang froid de toute une population ? Comment ce qui semblait le propre de l'homme a-t-il pu nous rendre à ce point inhumain ?

Nous utilisons le mot « raison », ou « entendement », pour désigner cette faculté qui, dans la logique métaphysique de l'homme saisi comme *animal raisonnable*, caractérise l'humain. Mais qu'entend-on au juste par « raison » ? Et ce que les Modernes appellent de ce nom, est-ce la même chose que ce que les Anciens, les philosophes grecques, tâchaient de saisir ? Nous devons à Heidegger de nous avoir éclairé à ce propos. Notre mot français « raison » est la traduction du latin « ratio », qui lui même se voulait être la traduction du mot grec « logos ». Mais ce que nous a appris à voir Heidegger, c'est que ce passage d'un mot à un autre pour traduire un concept n'est jamais neutre, et qu'il est passage d'un monde à un autre. Aussi ce que les grecs, et en particulier Platon et Aristote, dans leur monde, ont désigné par logos, est bien différent de ce que le moyen-âge chrétien nommera « ratio », et encore différent de ce que Descartes et Leibniz¹⁰, au commencement des temps modernes, appelleront « raison¹¹ ».

Le logos pour les grecs est pensée méditative¹². Avant le platonisme et avant le déploiement de la métaphysique, il n'est pas pensé de séparation entre le corps et l'esprit. Aussi le logos est-il saisi, par l'entièreté de notre être (et non pas par une seule de ces parties, l'esprit) de ce qui vient en la présence. Tâchant de retrouver cette entente originelle, pré-métaphysique, du logos, Heidegger explicitera dans *Etre et Temps* la faculté d'entente comme indissociable de la disposition affective du Dasein.

Toute autre est le statut accordé à la raison humaine dans la pensée de Descartes et de Leibniz, au commencement des Temps Modernes. Lorsque Descartes entreprend de refonder l'ensemble des domaines de la connaissance sur le modèle des mathématiques, c'est la *mathesis universalis* qu'il choisit comme archétype de la pensée pure. Raisonner, cela devient développer un

¹⁰ Bien que de nationalité allemande, Leibniz peut être considéré comme un philosophe français, dans la mesure où il pense et écrit en français.

¹¹ Voir en particulier la conférence « Science et Méditation », dans Heidegger, *Essais et Conférences*, TEL Gallimard. 1980.

¹² Heidegger, « Logos », in *Essais et Conférences*, 1980.

raisonnement axiomatique-déductif, comme on fait en géométrie et en arithmétique. Et à sa suite Leibniz tâchera de développer une caractéristique universelle, c'est un dire un langage universelle, qui permette de réduire le raisonnement à un simple calcul. Cette rationalité n'a alors plus rien à voir avec le logos grec : elle est abstraite, *a priori*, c'est-à-dire détachée de tout élément sensible : elle ne mobilise plus l'entière de la personne humaine, corps et esprit, mais cette faculté seulement en nous que l'on appelle le calcul¹³.

Si l'origine de cette démarche épistémologique de « mathématisation du réel »¹⁴ est connue et reconnue, tâchons de voir, à l'autre bout de l'histoire, dans notre présent, où il nous mène maintenant. Maintenant, trois siècles après Leibniz, nous disposons d'un langage qui ne procède dans son raisonnement que par calcul : c'est le langage informatique. Après la percée réalisée par Boole au XIXe siècle, les grands logiciens du XXe siècle (et dans logique il y a « logos »...) se nomment Frege, Russel, Gödel. Ils ne travaillent pas à développer la capacité de pensée de la langue naturelle, celle que parlent les peuples, mais la capacité de calcul de la langue mathématique, qui deviendra celle des ordinateurs.

Où en sommes-nous aujourd'hui dans ce processus de développement de la rationalité ainsi comprise ? Nous en sommes à un stade où l'homme, en même temps qu'il étend et exerce en lui cette rationalité calculante, tâche de doter de cette intelligence des êtres qu'il a lui-même fabriqués. Nous en sommes à l'époque des ordinateurs et de « l'intelligence artificielle ».

Et c'est en ce point précisément de l'histoire telle qu'elle nous apparaît aujourd'hui, après un siècle de progrès de l'informatique et de la logique, qu'il nous faut nous arrêter pour penser : voilà que cette rationalité, qui a été considérée comme le propre de l'homme et redéfinit dans un nouveau sens au commencement des temps modernes¹⁵ ; voilà que cette rationalité, l'homme

¹³ Pour une étude approfondie de la redéfinition de la raison comme rationalité calculante dans la philosophie et les sciences, voir par exemple A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, 1966 ; et *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, 1961.

¹⁴ Nous reprenons le joli titre d'un ouvrage de

¹⁵ La thèse de Koyré, et que nous reprenons ici, est qu'il n'y a pas eu à proprement parler *progrès* de l'esprit humain dans l'histoire universelle : on ne peut pas dire qu'entre l'Antiquité et la Modernité il y a eu une progression dans une même direction de la faculté

s'aperçoit aujourd'hui qu'il l'a partagé finalement avec les machines. Si bien qu'entre « l'ordinateur et le cerveau¹⁶ » il est supposé exister une analogie, une similitude, une identité de nature. Voilà que nous ne faisons plus de différence entre penser et calculer¹⁷.

Il semblerait parfois que la fin d'un cycle, la fin d'une histoire, éclaire finalement son commencement. Il semblerait des fois que, ce qui n'était pas visible au commencement, bien que présent, le soit dans toute sa clarté dans le plein épanouissement de son achèvement. Peut-être en est-il ainsi de cette énigme que nous posons de l'inhumanité de la rationalité : et si, en définissant la raison comme rationalité calculante au commencement des temps modernes, loin de nous orienter à nous conduire en hommes, nous en étions venus à nous comporter en machines ? Si en effet la logique mathématique n'est pas le propre de l'homme, mais le langage que l'homme a en partage avec les machines, ne devient-il pas lui-même machine, robot, sans âme, en s'adonnant tout entier à cette faculté ?

Dans ce contexte, l'inhumain, ce n'est plus l'animal, le bestial, l'être humain qui laisse libre cours à ses pulsions et ses instincts. Dans ce contexte de la cybernétique et du plein déploiement de la rationalité calculante, l'inhumain c'est l'homme robot, l'homme machine, celui qui précisément n'a plus d'émotions, n'a plus de sensibilité, n'a plus d'âme ; celui qui est tellement dans l'esprit pur et l'abstraction qu'il n'a plus de corps, qui ne se réfère plus à son corps pour connaître l'extérieur à lui en ce monde, et qui de ce fait ne connaît plus l'empathie, ni la compassion, ni l'amour, ni la pitié même. C'est l'homme qui ne fait que calculer, qui ne sait

de comprendre. Nous constatons au contraire une rupture au commencement des temps modernes, c'est à dire un élan dans une nouvelle direction, une redéfinition de la raison comme rationalité.

¹⁶ C'est le titre d'un ouvrage de Von Neumann, mathématicien et logicien d'après guerre, collaborateur du projet Manhattan et de la cybernétique.

¹⁷ C'est cette thèse d'une identité de nature entre la pensée et le calcul qui est soutenue par le professeur de philosophie D. Parrochia, dans *Qu'est-ce que penser/calculer*, 1996, à partir d'une étude précisément de cette histoire de la logique moderne (Hobbes, Leibniz, Boole).

que calculer, pour qui « seul ce qui est mesurable est réel¹⁸ », autrement dit l'homme pour qui tout ce qui n'est pas chiffre, tout ce qui n'est pas quanta, n'existe tout simplement pas.

Ainsi pourraient s'éclairer la monstruosité des événements du XXe siècle que nous avons eu à convoquer. Les hommes qui ont commis ces actes barbares, n'étaient pas inhumains au sens où l'entendait le XIXe siècle, mais peut-être étaient-ils inhumains en ce sens contemporain du XXe siècle que nous avons cherché à expliciter. Pour pouvoir faire ce qu'ils ont fait, pour pouvoir mener en toute conscience et lucidité l'extermination de sang froid de tout un peuple, l'assassinat en quelques secondes de la population de toute une ville, il leur a fallu non pas taire en eux la raison, mais justement ne plus faire parler en eux que la rationalité.

On pourrait objecter que les deux événements historiques auxquels nous nous sommes référés, la Shoah et Hiroshima, ne doivent pas être pris pour illustration d'une réflexion générale sur la rationalité au XXe siècle, car ce sont là des accidents de l'Histoire. Accidents certes monstrueux, mais accidents tout de même, qui ne sauraient servir de base à l'analyse. Qu'il nous soit permis d'évacuer cette objection. Nous vivons bien aujourd'hui dans la continuité de cet usage meurtrier de la rationalité : nous employons maintenant des drones, machines volantes pilotées à distance, pour tuer. Tout contact, tout corps à corps avec l'ennemi est là banni : celui qui tue un combattant afghan par drone interposé est assis devant un écran d'ordinateur quelque part aux Etats-Unis. Pas besoin pour lui d'être dans la rage, la colère, la passion destructrice, pour exterminer un être humain ; ce n'est plus par l'entière du corps que l'on tue, c'est du bout du doigt, en cliquant sur un joystick ; l'on n'est plus physiquement présent pour sentir l'ennemi et être affecté par lui : l'ennemi n'est plus qu'une image sur un écran, fort peu différent d'un personnage virtuel d'un jeu vidéo. Et le soldat de l'ère numérique est assisté de l'ordinateur, qui calcul pour lui les trajectoires de ses projectiles, qui verrouille les cibles pour éviter tout échec, toute « erreur humaine ». Telle est aujourd'hui « l'art occidental de la guerre ».

Passion du gain et inhumanité

¹⁸ L'assertion est de Heisenberg, père de la physique quantique *in* Heisenberg, *la Nature dans la physique contemporaine*, 2000.

Dans notre dialogue avec Freud si ce thème de l'humain et de l'inhumain, un autre chemin nous semble mériter d'être exploré. Il concerne davantage le fondement de l'ordre social. Dans sa réponse à la question « Pourquoi la guerre ? », Freud mettait en lumière le fait que l'aventure guerrière était souvent mise en avant dans le récit des nations, comme moyen de cohésion sociale : la guerre rassemble et soude les individus d'un même peuple, elle permet de créer une unité qui souvent se dilue en temps de paix. La pensée de Freud est là encore très en phase avec l'expérience effective de son temps : le temps des nations et des nationalismes. Nous qui venons après, cependant, sommes témoins et héritiers d'une autre époque politique : celle dite de la mondialisation. Quel est, dans ce contexte, le ressort par lequel est tâché d'être maintenu l'unité collective ? Cette cohésion sociale est-elle fondée sur la raison ou sur une autre dimension de l'être humain ? Quelles en sont les conséquences sur la place et la raison de la guerre dans ces sociétés ?

L'époque de la mondialisation est celle du libéralisme politique. On a tenté, en ce second vingtième siècle, justement après l'effroyable désastre humain de la seconde guerre mondiale, de fonder la paix non plus sur un équilibre raisonnable des puissances entre nations, mais sur l'institution d'un marché mondial et d'une interdépendance de toutes les économies du monde. Mais pour notre sujet il serait très instructif de remonter aux sources philosophiques, issues de l'histoire de la pensée, pour en comprendre les principes. Sur quelle faculté humaine a-t-on tâché là de s'appuyer ? Quelle vision de l'humain est ici à l'œuvre ?

Avant d'être une réalité, une institution, une organisation sociale concrète, le libéralisme politique fut une pensée, une doctrine, inventée et développée par des philosophes, au sein d'un courant que nous appelons maintenant les Lumières Ecossaises, parce qu'il fut porté par des philosophes écossais, au premier rang desquels Locke et Hume¹⁹. Cette pensée philosophique se distingue et même s'oppose, en son fond métaphysique, à la philosophie rationaliste des Lumières, celle de Kant et Hegel. Cette dernière en effet, nous l'avons évoqué dans la première partie et Freud il fait allusion dans les essais sur la guerre, mise avant tout sur la Raison pour fournir aux hommes un cadre moral régissant leurs instincts. La loi morale est une expression de la raison pratique, à laquelle la volonté doit se soumettre si elle veut être bonne. La raison domine l'homme, elle en est même l'expression de son humanité, comme nous l'avons dit, et

¹⁹ C. Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ?* 2009.

c'est elle qui doit orienter son action. En terme de théorie morale nous disons qu'il s'agit là d'une doctrine déontologique, c'est-à-dire qui mise sur le devoir.

Les Lumières Ecossaises partent d'une tout autre méthode : la où les rationalistes s'inspirent des mathématiques pour suivre comme démarche de penser la *mathesis universalis*, ce courant est avant tout empiriste : il ne part pas des *a priori* de l'entendement mais uniquement des impressions sensibles, pour développer sa pensée. Dans ce cadre épistémologique, toute idée est alors le résidu d'une sensation, et la faculté de pensée elle-même ne se construit qu'à partir de la faculté sensible²⁰. Mais alors, que peut-on en déduire en ce qui concerne la théorie de l'action, la théorie du comportement humain : ce postulat à l'antipode du courant déontologique, que la raison est totalement impuissante à conduire l'action humaine²¹. Ce qui au contraire dirige l'action humaine, ce sont et ce ne peuvent être que les passions²².

Nous aurions tort de trop vite en conclure que Freud et Hume se retrouve sur ce point du pouvoir des passions. Chez les personnes qu'évoque Freud, il y a un conflit entre les motifs raisonnables qu'elles s'imposent à elles-mêmes, et les désirs et pulsions inconscientes qui, bien que refoulées, sont toujours actives en arrière fond. Chez les Lumières Ecossaises, il n'y a pas lieu de s'imposer des devoirs raisonnables susceptibles d'aller à l'encontre de nos passions, puisque de toute façons les soi-disant devoirs de notre raison pratique ne sont que des expressions détournées de nos passions.

Mais qu'advient-il alors sur le plan politique ? N'est-il pas évident, et Freud le rappelle encore dans sa lettre *Pourquoi la guerre ?*, que toute société ait besoin de formuler des interdits, qui viennent justement limiter les désirs et les passions des hommes ? Que serait une société qui laisserait libre cours à l'expression sans entraves des désirs individuels ? Les penseurs des Lumières Ecossaises sont bien évidemment conscient des problèmes que soulève sur le plan de la philosophie politique leur approche éthique. Ils formulent ce problème sous la forme du problème de l'harmonisation des intérêts : comment unifier une multitude d'individus animés par des passions diverses et contraires ?

²⁰ Hume, *Traité de la Nature Humaine*, 1739.

²¹ « Reason is, and ought only to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them » (Hume)

²² P.Rosenvallon, *Le capitalisme utopique, histoire de l'idée de marché*, 1999.

La solution du libéralisme politique est déconcertante par sa simplicité : l'idée est de développer une communauté dans laquelle une passion précise et élue doit jouer le rôle de passion compensatrice et unificatrice. Si une passion commune peut s'imposer à tous, alors le problème de l'harmonisation des intérêts peut être résolu : tous les individus agissant dans une même direction, étant animés par un même désir, ils se trouvent réconcilier par une même fin²³.

Aussi naïve et simple qu'elle puisse paraître, l'idée n'en doit pas pour autant être rejetée d'un revers de la main. Car cette idée qui a donné naissance à notre monde contemporaine. En effet, quelle est cette passion élue ? Quel est ce désir dont on espère qu'il imposera la paix sociale ? C'est l'appât du gain, c'est le désir d'argent, c'est la soif de richesse, connue et reconnue comme puissante passion humaine, depuis que l'homme pense l'homme. Et l'idée du libéralisme classique c'est précisément cela : instaurer une société dans laquelle est institué comme bien commun la richesse ; donner comme phare à la collectivité la perspective d'enrichissement, et laisser faire les hommes²⁴ ; pour qu'ils s'adonnent tous à la production et à l'échange de bien, afin de tous satisfaire ce désir profond. Laisser s'épancher cette avidité sans fin, cette soif d'avoir, pour que nulle autre passion plus forte, comme celle de tuer, ne vienne prendre le dessus²⁵.

Ne parlons-nous pas là de la société de notre temps ? Ce temps que les sociologues ont appelé diversement le temps du « fétichisme de la marchandise » et du « dieu argent »²⁶, le temps de la « société de consommation »²⁷, de la « société de spectacle » capitaliste²⁸ ? Ce temps où la

²³ Voir Hirschman, *Des Passions et des Intérêts, justifications politiques du capitalisme*, 2014, pour une généalogie de cette idée de passion compensatrice.

²⁴ ? L. Dumont, *Homo Aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. 1985.

²⁵ Hayek reste le penseur qui au XXe siècle défendra le plus vigoureusement cette solution sociale d'une communauté trouvant son fondement dans l'intérêt économique des agents, solution élaborée par le libéralisme classique des XVIIe et XVIIIe siècle.

²⁶ Marx, dans *Le Capital*.

²⁷ Baudrillard, *La société de consommation*, 1970.

²⁸ Guy Debord, *La société du spectacle*, 1967

croissance économique est l'horizon de la politique des Etats-nations, et où une crise financière apparaît plus apocalyptique, dont plus dangereuse pour l'ordre social, qu'une guerre ?

Nous voilà donc dans un monde qui se veut régit non plus par la raison, mais par une passion particulière, la passion de l'enrichissement. Et l'on n'espère plus que la paix internationale procédera du respect par tous de la loi morale en nous, ou du droit international qui en est l'expression, mais de l'intérêt bien compris de chacun, dans un monde où les économies sont interdépendantes²⁹.

Mais si c'est bien là notre monde, celui d'une société marchande mondiale, par contraste avec ce monde des nationalismes qui est encore celui de Freud, est-il pourtant plus humain ? Il nous serait difficile de le soutenir. Non pas, fondamentalement, parce que ce monde demeure inégal, parce qu'il n'est pas juste socialement ; ni parce que tout le monde n'a pas également accès à ces richesses. Si tout cela est exact, cela ne suffit pas à qualifier cet ordre social d'inhumain. Mais pour nous il manque d'humanité en ceci précisément qu'il se fonde, comme nous l'avons rappelé, sur une bête passion, sur un infantile désir d'infini possessions, et qu'il écarte, qu'il omet comme non pertinent, ce qui fait, depuis que nous pensons en Occident, le propre de l'homme : la parole. La parole dans ce monde est superflue. Elle n'est plus centrale, elle n'est plus institutrice. Le désir l'a remplacé à cette place de Totem.

Aussi, là encore en effet nous semble-t-il, le geste, la tentative, de créer un monde paisible et harmonieux, d'écrire « la fin de l'histoire »³⁰, a échoué : non pas cette fois-ci parce qu'il a débouché sur un carnage, une guerre terrifiante, un anéantissement de l'homme par l'homme par le biais de la violence, mais parce qu'il a privé l'homme de sens. Quel intérêt en effet pour l'homme de vivre dans ce monde ? Quelle raison de vivre sa vie ? Sommes-nous là pour amasser notre vie durant des richesses ? La Terre, le Monde autour de nous, ne sont-ils que

²⁹ Benjamin Constant avait en son temps déjà mis en avant cet argument du « doux commerce » dans *La Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* : les hommes, quant ils s'adonnent au commerce, n'ont plus intérêt à faire la guerre. Argument sous-jacent à la solution politique proposée par les Lumières Ecossaises.

³⁰ Titre d'un ouvrage d'un conseiller politique prétendant que la mondialisation et le libéralisme politique, en instituant la paix perpétuelle par le marché et l'échange, était la fin de l'histoire (Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, 1992).

matière à profit, possibilité d'exploitation maximale ? En réduisant tout à l'argent et à sa quête, en écartant la parole parlante, le mythe, la poésie, du cœur de la vie humaine, nous avons créé autour de nous, nous semble-t-il, un grand vide, un grand néant, un gigantesque désenchantement.

Conclusion

Kant disait : les questions essentielles de la philosophie sont « que puis-je savoir ? », « que dois-je faire ? », et « que m'est-il permis d'espérer ? » ; et toutes se réduisent à : « qu'est-ce que l'homme ? ». La question, encore aujourd'hui, et fort heureusement, est ouverte, et l'expérience du XXe siècle nous en apporte des leçons. Non l'homme n'est pas une machine à penser, pure rationalité, faculté combinatoire, qui compte, qui calcule, qui ratiocine. Car ça, des robots savent le faire, et l'on a vu, prenant cette pente, des hommes devenir et parvenir au monstrueux, à l'inhumain : être complètement déconnecté de toute sensibilité, ne plus avoir de cœur, de compassion, ne plus vibrer par l'âme à l'unisson du reste des hommes et du monde.

Mais l'homme n'est pas non plus une bête de somme à travailler et consommer, ne pensant qu'à produire plus, pour gagner plus, pour acheter plus, dans un cycle sans fin. Car dans cette avidité, dans cette soif insatiable de richesses, l'homme y perd toute poésie de l'existence, toute disposition contemplative à l'égard du monde. Il ne chante plus les beautés de la Nature, il ne rend plus grâce à la vie, il n'explore plus les merveilles d'une langue qui l'amène à la rencontre de l'Etre et du Temps.

Comment sortir alors de cette dichotomie, de cette dualité dans laquelle nous a enfermé la métaphysique. Comment s'affranchir de ce dilemme cornélien que nous héritons de notre tradition : soit être pur esprit et s'adonner à la rationalité calculante, soit laisser libre cours à la passion de l'enrichissement, à l'appât du gain ? Nietzsche nous incitait à dépasser la métaphysique. Mais plus modestement, Heidegger nous invitait à la surmonter : d'abord en faire l'épreuve, d'abord voir et sentir comme elle domine notre temps, celui de son plein achèvement³¹. Cela est à notre portée. Cela est de l'ordre d'un travail que nous pouvons faire.

³¹ Heidegger *Achèvement de la métaphysique et poésie*.