



**HAL**  
open science

# La liberté d'esprit. Fonction et condition des intellectuels humanistes

Stéphane Toussaint

► **To cite this version:**

Stéphane Toussaint. La liberté d'esprit. Fonction et condition des intellectuels humanistes. Les Belles Lettres, 264 p., 2019, 978-2251449708. halshs-03082157v2

**HAL Id: halshs-03082157**

**<https://shs.hal.science/halshs-03082157v2>**

Submitted on 13 Dec 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**STEPHANE TOUSSAINT**

# **LA LIBERTÉ D'ESPRIT**

**FONCTION ET CONDITION  
DES  
INTELLECTUELS HUMANISTES**

**2019**

## INTRODUCTION

### FONCTION DES INTELLECTUELS HUMANISTES

1. Libre, intellectuel, humaniste
2. *Voluntas libera in homine*
3. *Vir humanissimus*
4. Humanité, culture et méchanceté
5. «Petite prostituée de toute la pensée...»
6. Les ondes de la mémoire
7. L'esprit étoilé
8. Les voix des livres
9. Symboles et métamorphoses du temps humain
10. Le travail de l'esprit et nous

### CONDITION DES INTELLECTUELS HUMANISTES

1. Le loisir de la réflexion
2. Les morphologies du marché
3. La chouette et le charbon
4. Économophobie contre névrose économique
5. *Homo duplex* ou l'intellectuel pourfendu
6. Mais à quoi sert Michel-Ange?
7. Les générations du sacrifice
8. La science et le «sociétal»
9. La torche de Prométhée
10. Pour conclure

## APPENDICE

## **Remerciements**

J'exprime ma vive gratitude à Pierre Bouretz, Pascal Dibie, Thomas Gilbhard, Isabelle Kalinowski, Claudine Lévy, Caroline Noirot, Michel-Yves Perrin, Mandy Richter, Audrey Rieber, Britta Scheideler

et à Monique Toussaint *sponsa dilectissima*.

## **Avertissement**

Toutes les traductions sans mention de traducteur sont de l'auteur.

## INTRODUCTION

«L'intelligence c'est le monde de la liberté»

Piero Martinetti

«Nous autres intellectuels voulons la liberté d'esprit»

Alfred Weber

Après avoir fui l'Allemagne d'Hitler, l'un des plus grands historiens d'art du XX<sup>e</sup> siècle, Erwin Panofsky, dans la conférence qu'il prononce à l'université de Princeton, déclare à la fin d'un puissant développement sur la signification de l'humanisme : «on a pu enchaîner et torturer Prométhée, mais la flamme allumée par sa torche n'a jamais pu être éteinte<sup>1</sup>». Prométhée – le Titan qui défia Jupiter – l'emblème de la Renaissance<sup>2</sup>, le symbole d'une liberté de l'intelligence, trouve en Panofsky son chantre humaniste.

Figure de style ou programme ? Rhétorique ou message ? Quelle valeur accorder à ce symbole de *libertas* et à l'*humanitas* qu'il porte en lui depuis le Quattrocento ?

Parce qu'elle aspire à se libérer de la mortalité, de l'animalité et de l'oppression, notre humanité voue un culte éternel à la liberté. Est-ce besoin de le dire ? Cette liberté s'annonce plurielle<sup>3</sup> et ses définitions sont multiples : liberté de faire ou de ne pas faire, d'agir, de s'opposer, de croire... Or mon propos n'étant pas d'écrire ici un traité, c'est pour poser un problème central et compréhensible à tous que j'intitule ce livre *La liberté d'esprit*. Le voici. Depuis le siècle de Michelet l'humanisme est une grande passion française, depuis l'époque de Zola l'intellectuel est une grande spécificité française et pourtant, phénomène étonnant si l'on y songe, la notion d'intellectuel humaniste nous échappe avec sa raison d'être originelle et sa liberté d'esprit. Cependant, pas plus en France qu'ailleurs on ne naît humaniste et libre

d'esprit, car l'humanisme spontané et l'autonomie intellectuelle innée n'ont jamais été des choses de ce monde. Si le philosophe antique Plotin affirmait que l'intellect est une pure liberté, encore fallait-il, répliquaient Pic de la Mirandole et Kant, descendre du ciel intelligible pour l'expliquer, le vivre et l'enseigner sur terre. Parce que nous n'avons pas le monopole de ces questions léguées par nos prédécesseurs, loin de tout rapprochements abusifs ou simplifiés, nous trouverons grand profit aux comparaisons entre les époques. Elles aiguissent le jugement, elles affinent l'analyse, elles affûtent la critique du présent pour mieux déverrouiller notre cage intellectuelle. Voilà où nous conduira la première partie de ce livre, consacrée aux ouvertures infinies de l'esprit humaniste. Dans sa deuxième partie nous ouvrirons cette cage en mettant à nu nos conditionnements modernes. Nous pourrons y parvenir dans un dialogue avec des géants intellectuels dont il faut nous réassurer la survivance et nous réapproprier l'héritage. Surtout, en appuyant trois concepts – la liberté, l'humanité, l'intellectualité – sur des situations historiques clairement définies, les analyses qui nous attendent se nourriront de réalités vivantes plus que de théories.

\*

On s'en souviendra peut-être, c'est Emmanuel Kant qui pose la vraie question en 1786 dans son article *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* : «à la liberté de penser s'oppose en premier lieu la contrainte civile. On dit, il est vrai, que la liberté de parler ou d'écrire peut nous être ôtée par une puissance supérieure, mais non pas la liberté de penser. Mais penserions-nous beaucoup, et penserions-nous bien, si nous ne pensions pour ainsi dire en commun avec d'autres, qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres ? Aussi bien, l'on peut dire que cette puissance extérieure qui enlève aux hommes la liberté de communiquer publiquement leurs pensées, leur ôte également la liberté de penser [...]» car en effet «la liberté de penser signifie que la raison ne se soumette à aucune autre loi que celle qu'elle se donne à elle-même [...]»<sup>4</sup>.

Mille-cinq-cents ans après le grec Plotin, dans sa conception de l'autonomie intellectuelle Kant reformule entièrement l'idéal d'un esprit qui se donne sa propre loi. Sur le mode pratique Kant parle de la raison humaine ici-bas, alors que Plotin décrivait métaphysiquement l'intelligence «là-haut», mais raison et intellect se rejoignent sur le plan de la liberté. En pleine polémique sur Spinoza, sur le panthéisme et l'athéisme, Kant entend prévenir les traits de son époque qu'il juge irrationnels. Il enseigne donc aux «enthousiastes» de son temps que la liberté consiste, d'un côté à ne pas censurer l'intellectuel, de l'autre à ne pas outrepasser la limite du rationnel. Ainsi, avec la civilisation des Lumières, l'émancipation kantienne atteint-elle un point d'équilibre entre l'intelligence autonome et la raison qui légifère parmi les hommes.

Cependant la marque d'origine du principe kantien était spéculative et encore pré-industrielle. Comme l'observait en 1957 le penseur et pédagogue allemand Theodor Litt dans *Pensée technique et éducation humaine*, pour «nous autres, hommes d'aujourd'hui» qui considérons la réalité «avec la plus grande clarté», il est certain que «la division des activités qui réduit l'homme au seul fragment de tout ce qu'il devrait être, ne s'est pleinement produite que dans les formes de l'industrie moderne<sup>5</sup>». Autant dire qu'après Kant la belle autonomie de l'homme total, de l'*uomo universale* comme on disait à la Renaissance, se heurte brutalement au règne quantifié des choses. Et surtout, avec l'essor du capitalisme moderne, la liberté de l'intellectuel descend de son piédestal dans la contingence historique. La société industrielle, mercantile et technique concurrence de ses avancées l'humanisme kantien dont Wilhelm von Humboldt, le fondateur de l'université moderne du XIXe siècle, faisait son idéal éducatif et culturel, ou pour le dire d'un mot allemand difficile à traduire en français, son *Bildungsideal*<sup>6</sup>. En conséquence, après Marx et avec Max Weber au tournant du XXe siècle, la sociologie émergente se donne pour tâche de repenser la pure intellectualité humaine à l'aune des conditions du travail, du partage des tâches et des intérêts du capital. Dès lors – prise de conscience cruciale – non seulement on ne dissociera plus l'intelligence et l'argent, mais surtout la fonction pensante et sa condition économique entreront dans une dialectique dont nous ne verrons plus la fin.

Aux prises avec ces faits implacables, quelques grands intellectuels du XXe siècle se questionnent anxieusement sur leur propre fonction et sur leur propre histoire. Ils se mesurent à des généalogies. Par exemple, dans la mouvance de Max Weber, l'injustement méconnu Theodor Geiger<sup>7</sup>, trop tôt disparu en 1952, s'intéresse aux «types socio-historiques» de l'intelligence dans la société. Pour Geiger et dans son essai intitulé *Devoirs et place de l'intelligence dans la société*<sup>8</sup>, ces types s'échelonnent de la Renaissance, autour de 1500, jusqu'à l'avènement de l'économie de marché où une même grande trinité les détermine : l'esprit, la liberté, l'argent, *Geist, Freiheit und Geld*. Mais ce n'est pas seulement chez Weber et chez Geiger que la confrontation typologique répond à cette exigence comparative entre différentes sphères de civilisations. Pour ne citer qu'un seul autre cas, on doit à l'historien Alfred von Martin, spécialiste de la Renaissance, la première étude véritablement sociologique consacrée aux humanistes italiens, ces protagonistes érudits de l'immense «dynamique intellectuelle» en Europe<sup>9</sup>.

Depuis le XIXe siècle en Allemagne et ailleurs en Europe, on se tournait vers un modèle né, pensait-on, avec la Renaissance et la Réforme<sup>10</sup>, celui du penseur docte, expérimentateur et encyclopédique, lointain archétype de l'intellectuel étudié par Max Weber dans *Le savant et le politique*. Mais au-dessus de l'horizon du «savant wébérien», déjà bien exploré par la critique, une étoile fixe orientait certains membres de l'intelligentsia. Et cette étoile se nomme l'humanisme, l'*Humanismus*. Il s'agit de l'éducation et de la formation de l'*humanitas*, opposée à la servitude moderne de l'économie, de la bureaucratisation<sup>11</sup> et de l'idéologie des masses.

C'est un fait, avant nous, des penseurs ont intensément réfléchi sur l'idéal de l'intellectuel humaniste, mais aussi sur les moyens de le traduire en acte. Ils ont pu se contredire entre eux, tel n'est pas mon souci (je ne me prétends pas leur biographe) mais un puissant mobile commun anime leurs trajectoires. Même devant l'impossibilité de généraliser l'effet des valeurs intellectuelles sur les attitudes politiques, on le constate, la plupart des auteurs auxquels je songe ont été conduits par leur humanisme à s'opposer au nazisme ou au fascisme. Historiquement parlant, leur pensée trouve là l'occasion de se



vérifier par sa résistance. Résistance dont on ne saurait exagérer *a posteriori* l'influence et l'écho sur nos questionnements, puisqu'il existe bien, dans notre histoire intellectuelle européenne, un avant et un après le nazi-fascisme, autrement plus clivant que l'Affaire Dreyfus. Pourtant on me demandera : que peuvent encore nous vouloir des esprits lointains chevillés à leur *humanitas* au point d'y avoir tout subordonné, d'y avoir tout sacrifié, carrière, honneur, sécurité, reconnaissance ? C'est simple. Avec d'autres auteurs souvent évoqués à divers titres dans ce livre, comme Aby Warburg ou Erwin Panofsky, Piero Martinetti ou Ezio Raimondi, ils nous regardent du fond de l'histoire moderne et récente, exerçant l'attraction magnétique de puissants aimants d'humanité. Par un ensemble de convergences, nous nous instruisons encore à leurs travaux, à leurs réflexions, et surtout au fonctionnement intime de leur intelligence. Étudier et penser, enseigner et résister, produire une méditation à partir du passé, finalement construire au présent un symbole d'humanité, voilà leur fonction. Elle se confond étroitement avec leur raison d'être. À son tour elle nous éclaire dans une recherche qui pose cycliquement aux intellectuels la question de leur propre destin. Elle nous montre, pour commencer, qu'au-delà de nos conditions d'existence immédiates il se tisse une lecture, il s'établit un dialogue, il s'illumine un regard qui nous libèrent de nos entraves. De là, aussi, s'offre à nous comme un prototype à repenser pour tout une conception du travail de l'esprit dans la société.

Par cercles concentriques nous nous sommes rapprochés de notre cible. Avec le savant de type wébérien, l'émancipation par la science s'est pour ainsi dire professionnalisée au XXe siècle ; vaste perspective dont nous ne sommes pas encore sortis. En effet, tandis que s'affirme l'intellectuel scientifique, le nouveau point d'équilibre de la liberté se déplace et s'extériorise dans la société, à l'université et au laboratoire. Il se situe maintenant entre la raison savante et la rationalisation du réel, véritable «cage d'acier» selon la métaphore, chère à Max Weber, de cette normalisation universelle<sup>12</sup> qui piège l'autonomie humaine. L'emprise du calcul économique sur l'esprit donne poids, et quel poids, à cette image. Alors que c'est à l'archétype savant que se réfèrent tant le professeur, celui qui sait, que le chercheur, celui qui trouve, l'un et l'autre sont les héritiers d'une créativité spirituelle<sup>13</sup>

désormais en butte aux conditionnements de la production et du marché. De cette intelligence assiégée par l'économie Alfred Weber – frère malencontreusement oublié de Max Weber – a décrit les vicissitudes dès 1922 et c'est encore à elle, me semble-t-il, que se résume notre condition empirique d'intellectuels. Ici pourrait s'interrompre mon analyse, au motif que tout a déjà été dit par la sociologie qui nous a précédés jusqu'à Pierre Bourdieu. Mais toujours objet d'enquêtes et de statistiques<sup>14</sup>, l'intellectuel contemporain emporte avec lui la somme des questions posées par ses illustres précurseurs.

À présent un peu mieux éclairés sur quelques césures historiques majeures, nous pouvons envisager un problème capital pour la science du XXI<sup>e</sup> siècle. Quel est-il ? Dans le monde actuel le professeur et le chercheur, l'enseignant et le savant, sont à la fois les acteurs et les otages, ou mieux les rouages, d'un marché mondial qui organise autrement les connaissances. Pour me résumer d'une expression classique, partout *l'homo economicus* subjugué *l'homo academicus*. Concrètement, cela signifie de nos jours que l'impératif moral de l'intelligence se voit détrôné par l'impératif commercial.

La science moderne, toutes disciplines confondues, a pour destin de devoir être rentable. Rentable, dis-je, non seulement au sens simple et élémentaire de quelque retour sur investissement, mais au sens invasif et tentaculaire des ratifications du produit scientifique par tous ses utilisateurs non scientifiques : l'état, la société, l'entreprise, l'industrie, les médias. Or, c'est toujours par l'intermédiaire du marché qu'une telle influence s'exerce, qu'elle s'étend, qu'elle force l'enceinte de l'intellectualité dont elle envahit la place. Certainement indéductible des lois que la pensée se donne à elle-même, une rentabilité hétérogène se greffe sur l'intelligence, spécialement dans les sciences humaines où plus tenaces devraient être, en principe, les libertés de l'esprit.

Sur ces entrefaites, me reprochera-t-on la posture autoréférentielle du docte défenseur de ses privilèges dans un monde qui change ? L'objection reste assez prévisible. Si je ne m'abuse, elle signifierait que pour être en droit de soulever la question de l'esprit libre, il serait interdit d'être un savant, ou bien qu'il n'entrerait pas dans les prérogatives de ce dernier, de se compter d'abord pour un représentant de l'esprit, non de l'argent, du *Geist* et

non du *Geld*. Pendant ce temps, le marché réclame sa part et le management des connaissances se substitue à l'autonomie scientifique en péril d'extinction. Pour preuve, le discours que l'on nous y tient n'est pas celui de l'émancipation, mais celui de la performance, et même celui d'un «performisme» qui s'attaque à toute forme d'humanisme hérité de la Renaissance.

On mesure mal la désillusion si l'on prend l'histoire des idées pour une archéologie impassible, pour un descriptif impartial, mais le chemin n'est pas si long de l'intellectuel engagé pour ses idées à l'intellectuel engagé par le marché. Ainsi se disloque une longue chaîne de transmission de la liberté à travers l'éducation, l'enseignement, la recherche et la diffusion de la critique. Certes, je ne serai pas mis en cage pour ce que je viens d'écrire. Mais serait-ce la preuve absolue que je me trompe ? La rentabilité n'a plus besoin de m'y mettre, parce que j'y suis déjà. Contre ce triste privilège de la conscience emprisonnée dans la société du rentable, il s'élève bien quelques oppositions. Elles auraient surtout vocation à s'exprimer dans le domaine des humanités, au lieu de se taire en observance d'un principe de neutralité équivoque.

Des pressions inédites ont assailli les intellectuels au coeur de leurs propres pensées, de leurs propres métiers, divisant leurs consciences. Les uns agrègent, consciemment ou non, leur ambition personnelle à la somme considérable d'appétits mis en branle par les marques universitaires, les bien nommées. Les autres, plus réticents, se troublent d'une discordance grandissante entre leur métier et le marché. Ils se souviennent qu'en échange vertueux d'une autonomie que la société leur concède – pour combien de temps ? c'est un grand doute à avoir – ils remplissent une tâche d'émancipation que nul ne peut leur disputer, parce que personne ne peut vraiment les remplacer. Mais ils savent aussi que, sans jamais attendre la société, c'est toujours la pensée qui se libéra la première dans l'histoire. Et cependant, ils seraient assez ingénus de vouloir reproduire acritiquement la figure de «l'intellectuel spécifique<sup>15</sup>» incarnée par Michel Foucault et par Pierre Bourdieu, deux universitaires, et des plus influents, soucieux d'échapper en leurs temps à l'opposition stérile entre l'engagement d'un Sartre et le désengagement d'un Lévi-Strauss<sup>16</sup>. Comme on s'en

souviendra peut-être, l'intellectuel spécifique a pour tâche de «secouer les habitudes» de domination du haut de sa science. Justement ! Dans un ricochet pervers, le «secoueur» intellectuel est secoué à son tour par la conquête financière qui vient balayer son point de vue scientifique.

En effet, Foucault et Bourdieu pouvaient encore distinguer respectivement de la pure valeur économique la valeur «bio-technique» et la valeur «symbolique» essentielles à leurs analyses, qu'il dirigèrent plus souvent qu'à leur tour contre l'humanisme et contre l'intelligentsia. Mais la sphère où advenait cette distinction bénéficiait d'un pacte implicite, quasiment d'un droit de blasphème universitaire contre l'ordre établi. Même si jour après jour il est consciencieusement rogné, ce n'est pas tant ce droit qui court un danger immédiat, que cette sphère qui se désintègre et ce pacte qui se délite. Il était scellé, car il ne l'est plus, dans une reconnaissance connexe, d'une part, entre le temps et l'orientation sans contrôle de la recherche, d'autre part, entre son espace de formulation et sa réception sociale. Parce qu'en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, tels des Troyens modernes, les intellectuels ont souvent laissé l'ennemi s'installer dans leurs murs, ils voient basculer leur condition de celle d'intelligences assiégées par l'économie à celle d'intelligences occupées par la rentabilité. L'usage et la valeur de leur métier se sont donc progressivement modifiés entre leurs propres mains, souvent sans qu'ils s'en aperçoivent.

Je n'apprendrai rien à mon lecteur depuis que foisonnent tant d'essais sur l'éducation dite néo-libérale, sur ce qu'il est convenu d'appeler le «processus de Bologne», le «système des relations quantitatives» dans l'enseignement et le «marketing formatif». Au terme de huit siècles de vie universitaire en Europe, l'Université n'instruit plus au sens spécifique. Elle vend des connaissances. Elle fait commerce de son «capital immatériel» dans une «consommation de formation», termes techniques, mais authentiques, de ce que certains universitaires ont surnommé le «cauchemar de Humboldt»<sup>17</sup>, cauchemar, selon eux, d'une monétisation générale des enseignements et des diplômes. Or, cette rentabilité tient du monstre polymorphe et politiquement incolore. De droite à gauche tous les gouvernements européens lui ont grand ouvert les portes de l'éducation et de la recherche. Et

indifféremment ses avocats puisent aux registres technocratique, utilitariste ou démocratique du discours contemporain, pour plaider que la valeur éducative ne devra plus jamais être comme avant. La question du XXI<sup>e</sup> siècle ne serait plus : pourquoi former l'esprit humain ? Mais : que rapporte de former l'esprit humain ? Cela peut aisément se comprendre. En franchissant le cap qui sépare le devoir-être humaniste du service au consommateur, les institutions du savoir, ou les marques qui en font foi, sont entrées dans l'ère d'un marché qui brûle allègrement le vieil humanisme dans sa chaudière économique. Réduites à l'essentiel de leur philosophie pécuniaire, comme n'importe quel autre groupe économique, les marques universitaires et assimilées doivent faire vendre et c'est de la sorte, en vendeuses de savoir, qu'elles se pensent elles-mêmes<sup>18</sup> et qu'il convient de les penser. Que logiquement leur commerce ne puisse plus se vouer à la formation culturelle totale d'une *paideia*, à coup sûr, puisque telle n'est plus leur mission. Que l'humanisation par la culture n'entretienne plus aucun rapport, même lointain, avec leur outillage conceptuel, à n'en pas douter. *L'humanitas* hérité des siècles passés se dévalue parce qu'improductive. Dès lors, à tous les étages de la société, les appels à l'humanisme peuvent se multiplier dans une lénifiante et inoffensive rhétorique, puisqu'ils n'engagent à rien, ni au niveau des idées ni au niveau des faits. D'ailleurs de manière unanime, les responsables qui se succèdent et accompagnent depuis trente ans la rentabilité, se sont tous déclarés humanistes à un moment ou l'autre de leurs brillantes carrières. Le sérieux de ces déclarations se juge aux résultats. Il suffit d'observer froidement le recul de nos positions vis-à-vis des alertes que l'historien d'art Edgar Wind, réfugié à Londres en 1934, lançait depuis les pages de la fameuse Bibliothek Warburg à l'endroit des faux humanismes. Il se peut que la liberté d'esprit de Wind nous inspire encore, mais tout a radicalement changé dans le consensus académico-démocratique. Le vieux socle culturel encore solide sur lequel Wind asseyait sa *Ratio* et son raisonnement d'intellectuel contre les ennemis de *l'Humanitas*, ce socle humaniste s'est à présent désagrégé sous nos pas comme de l'argile. Pour nous arrimer à la roche vive, il nous faudra forer beaucoup plus profond.

Aux forces qui la pilotent, la marchandisation du savoir confère l'immense pouvoir social de réglementer, d'encadrer, parfois de contraindre des intelligences soumises à un coup d'état silencieux dans la hiérarchie des valeurs. Ce transfert de pouvoir sur l'intellectuel fait bloc avec l'éducation et la recherche mutées en grand appareil marchand. C'est la raison pour laquelle les franchises et les exceptions qui étaient les leurs, que résumait la liberté du professeur et du chercheur, sont appelées à disparaître sous l'homogénéisation des tâches subies ou acceptées dans l'universel souci d'accomplir son labeur en âme et conscience.

Certains de nos savoirs, pas tous, ont acquis une ampleur telle dans notre économie, que l'esprit de la science est devenu le capital d'une vaste société commerciale. Irions-nous vraiment nous en plaindre ? Tout dépend du point de vue adopté et des finalités poursuivies. Parler d'un esprit capital *dans* la société humaine eût été plus glorieux, surtout plus conforme à l'humanisme, mais ne soyons pas idéalistes et ne prenons pas tant l'esprit à son propre mot, ce qui serait le comble du ridicule pour des intellectuels désenchantés comme il se doit.

Inaccessible au désenchantement, mon maître Eugenio Garin<sup>19</sup>, qui affectait d'ignorer le sens du mot «intellectuel» à la française, disait en réalité fort bien tout ce que peut représenter une intelligentsia authentique : fervent adepte de la rigueur historique et conceptuelle, l'intellectuel satisfait aux exigences de sa fonction en s'empêchant à jamais de devenir consensuel. Tout compte fait, Garin eut été d'accord avec Theodor Geiger, lorsque ce dernier entrevoyait au terme de sa pensée une vaste réintellectualisation de l'Europe après la catastrophe nazie. Bien distincte d'une théorie pessimiste de la Raison, cette réintellectualisation est axée sur l'alternative de l'Esprit et du Pouvoir<sup>20</sup> politique, social ou financier. Elle invoque un humanisme intellectuel – *intellektueller Humanismus*<sup>21</sup> – catégorie orpheline, que je me suis efforcé de repenser à ses origines, sur des bases un peu plus historiques, dans sa double mission culturelle et critique. Certainement, aussi bien pour Garin que pour Geiger, des trois attitudes possibles, s'asservir au Pouvoir, servir le Pouvoir, critiquer le Pouvoir, seule la troisième est digne d'une intelligentsia. J'ajoute qu'intellectuel

antidémagogique, fort de son entraînement moral contre la dictature, Geiger n'a jamais eu besoin qu'on lui explique cette vérité première : l'État Humaniste n'existe pas.

C'est l'histoire qui en décida ainsi, depuis l'exil de Geiger en 1933, depuis le refus du serment fasciste par Martinetti en 1931, depuis la lettre de Jules Basdevant à Pétain en 1941 et les sacrifices de Cavaillès et de Bloch, une intelligentsia digne de ce nom se définit toujours en opposition à l'autorité, qu'elle soit douce ou forte, financière, technocratique ou politique. Par conséquent, une certaine indifférence aux mots d'ordre, de même qu'une certaine imperméabilité à la mise au pas devraient animer celui qu'en dépit de malentendus on persiste à nommer l'intellectuel. Précisément à ce sujet, la discrimination implicite à partir de l'affaire Dreyfus, chose bien vue par Jean-Paul Aron dans *Les modernes*, entre «ceux qui parlent en fonctionnaires et ceux qui s'expriment libéralement», instaure une dichotomie délétère, qu'il faut retenir nocive à la vraie *societas intellectualis*, à la société intellectuelle conçue comme un libre «espace de spiritualité autant que de pédagogie et de vie sociale». Dans le clivage si fort des «intellos» d'un côté, des fonctionnaires de l'autre, on constate que l'Intellectuel avec son I majuscule conserve abusivement le statut aristocratique d'une classe prestigieuse, celle du «maître-à-penser», notion odieuse, à part du reste, distincte du troupeau des enseignants, des chercheurs et apparentés. Même à gauche, les recompositions du champ intellectuel documentées par George Ross ou François Hourmant, n'améliorent pas ce déficit d'estime envers ceux qu'il conviendrait d'appeler, peut-être, des travailleurs de l'esprit. Car en tant que professionnels de la pensée, les intellectuels, en écrasante majorité travaillent dans l'éducation, la science, l'art, l'édition et tant d'autres domaines où ils œuvrent justement pour l'esprit général, quoique dans l'*incognito* comme l'a remarqué souvent Christophe Charle. Cependant, et nous en reviendrons toujours au même problème, avec l'exploitation mercantile du savoir, le «prix» d'un enseignement ou d'une recherche n'appartient plus au prestige scientifique, donc au symbolique, mais à l'employabilité, donc à l'économique. Dès lors, les intellectuels à l'Université comme partout ailleurs opèrent dans un espace brouillé, indéchiffrable, où l'économique et le symbolique se confondent. D'où une neutralisation croissante de ce que Montaigne nommait la

«conférence» des idées, autrement dit, des dialectiques critiques et même polémiques. En revanche, signe d'une mentalité contagieuse dans la société, l'excellence intellectuelle, valeur devenue interlope, se raconte à visage découvert comme un marketing signifiant une seule et même chose sous sa rhétorique persuasive : le service à l'«économie de la Cité», à une économie pourtant oublieuse des leçons d'Aristote, vouée aux ressources et non aux êtres, aux biens et non aux vies.

Ces préliminaires étant posés, par son décalage avec une idéologie globale du profit socio-économique, l'intellectuel humaniste risque d'entrer dans une sphère d'incompréhension malgré sa bonne volonté. Ce qu'il pourra concevoir ou faire demain, dépend dès maintenant de son horizon d'intelligibilité et de sa capacité à dire «ce qui ne va pas» dans le rôle que cette idéologie dominante assigne à la pensée. J'ai pris au sérieux cette tâche exploratoire, sachant pertinemment qu'il était impossible d'en venir à bout et que ni moi ni mon lecteur n'en serions satisfaits. Pour autant, nous n'avons pas besoin d'un beau livre supplémentaire sur l'humanisme, mais de repartir d'une *humanitas* et d'une *libertas* survivantes, venues de très loin.



## 1

### Libre, intellectuel et humaniste

Seule Hannah Arendt se risquait à professer en 1954 dans *La crise de la culture* : «on peut remarquer historiquement que le problème de la liberté a été la dernière des grandes questions métaphysiques traditionnelles [...] à devenir un thème de la recherche philosophique. Il n'y a pas de préoccupation concernant la liberté dans toute l'histoire de la grande philosophie depuis les présocratiques jusqu'à Plotin, le dernier philosophe antique [...] quand la liberté fit son apparition dans notre tradition philosophique ce fut l'expérience de la conversion de Saint Paul [...]»<sup>22</sup>. Affirmation qui sonnerait pour nous comme un terrible désaveu. Mais l'histoire est là pour nous en faire souvenir, à partir de l'Antiquité les ramifications conceptuelles de la liberté (*τὸ ἐλεύθερον*), et de l'indépendance (*ἐπ' αὐτῷ*), se prolongent jusqu'au XXe siècle.

Supposons que l'étendue de notre libre arbitre était inconnue des Anciens, toutefois, enseignée par Platon et par son maître Socrate, la connaissance de soi qui libère l'âme des ombres et l'esprit des illusions collectives, concède au paganisme de tracer les voies de la liberté. Déjà dans la personnalité de Socrate, surnommé le «patron de l'humanisme», s'expriment ces deux puissants traits intellectuels que sont l'opposition et la libération, entendez la «science de s'opposer» pratiquée par Montaigne et la course de l'esprit libre exaltée par Marsile Ficin. En effet, qui est le sage socratique selon Ficin ? L'homme chargé de chaînes dont pourtant l'intelligence «poursuit sa course tout comme s'il était libre»<sup>23</sup>. Cependant bien avant Ficin, au cours de l'Antiquité, le concept de liberté occupe la réflexion de plusieurs auteurs et dans différentes écoles. Chez Diogène et chez Épicure la philosophie s'identifie à une autonomie d'esprit. Et dans son traité *Contre les cyniques ignorants* l'empereur Julien, le dernier des païens, loue encore après plusieurs siècles Diogène d'avoir dit de la liberté qu'elle est «le principe de tous les biens»<sup>24</sup>. De son côté Alexandre d'Aphrodise, un important commentateur d'Aristote sous l'empereur Septime-Sévère,

définit dans son *Traité sur le destin* «libre l'acte qui s'accompagne de l'assentiment conforme à une raison et à son jugement<sup>25</sup>». Ensuite, Alexandre fait l'éloge d'une faculté directrice empruntée à l'éthique d'Aristote : la délibération. Et pour finir, un philosophe aussi influent sur la pensée occidentale que Plotin, porte à son comble l'intelligence autonome, entièrement libérée des entraves de la condition humaine. C'est à Plotin, justement, que nous devons sur ces problèmes le traité<sup>26</sup> le plus profond, sans doute, de toute l'Antiquité. Marsile Ficin le traduit au XVe siècle sous le titre *De libertate et voluntate* dans une version qui demeure, selon George Leroux, «la plus utile et la plus forte» encore cinq siècles plus tard. Pour preuve qu'un philosophe néolatin du Quattrocento peut avoir autant d'importance pour nous peut-être que Thomas d'Aquin ou que Descartes.

Dans son *De libertate*, Plotin spécifie que la liberté appartient «à ceux qui savent» d'une connaissance intime pourquoi ils agissent, bien distingués de ceux qui font preuve d'autonomie apparente, sans réflexion, mus aveuglément par une cause extérieure, physique ou passionnelle. Distinction lourde de conséquences. Mais une fois reconnue l'influence de Plotin sur les philosophes de la liberté, on ne saurait pourtant lui faire confondre ce qu'il sépare, la raison humaine et l'intellect divin, la délibération dans la sagesse et l'acte pur dans l'intelligible. Toujours est-il qu'au-delà de ses dualités constitutives, l'idéal plotinien rayonne sur la philosophie par l'irrésistible mouvement spéculatif qu'il imprime à la vie de l'esprit. Et ce constat s'impose jusqu'au XXe siècle, notamment dans le cas du philosophe italien Piero Martinetti<sup>27</sup>, mort en 1943. Assez averti pour ne pas transformer Plotin en penseur de l'autonomie humaine, Martinetti fait néanmoins remonter jusqu'à lui la liberté que guide la finalité ultime de notre intelligence.

Si la vie des philosophes revêt quelque importance pour comprendre ce qu'ils ont écrit, celle de Piero Martinetti a tout de l'exemplaire. Penseur inflexible de la liberté contre le fascisme, Martinetti compte au nombre des douze professeurs, seulement douze, qui refusèrent de lui prêter serment. À l'instar d'Alfred Weber en Allemagne, renonçant au prestige universitaire, Martinetti prit volontairement congé de l'université de Turin en 1931. Homme de bibliothèque, il se retira parmi ses livres sur un petit domaine à l'entrée duquel

on pouvait lire «Piero Martinetti, agriculteur», en sécession avec la couardise du «troupeau servile» qu'il méprisait. Auteur d'un traité sur *La liberté* paru en 1928 – l'année même où Mussolini substitue le plébiscite fasciste à l'élection démocratique – Martinetti est l'un des premiers interprètes modernes à saisir l'enjeu du *De libertate* de Plotin en ces termes simples : «l'intelligence est le monde de la liberté [...] pour l'âme la liberté commence quand elle se tourne vers l'intelligence»<sup>28</sup>. Chez Martinetti aussi<sup>29</sup> la vraie liberté ne s'attribue qu'au principe le plus noble parce que le plus originel, celui de l'intellect.

Dans son chapitre décisif sur le libre arbitre, Martinetti nous explique comment l'immédiate «conscience de ce que l'on fait» n'empêche pas d'ignorer les déterminismes cachés de nos actes, rendant toujours nécessaire le recours à l'intelligible. Et reprenant un fameux exemple de Spinoza<sup>30</sup> – qu'il compare immédiatement à Plotin – Martinetti observe qu'une pierre dotée par extraordinaire de la conscience de sa propre chute n'en serait pas libre pour autant. La liberté ? Une conscience illuminée par l'intelligence en action.

Ceux qui savent sont libres, voilà qui semble une définition lumineuse de l'âme savante. Dans la mesure où Plotin affirmait déjà la relation entre l'activité intellectuelle et la liberté, son discours tourné vers les âmes célestes a encore quelque chose de très pressant à dire à nos âmes terrestres. Sa définition – chimiquement pure – délimite aussi mon objet qui n'est pas la liberté politique, la liberté d'indifférence ou la liberté de volonté, mais la liberté d'intelligence, première et ultime raison d'être des intellectuels que nous sommes. Déjà la leçon du Plotin latinisé, commenté et publié par Ficin en 1492, se perpétue depuis la Renaissance conformément à cette interprétation : «l'intelligence vit librement dans sa propre contemplation et décide par son libre décret de rapporter toutes actions privées et publiques à cette contemplation»<sup>31</sup>.

Certes, Plotin partait d'un principe transcendantal, de l'Un «libre par lui-même» sans passion ni matière, «cause de soi» étrangère à notre bas monde. Toutefois le plotinisme nous dit aussi que l'intelligence libre peut être un objet de pensée pour l'homme. Martinetti le remarquait déjà, la démarche plotinienne consiste d'abord à s'enquérir des ressemblances entre la liberté divine et la liberté humaine<sup>32</sup>.

Contre toute attente, on voit pourquoi l'idéal plotinien déteint inévitablement sur la fonction intellectuelle. Avec des lecteurs de Plotin comme Ficin et Martinetti, que cinq cents ans séparent, du fait même de penser l'intelligence commence à actualiser sa liberté. Transcendamment enracinée dans la cause de soi<sup>33</sup>, porteuse d'une autonomie infinie en puissance, comment pourrait-elle s'y soustraire ? Toutes les entraves physiques et les distances métaphysiques ne peuvent empêcher qu'ici-bas une liberté soit déjà conjointe à mon intelligence. Par une sorte de coup d'état dans le néoplatonisme, avec Ficin comme avec Kant et plus tard avec Martinetti, l'activité de la raison transpose un idéal divin dans la sphère de l'humanité. Sous ce regard, la déclinaison du transcendantal dans l'humain prend pleinement effet à la Renaissance.

L'humanisme de la Renaissance pose conjointement le problème de la liberté dans la connaissance *et* dans la société. «La Renaissance est une libération» soutenait Alphonse Dupront<sup>34</sup> en fondant son verdict sur l'humanisme français du XVIe siècle, comme après lui Tzvetan Todorov<sup>35</sup>. Attestées par les sources, les revendications de liberté d'esprit, d'incrédulité et d'antiautoritarisme fleurissent un peu partout en Europe à la Renaissance. Il s'agit donc d'un phénomène qu'il serait superficiel de restreindre au seul scepticisme littéraire de Montaigne, marquant mais relatif au vaste mouvement d'idées qui l'englobe et dont<sup>36</sup> nous possédons d'amples synthèses. Pourtant, je ne doute pas qu'un tel point de départ – celui de l'humaniste renaissant – éveille des réticences. L'humaniste de la Renaissance, bien sûr, mais pourquoi lui et pas l'intellectuel du Moyen Age ?

S'il est un thème, en France, auquel Pierre Bouretz a donné ses lettres de noblesse, c'est bien celui des Lumières du Moyen Age personnifiées par Maïmonide et par Al Fârâbi<sup>37</sup>. Un spécialiste allemand, Kurt Flasch en 1996, posait à peu près la même question en des termes d'*Aufklärung im Mittelalter* hérités de Léo Strauss : le XIIIe siècle fut-il donc un âge d'illuminisme ? Par ailleurs, dans une série de travaux spécifiques, des médiévistes récents et non des moindres<sup>38</sup> ont fait émerger la figure du philosophe-théologien de profession, penseur à part entière dans les universités de Paris, de Bologne ou de Padoue. Cette figure nouvelle suppose, vis-à-vis des autres facultés et du pouvoir même de l'Église,

une autonomie qui entraîne logiquement avec elle le problème de la censure et de son contournement. D'épineuses questions d'interprétation des sources se posent ensuite.

On estime à bon droit que le Moyen Age a connu des intellectuels et qu'ils ont même illustré, pour le dire avec Nicolas Weill-Parot, «l'âge d'or de l'*intellectus*». Une «sur-rationalisation» s'y voit mise en oeuvre par les philosophes. Du seul fait de postuler que l'univers, même dans le merveilleux ou le monstrueux, dans le visible ou l'invisible, pourrait s'expliquer formellement par des syllogismes, l'analyse scolastique étend ses filets en toute direction. De leur côté, les humanistes mesurent les limites de cette forme d'esprit qui subordonnerait volontiers, si elle pouvait, toute la grammaire du monde à sa logique. Du doute qui s'installe on conserve des manifestations probantes, étudiées par Éric Weil dès 1938, chez Jean Pic de la Mirandole dans ses *Disputes contre l'astrologie divinatrice* en défense du libre-arbitre : «La nature des étoiles nous est inconnaissable par la raison. De même pour l'affinité des signes avec les étoiles [...] qui nous serait tout autant insondable, par voie de syllogisme, que les autres propriétés occultes des choses». Et encore : «Par aucune industrie, par aucune connaissance humaine il n'est possible d'expérimenter les influences secrètes des étoiles [sur les hommes] et si cette expérience était même réalisable, il est certain que jamais encore l'homme n'y a pu parvenir<sup>39</sup>». Un passage célèbre des *Souvenirs* du sceptique François Guichardin, l'ami de Machiavel, ne dit rien de mieux une décennie plus tard. Cependant, à la Renaissance, l'influence des corps célestes n'est pas le seul domaine impénétrable par la raison raisonnante, puisque d'autres domaines résistent à l'analytique médiévale, toujours tributaire d'Aristote. Pour penser l'amour, la mélancolie, l'histoire, la paix ou la liberté, les humanistes passent du logique au discursif en puisant dans le trésor dialogique de Platon.

Autre est la liberté du système universitaire médiéval secrétant sa propre surveillance et ses propres édits, autre est la liberté de l'humanisme renaissant façonné au choc des censures qu'elle provoque. Ce contraste se renforce dans l'épreuve d'une autonomie de parole, disjointe des institutions. Elle est cernée par la montée des interdits qui frappent Valla, Pic, Ficin, Lefèvre d'Étapes, Érasme, Ramus et tant d'autres. Donc, en dehors d'une

opposition stérile entre la Renaissance et le Moyen Age, vieux débat mal posé, toujours il conviendra de distinguer le mécanisme exact des contrôles, de soupeser la nature factuelle des conditionnements sans céder au mythe d'une génération spontanée des dissidences. On peut dialectiquement gager qu'une certaine liberté d'esprit s'exprime hors de l'enceinte scolastique, alors même que cette dernière abrite «la discussion perpétuelle et jamais achevée de la doctrine de la liberté»<sup>40</sup>. Le terme «doctrine» évoque en l'occurrence l'institution intellectuelle qui la discipline et la construction théorique élevée par un *magister* dans une question disputée. Sur ce point la Renaissance, plutôt qu'à la preuve débattue dans le giron institutionnel, recourt à la discussion dirigée contre l'institution triomphante de l'Aristote médiéval.

Une revendication d'autonomie s'affirme en pleine connaissance de cause à la Renaissance, et ce contre l'autorité, la religion et la superstition. Très significativement sur ce point deux regards se rencontrent, celui d'Erwin Panofsky l'humaniste et celui de Michel Foucault l'antihumaniste, le premier dans *L'histoire de l'art comme discipline humaniste*, le second dans *Qu'est-ce que la critique ?* Panofsky observe que les humanistes de la Renaissance cultivent une approche «philologique ou critique» ; Foucault situe au XVe siècle le «seuil historique» d'une «attitude critique». Donc et quoi qu'il en ait par ailleurs contre l'humanisme, Foucault associe positivement, comme Panofsky, la Renaissance et la Réforme à l'émergence d'un criticisme qui, selon lui, se transforme à partir de Kant en une «analyse critique du présent»<sup>41</sup>.

Depuis Valla inquiété en 1442 par l'Inquisition napolitaine jusqu'à Érasme censuré en 1531 par la Sorbonne, cette nouveauté semble bien arrimée chez les humanistes. Par la force des choses, dans le *studiosus* le dépositaire du savoir et le garant de sa liberté ne peuvent plus s'exclure l'un l'autre. Le lettré indifférent à tout, sauf au latin de Cicéron, l'humaniste castré que nous bâillent volontiers les histoires de la littérature, ne représente pas le meilleur de l'humanisme. À la Renaissance, une bien autre trempe s'exprime dans ces «*intellectuals inquirers*», ces chercheurs intellectuels et ces innovateurs dont Ann Moss avait efficacement brossé le portrait<sup>42</sup>. En substance, l'humanisme savant se fixe une

conduite qui accompagne dorénavant les révolutions de l'intelligence. Sa loi suit cette double recommandation : la parole doit dire la chose et l'autorité doit céder à la vérification. Certains auteurs pensent que le progrès intellectuel de notre société se fonde encore sur un tel principe. Et l'ignorer serait mettre en péril l'humanisme critique qui forgea le «lien nécessaire entre vérité, humanité et recherche libre»<sup>43</sup>.

«Toute l'histoire de l'humanité pourrait être lue à la lumière du désir de savoir, et l'accomplissement d'un désir est certainement l'une des libertés les plus fondamentales de l'être humain». Dans les années à venir, cette forte maxime donnée par Catherine Blaizot-Hazard<sup>44</sup>, juriste et universitaire, pourrait bien se colorer de teintes plus sombres. Ce qu'elle énonce au présent comme le fondement naturel d'un droit, disparaîtrait alors des sciences et de la recherche. Il suffit de le comprendre pour que le futur de la liberté reste entre nos mains.

Depuis que l'intellectuel est tenu d'obtempérer aux pressions socio-économiques, par glissements insensibles la sémantique sans *humanitas* d'un discours normatif s'est structurée sur près de deux décennies. Elle prescrit l'unique mission de «stimuler l'excellence scientifique, bâtir un *leadership* industriel et apporter des solutions aux défis sociétaux<sup>45</sup>». Or cette génuflexion devant la trinité totémique de la tribu marchande – excellence, *leadership*, «sociétal» – en dit infiniment plus long que ses dévôts ne pourront eux-mêmes le comprendre. Une forme d'esprit plie devant une autre, qui s'identifie et fusionne avec des impératifs de marché et, croyant sincèrement progresser, consent à une espèce de servitude volontaire. Avant la critique d'une telle mise au pas dans la seconde partie de cet essai, je chercherai à montrer maintenant ce que nous avons réellement à y perdre.

«La raison humaine ne cesse jamais de tendre vers la liberté» disait Kant dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* Mais la triade raison, humanité, liberté revendique des origines plus reculées que le criticisme de Kant. Elle se trouve déjà bien esquissée chez Ficin, traducteur et interprète de Plotin. Dans le même esprit, deux philosophes modernes comme Alexis Philonenko et Piero Martinetti, le premier pour Kant et le second pour Plotin, recourent à une périphrase quasiment identique : «la raison est l'exigence d'un monde intelligible, c'est-à-dire la liberté» nous dit Philonenko de Kant ; «l'âme devient plus libre quand elle s'approche de l'intelligence, qui est le monde de la liberté» nous dit Martinetti de Plotin. Monde intelligible comme liberté, intelligence comme monde de la liberté.

La juriste Catherine Puigelier vient de nous le rappeler : «jusqu'à la Renaissance, la recherche scientifique est essentiellement l'oeuvre de brillantes individualités qui payèrent souvent de leur liberté voire de leur vie la remise en question des dogmes religieux<sup>46</sup>». En vérité ce mouvement d'émancipation, beaucoup plus vaste, déborde la religion. À mesure qu'elle s'écarte du dogmatisme triomphant, la Renaissance voit déjà l'esprit critique investir les normes vétustes de l'enseignement. C'est par exemple dans son *Ciceronianus* de 1557 que Pierre de La Ramée revendique le droit au *liberum arbitrium*, à la liberté de philosopher autant qu'à la libération par la science<sup>47</sup>. Sans rhétorique et à haute voix, Ramus exige contre l'autorité d'Aristote et de son école une pure «liberté de recherche du vrai (*libertas veri quaerendi*)<sup>48</sup>». Transposée plus tard au domaine théologique, au XVIIe siècle cette revendication vaut au penseur calabrais Tommaso Campanella un séjour en prison qui va durer vingt-sept ans.

La même défiance envers l'autorité anime la pédagogie humaniste, de Vittorino da Feltre à Érasme et au-delà jusqu'à Vivès et à Coménius. Il existe des pages mémorables de Vasoli, de Margolin et de Garin sur ce thème. Dans son magnifique traité de 1529 sur l'éducation des enfants, la *Première éducation libérale*, Érasme met en avant un double concept de liberté, contre les châtements de maîtres brutaux et contre l'inhibition de la spontanéité enfantine. Montaigne sait tacitement s'en souvenir lorsqu'il refuse de joncher l'école de «tronçons d'osier sanglants» et clame qu'il faut ouvrir la «geôle de jeunesse captive». Antirépressive par essence, l'éducation humaniste se révèle libérale en ce qu'elle consiste à prendre la nature humaine de l'enfant par l'affabilité, l'affinité, le jeu et sans complications inutiles. D'où sa critique des grammairiens et des logiciens,



fondamentalement liée à sa priorité éducative : la désincarcération des esprits. Ce principe de simplicité se généralise à la Renaissance. En matière d'apprentissage comme le pense Érasme, précurseur en cela de Rousseau, commençons par seconder la nature en sachant nous faire aimer des enfants, premier devoir du pédagogue humain : «*prima cura est amari*<sup>49</sup>».

Mais de toutes les libertés conquises sur le principe d'autorité, la critique philologique est la plus ferme et la plus influente. De fameuses et furieuses polémiques ont mobilisé les humanistes, si l'on daigne songer, exemple parmi d'autres, à Lorenzo Valla et à la fausse *Donation de Constantin* qui fondait le pouvoir temporel de l'Église. L'ouvrage de 1444 du même Valla – qui influença profondément le jeune Érasme – intitulé les *Élégances latines*, contient un chapitre consacré au mot et au concept latin de personne, de *persona*. Il cache en réalité, sous cette diction, une critique de la théologie scolastique. En 1564 la mise à l'Index Tridentin des *Elegantiae* pour ce seul motif («[...] *et liber de persona contra Boethium*») prouve que l'autorité religieuse, première concernée, n'en est pas absolument dupe. Autre exemple succinct, déjà donné, les *Disputes contre l'astrologie divinatrice* que Jean Pic de la Mirandole laissa inachevées à sa mort en 1494, élèvent une défense systématique du libre arbitre et lance une attaque rangée contre la pseudo-science de l'influence des corps célestes, contredite auteur par auteur, de Ptolémée à Pierre d'Ailly, le grand astrologue du XVe siècle. C'est bien pourquoi le *topos* du libre arbitre, venu la théologie médiévale, se prête à de nouvelles significations dans les débats philosophiques de Jean Pic de la Mirandole à Érasme.

Mais parmi toutes celles que nous savons déjà – liberté de croire, liberté d'agir, liberté de critiquer – une liberté intellectuelle émerge du plus profond de la culture. Elle s'exprime, je crois, dans un célèbre discours de Jean Pic de la Mirandole la symbolisant tout entière. Il s'y manifeste une décision qu'il faut savoir philosophiquement reconnaître. C'est un texte fameux, bien sûr, et très étudié, qu'il nous faut pourtant relire un peu dans sa prose originale.

L'*Oratio* ou *Discours de la dignité de l'homme* de Pic, prince de Concordia – de la Concorde qui fut son fief italien – a fait l'objet de très vives discussions depuis les années 1930. Considéré tantôt comme un superbe morceau de rhétorique, tantôt comme un vibrant manifeste, il fut taxé d'anthropocentrisme, de modernisme et même de titanisme. Ce ne sera

qu'un détail, mais qui a son importance. Pic ne clame pas la suprématie titanesque de l'homme sur la nature et sans Dieu, parce que les Titans auxquels il se compare, une fois dans son texte, sont eux-mêmes des êtres divins. Ils apparaissent dans la théologie néo-égyptienne et néo-platonicienne de Plutarque et de Proclus, où l'intelligence doit d'abord démembrer le multiple (c'est l'œuvre des Titans) avant de recomposer l'unité (c'est l'œuvre d'Apollon). Et c'est un peu la façon dont Pic procède en général dans sa pensée. Mais pour être fécond dans le débat moderne, l'*Oratio* nécessiterait une sérieuse analyse des sources, et j'aimerais rester concis. Écrit en préambule aux *900 Thèses* et avant leur condamnation à Rome, l'*Oratio* ou *Discours sur la dignité de l'homme* poursuit l'ambition première de transformer la philosophie par elle-même. Partant de là, Pic ne célèbre pas tant le règne de l'homme sur terre, cet anthropocentrisme des Modernes, que la déification de la nature intellectuelle, comme l'ont bien compris ses plus savants interprètes. C'est par une synthèse téméraire de toutes les philosophies que Pic place au plus haut du ciel sa libre sagesse. Mais il la modèle sur le libre arbitre d'Adam : «*pro tuo arbitrio*», «fais selon ton vouloir» dit le Créateur à sa Créature. Sur ce thème, si capital en vérité, les spécialistes ont bien montré l'influence néoplatonicienne, décisive à Florence au XVe siècle<sup>50</sup>. Fidèle à son ambition dans le discours qu'il adresse aux théologiens de Rome – successivement intitulé en 1504, donc après sa mort, *De la dignité de l'homme* – Pic clame le droit de connaître toutes les opinions de tous les sages, de Socrate à la Kabbale. Il prétend s'immerger dans les sagesse du monde entier et n'appartenir, en définitive, à aucune école pour mieux défendre sa propre pensée, sa «*nova philosophia*» : «personne ne doit s'étonner» dit-il «qu'en mes premières années et jeune encore [...] je veuille proposer une philosophie nouvelle<sup>51</sup>». Par l'irrésistible amplification de l'histoire intellectuelle, ce projet devait résonner d'échos considérables. Pourtant cette quête inédite n'émerge pas du néant, ne procède pas d'une liberté sans dessein ni d'une curiosité vaniteuse. Je croirai volontiers qu'une source l'alimente en profondeur : comme Socrate et comme Pétrarque, Pic invoque sa «propre conscience» librement et philosophiquement inspirée. Mais mieux vaut écouter ou réécouter ses paroles mémorables : «voici ce que je me concéderai, et je ne rougirai pas de m'adresser des louanges à ce sujet : je ne me suis jamais mis à philosopher pour autre chose que pour philosopher ; et je n'ai espéré ou demandé nulle autre récompense et nul autre gain de mes études et de mes recherches que la nourriture de mon âme et la connaissance d'une vérité que je convoitais

plus que tout au monde. C'est toujours elle que j'ai tant désirée et dont j'ai été si follement épris que je me suis entièrement voué à la liberté de contempler après avoir délaissé tous les soucis d'une vie privée comme publique [...] Car c'est la philosophie qui m'a enseigné à dépendre de ma conscience, plutôt que de l'opinion extérieure<sup>52</sup>». Il fallait entendre la vive voix de Pic pour se convaincre qu'il anticipe de très loin l'idéal d'un esprit laissé libre de sa conduite. Ce passage, crucialement biographique, nous le montre donc à vingt-trois ans, guidé par sa conscience dans une quête autodéterminée (*a propria conscientia*). Elle puise sa dynamique dans l'amour de la vérité (*desideratae veritatis*). Elle prend appui sur l'autonomie de sa recherche (*meis lucubrationibus*). Elle élance sa réflexion dans une contemplation sans entraves (*contemplandi ocio*). Enfin, elle arbore une indifférence souveraine envers les jugements extérieurs (*externiis iuditiis*). On se doute qu'un tel refus d'alignement dogmatique avait un prix. Le projet d'une discussion publique de ces thèses inquiéta les théologiens. Pic fut sommé de s'expliquer à Rome et la confrontation tourna mal. La colère du pape Innocent VIII, attisée par l'imprudence picquienne, éclata dans un retentissant procès en hérésie, qui se solda par une condamnation, une fuite et un emprisonnement à Paris.

Dans les éditions du XVI<sup>e</sup> siècle, en marge du passage de l'*Oratio* où Pic magnifie la liberté, sont quelquefois imprimés en lettres capitales ces mots de l'éditeur, qu'il n'est pas nécessaire de traduire tant ils sont éloquents : «*VOLUNTAS LIBERA IN HOMINE*». Ce thème du libre vouloir (certainement augustinien, mais qui remonte plus loin qu'Augustin, aux Cyniques puis aux Stoïciens) très tôt Jean Pic l'a fait totalement sien. Dans l'Italie du Quattrocento et chez ce prince issu de guerriers, il se charge d'une volonté farouche d'assaillant spirituel, qui projette sa hardiesse sur bien des intellectuels en Europe, fascinés par cet exemple.

À compter de certains mots d'ordres, comme le *pro suo arbitrio* de Pic et la *libertas veri quaerendi* de Ramus, la pensée s'engage dans de nouvelles directions. En lisant les textes et sans asséner quelque vérité préconçue au lecteur, force est de constater – d'un strict point de vue principal – que certains humanistes devancent le XVIII<sup>e</sup> siècle auquel on fait habituellement remonter la liberté de recherche<sup>53</sup>. On aura compris qu'il ne s'agit nullement

de faire des intellectuels renaissants nos semblables. Étrangers à notre époque, ils sont plutôt les ancêtres de nos aspirations. Ils furent des précurseurs qui payèrent leur écot pour nos libertés. Pic condamné par Rome, Lefèvre d'Étaple persécuté par la Sorbonne, Servet brûlé vif et à petit-feu sans être étranglé au préalable comme Dolet. Puis encore Érasme censuré et Valla mis à l'Index, Coménius emprisonné, Bruno supplicié. Enfin Campanella, prisonnier de l'Inquisition pendant vingt-sept ans pour avoir renié Aristote, enchaîné comme un nouveau Prométhée. Grandiloquence ? Pas obligatoirement. Relevé simple et même abrégé, sans lyrisme particulier, d'un sacrifice régulier sur l'autel souvent sanglant de l'Autorité, cette liste n'est pas écrite avec l'encre pâlie des vieux temps héroïques, son encre reste encore fraîche sous nos yeux. De convergences en filiations et au terme de longs conflits idéologiques, trois notions distinctes – le dialogue des doctrines, la tolérance des croyances puis le libre examen – devaient parvenir à se souder dans la pensée rationnelle des Lumières où elles ne formèrent plus qu'un tout. On voit dans ce bref survol se dérouler le long chemin imprévu au bout duquel le libre arbitre, après bien des détours, devait finir par s'intellectualiser et se laïciser dans nos consciences.

Ce n'est pas une découverte, la Renaissance est discordante dans son humanisme. Elle croit à l'astrologie et nous en lègue la plus formidable critique. Elle se veut pieuse et jette les bases de l'incrédulité. Mais sous le regard historique, cette dynamique contradictoire ébranle et crevasse le mur des dogmatismes. En dépit des censures, l'audace de savoir semble croître irrésistiblement à partir de l'Italie du XVe siècle et dans toutes les directions intellectuelles et géographiques. Plus tard pourchassés à travers l'Europe, emprisonnés, torturés, dépouillés même de leurs livres comme Campanella et Coménius, bien des penseurs perdent jusqu'aux manuscrits de leurs oeuvres qu'ils trouvent la force de réécrire obstinément, entièrement de mémoire, pour confier le trésor de leur *humanitas* intellectuelle aux vagues du temps.

Que nous parvient-il encore de ces ondes de la mémoire ? Quels trésors se sont échoués, portés par elles sur nos rives modernes ? La fameuse «question humaniste» contemporaine, généreuse et lancinante, nous laisse aussi vaguement perplexe devant ses nombreux oublis. C'est particulièrement le cas en France, où s'exhibe un humanisme rhétorique jusque dans le discours politique, mais où l'écho de l'*humanitas* comme *sapientia*, sagesse, et surtout comme culture intellectuelle, parvient déformé, presque inaudible. Plus en général, on peut se demander par quelle voie singulière une société si préoccupée de ses progrès est entrée en coalescence avec un humanisme verbeux et fantomatique, humanisme de toujours et pour toute occasion. Finalement Michel Foucault, ce négateur mais ce lucide, n'avait-il pas raison de vouloir nous y arracher ? Rappeler de telles évidences serait superflu si l'érudition était moins clairsemée et moins fréquente aussi l'illusion qu'un humanisme exsangue, sans temps ni lieu, suffise à contenter nos attentes.

En considérant les situations intellectuelles européennes<sup>54</sup>, un étrange tableau s'offre à nous depuis 1945. Comparé à l'Italie et à l'Allemagne, en France quels philosophes furent munis d'une connaissance historique profonde de l'humanisme ? Hormis quelques exceptions limitées à un cercle étroit, Éric Weil ou Robert Klein, tout autre fut la loi commune de notre *main stream* philosophique. Passant de l'existentialisme ou de la phénoménologie au structuralisme puis au déconstructionnisme, enfin aux problématiques foisonnantes du «lien social», on a fini par confondre, en substance, l'humaniste avec le moraliste.

Des savants travaux déjà cité de Gérard Noiriel, mais aussi de François Dosse<sup>55</sup>, de Louis Bodin ou de François Hourmant<sup>56</sup>, il ressort de manière plus ou moins constante que les problématiques sociales dominant souvent nos débats. Loin derrière, la *paideia*, la formation culturelle et l'éducation se voient reléguées après l'égalité des chances et la cause des opprimés, nobles causes s'il en est. Par conséquent, une sorte d'hypermorale sociologique prime l'étude, l'érudition, la philologie, l'histoire réservées, croit-on, à une élite d'érudits inutiles au monde moderne. Soit dit à la décharge de l'hypermorale, notre culte académique des «belles lettres» a contribué à ce phénomène en désactualisant conceptuellement l'humanisme, séparée des problèmes de la Cité. Et inversement, dans

d'autres cas, le concept d'humanité s'est dilué dans le fleuve des bons sentiments anthropologiques. C'est pourquoi, récupérer un peu de sens critique contre le *pathos* d'un humanisme bon marché aurait quelque chose de salutaire. En son temps, après la défaite du nazisme, le pénétrant Theodor Geiger à qui l'on doit la formule de l'humanisme intellectuel, avait déjà préconisé une ascèse : les «sentiments de masse<sup>57</sup>» érigés en absolu idéologique devaient céder le pas devant l'analyse austère. Dans le même ordre d'idée, dès 1934 Edgar Wind rappelait à leur devoirs les humanistes contre des assauts «pathético-populaires»<sup>58</sup> hostile aux valeurs de l'éducation. Geiger et Wind se plaçaient délibérément sur le terrain d'une *humanitas* intellectuellement combative, comme plus tard Panofsky, Garin et quelques d'autres.

Ces remarques sommaires, forcément désagréables à écrire, peut-être plus désagréables à lire, s'inspirent pour commencer de constats simples, qui gagnent à être connus. En Italie où une succession d'authentiques intellectuels humanistes œuvrèrent sans interruption de Croce à Garin<sup>59</sup>, l'expression *studi umanistici* désigne sans ambiguïté pour personne les filières littéraire, historique et philosophique de l'université, que rien n'opposa jamais entre elles. Chez nous (à l'exception peut-être de la Fondation Thiers) un centre d'«études humanistes» verrait probablement affluer des secouristes et des scouts. Et toujours en France, on s'est déjà pris d'engouement pour un transhumanisme sans mémoire, ivre de technologie, cybernétiquement revenu d'entre les morts.

Comme la tendance diffuse à prendre l'humanisme pour un altruisme en apporte la preuve, la pensée de l'*humanitas* a perdu beaucoup de son aura philosophico-critique. Silencieusement une faille semble s'être creusée : d'un côté, des humanités académiques retranchées dans leur forteresse, de l'autre, une science et une philosophie désillusionnées de l'humanisme, entre les deux, la conscience commune sensible au *pathos*, nullement au *logos* de l'humanité. Mais l'humanisme ayant été longtemps l'enjeu exclusif ou presque de la religion et de la politique, pouvait-il en aller autrement ?

Songez à *Humanisme intégral* de Maritain (1936), au *Drame de l'humanisme athée* de De Lubac (1944) – deux grands livres à n'en pas douter – puis aux spéculations sartriennes et merleau-pontyennes de *L'existentialisme est un humanisme* (1946) et d'*Humanisme et terreur* (1947). Avec de tels essais et d'autres textes un peu moins connus, comme ceux de Berdiaev, Etcheverry, Charmot, les lourds enjeux historiques de

l'humanisme s'enlisaient dans un triple affrontement entre chrétiens, marxistes et socialistes. Pour quels gains réels de la conscience critique ? Voilà qui reste difficile à déterminer.

Cela fut raconté cent fois mais force est de le rappeler, le Paris du XXe siècle devait devenir la glorieuse capitale de l'antihumanisme. Ce n'est pas moi, mais Emmanuel Lévinas qui le dit : «Fin de l'humanisme, de la métaphysique – mort de l'homme, mort de Dieu (ou mort à Dieu!) – idées apocalyptiques ou slogan de la haute société intellectuelle. Comme toutes les manifestations du goût – et des dégoûts – parisiens, ces propos s'imposent avec la tyrannie du dernier cri, mais se mettent à la portée de toutes les bourses et se dégradent<sup>60</sup>». Le mot d'ordre de Foucault en 1966 quand sortent *Les Mots et les Choses* ? «Notre tâche est de nous affranchir définitivement de l'humanisme<sup>61</sup>». Réponse de Robert Klein : «Le plus humain de mes sentiments ici a été l'indignation quand j'ai enfin lu Foucault. J'admire de plus en plus l'aveuglement des gens intelligents – le sien semble proportionnel à son intelligence. Ce qui n'est pas peu<sup>62</sup>». Et maintenant le verdict de Maurice Blanchot en 1967 ? «Dire noblement l'humain dans l'homme, penser l'humanité dans l'homme, c'est en venir rapidement à un discours intenable et, comment le nier ? plus répugnant que toutes les grossièretés nihilistes». La «mort de l'homme» est alors donnée en pâture à nos publicistes et jusque dans la presse, au grand dam des clercs effarés. Exception faite de Lévinas et avant lui, peut-être mieux que lui, de Mikel Dufrenne – auteur en 1968 de *Pour l'homme*, oeuvre d'une sagacité rare – personne ou presque n'y vit l'occasion d'un sérieux examen de conscience. Pourtant nous devons à Dufrenne plus qu'à Foucault d'avoir compris la latence d'un antihumanisme en France dans les sciences humaines, entre les deux grands blocs rivaux de la phénoménologie et du structuralisme.

Il était écrit que l'*humanitas* devait rester une incomprise aux bords de Seine, où, coïncidence ironique, Jean Pic de la Mirandole avait autrefois connu la prison. «L'agressivité de la jeune philosophie antihumaniste», toujours selon Dufrenne, succédait à l'avènement d'une «philosophie de l'être» transmise par Martin Heidegger, principal critique de l'humanisme<sup>63</sup> au XXe siècle. Ce débat me semble assez connu pour que son résumé suffise. Dans sa fameuse *Lettre sur l'humanisme* de 1946, lue et glosée en France, l'humanisme était déclaré caduc avec toute sa «métaphysique». Et tandis que le nazisme de Heidegger était encore inconnu ou presque, on accueillait cette critique comme un acte libérateur. Avec sa *Lettre sur l'humanisme*<sup>64</sup> Heidegger soumettait à la même déconstruction, la culture latine,

l'*eruditio*, la *paideia*, l'*humanitas* et la liberté en un *crescendo* culminant dans la métaphysique de l'homme. Effectivement pour Heidegger, l'Être venant toujours avant l'homme, qui lui doit son existence, et l'existence précédant toujours le sujet, l'humanisme était condamné depuis le début, depuis Cicéron et peut-être même depuis Platon, à une inauthenticité radicale. La liberté du sujet humaniste, de l'homme rationnel, en latin : *animal rationale*, toujours si sûr d'avoir raison contre les «barbares», manquait d'existence authentique. À l'extrême limite, sa *theoria*, sa théorie originale, était une négation de l'«être-au-monde». «Non seulement» disait Heidegger «l'humanisme, dans sa détermination de l'humanité de l'homme» ne posait pas la question de l'Être, du *Sein*, mais il interdisait de la poser<sup>65</sup>. Il était «oubli de l'Être». Avec sa *paideia* et ses belles valeurs formatrices, au fond de soi l'humanisme ressemblait à une technique de l'âme que l'on devinait complice des maux de l'Occident. Donc, sous les allures d'une abyssale réflexion historique, la condamnation de l'*humanitas* était réelle et rédhibitoire. Dès cet instant, l'idée de libérer l'humanité par la culture, l'*eruditio* ou la *Bildung*, apparaissait métaphysiquement vouée à l'échec. Autant dire réglée de toute éternité. La puissance de l'Être, précédant toute Culture, avait triomphé de l'Idée, entendez de l'idée «humaniste» de l'homme. Contre Heidegger, par exemple, que pouvait peser ce que Marsile Ficin, ce «latin» traduisant la *République* de Platon, appelait l'*eruditio*<sup>66</sup> pour l'opposer à la *ruditas*, à l'ignorance grossière ? Presque rien, puisque selon Heidegger une lecture «latine» de Platon, premier théoricien, premier coupable, conditionnait le mouvement négatif de l'humanisme.

De Normale Sup à la Sorbonne, grâce aux ambassadeurs français du *Dasein*, la pensée de Heidegger imposa si magistralement ses catégories, que l'humanisme ne se releva jamais complètement de sa déroute philosophique. Vains avaient été les avertissements d'un héritier d'Aby Warburg, l'érudit Edgar Wind, sur les risques d'une philosophie hexagonale livrée à l'heideggerisme. Dans sa polémique hautement significative de 1946, année fatidique, Edgar Wind, honorait l'humanisme européen engagé contre le nazisme et contre la renazification en philosophie<sup>67</sup>. Il avertissait que Heidegger s'était rendu complice d'Hitler. Il notait que Jean-Paul Sartre – devenu passeur inconscient du nazisme heideggerien – exaltait un «état de dérélition»<sup>68</sup> angoissante et nocive, selon lui, à la vraie liberté humaine. En quelque sorte, à travers Wind, était-ce l'esprit de Warburg qui combattait Heidegger, la survivance juive qui s'opposait au destin nazi ? En tout cas, Wind anticipait une inquiétude



profonde envers une déconstruction heideggerienne de l'humanité par le nihilisme. Quelle ironie de songer que Martin Heidegger orientait sa philosophie contre l'œuvre d'intellectuels humanistes<sup>69</sup> persécutés par Hitler, parce que juifs et cosmopolites, à commencer par Cassirer et Panofsky, l'auteur d'*Idea*, titre platonicien par excellence ! C'est ce qu'Edgar Wind, il me semble, avait justement anticipé.

Comme devait lucidement l'observer Mikel Dufrenne, revenu en 1968 de l'antihumanisme heideggerien : «la conséquence de la démarche de Heidegger est de déposséder l'homme des privilèges que lui octroyaient la philosophie critique ou l'humanisme<sup>70</sup>». En effet, un heideggerisme diffu, à peine conscient de son origine, se fonde volontiers sur des dualités de ce type : le *Sein* contre la *Bildung* ou l'Être contre la formation de l'être. Et en faisant école, le manichéisme de Heidegger semble avoir tout pétrifié dans un discours dissocié, opposant l'existence pure à l'éducation intellectuelle, la conscience vivante à l'intellect humanisant. De cette dichotomie, il n'est pas assuré que nous soyons sortis, ou que nous soyons sortis indemnes. Assurément, la «question de l'homme» devait rebondir avec Lévinas, dans une confrontation radicale de l'humanisme européen et des camps d'extermination qui «rendent tragi-comique le souci de soi et illusoire la prétention de l'*animal rationale* à une place privilégiée dans le cosmos et la capacité de dominer et d'intégrer la totalité de l'être dans une conscience de soi<sup>71</sup>». Mais nullement historien dans sa démarche, Lévinas n'ébranlait pas véritablement Heidegger et son dispositif négateur d'*humanitas* antique. L'humanisme de Lévinas, rigoureusement non-historique et d'avant la Culture<sup>72</sup>, c'était la Bible et le Visage de l'Autre à l'exclusion de toute l'Antiquité.

Quant à l'anthropologie, aurait-elle mieux contribué à dénouer cet inextricable problème de l'*homo humanus* ? Au moins faut-il se poser la question, tout en prolongeant un peu le regard sur l'humanisme en France, véritable fierté nationale, comme l'on sait... Dispenser le lecteur d'un tel effort serait renoncer à lui faire comprendre une situation de départ encore largement impensée.

Dans des pages célèbres de 1956 sur *Les trois humanismes*<sup>73</sup>, Claude Lévi-Strauss théorise que l'ethnologie est «la forme la plus ancienne et la plus générale de ce que nous désignons du nom humanisme», où le «nous» trahit l'ethnologocentrisme du locuteur. Inchoative à la Renaissance, l'ethnologie de cette époque «d'explorations du bassin méditerranéen», restreinte à une aire géographique et de plus limitée à une «classe

privilégiée» du XVI<sup>e</sup> siècle, n'aurait été en somme qu'un humanisme moderne dans les langues. Encore en 1992 Lévi-Strauss soutient que Montaigne anticipe dans ses chapitres *Des cannibales*, *Des cochés* et *De la coutume*, les «trois manières d'envisager les problèmes dans les doctrines de l'ethnologie contemporaine»<sup>74</sup>, à savoir le bon sauvage, le contrat social et le relativisme culturel. Montaigne, quasiment devin du structuralisme ?

Il y a lieu de parcourir en sens inverse le chemin de Lévi-Strauss, puisqu'en son ethnologie, ou en son anthropologie rédemptrice<sup>75</sup>, se dissimulent quelques raccourcis. Mais commençons par le commencement. Tout d'abord Michel Leiris se trouve être celui qui en 1956 cautionne «l'humanisme de *Tristes Tropiques*». Et le même auteur introduit dès 1950 dans *L'ethnographie devant le colonialisme*<sup>76</sup> – article un peu trop résigné des *Temps Modernes* – la thèse reprise par Lévi-Strauss six ans plus tard : l'ethnographie serait «comme une des sciences qui doivent contribuer à l'élaboration d'un véritable humanisme».

Donc, l'humaniste n'aurait pas existé véritablement sans l'ethnographe ? On pourra discuter sans fin et stérilement des priorités. Il existe cependant un fait déposant contre la chronologie inféconde – pardon pour *Les trois humanismes* – de périodes où l'ethnologie serait déjà, ou bien pas encore, l'humanisme de toujours. En somme, à vouloir parler d'humanisme en connaissance de cause, une prudence philologique serait déjà de mise. De la Renaissance à l'Expressionisme allemand, on l'ignore souvent<sup>77</sup>, trop d'humanismes distincts échappent aux visées *a posteriori* d'une discipline moderne constituée en école, fût-elle totalisante comme le structuralisme. Déjà, au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle, les grandes polémiques autour de l'idée d'humanité avaient achevé de briser les lignes, dispersant au carrefour anthropologique les principes humains. Parler d'une longue culture intellectuelle de l'*humanitas* parsemée de ruptures et de bifurcations, d'extinctions et de renaissances serait plus juste. En leur histoire intrinsèque, les humanistes, cette lignée anarchique, résistent aux monopoles normatifs.

L'autre empêchement aux noces de l'ethnologie moderne et de l'humanisme renaissant ressemble à un rébus. Tel qu'il faut voir le problème, l'anthropologie, l'ethnologie, l'humanisme – ces faux équivalents – sont parsemés de pièges contradictoires à déjouer précautionneusement par de fines approches.

Tout d'abord, «la façon particulière qu'on a d'être un homme dans une culture géographiquement donnée» selon la définition minimale que Leiris donne de sa science, par

son naturalisme radical n'offre rien de conceptuellement analogue à l'humanité libre de Pic, à l'*homo humanissimus* de Ficin, à la *liberalitas* d'Érasme, et tant d'autres spécifications de l'*humanitas* dont regorgent, non pas quelques traités, mais des milliers de pages écrites en Italie, en France, en Allemagne, en Espagne, en Angleterre entre la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et le début du XVII<sup>e</sup> siècle.

Ensuite, malgré la stimulante anticipation d'une *Early Anthropology*<sup>78</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, l'avènement d'une anthropologie encapsulant l'espèce humaine dans son milieu naturel attend pour s'imposer le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Après quoi la question rebondira d'une autre façon au XIX<sup>e</sup> siècle, quand avec la naturalisation intégrale de l'homme l'autocompréhension de l'hominidé jamais plus n'éludera son origine zoologique. Mais cette précaution était-elle nécessaire ? Penser l'hominisation eût forcément échappé aux humanistes. Pour toutes ces raisons, la réalisation de l'*humanitas* dans l'individu au cours des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, prime la définition moderne des groupes humains par l'espèce, par le milieu et, comme il va sans dire, par la biologie ou l'évolution. Lévi-Strauss n'échappe pas à cette règle, puisque chez lui aussi la nature relativise programmatiquement la culture. Dans ce contexte, son Montaigne antéstructuraliste ressemblerait fort à un lecteur de Rousseau. Or, une fois enregistrée cette inversion rétrospective, acceptée cette rétroprojection de l'anthropologue sur l'humaniste, on aura beau jeu de deviner avec Mikel Dufrenne comment l'humanisme lévi-straussien se retourne quelquefois contre lui-même : «Ainsi Lévi-Strauss, renonçant à maintenir une opposition radicale entre culture et nature, propose-t-il à la science de “réintégrer la culture dans la nature, et finalement la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques” [...] Lévi-Strauss peut bien réhabiliter l'idée d'une nature pensante sans être accusé d'humanisme<sup>79</sup>». Exactement dit : sans être «accusé» d'humanisme. Dans la mesure où il table sur un «degré zéro» de l'homme dans la nature, le bel humanisme voyageur de Lévi-Strauss entre en ambivalence, voire en contradiction avec la culture humaniste qui l'inspire, où ses interlocuteurs sont rares et choisis. Ce faisant, il complète heureusement, sans lui appartenir jamais, la configuration heideggerienne mise en place après 1945. Car au bout du compte, Lévi-Strauss nous restitue une humanité nue, délivrée elle aussi, comme chez Heidegger, de toute *eruditio* et de toute *paideia*.

Par sa position dominante Lévi-Strauss imprime sa marque sur l'anthropologie

moderne, exception faite de son contradicteur, le grand hérétique Robert Jaulin dont le souvenir encombrant, car trop diviseur, fut simplement gommé de notre histoire intellectuelle. Remarquablement pourtant, dans son oeuvre puissante sur la *Mort sara* et dans la *Paix blanche*, Jaulin refuse la naturalisation à outrance de l'indigène sans artifice, effet selon lui d'une «pensée sauvage» chère à Lévi-Strauss encore traversée par ce fantasme colonial : le primitif pur et bon, sage d'une «sagesse spontanément pratiquée des peuples sauvages» chers à *Tristes Tropiques*. Au contraire, la culture des Sara du Tchad, qu'il a particulièrement étudiée car il s'y est fait initier, procède selon Jaulin d'une organisation extraordinairement élaborée, nuancée de raffinements psychologiques presque dignes d'un Pétrarque ou d'une Louise Labé son émule : «Malgré l'aspect relationnel, le souci d'organisation, de rationalisation du système sara, l'ambiguïté de cette culture où s'interpénètrent si étroitement lassitude et révolte, logique et affectivité, solidité et abandon, réalisme et artifice, évoque le vers de Louise Labé : *Je vis, je meurs, je me brûle et me noie...* Tels ces amoureux qui se refusent à croire que la tendresse du partenaire s'évanouit, les Sara ne peuvent admettre que leur vie soit vouée à l'extinction<sup>80</sup>».

Pour clore cet excursus que je voulais incisif, ce qui sépare dans la graine anthropologique l'homme des humanités du Quattrocento d'avec l'homme naturel du XXe siècle, passe par une dure loi d'érudition. Elle fait un tri entre les simplificateurs généreux et les savants réflexifs plus enclins à écouter ce précepte d'Ernst Robert Curtius : «une anthropologie qui ne s'adresse qu'à la nature [de] "l'homme" (*dem Wesen "Mensch"*), n'a pas le moindre besoin de l'*Humanismus*<sup>81</sup>». La vérité se cacherait peut-être dans cet angle mort de notre regard scientifique.

Parmi les savants perspicaces, Alphonse Dupront écrivait au sujet des humanistes fascinés par les peuples inconnus : «ainsi [les humanistes] saisissent-ils le contour même de l'étrange. D'autant moins portés à juger que l'étrange est plus étrange [...] ils sont parfois, les meilleurs du moins, capables de tout entendre [...] Cette grâce de tout recevoir durera longtemps dans ce XVIe siècle, plus que dans bien d'autres siècles de foi. Dans son mouvement profond, elle est puissance des yeux ouverts et soumission au divers du monde – le meilleur peut-être de la curiosité<sup>82</sup>». Cette curiosité, il vaudrait la peine d'y réfléchir. J'en retrouve l'écho en ce jour d'août 1520 où Albrecht Dürer, peintre docte et pétri de *paideia*, témoigne de sa stupéfaction pour l'inénarrable virtuosité des artistes du Nouveau

Monde : «Il m'a été donné de voir les choses qu'on a rapportées du nouveau pays [...] toutes chose plus fascinantes à voir que des prodiges. Elles sont si précieuses qu'on les estime à cent mille florins. Aussi loin qu'aïlle ma mémoire, je n'ai n'ai vu de ma vie aucune chose qui m'ait à ce point ravi le cœur. Il s'y trouvait des œuvres d'un art vraiment prodigieux et je fus émerveillé de la subtile ingéniosité des hommes vivant dans ces lointaines contrées. Et je ne puis trouver les mots pour dire tout ce que je vis là<sup>83</sup>».

Sans avoir besoin d'un long voyage, Dürer tout à son extase devant ce qu'il découvre – soleil d'or massif, lune d'argent, armures, armes, parures – célèbre un art plus fascinant que les prodiges, pour ne pas dire surprodigieux. Le peintre s'exalte d'une curiosité en contraste absolu avec le style par ailleurs économe, sinon économique de son *Journal* et, chose très surprenante surtout, avec «l'école de Raphaël d'Urbin considérablement amoindrie après sa mort». Tout comme si, au même moment, l'art le plus raffiné d'Occident souffrait d'un épuisement ignoré de l'autre côté du monde. Bien à l'opposé du bon sauvage sans artifice dans sa pureté naturelle, l'indigène dürerien s'humanise tout au contraire d'un art suprême et rival. Avec cet enchantement pour les chefs-d'œuvre non-européens<sup>84</sup>, des artistes inconnus et lointains semblent triompher de l'école finissante de Raphaël. Parfois chez Dürer l'art humain substitue sa relation admirative au sanglant rapport de force entre les civilisations.

Ni rapport de l'homme à l'être, comme chez Heidegger, ni retour de l'homme à la nature, comme chez Lévi-Strauss, le grand point d'interrogation des humanistes porte sur la relation de l'homme à l'homme. Pour l'heure, considérons notre problème sous un troisième et dernier angle, celui en apparence plus neutre de la sémantique.

Un décodage lexical, ponctuel mais révélateur, montre qu'une locution clef de l'humanisme, *vir humanissimus* – apostrophe par laquelle les humanistes se saluaient entre eux – ne se traduit dans notre langue qu'en deux termes disjoints, «très aimable» et «très instruit», l'un n'impliquant plus l'autre. Ce clivage en un double registre, la philanthropie ou le savoir, met à nu un point névralgique dans une société de la réussite : la culture n'y est plus douce. Symptôme d'une dichotomie nette, l'homme très aimable ne fut plus jamais l'homme très instruit, alors que cette bifurcation sémantique entre la bienveillance et l'érudition – *philanthropia* contre *paideia* – se trouvait désavouée par l'humanisme

renaissant construit tout entier sur le prolongement de l'une en l'autre. Et pourtant la dialectique propre à ces deux fonctions de *l'humanitas*, n'a pas occupé les esprits modernes comme elle l'aurait dû. En profondeur, le *vir humanissimus* ravive autour de son exclusion le besoin lancinant d'une *scientia humanissima*, d'un savoir très humain. On pourrait évoquer, à ce titre, ce que Pascal Dibie<sup>85</sup> qualifie de «science chaude» contre les sciences froides et calculantes. En effet, il se pourrait qu'accomplir l'humanisation et comprendre l'hominisation soient désormais deux tâches distinctes, vouées à des finalités hétérogènes. Entre la Renaissance et les Lumières, la lente dissociation de ces deux exigences traduit les écarts, derniers et imprévisibles, de notre longue histoire épistémologique. Autant il existe un besoin irrépressible d'humanisation dans le monde réel et terrifiant qui est le nôtre, autant l'objectivation scientifique de la nature humaine lui répond par son déphasage. L'absence de synchronisme entre ces deux grandes nécessités nous précipite dans une fracture moderne. En contrepartie, les anciens humanistes, tout entachés d'anachronismes, entourés d'une réalité foncièrement différente mais aussi terrible que la nôtre, sans discontinuer se reposaient le problème infini de *l'humanitas* avec finesse et acuité. Pour ce motif, sans doute, leur pensée nous dit-elle encore quelque chose à l'oreille, quelque chose que la sociologie et la psychanalyse ont relégué, certes, mais sans s'y substituer, alors que certains historiens et philosophes l'ont prolongé ou renouvelé.

Souvenons-nous un instant qu'une société litigieuse comme l'était Florence au Quattrocento, a vu Leon Battista Alberti composer son *Theogenius*<sup>86</sup> en 1440 et Marsile Ficin son *De l'amour*<sup>87</sup> en 1469. De ces deux chefs-d'œuvre antagoniques, l'un se désespère des ennuis de la communauté humaine, l'autre se donne dans l'amour civilisateur des raisons d'espérer. Dialogue de misanthrope et dialogue de philanthrope, mûris dans la même factiosité politique et la même férocité sociale, à travers eux parle l'âme gémée d'un certain humanisme renaissant, pétri de solitude et de civilité, d'ascèse et d'Éros. Pourtant un *conatus* unique semble nourrir cette contradiction : l'utopie d'une coexistence culturelle harmonieuse, rarement abandonnée, toujours ressassée jusque dans la négation.

À la base, l'humanisation rime avec l'harmonisation. On occulte en général un fait majeur dans l'*humanitas* renaissante, qui se nomme l'amour de la paix. Il fait écrire à Pic de la Mirandole un *Chant de la paix*, un *Carmen de pace*, dont quelques traces subsistent. Au milieu des pestes, des guerres, des invasions, des incessantes querelles religieuses et politiques, de Pétrarque à Érasme l'homme très humain est hanté par l'angoisse de stabiliser sa pensée dans un monde inhumain.

Lire *La plainte de la paix*<sup>88</sup> d'Érasme, suppose l'empathie pour un auteur qu'il faut voir assis devant nous, en 1516, penché sur son manuscrit alors que l'Europe sort de quinze années de tragédies, de trois guerres d'Italie, de la Sainte Ligue et du gouvernement despotique de Jules II, pape satanique. Ce qui tourmente Érasme est ce qui nous tourmente aussi : d'où vient à l'homme son défaut de bienveillance ? Pourquoi la nature nous fit-elle humains et intelligents sans nous accorder l'harmonie qu'elle donne à l'univers ? Comment traduire notre humanité dans nos actes ? Quand viendra le temps d'une société sans hécatombes, sachant marier la science et les arts ?

Et la même angoisse tenaille un autre humaniste d'une envergure pédagogique sans rival. On trouve au XVIIe siècle en Amos Komensky, dit Comenius, le «Galilée de l'éducation», un acteur du pacifisme peut-être plus aguerrri qu'Érasme. Pour s'en convaincre, il n'est que d'ouvrir un traité tardif de 1667 intitulé *l'Ange de la paix*<sup>89</sup> où Comenius, ennemi de la violence et des peines corporelles, place l'éducation à la paix au coeur de sa pensée la plus mûre. Son adage préféré n'est-il pas «que violence disparaisse de l'ordre des choses...», «*absit violentia rebus...*» !

Tous ces témoignages de réciprocité, souvent contrariée, entre *paideia* et *philanthropia* mettent en avant une seule et même vérité. À la Renaissance, le cercle de l'harmonie, du savoir et de la paix tourne comme un impossible désir dans beaucoup d'esprits insatisfaits, torturés par l'état d'un monde asservi et divisé. Cette insatisfaction et cette torture, quelques intellectuels modernes les ont reçues en héritage.

### Humanité, culture et méchanceté

J'ai souhaité rappeler des vues parfois oubliées sur les humanistes et leur *paideia*, mais se ressouvenir ne suffit pas toujours. Souvent la cause est déjà entendue, une grande culture, comme celle des humanistes, ne saurait empêcher de grands crimes. Des nazis furent de fins musiciens et des fascistes de fins lettrés. Pire, les humanités accompagnèrent en complices tous les méfaits de l'Occident. Humanistes tremblez ! Pour preuve, cet aperçu : Weimar, ville de Goethe, reste «située à quelques kilomètres de Buchenwald». De la plume de George Steiner tombe aussi cette sentence rédhitoire : «les bibliothèques, musées, théâtres, universités et centres de recherches, qui perpétuent la vie des humanités et de la science, peuvent très bien prospérer à l'ombre des camps de concentration». Donc «rien ne permet d'affirmer» que leurs bourreaux «étaient moins ouverts [que quiconque] aux forces morales qui modèlent la littérature et l'art». D'où aussi un verdict sans appel sur les «triumphes ostentatoires de la civilisation» et sur la Florence des Médicis qui aurait eu «partie liée [avec] la présence de masses asservies<sup>90</sup>». Par un même rigide enchaînement, ceux pour qui «un beau poème» ou «un système philosophique» constituent la valeur suprême, prêteraient toujours main forte «aux lanceurs de napalm». En conclusion : pas «d'explication satisfaisante» devant l'«énigme» du mal. Mais qui ne verrait aussi dans quel désespoir nous jettent ces paralogismes ? De Platon au Christ et du Christ à Marx, trouverait-on une seule idée, un seul idéal n'ayant jamais servi à justifier le pire ?

Erwin Panofsky observait dans une lettre du 4 janvier 1956, à l'historien Henry Steele Commager, que la formation intellectuelle du *Gymnasium*, du lycée allemand, n'avait pas engendré plus de résistants que de nazis, mais que le nazisme avait largement assis son succès sur les milieux anti-intellectuels. Nul doute. Qui pourrait nier que fécond en grands sadiques, l'hitlérisme fut stérile en peintres, en poètes et en auteurs de génie ? Érasme l'avait déjà pensé à la suite de Platon, une culture qui n'est pas au service de la vertu peut tourner mal. Il acquiesçait ainsi à une distinction classique entre l'être cultivé et l'être vertueux qu'un strabisme étrange conduit parfois les défenseurs et les détracteurs de l'humanisme à confondre. Kant affirmait de son côté qu'un homme peut être très cultivé tout en se montrant



«très mal cultivé moralement et n'être qu'un méchant homme». Oubliant ces distinctions, les déçus et les thuriféraires de l'humanisme, partis de deux positions diamétralement opposées, se débattent pourtant dans une même erreur. Dans leur insatiable polémique, les uns comme les autres partagent l'essentiel sans le savoir, en fétichisant les humanités pour les abattre ou pour les adorer. Elles ne sont cependant qu'instruments d'un plus haut dessein intellectuel.

Une dialectique traverse l'histoire de la culture, un combat de l'âme, une psychomachie entre l'étude et la vie. Mais quoi qu'on fasse, l'*homo bonus et doctus* demeure le produit d'un art. Les contraintes négatives, inhérentes à l'apprentissage, y sont sublimées dans le vécu positif d'un désir ardent<sup>91</sup>, qui jette sans cesse l'esprit hors de soi en quête de lumière et d'éclat. Sous leur rhétorique fournie, un Alberti et un Érasme ne taisent pas ces vérités, l'un dans les *Avantages et inconvénients des lettres*<sup>92</sup>, l'autre dans *La première éducation libérale*, textes raffinés où le simplificateur pointerait du doigt les incohérences de l'humanisme, mais où le savant voit un réseau enchevêtré de relations à renversement. Entre nature et culture, corps et âme, tempérament et raison, instinct et institution, l'*eruditio* fraye sa voie aussi loin qu'elle le peut, sans toujours atteindre au but. Résignons-nous, la complexité d'une *paideia* authentiquement conçue, rend la maturité sapientiale irréductible à l'uniformité d'un dressage.

Le geste individuel et libre qui prime la norme collective se reflète depuis l'Antiquité dans une image célèbre de Plotin, celle de la sculpture de soi. Souvent elle fait couple avec la culture humaniste<sup>93</sup> et nous suggère (par un hybride dont je m'autorise) que l'*humanitas* serait «sculpturale» encore plus que culturelle. Sans vouloir extrapoler indûment, la sculpture de Michel-Ange serait l'art par excellence où l'artiste a sculpté son âme, ou mieux, ses âmes dans les marbres. De manière analogue, le terme latin d'*eruditio* transmet le sens moral d'un affinement humain, le verbe *erudio* signifiant dégrossir l'individu de sa matière brute à sa forme. Les scalpels et les gradines d'un tel labeur ? Ce sont les humanités, rien de moins mais rien de plus, au sens où elles n'opèrent pas sans artiste. En cette humanité sculpturale se reflète la profondeur d'une métaphore utilisée par Jean Pic de la Mirandole dans son *Oratio*, celle de l'homme «*plastes et fctor sui*», modelleur et créateur de lui-même. Comme on s'en doute, depuis Ernst Cassirer l'idée de se créer et le concept même d'auto-formation, suscitent aux XXe et XXIe siècle d'inépuisables commentaires dans les deux sens, l'enthousiasme laïc ou la captation chrétienne. Ils rempliraient un très gros livre et je

me contenterai d'un seul petit paragraphe.

Le transfert à l'homme d'une puissance plastique, jadis prérogative paulinienne du Dieu potier, maître d'une humanité pécheresse – le «*Deus figulus humani generis ex massa peccati...*» dans l'*Épître aux Romains* – se réalise pour Pic dans un matériau humain que ne connote plus la perte ni la faute. Voilà dit l'essentiel. Pour pétrir l'argile d'un tel humanisme, pour sculpter un tel marbre, point nécessaire de se prendre pour Dieu, demiurge au demeurant fort libéral chez Pic. Ayant infiniment lu, comparé, réfléchi sur la sagesse millénaire des peuples, comme Ficin s'y employait lui aussi dans les pas du païen Proclus, «hiérophante du monde entier», Pic expérimenta sur lui-même, et à ses dépens, ce qu'il coûte de modeler son esprit.

Sur leur idéal humain, il semble donc naturel que les humanistes projettent l'amour inquiet d'une oeuvre d'art. Une alliance mystérieuse mais réelle s'étant produite à la Renaissance entre artistes, philosophes et lettrés, l'écart s'estompe chez eux entre les idées et les oeuvres, entre le sujet créateur et l'objet créé. Comme l'intellectuel dans sa forme conceptuelle, l'artiste pense dans sa forme plastique. D'ailleurs chez Michel-Ange, autant poète que sculpteur, concept et plastique s'appellent réciproquement. Déjà le *Jeune néoplatonicien* de Bertoldo, l'élève de Donatello, proclamait dans le bronze ce que Ficin clamait dans ses *Lettres*. La belle jeunesse du modèle, au visage lisse et régulier, contraste avec la sagesse de ses yeux mi-clos où filtre un regard intérieur tourné vers le platonisme de l'âme ailée. Il représente une humanité d'harmonie et de concorde qui, bien qu'elle domine la discorde des passions, ne l'oublie jamais. Avec Héraclite, Pic aime à dire que la guerre engendre toute chose. Pourtant contre la guerre, intérieure et extérieure, les humanistes entonnent aussi des chants de paix et d'amitié attendu que, membres d'un même être et fils d'une même idée, d'une *humanitas hominum idealis* – l'humanité idéale des humains – il existe entre nous tous une parenté qui n'est pas d'ordre biologique. L'idéal de l'homme, dit Ficin, serait lui-même un grand être humain. Chez le même Ficin, philosophe et médecin, l'apparement se donne dans un entrelacs d'antipathies et de sympathies interagissantes. Peu importe la difficulté de ce nœud, son prix pour nous étant de retenir entre ses liens la science subtile des affections humaines.

De la *comitas* ou affabilité par exemple, Ficin parle vers 1485 dans une lettre illustre à Pierfrancesco de' Medici sur la Vénus-Humanité. Ernst Gombrich, pensant y déceler une

source de Botticelli, en a fait un grand classique de l'histoire de l'art. Dans cette épître infiniment glosée, Vénus est la gracieuse déesse de la bienveillance, dont le visage, les yeux, le sourire et les mains fonctionnent comme de véritables aimants pour les amants de l'humanité. Encore dans une autre missive bien moins connue de 1474, sur la *benignitas* ou bienfaisance, écrite à son ami Michelotti «homme véritable» (*homo verus*) – entendez par là moralement accompli – Ficcin se laisse aller à une confiance poignante sur l'androgynité constitutive de son *humanitas* : «si les larmes sont le propre des femmes, alors j'avoue que je suis le plus féminin des hommes (*ego me esse fateor pre caeteris muliebrem*) car ma muse Thalie m'a doté d'un caractère sensible».

Ces textes classiques, à juste titre parce qu'inépuisables, enveloppent d'images imitatives de l'amour cosmique le secret des harmonies humaines, au point que dans le *De amore*, Éros déploie toute la gamme des affects du plus haut du ciel au plus profond des paysages de l'âme. Il s'y cache une épistémologie de la douceur. Son cheminement est simple : la *philanthropia* humaniste accède enfin au rang d'un savoir psychique. Par là on saisit comment son statut cognitif apaise la tension native entre la raison et le cœur. En substance, le cœur ficcinien n'est pas le fameux cœur pascalien. Il n'a pas de raisons que la raison ignore. Son sentiment peut participer à l'oeuvre de l'intelligence. Et pour le sentiment de l'amour, il ne persiste aucun doute sur son grand inspirateur, puisque c'est le divin Platon.

Ce *divus Plato* et ses interprètes antiques, Hermias et Plotin en particulier, fournissent à Ficcin, à Pic et à leurs fervents disciples comme Michel-Ange, le motif persistant de soustraire la conception de l'amour humain à l'empire de l'instinct pur. Hérésie sans doute pour notre sensibilité moderne, mais puissante orientation conceptuelle, l'amour raisonnable et raisonné connaît une immense fortune critique à partir du seizième siècle. En revanche, l'*amor rationalis* n'a presque pas été pris en compte dans l'histoire culturelle de l'*humanitas*, alors qu'il exalte la *paideia* et la *philanthropia* dans leur réciproque. En substance, l'éducation de l'intelligence conjointe à l'éducation du cœur conspirent à faire passer l'*humanitas* à l'acte dans l'Éros rationnel.

Pour contrer cet humanisme amoureux, rien de tel que Sade, le Sade impitoyable et «objectif» de Bataille, Klossowski et Foucault. Chez Sade, retranchée de l'amour rationnel, l'humanité retombe dans l'instinct de domination, dans le contre-érotisme d'un «sadisme»

beaucoup plus intellectuel, au fond, que physique. Seul le grand Sade, selon Foucault, possède la «froideur des vraies passions» lorsqu'il dit si intelligemment du mal de l'homme. Sous son regard cruel, la belle culture morale se dénude et révèle l'hypocrisie d'un amour affiché par compromission, calcul ou faiblesse. D'une telle herméneutique de la suspicion Kant s'est un peu douté, à bien lire sa *Métaphysique des moeurs* et son *Anthropologie du point de vue pragmatique*<sup>94</sup>. Il n'empêche que le sentiment d'humanité kantien, en allemand *das Gefühl für Humanität*, marque l'aboutissement philosophique d'une longue humanisation par l'intelligence. À moins que la philanthropie n'ait ici humanisé la raison.

La Renaissance misait déjà sur une convergence profonde d'amabilité et d'intellect. Kant y ajouta une reconnaissance de la liberté incarnée en chaque individu rationnel. À vrai dire, l'impératif de la sociabilité kantienne jouit d'une nouveauté relative, puisqu'en cherchant bien, on trouve déjà chez Ficin l'idée que la bienveillance généreuse se rend nécessaire à l'humanité toujours libre par nature et toujours douloureusement asservie : «on apaise la haine grâce à l'humanité [...] l'envie grâce à la magnificence, car tous les hommes égaux en espèce et dotés de libre arbitre endurent l'esclavage avec énormément de souffrance<sup>95</sup>». Nul anachronisme à craindre ici. Au départ de l'humanisme kantien et de l'humanisme ficinien le même souci de la liberté justifie le recours à l'*humanitas* et au *Menschensgefühl*, de sorte qu'on s'étonnerait à tort que le kantisme trouve dans la Renaissance «sa meilleure justification historique». Précisément, tel est le cas chez l'historien d'art Erwin Panofsky.

Dans la dyade de la *libertas* et de l'*humanitas*, l'intellect ne reste pas sous-jacent. L'équivalence constitutive entre liberté, philosophie et humanité se propage au-delà du cercle ficinien et dans d'autres milieux<sup>96</sup>. Autour du *vir humanissimus* certaines continuités entre Ficin, Kant et Panofsky l'emportent, c'est mon hypothèse, sur la discontinuité de césures postulées après Descartes. En effet, parce qu'il perdure chez Panofsky, dont *L'oeuvre d'art et ses significations* s'ouvre précisément sur l'anecdote de Kant – vieillard malade mais toujours poli que «n'a pas encore quitté le sentiment d'humanité» – le sentiment d'humanité nous emmène loin que prévu. Depuis les années 1920, Panofsky a dialogué avec les hommes de la Renaissance, établissant une relation spécifique avec leur humanisme créateur. Même en faisant la part belle à la rhétorique, le *Menschensgefühl* alimente ici une conception solidaire de l'*humanitas* où l'étude, la liberté et la dignité se recourent. Le jeu

social de la sensibilité s'authentifie quelquefois aussi dans une certaine morale panofskyenne : les savants, «*homines liberales atque humani*<sup>97</sup>», se doivent de pratiquer humainement les arts libéraux. Mais humainement voulant un peu tout dire, quel sens donner à cet adverbe ?

Parti de l'exemple de Kant, le propos panofskyen est bien connu, particulièrement depuis les analyses de George Didi-Huberman et maintenant d'Audrey Rieber. Pour Panofsky, l'*humanitas* de la Renaissance, à égale distance de la bestialité et de la divinité, tendue vers l'autonomie et la raison, se sait fragile et faillible. Depuis lors, elle se heurte aux déterministes, aux nationalistes, aux racistes, aux vitalistes, aux autoritaristes, tous assemblés contre le sujet humaniste confronté aux «insectolâtres», ces féroces partisans de la société collective qui menace la liberté des individus. Une fois encore, Panofsky puise à pleines mains dans l'humanisation renaissante. Inutile de le dire, l'auteur emblématiquement choisi par Panofsky pour répondre à Kant à travers les siècles, sera Jean Pic de la Mirandole.

Dans l'*Oratio* de Pic – lieu commun pour nous désormais – Dieu décrète l'homme digne et libre, synthèse des créatures et milieu du monde. La conclusion finale de *L'oeuvre d'art et ses significations*, mais cette fois sur le mode autobiographique, installe donc la réflexion de Panofsky – implicitement, je crois, nouveau Pic dans un Nouveau Monde – au coeur de l'université américaine où, après la catastrophe nazie, une *humanitas* libre pourrait fleurir. Aussi, selon les dires de son ami Theodor Ernst Mommsen en 1955, Panofsky incarne-t-il lui-même l'humanisme au «sens vrai<sup>98</sup>». Et tout au long de son œuvre et particulièrement dans ses lettres, Panofsky rappelle plus ou moins discrètement à son public qu'il travaille en humaniste, «*as a humanist*» selon son expression consacrée. De ce point de vue, l'analogie avec la personnalité de Curtius, humaniste<sup>99</sup> moderne que Panofsky admire, s'imposerait à plus d'un titre. Mais passons.

Par le passé George Didi-Huberman a scrupuleusement disséqué l'immortalité de l'humanisme chez Panofsky<sup>100</sup>, de sorte que j'aurai garde d'y revenir à l'exception d'un indice. Il condense la question politique de l'*humanitas* intellectuelle dans la liberté. Commenant son livre par Kant, Pic et Ficin, le terminant par l'exemple de Sébastien Castellion, vaillant combattant du libre-arbitre, l'auteur de *L'oeuvre d'art et ses significations* n'entreprend pas seulement de se composer un personnage d'humaniste néokantien à partir de la Renaissance et de Vasari. Il exprime aussi sa conviction «d'anthropocrate» forgée à l'épreuve du nazisme. De là, le soin qu'il met à tisser dès 1938 une trame serrée de

récioproques entre la liberté de savoir («*self-dependent pursuit of knowledge*»), les humanités («*the humanities*»), la science et la morale du savant. Du même coup, le fil logique du discours panofskyen passe et repasse par la *philanthropia* et la *paideia* fondatrices de notre civilisation : il traverse les pensées de Ficin, de Pic, d'Érasme, de Castellion, enfin de Kant. Couper ce fil retenant le sujet humain dans le cosmos culturel humaniste, équivaut à le laisser choir dans les déterminismes «sous-humains<sup>101</sup>» de ce que Panofsky appelle un «Moyen Age renversé» – car satanique – où s'ébroue la bestialité du nazisme. À cette monstruosité Panofsky n'oppose pas une Renaissance «*anthropocentrique*» selon la traduction française couramment employée<sup>102</sup>, mais bien une Renaissance «*anthropocratique*», de l'anglais «*anthropocratic*» dans le texte original, terme inusité quoique beaucoup plus lourd de signification. Soit dit sans présomption, l'erreur de traduction est humaine (c'est le cas de le dire) mais cache, et c'est bien la question, une polarité inhumaine. L'anthropocratie exige donc une mise au point. Alors que l'anthropocentrisme renaissant n'eût opposé qu'une grande banalité historiographique aux nazis, la Renaissance anthropocratique, expression forte, est une politique de l'Homme pour l'Homme, ennemie de Satan. Il s'opère ici un basculement d'ampleur qui n'a rien d'un apaisement et tout d'une militance, quand bien même dix huit ans plus tard Panofsky reconnaîtra que rien, pas même l'humanisme, n'est une «panacée» contre le nazisme. Anthropocratie contre satanocratie signifie pouvoir humain contre pouvoir inhumain. Dans ce texte de 1938<sup>103</sup> où, réfugié en Amérique pour échapper aux camps, Panofsky expose sa politique d'humanité, l'iconologue s'oppose à l'Ennemi de l'Homme par antonomase, je veux dire à l'Hitler-Satan. Cette connotation antihitlérienne, loin d'être ici extrapolée, découle d'une comparaison circulant depuis 1933 entre le nazisme et la Nuit de Walpurgis, dans le *Faust* de Goethe. Panofsky va bientôt la retrouver chez Thomas Mann<sup>104</sup>.

Par sa mission antityrannique, l'anthropocratie panofskyenne, disons donc l'humanisme au pouvoir, s'identifie à une civilisation aux abois mobilisée contre le satanisme nazi. Elle siège au-dessus du «cercle magique<sup>105</sup>» de l'iconologie dans une intelligence humainement libre. Objecter à Panofsky de ne pas avoir su «affronter ce moment où les images [de l'art] font violence», n'efface pas qu'en intellectuel il vise cette violence aux racines de la dictature. Hors d'un idéalisme du Beau utilisé à contre-emploi – reproche adressé quelquefois par la critique aux historiens d'art warburgiens<sup>106</sup> – ce n'est pas

l'agressivité des images, c'est plus exactement la politique à l'origine des images agressives qu'avec ses moyens, certes limités, d'intellectuel humaniste, Panofsky combat en s'arc-boutant sur Pic et sur Ficin.

Pour preuve supplémentaire, *bis repetita*, Panofsky s'oppose encore à Satan aux États-Unis, où il se croyait sain et sauf. Ce sera sous les traits de McCarthy, que sans hésiter Panofsky met sur le même plan qu'Hitler. Selon Willibald Sauerländer – excellent connaisseur et témoin direct – la très courageuse opposition panofskyenne de 1953 au maccarthysme confirme que «[...] le travail scientifique de Panofsky et son implication dans la tradition de l'humanisme reposent sur une profonde, *indestructible conviction que la liberté d'opinion [Meinungsfreiheit], riche d'une signification éthique et politique, est toujours possible*<sup>107</sup>».

Fonction politique, fonction artistique, fonction intellectuelle enfin, tout se tient dans cette conception de l'*humanitas*.

## 5

### «Petite prostituée de toute la pensée...»

Malgré tout, la tentation moderne de débusquer les idéalizations apaisantes demeure toujours très forte. Et puisque le sentiment d'humanité semble cycliquement remis en question, on sait grâce à Michel Foucault ce qu'il peut cacher de stratégies dominatrices.

Ici comme plus haut, bien des auteurs m'ont précédé dans ce genre d'analyse, qui noterait par exemple comment Foucault démonte habilement l'humanisation des peines dans *Surveiller et punir*. Ainsi chez Foucault, désentraver les fous de leurs chaînes, humaniser la prison et la clinique, appartiendrait au propre d'une discipline qui change de moyens sans changer de domination. On pourrait affirmer, dans la même perspective, que l'apport de Montesquieu et des encyclopédistes à l'abolition de la peine capitale chez Beccaria, se révèle utile à une administration pénale, plus forte du fait d'emprisonner la vie que de donner la mort. Et cette fois dans la *Volonté de savoir*, la fin de la répression sexuelle au XVIIIe siècle chez les philanthropinistes allemands, héritiers de Comenius et de Rousseau, fait tenir aux enfants le discours jusque-là étouffé de la reproduction humaine, pour juguler

les désordres charnels d'un désir naissant. Ce dernier cas ne déborde justement pas du champ culturel qui nous intéresse, quand au XVIII<sup>e</sup> siècle, exactement du temps de Kant, on parvient encore à conjuguer *paideia* et *philanthropia* en pleine polémique naissante sur l'*Humanismus*. Dans la visée de toutes ces objections rien ne change jamais, parce que là où une philanthropie étend sa culture de «sensibilité», un pouvoir parallèle à sa douceur introduit son emprise. Le sentiment d'humanité serait donc invariablement le nom d'un calcul, et sa libéralité celui d'un contrôle. Chaque nouvelle liberté appelle une nouvelle discipline !

En prenant de la hauteur, dans une visée qui n'est pas étrangère à un certain Max Weber, dont à plus d'un titre Foucault réactive les schémas<sup>108</sup>, la contamination de l'*humanitas* par l'arrière-pensée calculante conditionne durablement le regard philosophique. La critique radicalement portée au sein de l'humanisation délimite donc une configuration précise. Si l'on suit Foucault en ses analyses, la surveillance et le contrôle modernes sont dérivés d'une *philanthropia* adoucissant les peines, classée dans le dossier factice des mauvais bonheurs. Au prisme du regard qu'il porte sur les choses, humaniser revient à ligoter l'individu en douceur, et lui donner licence équivaut à domestiquer sa parole. Entre Weber et Foucault, entre la société humaine comme calculabilité et l'humanité sociale comme calcul, l'*humanitas* semblerait prise au piège d'une économie symbolique. Avant que l'économie réelle n'en fasse qu'une bouchée.

Qu'on ne s'y trompe guère, une motivation morale conduit Foucault comme d'autres, Bourdieu par exemple, à ébranler la bonne conscience humaniste dans une mise à nu de ses responsabilités sociales et politiques. Au cours de son témoignage d'amitié admirative, intitulé le *Rire de Michel Foucault*<sup>109</sup>, Michel de Certeau livre un bref aperçu sur l'intellectuel depuis 1898 où défilent Zola, Sartre, Merleau-Ponty et d'autres dans un constat croissant d'impuissance de la parole philosophique vis-à-vis de la politique. Or, aux vains discours de l'intellectuel sartrien «face au pouvoir», selon de Certeau, succède avec Foucault une autre figure de penseur, peut-être même d'anti-intellectuel penché sur les pratiques d'une philosophie «sans noms propres». Analyste de l'anonyme, Foucault aurait détruit le culte de l'auteur et par là celui du héros, dégageant l'espace presque pur du «collectif». De Certeau n'a pas tort sur un chapitre essentiel. Foucault avait bien pris pour cibles Sartre et consorts,



modèles à ne pas imiter et ce qu'il argumente dans une entrevue accordée en 1967 à un interlocuteur italien vaut d'être écouté : «Je vous répondrai que précisément l'utilisation de l'humanisme constitue une provocation. En fait, et je me réfère à un paysage que vous connaissez certainement très bien vous aussi, puisqu'il est probable que nous l'avons traversé ensemble, vous savez que c'est justement cet humanisme qui a servi à justifier, en 1948, le stalinisme et l'hégémonie de la démocratie chrétienne, que c'est l'humanisme même que nous retrouvons chez Camus ou dans l'existentialisme de Sartre. À la fin des fins, cet humanisme a constitué d'une certaine manière la petite prostituée de toute la pensée, de toute la culture, de toute la morale, de toute la politique des vingt dernières années. Je considère que vouloir nous le proposer aujourd'hui comme exemple de vertu, c'est cela la provocation<sup>110</sup>».

Foucault a parfois donné dans des définitions moins vindicatives de l'humanisme<sup>111</sup>. En l'occurrence, Sartre et Camus, par inférence vieux souteneurs de l'humanisme prostitué, concentrent sur eux l'essentiel de la question de l'homme, si polémique et si biaisée. Mais rien sur l'*Humanität* de Kant, auteur pourtant traduit et commenté par Foucault<sup>112</sup>. Évidemment rien sur Panofsky, que Foucault se méprenant assez<sup>113</sup> présente la même année, en 1967 dans *Les mots et les images*. Tant il est vrai que le Panofsky humaniste, *studiosus et humanus*, sorti tout droit comme Warburg de la Renaissance italienne, restera inentendu. Faut-il le remarquer ? L'*Humanismus* paradoxalement exclu du débat philosophique autour de l'humanisme, reste évidemment hors de cause d'une attaque dirigée contre l'existentialisme français<sup>114</sup>. Traité par Sartre de «dernier rempart» antimarxiste de la bourgeoisie, Foucault se défend sur le mode qui lui fut souvent reproché du révolutionnaire sans révolte, adepte d'un rire aimable à de Certeau, d'un rire dont Jean-Paul Aron précisait pourtant qu'il n'était «pas à des fins de réjouissance». Hypothéquant l'avenir d'une réflexion, ces stratégies barreront pour longtemps l'accès aux zones historiquement profondes de l'humanisme.

Mais aussi Foucault brandit-il une accusation de tartuferie, de justification du pire, qui n'a rien d'inédit. Elle résonne d'un préjugé ancien. Elle a souvent visé les humanistes,

leur ambivalence, leur complicité ou leur lâcheté, associées à ce que Marc Fumaroli, pour en déplorer le stéréotype, nommait la supposée «fourberie» de l'ancienne rhétorique. Poussant beaucoup plus loin l'analyse désenchantée, Pierre Bourdieu et son école ont démasqué ce qu'ils pensaient être l'hypocrisie la plus profonde, le faux désintéressement arboré par la gent intellectuelle héritière de ces anciens lettrés. On se remémore les attaques portées dans *La distinction*, contre une valeur centrale de l'intelligentsia humaniste, contre «l'idéologie professionnelle de ceux qui aiment à s'appeler créateurs<sup>115</sup>» au moins depuis Léonard de Vinci. On sait assez la suspicion qui plane depuis sur la culture d'élite, socialement gagnante et politiquement dominante. Mais le débat vif et unilatéral sur l'élitisme, ignore les priorités, soulevées ici, de l'humanisme intellectuel et de la liberté d'esprit. Plus de facteurs que je n'en peux dire, concourent à une polarisation qui tient, peut-être, de la quadrature du cercle, d'une contradiction à penser une culture à la fois comme domination et comme libération. Que l'on oppose les cultures entre elles, libérales d'un côté, réactionnaires de l'autre, ne change rien à ce tableau qui offre un autre dilemme : l'humanisme qui nous libère serait-il celui-là même qui nous domine ? Indubitablement oui pour Foucault, et aussi pour Bourdieu, qui ne sont pas solitaires dans cette conviction respectable. Qu'il soit donc permis de soutenir une thèse différente dans l'arène en posant d'autres questions. Ce qui nous rend intelligible la fonction de *l'humanitas*, sa créativité, ses idées et ses combats, peut-il s'évacuer dans un flot accusateur ne laissant derrière lui que désillusions ? Ou bien cessant de marcher à reculons de l'humanisme, pénétrons-nous dans le champ magnétique des vrais intellectuels humanistes ? Écouterons-nous une bonne fois, et de bonne foi, ce qu'il veulent nous dire au prix d'un peu d'érudition libératrice ?

## 6

### Les ondes de la mémoire

Récemment encore, revenu sur la définition du mot «humaniste», un historien comme Carlo Ginzburg laissait tomber ce tranchant verdict : «ceux qui font tant d'efforts pour découvrir les structures intrinsèques de l'humanisme, de la Renaissance, de la modernité [...] ceux-là, pour le dire aimablement, perdent leur temps<sup>116</sup>». Rassurons-nous, les humanistes eux-mêmes ignoraient ces structures fantomatiques. Leur vérité passait par le dialogue historique, par un pont jeté entre les êtres et les âges, jamais complètement effondré dans le gouffre du temps. Ils croyaient à la mémoire, il nous faut y croire avec eux si nous voulons les comprendre, renouer une dernière fois avec leur sujet dialogique. Au cours du XXe siècle certaines écoles théorisant l'inverse et décrivant la science comme «un rapport de chose à chose, où le sujet n'a plus de place ni d'emploi<sup>117</sup>», n'ont pas réussi à ruiner entièrement la conversation de l'intellectuel moderne avec les auteurs anciens. Au point qu'une certaine parenté, parfois une fausse gémellité, s'esquisse entre les lignes de leur conversation. Parmi beaucoup d'exemples, Eugenio Garin plaçait sa vocation profonde sous le signe d'une «rencontre» de jeunesse avec Pic de la Mirandole, bien avant que la lecture de Gramsci ne leste politiquement sa pensée. Avec le cas plus fameux de Lévi-Strauss et de Jean de Léry<sup>118</sup>, on toucherait à une expérience limite. Ce fut souvent remarqué, *Tristes Tropiques* semble quelquefois écrit en marge de *l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, véritable «bréviaire de l'ethnologue». Il n'y a qu'à considérer ce que Lévi-Strauss déclare sur Léry, l'auteur du voyage au Brésil : «Non seulement ce qu'il décrit se trouve à dix mille kilomètres de la France, mais le témoignage date d'il y a quatre cents ans. Quatre siècles ! Vous imaginez ? C'est comme de la sorcellerie!<sup>119</sup>». Plus loin, Lévi-Strauss parle d'un nombre assez remarquable de convergences biographiques, insinuant l'idée d'une sorte d'harmonie préétablie dans sa vie d'ethnologue avec le voyageur du XVIe siècle. Et d'ajouter encore : «je vous laisse imaginer ce que les surréalistes auraient pu tirer de telles coïncidences». Dans son amusement Lévi-Strauss laisse percer l'émerveillement d'un grand sceptique séduit à son corps défendant. Malgré la séparation des temps et des consciences, comment un auteur du XVIe siècle a-t-il pu rédiger le «bréviaire» d'un ethnologue du XXe

siècle ? Nous avons vu que *Les trois humanismes* de 1956 réglait la question par l'équivocité de l'humanisme et de l'ethnologie. Il y manquait encore l'ironie magique d'un voyage dans le temps.

Lévi-Strauss compulsant le voyage au Brésil de Léry dans l'édition de 1578, projette dans le monde actuel l'image du savant studieux penché sur un vieux livre. L'allégeance à l'ici-maintenant n'a pas prise sur elle. Son exotisme bafoue notre immédiat. Dans notre imaginaire culturel, elle fait pièce au Roquentin de *La Nausée*, puisque philosophiquement parlant, Roquentin personnifie l'historien de métier impuissant à historiciser sa propre conscience. Son ennui d'exister se révèle à lui-même devant la nauséuse racine signifiant jusque dans son mot même – racine – un passé refusé. Précisément chez Sartre, grande est la connivence entre l'intellectuel sans histoire et l'engagé au présent, entre le héros de *La Nausée*, volontairement retranché de tout humanisme savant, et l'écrivain de *L'Existentialisme est un humanisme* guetté par la «déréliction» heideggerienne. L'érudit Edgar Wind, cet anti-Heidegger si peu lu chez nous, aura probablement eu raison sur cette question pointue et douloureuse contre notre gloire nationale, Sartre, l'apôtre de ce que François Hartog qualifie de pur «présentisme» existentialiste<sup>120</sup>.

Nous délivrant du présentisme de rigueur et du remplissage quotidien des chroniques, l'humanisme possède un miraculeux laisser-passer «mnémique», un permis légal de se souvenir, acquis de haute lutte par des générations d'intellectuels savants. Et qu'autorise un tel permis ? La transgression des codes d'une société, la nôtre, ayant fait de l'oubli un principe positif. Entendons-nous, cette société consent aux commémorations de se perpétuer et aux historiens à la mode de nous distraire. Mais elle repousse ce qu'Aby Warburg appelait efficacement les ondes de la mémoire en les distinguant du mémorial inerte et célébratif. Le recueillement sur les hauts-faits et la panthéonisation des héros, ce culte de pierre tombale n'est pas la vague vivante de la mémoire, dont Warburg nous entretient.

Autour d'Aby Warburg, autour de cet historien d'art sublime, plein d'une «folie» créatrice, mort en 1929, le magnétisme du génie reste actif quatre-vingt dix ans plus tard.

Dès qu'il en traversent le champ, certains intellectuels en tremblent comme des boussoles affolées. Polarités, tensions, effets à distance, courts-circuits, coupures, tout un glossaire électrique pourrait illustrer la pensée de Warburg traversée de dualités premières : ordre-désordre, sérénité-terreur, Apollon-Dionysos, cosmos-chaos. Première chose, Warburg perçoit une ondulation émotive propre aux formes de l'art chargées d'une force psychologique inextinguible. Étudiant la psychologie artistique (Wundt, Schmarsow, Lamprecht en sont les maîtres d'alors) Warburg sent se propager dans la Renaissance la vibration psychique de l'Antiquité et peut-être même avant elle, de ces scènes primitives qui enchantaient les humanistes et leurs peintres. Sous l'emprise d'une telle énergie, les significations de l'esthétique traditionnelle éclatent avec les schèmes ordinaires de l'historicité. En effet, pour Warburg l'écho plastique des états d'âme traverse le temps comme un symptôme pathétique, dont la signification se décrypte à même les formes. Du symptôme au symbole<sup>121</sup> le sensible s'unit à l'esprit, et l'on ne peut mieux dire avec Audrey Rieber<sup>122</sup>, spécialiste de ces questions, que la pensée de Warburg réussit une synthèse entre le patrimoine artistique de l'humanité et l'énergie des sentiments collectifs. Âme à demi-moderne et à demi-antique, créature intellectuellement hybride, Warburg n'entrevoit nulle césure entre la signification du passé et le sens du présent<sup>123</sup>. Son programme ignore superbement la désuétude des Anciens, telle qu'elle domine notre culture contemporaine. Un historien sagace comme Jacques Guillerme en parlait comme d'une obsolescence érigée en esthétique moderne, à laquelle il nous serait impossible d'échapper : «ici, le temps consomme sans tarder la ruine factice et avec elle tout vestige artistique ; tel, du moins, est le vœu de l'artiste : "je ne vois aucune raison de laisser en arrière des choses qui perdent de leur sens avec le temps, ou qui même existent comme symbole de signification en un moment donné du passé" [...]»<sup>124</sup>. Warburg n'entre pas dans ce jeu. Entièrement à contre-courant, le symbole survivant du passé ne demeure pas pour lui rivé au moment enfui de sa signification. En pulsant, il énonce encore quelque chose<sup>125</sup>. Voilà ce que Warburg nomme l'énergie du souvenir véhiculée par les vagues de l'espace artistique. L'idée d'un atlas de la

mémoire devait en fixer les métamorphoses sous l'oeil de l'imagination éclairé par la science de l'esprit.

Rien ne révèle mieux la plasticité du temps warburgien que la notion de vagues ou d'ondes, puisque «*Welle*» signifie les deux. Mais rien non plus, dans la théorie fragmentaire de Warburg, telle qu'elle nous est parvenue, ne dit expressément pourquoi la répartition de ces ondes «mnémiques» avec leur orientation vibratoire, se polarise en direction du Quattrocento ; sinon que le Quattrocento se signale par un retour conscient à la passion fervente des gestes antiques. Début de réponse sans doute, l'art florentin apparaît à Warburg dans l'épiphanie d'une transfiguration. Ce qu'Alfred Weber comme Erwin Panofsky nommaient le cosmos culturel, se révèle à Warburg dans Florence par l'intense émotion d'une peinture rayonnante d'harmonie, la *Madonne du Grand-Duc* de Raphaël. Cette *Madonne* lui exprime la «beauté de l'âme italienne» et délivre l'annonce d'une «terre nouvelle»<sup>126</sup>. Phénomène gémellaire, quelques années plus tard, l'intensité d'une révélation dans l'église de Santa Maria in Capitol à Cologne, décidera Ernst Robert Curtius, fervent admirateur de Warburg, à entamer sa glorieuse carrière et à composer une bible de nos études, dédiée à Warburg, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*<sup>127</sup>.

Comme la critique nous en informe, «l'intérêt de Warburg pour la Renaissance italienne n'est que la face émergée d'une [...] inquisition sans fin sur [...] l'homme, ce monstre que le grand pourfendeur du déterminisme astrologique, Pic de la Mirandole, présentait comme un être indéfinissable<sup>128</sup>». L'analogie m'apparaît encore plus fondatrice : sans le savoir Warburg prend la même décision que Jean Pic de la Mirandole, cinq cents ans plus tôt, en abandonnant son droit d'aînesse afin de vivre librement au milieu des savants et des livres. Finalement, au terme d'un long travail érudit, la pensée de Warburg se retire vers l'objet de ses rêves, vers l'âme humaine enfouie sous la «stratification psychique de l'homme de la Renaissance». De quête en quête, après avoir médité sur Botticelli, Ghirlandaio, Lippi et la *nymphe* florentine, vrai prototype vital, Warburg anxieusement se hisse jusqu'au déchiffrement de passions originelles, marques indélébiles frappées dans le souvenir

universel. Toujours, en tout ce qu'il fait, Warburg incarne un esprit moderne pour qui l'art de la Renaissance nous ouvre les portes d'une libération<sup>129</sup> de la conscience occidentale.

Retrospectivement, la vérité de Warburg se vérifie mieux encore par son contraire, par ce qui s'oppose, à la même époque, au réveil d'une humanité renaissante. À ce niveau décisif, pour le penseur Paul Yorck von Wartenburg, inspirateur de Heidegger, l'homme «moderne» de la Renaissance appartient au passé définitivement révolu, cette fois sans aucune survivance possible : «Les oscillations ondulatoires [*Wellenschwingungen*] provoquées par le principe excentrique, qui produisit une nouvelle ère il y a plus de quatre cents ans, me semblent devenues excessivement longues et plates, la connaissance [me semble] avancée au point de se surpasser elle-même et l'homme [est] ravi si loin de lui-même, qu'il perd de vue son propre moi. L'homme moderne, c'est-à-dire l'homme depuis la Renaissance, est prêt à être enterré<sup>130</sup>». Ces lignes écrites au philosophe Wilhelm Dilthey en 1889, seulement publiées en 1923, jettent une lueur vaguement sinistre sur l'inquiétude partagée à l'époque, et pas qu'à l'époque, par de nombreux intellectuels en quête d'un homme nouveau. Ainsi, au même moment, deux profonds esprits s'interrogent quasiment par la même métaphore et sur le même problème – l'humanité depuis la Renaissance – d'une manière éminemment contradictoire. Et sans doute Warburg ne plaidait-il pas par hasard pour l'*humanitas* renaissante à laquelle von Wartenburg, comme son disciple Heidegger après lui, songeait à administrer les derniers sacrements.

Un continuateur de Warburg comme Erwin Panofsky, évoqué précédemment, entreprend lui aussi de «capturer le processus durant lequel les souvenirs furent produits» en se proposant de «conférer une vie dynamique aux souvenirs statiques<sup>131</sup>». Avec Panofsky aussi, le mouvement et la vie participent à la réanimation du sens introduit dans les formes artistiques. Ce qui est accompli n'est pas figé pour toujours, nous dit l'auteur qui retrouve son modèle de reviviscence chez le florentin Marsile Ficin. Dans l'esprit de Panofsky, l'acte de «rendre la vie à ce qui autrement serait mort (*enlivering what otherwise would be dead*)» équivaut chez Ficin «à vivre autant de milliers d'années que les faits de l'histoire qu'[on] a passé de temps à étudier». On ne s'étonne guère que du point de vue panofskyen, la

mémoire «sage» de l'humanisme ignore le vieillissement intellectuel<sup>132</sup> et qu'elle puisse même, jusqu'à un certain point, récuser la mort. Sur ce chapitre et bien qu'il ne songe pas au cercle de Warburg, Michel de Certeau remarque de manière aiguë que «parler des morts, c'est également dénier la mort et quasi la défier. Aussi dit-on que l'histoire les "ressuscite". Littéralement, ce mot est un leurre : elle ne ressuscite rien du tout. Mais il évoque la fonction allouée à une discipline qui traite la mort en objet de savoir et, ce faisant, donne lieu à la production d'un échange entre vivants. Telle est l'histoire. Un jeu de la vie et de la mort [...]»<sup>133</sup>.

De Certeau a raison. Résurrection, survivance ou reviviscence sont des façons de jouer avec la présence d'un passé ne revenant jamais comme tel, se donnant en se niant à l'immédiat. Les présences évanouies font écho, leurs passions retentissent, leurs propos résonnent, elles nous font signe mais nous prohibent tout effleurement de la main. Seule l'empreinte de leur vécu demeure. Quoiqu'il n'ait probablement pas lu Warburg, ni beaucoup médité Panofsky, un historien significatif pour notre question, Henri-Irénée Marrou, a passé au crible ce vécu singulier dans son historicité longue. En 1954, dans son essai *De la connaissance historique*, Marrou consacre un pénétrant chapitre à *L'existential en histoire*. Ce que nous dit Marrou ? «L'histoire est une aventure spirituelle, où la personnalité de l'historien s'engage tout entière<sup>134</sup>». L'historien reste l'homme d'une passion pour les phénomènes ancestraux. L'humanité d'hier se présente à lui, l'engage à déchiffrer le sens des événements passés. D'où le mot de Benedetto Croce : toute histoire est contemporaine. Marrou cite en particulier deux auteurs allemands, Dilthey et Heidegger, ayant systématiquement problématisé cette expérience. Quant à Dilthey il se rattache entièrement aux sciences de l'esprit : l'individu trouve dans l'histoire sa signification et son discours. Mais se détournant de cette perspective, Heidegger théorise pour sa part qu'une mystérieuse Présence temporelle détiendrait la vérité ultime. Son principal objet «n'est pas la connaissance historique<sup>135</sup>» parce que le temps profond, ou authentique, n'est pas ce champ d'interprétations discursives où l'homme comprend ses raisons. Imprévisiblement, le temps nous «appelle» par-delà les procédures de la science. Il ne fait rien connaître, mais il



s'annonce décisif, parce qu'il est «Destin<sup>136</sup>». Dans cette attente «destinale», Marrou semble redouter un danger, la fin de la pensée historique, l'oubli de la science du passé : «Danger plus grossier peut-être, mais non moins réel, non moins menaçant, l'obsession de l'existential peut compromettre jusqu'à la vérité même de l'histoire<sup>137</sup>». Ainsi chez Sartre, nous dit-il, l'histoire s'absorbe-t-elle dans l'engagement pur d'exister, paradoxe suprême d'une liberté devenue «lourd carcan<sup>138</sup>». Moralité, ce qui commençait bien avec Dilthey se termine mal avec Heidegger et plus encore avec «l'an-historique» Sartre. Après cela, une conclusion semble s'imposer d'elle-même. Ce survol des temporalités nous ramène dans la boucle de l'humanisme, dont Marrou se revendique pour terminer : «J'appellerai à mon secours toute la tradition humaniste, la sagesse classique [...]»<sup>139</sup>. Par-delà les convictions et les valeurs qui furent les siennes, son geste assume retrospectivement une grande portée. Il restitue à la mémoire historique la liberté, politique et sociologique, de pas se voir mariée de force à l'actualité. Anticipant la réaction contemporaine contre un certain «présentisme», contre une injonction à l'intelligence de devoir toujours «être-là», son propos met en place les éléments d'une critique contre la pétrification de l'esprit dans l'instant actuel.

## 7

### L'esprit en étoile

L'image warburgienne des ondes de la mémoire le dit assez, en ondoie ment perpétuel la connaissance de l'âme humaine dans l'histoire n'a plus d'accès à un sens supérieur, clair et ordonné. Elle est une science des flux, un art de la vibration. Pour Warburg, les artistes et les humanistes renaissants participent du même état vibratoire ; les étudier, c'est sonder sa mystérieuse dynamique. Depuis Pétrarque devant les ruines de Rome,<sup>140</sup> il semblerait que les humanistes aient travaillé au retour de ce que Warburg nommait la «survivance»<sup>141</sup>.

D'une autre perspective, on s'en compte en lisant Ficin, Léonard ou Guichardin, dans le grand réagencement des crédo à la Renaissance, dans le vertige aussi qui s'empare des temporalités – je rappelle en vrac le retour de l'âge d'or, le mutation des ères ou le chaos des origines – il est inévitable qu'un tremblement psychologique se produise, qu'un décloisonnement des esprits s'accomplisse. Au cœur d'un immense tournoiement d'idées, les *studia humanitatis* fécondent les intelligences inquiètes. Le dialogue historique fissure les certitudes pétrifiées en communiquant avec un autre passé, peuplé d'une humanité ancienne mais s'éveillant, nouvelle, et à peine dégagée de son oubli. Mythe humaniste d'une réciprocité dans l'affranchissement, c'est en libérant l'Antiquité que l'esprit du présent se libère.

En 1959 André Chastel l'avait déjà remarqué dès les premières pages d'*Art et Humanisme à Florence aux temps de Laurent le Magnifique* : «Le succès des *studia humanitatis* en Italie, brisait ces cloisons en créant, en marge du savoir universitaire, une culture vivante». Pour Chastel, lecteur de Panofsky, les cloisons brisées s'ouvrent sur une autre psychologie. Le décloisonnement se traduit par une dé-spécialisation de l'intelligence, à la source de l'*uomo universale*. Relèverait-il du hasard des métaphores qu'Alfred Weber – l'un des pères de la sociologie culturelle – visualise trente ans auparavant les esprits créatifs comme des «météores» qui «renversent les cloisons<sup>142</sup>»? En réalité, l'image des intelligences météoriques traversant le ciel des hommes, remonte très loin, au moins à Ficin convaincu par l'exemple de Pic de la Mirandole, son génial cadet, qu'une grande intelligence appartient au nombre des sages brillants «comme les étoiles<sup>143</sup>» qui rayonnent sur le monde. Abstraction faite d'ascendances grecques et hébraïques, l'antériorité du concept laisse peu de place au doute. Sur cette toile de fond mythique, le culte de l'*ingenium* venu du ciel connaît un regain à la Renaissance, dont l'histoire n'est plus à faire depuis longtemps. Les historiens et les littérateurs de la fin du XIXe siècle le trouvent quasiment prêt à l'emploi chez Vasari, Giovo et Lomazzo. Est-il plausible que ce *topos* transformé à travers le romantisme, déteigne tardivement sur la version bourgeoise de l'intellectuel créatif ? Dans sa critique féroce, Bourdieu imposait de sa faconde apodictique ce type de relation : «La théorie de la beauté comme création absolue de l'*artifex deus* permettant à tout homme (digne de ce nom) de mimer l'acte divin de création, est sans doute l'expression “naturelle” de l'idéologie professionnelle de ceux qui aiment à s'appeler des “créateurs”, ce qui explique

qu'en dehors de toute influence direct, elle n'ait cessé d'être réinventée par les artistes [...]»<sup>144</sup>. Justement, une recherche sans prévention, plus soucieuse des influences directes, devrait décider de convergences éventuelles qui, entre la mythologie artistique et la psychologie créatrice, mènent à l'étude d'Otto Kurz et d'Ernst Kris publiée en 1934 sur *La légende de l'artiste*<sup>145</sup>.

La liberté du créateur trouve toujours à rayonner dans l'intelligence active. Ainsi pour Alfred Weber, encore lui, et pour Ernst Robert Curtius qui fréquenta Weber à Heidelberg, les esprits phares et «porteurs de flambeaux» décident de l'orientation d'une époque, exerçant une influence autonome, de proche en proche, jusqu'à irradier sur une nation tout entière. S'émerveillera-t-on de voir ainsi reparaître un peu partout le vieux thème des «pionniers» magnifiés dans un contexte de massification culturelle, dont Max Weber, le frère d'Alfred, analysait les progrès ? Mais attention. Entre le culte des génies créateurs à la Renaissance<sup>146</sup> et l'exaltation décalée des Modernes, les symboles de la création intellectuelle se ressemblent de loin sans qu'il faille les confondre, tant s'en faut. On le présume, l'individualisme d'origine romantique exerce une inévitable distortion sur la théorie humaniste du génie universel. Il est erroné, comme on l'affirme parfois, que l'*ingenium* renaissant domine l'univers, qu'il le tyrannise de sa subjectivité dans une solitude orgueilleuse et faustienne. Au mieux l'*ingenium* déchiffre la formule suprême d'un réel dans son universalité et ses codes. Ce qu'à force d'étude certains penseurs imaginent conquérir dans leur élan intellectuel, est une sagesse intraduisible dans la volonté de puissance des Modernes. On oublierait volontiers que l'harmonie avec le monde, avec les hommes, et entre les hommes et le monde, l'emportent le plus souvent, pas toujours évidemment, sur d'autres considérations. En résumé, l'idéal dans lequel communient Alberti, Léonard ou Pic de la Mirandole, également anxieux de percer les raisons universelles, les *rationes mundi*, se concentre toujours sur la *mens*, sur l'intelligence du docte, du mathématicien et du philosophe.

Les linguistes qualifient d'«isolantes» les langues qui donnent à chaque objet son mot. Par antithèse, chez un Jean Pic de la Mirandole, le refus de la pensée isolante s'exprime dans les fameuses *Conclusiones* ou *Thèses*, saturées de rapprochements entre les écoles mathématiques, philosophiques, théologiques d'Orient et d'Occident. L'esprit de comparaison se signale ici par un relationnisme vivant et inimitable. Mais Pic n'y fait en rien

figure d'exception dans son monde. Sa pensée cristallise autour d'elle, au plus haut degré du concordisme, un attrait intellectuel pour l'inconnu, voire même pour le «barbare» en son sens vénérable et vénéré à l'époque. Signe de l'intérêt suscité par un univers primordial, moins ignoré qu'on ne le croit, le mythe des sagesse barbares, primitives ou païennes captive les esprits de l'époque avec la *prisca theologia*, cette révélation des premiers âges de l'humanité<sup>147</sup>. De l'Égypte à la Chaldée, dans cette universalisation de la sagesse, l'ardeur d'une synthèse spirituelle, comparable à l'unité dans la variété, prêchée jadis par le cardinal de Cuse, ne se dément pas.

Naturellement, ce rayonnement stellaire de l'intelligence, que Ficin compare aussi à l'œil omnivoyant, s'épuiserait sans un centre où se recueillir, point focal, sommet mental des opérations. Pour changer de registre, l'art d'une mémoire qui contient tout, qui déploie et reploie l'univers des connaissances, opère selon une alternance analogue. Obscurément, il s'y cache un pouvoir de synthèse installé dans l'esprit, dont traitent certains textes renaissants sur la faculté qu'à l'âme contemplative de se contracter après avoir rayonné. Sans tout confondre, il apparaît clair que cet humanisme-là nous parle d'une liberté et d'un rythme intérieurs, présents dans ce que nous nommons, un peu mystérieusement d'ailleurs, la vie des idées. Quelques critiques modernes ont bien traduit ce trait par de savantes analyses, notamment en histoire de l'art. Ce qu'ils décrivent correspond à la psychologie d'une époque définie par son syncrétisme. Particulièrement dans l'univers des symboles perméables aux influences orientales, aux mystères de l'Égypte et aux oracles de Chaldée, la contraction ou condensation<sup>148</sup> de l'esprit suit le processus de solidification d'un message multiple, fixé dans une seule image, dans un hiéroglyphe, oserai-je dire, capable de soutenir la méditation. Tout cela restant fort vague, je choisirai une illustration plus proche que d'autres du thème de la mémoire. Autoévidente à plus d'un titre, ce sera l'allégorie séminale de la *Prudence*. Peinture de Titien ou de son école conservée à la National Gallery, elle fut minutieusement décodée par Erwin Panofsky et successivement par Daniel Arasse<sup>149</sup>. On y découvre l'icône du temps. Ce dernier se condense sur lui-même dans un symbole lourd de significations : les trois âges de l'humanité y reposent sur trois têtes d'animaux. Sémantiquement parlant, cette structure dérive du *De inventione* de Cicéron, où mémoire, intelligence, prévoyance répondent à la succession du passé, du présent et du futur<sup>150</sup>. La *Prudence* suit exactement le même ordre. Exemple choisi au hasard, dans ses *Lettres*, Marsile Ficin écrit en 1474 à son

ami Antonio Calderini que «le passé est le maître du présent et du futur». Nous obtenons là cette vision commune, ce «regard âgé<sup>151</sup>» dont Aby Warburg et les siens cherchaient à percer le mystère.

Ainsi en va-t-il de notre *Prudence* tricéphale. Trois faces humaines la composent, dominant trois protomes d'animaux, le vieillard, l'adulte et l'adolescent, respectivement placés au-dessus du loup vorace (l'hier aboli), du lion fort (l'aujourd'hui qui dure) et du chien aux aguets (le demain attendu). On le sait grâce à Panofsky, ces énigmatiques emblèmes sont déjà présents dans la hiéroglyphique égyptienne capricieusement réinventée au XVI<sup>e</sup> siècle par l'humaniste Pierio Valeriano. Selon Arasse, lecteur et critique de Panofsky, par ces symbolisations zoo-anthropologiques Titien fait évoluer vers 1565 la *Prudence* de la simple allégorie vers le totem domestique.

La Renaissance n'eut de cesse de reproduire le symbole de la Prudence légué par l'Antiquité et le Moyen Age, «tradition classique qui sauvegarda sa vitalité» dit Panofsky avec une tonalité warburgienne. Inlassablement depuis plus d'un demi-siècle, les critiques en ont décrypté les références et les influences, confirmant ou infirmant l'interprétation panofskyenne. La Prudence – conseil et sagesse selon Wind – reste néanmoins parée pour nous d'une énigmatique profondeur où se conjoignent «l'autrefois, le maintenant, le bientôt» comme l'écrivait Giordano Bruno dans ses *Fureurs héroïques*. Encore, si j'en avais loisir, devrai-je ajouter deux choses dont Panofsky ne parle pas : la méditation spécifique de Marsile Ficin sur la *prudentia* ; et l'influence hypothétique de la Kabbale juive sur ce thème. On peut les joindre ou les disjoindre à volonté, mais soit dit en deux mots, les humanistes méditent parfois avec les cabbalistes sur l'indicible nom de Dieu, signifiant de toute éternité : «je fus, je suis, je serai»<sup>152</sup>. Une même syntaxe ontologique unifie donc trois regards. À l'autre bout de l'expérience humaine et dans le monde des affaires, Ficin adresse souvent à ses mécènes cet avis : ils ne craindront pas l'avenir connu de Dieu seul, maître du temps, en observant les règles de la *prudentia* dans leurs commerces.

Finalement que discerne Arasse dans la *Prudence* attribuée à Titien ? Un talisman apotropaïque au sein d'une famille picturale, d'une petite tribu de peintres vénitiens. À travers son symbole titianesque s'exprime l'intention clanique d'immobiliser le temps pour suspendre la mort. Sur le terrain freudien – l'hybridation du registre animal et du registre humain – que choisit Arasse aux fins de sa démonstration, le nouvel animal-totem produit

un changement d'état du signe – machine à rêver contre machine à signification – dans l'esprit d'une Renaissance «humanale», comme Agnès Minazzoli l'a finement énoncée<sup>153</sup>.

Dans son savant kaléidoscope, Arasse combine oniriquement des symboles avec une rare potentialité associative, qu'il oppose sciemment à la trop grande «sagesse» de Panofsky, plus prompte à décloisonner la culture dans sa «rassurante clarté». À vrai dire, mais c'est une autre affaire, Panofsky avait déjà subodoré l'existence d'un certain totémisme chez Michel-Ange<sup>154</sup>. Quoi qu'il en soit, au-delà de l'iconologie proposée par les historiens, et peut-être par Titien lui-même, des images «déclencheuses d'associations<sup>155</sup>» opèrent toujours au cœur d'un savant dispositif qui soude l'érudition au rêve.

## 8

### Les voix des livres

La philologie qui décloisonne le sens et la poésie qui condense la signification sont, pour paraphraser Aby Warburg, comme la diastole et la systole d'une culture humaniste qui se prolonge au seuil du monde moderne, possiblement jusqu'à Friedrich Schlegel, génie du premier Romantisme allemand. Chez Schlegel aussi la préconisation d'unir les forces de la philosophie, de la philologie et de la poésie, triomphe dans une conception totale inaugurée à la Renaissance. Il y a plus. En 1798 Schlegel déclare lumineusement dans un célèbre morceau de sa revue *Athenaeum* que «lire c'est à la fois libérer sa pulsion philologique et donner libre cours à sa propre affection littéraire. On ne peut lire pleinement sans aucune philologie, par pur souci de philosophie ou de poésie<sup>156</sup>». La pulsion et l'affection du Romantisme pour la lecture résonnent à l'unisson de la bibliothèque humaniste, qui n'est pas une collection d'objets, mais une assemblée d'êtres parlants. De même, par métaphore, Ficcin disait-il de ses livres qu'ils étaient une petite Académie, parce que les manuscrits de Platon, en un certain sens, étaient Platon lui-même parlant à son oreille.

Nul n'a mieux écouté la voix des livres qu'un ipénétrant critique littéraire italien comme Ezio Raimondi, l'auteur de cette considération : «une bibliothèque est un domaine plein de mystère, où nous puisons quelque chose d'une réalité plus profonde : de la poussière

du passé nous tirons les raisons du présent ; ce qui semblait immobile, consigné à l'inertie d'une vie vécue, se modifie selon nos perspectives actuelles. La bibliothèque devient ainsi le lieu de la stabilité et de la métamorphose, de la protection et du risque ; c'est la métamorphose dans le continu, c'est le vieillard dans le jeune homme, c'est l'ouverture vers quelque chose qui traverse le temps et ses confins linéaires [...] Telles sont les voix des livres<sup>157</sup>».

Or avec cette dernière image, Raimondi rend un hommage implicite à Leon Battista Alberti, génie tutélaire de la Renaissance. Au Quattrocento, Alberti introduit le thème fantasmagorique du livre parlant, créature enchantée, dans l'impressionnante conclusion de ses *Avantages et inconvénients des lettres*, où la bibliothèque prend ainsi la parole : «Toi qui te consacres à l'étude, cherche donc dans les lettres la gloire que donne la sagesse [...] c'est là une tâche que les livres eux-mêmes, s'ils pouvaient te parler, te diraient d'accomplir. Tu les entendrais t'interroger ainsi : Quel est donc ton but, jeune homme, avec toutes ces veilles qui t'épuisent ? Que t'apportent tant de travaux ? Que vas-tu chercher parmi nous avec une attention si soutenue ? Pourquoi ces veilles, ces soucis, ces pensées ? [...] espères-tu la richesse, toi qui as pourtant appris de nous à ne pas craindre la pauvreté ? As-tu donc oublié que nous n'avons rien à vendre ? [...] Ne vas pas nous dire, tout de même, que tu cours après le pouvoir, que tu veux les honneurs, les décorations, la notabilité ! Tu te trompes, jeune homme, tu te trompes, si tu préfères à la vertu les suffrages et les applaudissements du peuple, et si tu ne places pas les jeux de la fortune, le tumulte de la vie politique, les souffles populaires, loin derrière la connaissance et la sagesse»<sup>158</sup>.

D'abord, par anticipation, Alberti profère une vérité qui nous occupera plus loin : la culture n'a fondamentalement rien à nous vendre. Ensuite, cette bibliothèque éloquente dispense une sagesse qui va se dévoiler à nous peu à peu.

Comme une maison de l'âme, la bibliothèque traduit ce que nous sommes. Par additions et cumuls, sur les étagères où les livres se pressent, les êtres «lisants» construisent le cosmos de leur intelligence. Du fouillis impénétrable – docte forêt – au saint des saints rangé – chaste cellule – l'architecture des livres dit peut-être infailliblement la démarche de la pensée. À Florence, la bibliothèque d'Eugenio Garin était le miroir de son encyclopédisme, ordonnée en quelque 20.000 volumes où l'intellectuel s'orientait sans faillir. Toutefois, n'oublions pas l'essentiel du message de Raimondi et d'Alberti : chaque livre est

une voix qui nous parle ou qui nous répond. Entouré de livres dans son *studiolo*, l'humaniste pratique assidûment la conversation historique. Il y est entraîné depuis sa toute jeunesse. Que ce soit avec les vivants ou les morts, le dialogue rythme la journée de l'intellectuel renaissant et il est immanquablement d'usage, lorsqu'on aborde ce propos, de devoir réitérer l'exemple de Machiavel parlant aux Anciens, qui lui répondent par un signe d'humanité (*umanità*) dans leur douce sagesse. La lettre fameuse du 10 décembre 1513, sur laquelle les commentateurs<sup>159</sup> ont tout dit, où Machiavel évoque ses conciliabules nocturnes avec les hommes antiques, les «*antiqui uomini*», aurait bénéficié d'une attention disproportionnée s'il ne s'agissait d'un chef-d'oeuvre. Rêverie et auto-célébration ou inversement auto-ironie et désillusion, il semble que Machiavel y ait déployé l'arsenal de sa duplicité. Mais on trouve déjà un dualisme installé chez Machiavel à demeure, dans son existence de politicien déchu, de médiocre campagnard où les contrastes sont si forts : vie quotidienne contre vie antique ; temps vulgaire contre temps noble ; journée oisive contre soirée studieuse. Au cours de ces soirées, ses échanges avec les Anciens culminent pour Machiavel dans un transfert de soi : «toute ma personne se transporte en eux», «*tutto mi trasferisco in loro*» sont les mots du Secrétaire florentin que beaucoup ont relevés. Ravi par sa lecture, Machiavel en oublie d'avoir peur de la mort. Tout autour de lui le présent s'abolit et l'Antiquité se ranime entre les murs de son *scrittoio*, de sa bibliothèque, zone de passage vers d'autres temps. Passé ce seuil, les époques se dévoilent par le truchement des historiens antiques, seuls vrais contemporains de Machiavel. Mais son détachement du réel n'accuse rien de transcendantal ou de mystique. D'un phénomène proche ou comparable, le poète Rilke donne une description fameuse lorsque son immortel héros, Malte Laurids Brigge, musarde à la Bibliothèque Nationale : «Il y a beaucoup de gens dans la salle, mais on ne les sent pas. Ils sont dans les livres. Quelquefois ils bougent entre les feuillets, comme des hommes qui dorment, et se retournent entre deux rêves. Ah ! qu'il fait bon être parmi des hommes qui lisent. Pourquoi ne sont-ils pas toujours ainsi ? Vous pouvez aller à l'un et le frôler : il ne sentira rien. Vous pouvez heurter votre voisin en vous levant et si vous vous excusez, il fait un signe de tête du côté d'où vient votre voix, son visage se tourne vers vous et ne vous voit pas<sup>160</sup>». Comme les lecteurs de la Salle Labrouste, Machiavel s'efface du monde ambiant. Jamais donc Machiavel ne se serait exclamé avec Rousseau dans l'*Émile* : «je hais les livres ; ils n'apprennent qu'à



parler de ce qu'on ne sait pas». L'histoire entière des humanistes, et en l'occurrence de Machiavel, s'inscrit en faux contre l'éducation sans livres. C'est donc tout à sa vénération livresque, que le florentin s'entoure d'un cérémonial<sup>161</sup> avant la lecture, lorsqu'il abandonne son habit sale de l'usage quotidien. S'imaginant sans doute Tite-Live ou Polybe en toge, Machiavel se prépare de noble façon à entrer dans leur cercle revêtu des plus dignes étoffes. Ainsi rayonne sur lui, par imitation et par reflet, la *dignitas* gréco-romaine ou ce qui en tient lieu.

De Pétrarque à l'Alberti dialoguer avec les livres constitue un puissant ressort psychologique<sup>162</sup>. Ce dialogue donne accès à l'universalité historique. Contemporains de toutes les époques, les humanistes peuvent alors s'écrier avec Sénèque : «Aucun siècle ne nous est interdit : tous nous sont ouverts ; et si la grandeur de notre esprit nous porte à sortir des entraves de la faiblesse humaine, grand est l'espace de temps que nous pouvons parcourir. Je puis discuter avec Socrate...<sup>163</sup>». Au temps de Machiavel, ce qu'il conviendrait d'appeler la symbiose du docte et du livre est déjà devenu prose commune. Près de cinq cents ans plus tard, Ezio Raimondi peut encore écrire : «je dirai que la recherche est, de prime abord, une lecture de textes qui laisse aller les choses à elles-mêmes [...] Le point de départ de cette aventure du sens, l'unique ancrage possible, c'est la bibliothèque, à laquelle on revient toujours. De ce point de vue, nous sommes comme ce personnage du mythe qui tirait sa force du contact avec le sol ; la bibliothèque, c'est le sol du chercheur : elle lui redonne sa force ; elle lui redonne ses idées, elle est toute l'humanité réunie pour te servir et pour t'aider [...] La bibliothèque est un lieu de renaissances continues.»<sup>164</sup>. Le mythe d'Antée, fils géant de la Terre, qui reprend vigueur à son contact, véhicule une vitalité primitive parmi les livres. C'est d'ordinaire la vue qui serait privilégiée. Pas ici, où Raimondi capte tactilement une énergie dans sa bibliothèque nourricière et pourvoyeuse d'humanité. Antée nous conduit donc au cœur d'une symbiose. La bibliothèque agit sur nous à mesure que nous évoluons en elle. Elle nous redonne une force et des idées. Ici, et de manière palpable, Raimondi donne puissamment corps à ce qui distingue la bibliothèque humaniste d'un lieu d'informations pures, d'une banque de données sans créativité. L'essayiste américain Sven Birkerts, dans ses *Gutenberg Elegies*, redoutait d'assister, sous l'effet des technologies digitales, à la disparition prochaine d'un art humaniste

de la lecture<sup>165</sup>. Pas un instant cette crainte ne traverse l'esprit de Raimondi, dont le dynamisme érudit emporte l'admiration.

La créativité, justement, est une liberté au-delà des «confins» du temps, la liberté de «laisser aller les choses» de l'esprit du passé au présent, et retour. Elle trouve en Raimondi son narrateur pur, d'une élégance rare dans la dérive maîtrisée d'un discours apparemment guidé par l'occasion. Nul besoin de grandes idées ni de hauts vols. Sol, force, contact, humanité disent la vie vraie de la page imprimée. D'autres fois où Raimondi compare la bibliothèque avec la cuisine et le «processus intellectuel» avec l'émotion familiale<sup>166</sup>, tout se met à briller d'une aura encore plus intime, faisant songer au *Philosophe* de Rembrandt, paisiblement assis entre le jour de la fenêtre et la flamme de l'âtre. Résolument quotidien, Raimondi ne porte pas de toge quand il nous parle. Son érudition légère dose le docte et le domestique. Elle déjoue les formalismes de la Littérature et de l'Académie. Avec grand art, l'humaniste s'éloigne du magistral et de la pose du maître. Sous son charme et à travers sa confiance sereine, les âmes des livres libérées par la lecture font chœur dans une humanité insondable comme le temps. Peu susceptible de spéculation théorique, cet échange entre le «je» actuel et le «nous» des absents, ne s'éprouve pas hors d'un sujet pluriel, commun à tous les possesseurs du même trésor culturel<sup>167</sup>. Pour le traduire, le logicien Robert Blanché inventa l'«intérieurité de communion», belle idée qu'il oppose au narcissisme de la conscience solitaire, car «par la pensée, c'est avec l'universalité des esprits que le nôtre forme société<sup>168</sup>». Mais ce qui se permute dans cette sociabilité met au défi la raison froide et analytique. Seul un poète serait capable d'en traduire l'écho en restituant la résonance, l'onde mémorielle, aurait dit Warburg, que ces voix venues d'ailleurs peuvent susciter à l'endroit d'un esprit moderne, comme peut-être en ces deux vers de l'américain Robert Creeley : «*a voice in my place an / echo of that only in yours*» : «une voix là où je suis, un écho de ma voix seulement là où tu es».

Donc la bibliothèque de Raimondi, resurgie pour nous du silence, n'est pas un lieu d'autorité mais de conversation. Plus souvent qu'on ne le croit, «tradition» et «autorité» sont disjointes à la Renaissance<sup>169</sup>, où les Anciens n'ont pas prioritairement le statut de pères à imiter. Militer pour ou contre eux mobilise plus volontiers l'Âge Classique, quand rivalisent et se querellent conservateurs et modernistes. Alors, la supériorité des aînés hiérarchise les âges. Cette obligation ne s'impose pas ici. Et la toute première citation de Raimondi nous en

a déjà déclaré le motif : dans la bibliothèque des «renaissances continues», où le vieillard se réincarne «dans le jeune homme», la hiérarchie des générations n'opère plus

## 9

### **Symboles et métamorphoses du temps humain**

Le vieillard et le jeune homme, la sagesse dans la jeunesse, pointent des flèches vers des directions lointaines. Elles évoquent une tradition symbolique riche et ramifiée de l'humanisme, où il serait facile de se perdre, mais qu'il est passionnant de survoler d'un bref coup d'aile. Déjà la lettre de Marsile Ficin à Bracciolini, chère à Panofsky, s'était ouverte pour nous comme un carrefour d'auteurs et d'artistes anciens. Elle prononce l'éloge de l'histoire exactement en ces termes : «oui, les choses en soi mortelles obtiennent l'immortalité par l'histoire ; les êtres absents par elle redeviennent présents ; les antiquités rajeunissent. Un homme jeune égale promptement la maturité du vieil homme ; et si l'on répute un homme de soixante-dix ans prudent à cause de son expérience des choses, combien s'avère plus prudent l'homme âgé de mille ou de trois mille ans ? Ainsi, chacun paraît avoir vécu autant de milliers d'années que les faits de l'histoire qu'il a passé du temps à étudier<sup>170</sup>».

Pour un platonicien sincère comme Ficin, la philosophie suit des cycles millénaires. Au-delà de ce qu'elles offrent à l'imagination, l'immortalité par l'histoire et l'antiquité rajeunie dans l'adolescence, se chargent donc d'authentiques attentes. Ne se limitant pas à un petit cercle, on estimerait à tort ces sujets réservés aux lecteurs de Platon. Avant Ficin, le médecin ferrarais Michele Savonarola, grand-père de l'illustre Savonarole, s'adresse déjà en ces termes au prince Borso d'Este : «car en lisant les livres des hommes sages et prudents du passé, où l'on retrouve tant de nobles conseils et de prudentes maximes, on acquiert prudence à cette lecture, comme il advient au garçon qui, en conversant avec des hommes bons et instruits, de bon qu'il était devient meilleur et beaucoup plus instruit<sup>171</sup>». Et comme un fait exprès, chez Cristoforo Landino, maître de Ficin et commentateur de Dante, l'acquisition de la sagesse à travers le conseil des vieux sages marque la sortie de la «forêt obscure», allégorie de l'ignorance de la jeunesse à l'entrée de l'*Enfer*.

Rétrospectivement, la sagesse du temps se dépose dans la jeunesse. L'idée appellerait bien une peinture. Il serait tentant, mais risqué, de la reconnaître allusivement dans un portrait symbolique signé par Dürer et conservé au Louvre. En 1527 exactement, Dürer peint l'étrange faciès d'un bambin à longue barbe. À moins, bien sûr, que le peintre n'ait fixé un prodige, un *monstrum* dans le goût de l'époque, il se pourrait que la vieillesse instruisse ici l'enfance dans une sorte d'osmose prodigieuse. On sait par ailleurs que la prudence transgénérationnelle entre en crise à la fin du XVIIIe siècle, d'abord par l'entremise de Rousseau, ennemi de la sagesse des livres dans *l'Émile*, puis de Kant qui pouvait écrire dans ses *Réflexions sur l'éducation* : «rien n'est plus risible qu'une sagesse de vieillard chez l'enfant». Or, à l'évidence, le visage peint par Dürer n'est pas ridicule, mais respire une gravité subtile qui invite au déchiffrement. Le Dürer du Louvre, dernière peinture du maître, accroche le masque clair de l'enfant-vieux sur la nuit noire du temps. Ce portrait regardons-le, pour savoir si à son tour il nous regarde. Non. Ses prunelles s'orientent vers une source lumineuse placée pour nous à sa gauche. Sa pupille se tourne et son front s'éclaire. Serait-ce en direction du temps écoulé ? Vers le jadis, vers l'origine aurorale du temps, le futur contemplerait-il la lumière du passé à travers l'oeil prudent d'un tout jeune sage ? Si c'est un thème couru que celui du regard de la prudence, l'irradiation du temps écoulé, en revanche, m'apparaît moins classique. N'étant pas historien d'art, j'ignore ce qui pouvait y faire songer Dürer et si même il y a songé en éclairant ce front pâle. À ce détail intrigant on ne peut pas assigner d'origine ponctuelle. Tout au plus un *topos* un peu dans l'air du temps fournirait un maigre d'indice, car dans la première version d'un des *Souvenirs* de Guichardin, ami de Machiavel, il est écrit : «Les choses passées illuminent (*fanno lume*) les choses futures...<sup>172</sup>». Fidèle à sa prudence légendaire, Guichardin lisait les actions en devenir à la clarté des événements anciens. Un tel jugement historique avalise au moins l'image d'un passé qui n'est pas chose éteinte et qui rayonne sur l'avenir continûment.

Dans son grand livre classique sur la littérature européenne, que Raimondi a certainement lu, Ernst Robert Curtius retrace à partir de Pline, puis dans la littérature tardo-antique et médiévale, les évolutions figurales du *puer-senex*, l'enfant-vieux. Cet être fabuleux, que l'humaniste Celio Calcagnini faisait remonter à l'Égypte ancienne, est une créature «pathologique» dont la vraie place, écrit Curtius, se situe entre le «déclin de civilisation» et la «projection du subconscient»<sup>173</sup> ; expressions saisissantes, si l'on y songe,

d'une communion avec les «formules pathétiques» d'Aby Warburg. Mais pour finir, traduisant en espoir ce symbole qu'il affectionne, Raimondi formule un tout dernier vœu : «c'est pour cette raison que l'on dit que la mémoire n'est pas seulement orientée vers le passé mais qu'elle est aussi orientée, dans les brumes et les complexités du possible, vers un futur plus digne.»

Sous quelle aspect nous attendrait ce futur plus digne, si toutefois il nous attend ? Comment croire que se prolongera en paix, au cœur des choses «mortelles en soi» disait Ficin, le merveilleux dialogue des sages parmi les livres auquel nous venons d'assister ? On suppose bien que la prudence n'a pas que de bonnes nouvelles (autrement sa prévoyance serait vaine) et que deviner les périls du futur fait partie de ses attributions.

D'un horizon assez proche ou pas trop lointain, un monde sans livres semble prêt d'émerger. L'expansion des *bookless libraries* déjà bien implantées outre-Atlantique, sous l'impulsion d'une économie numérique plus avide que jamais, entérine la fin d'un cycle commencé à Alexandrie, 300 ans avant notre ère, dans cette Égypte mythique qui vit naître, croyait-on, le *puer-senex*. Aux États-Unis le *great divide*, la grande division digitale du monde en deux classes, les «réseautés» et les «non-réseautés», extermine ce «monde disparate et dangereux» des livres dont parlait Stefan Zweig, jusqu'à la disparition totale des imprimés. Nettoyée par le vide de leur présence archaïque, la bibliothèque virtuelle mute en *BiblioTech*<sup>174</sup>. Mais chassé de son domicile, le livre se réfugie n'importe où : métros, trains, cafés, librairies de quartier. Il s'échange d'une main à l'autre, livre occasionnel, vagabond poursuivant sa fidèle mission d'évasion ou de réflexion, peu importe, puisqu'il reste l'ami «qui ne trahit jamais<sup>175</sup>». Ceci posé, nos propres traditions européennes devraient nous inquiéter : le sort qu'elle réserve à la lecture et à l'égalité des populations devant la lecture, dira exactement le niveau intellectuel sur lequel navigue notre société.

En 1922, le sociologue allemand Alfred Weber étudiait l'obscurcissement culturel de Weimar et de sa république ruinée. Il observait au moyen de statistiques et de comparaisons sociologiques, les effets d'une crise économique sur le dépérissement des bibliothèques, des musées, des universités, enfin sur la paupérisation des intellectuels. À la même date les analyses parallèles de Georg Schreiber, auteur de *La misère de la science allemande et des travailleurs de l'esprit*<sup>176</sup>, expliquait comment la crise avait multiplié par cent le coût de la science. Il n'était plus question de tendre l'oreille à la voix des livres. Pourquoi ces rappels ?

Devrons-nous céder à l'objection escomptée de leur anachronisme ? Pour autant que Weber et Schreiber formulent leurs critiques en 1922, leur perspective nous effleure encore. Ils nous disent que la culture est la première à souffrir des altérations économiques et la dernière à être secourue ; qu'à la différence des sociétés anciennes, la société moderne se caractérise par la généralisation de ce mal, plus jamais circonscrit à un étroit milieu. Tout le corps social se ressent du malheur que la culture traverse. Et l'échantillon d'une crise modèle garde valeur de comparaison pour la postérité. Il est douloureux de constater combien de nos jours les grandes bibliothèques de Florence – ces berceaux de l'érudition mondiale abritant, parmi d'autres, les manuscrits précieux de Laurent le Magnifique – sont acculées à la même ruine que leurs consœurs de 1922, parfois réduites au troc et guère mieux logées qu'elles. Comme disait Guichardin : le passé éclaire le présent. L'inflation disparue, mais non la paupérisation d'amples secteurs de la culture humaniste en Europe, à distance de cent ans l'érosion intellectuelle reparaît autrement, un peu comme sur nos côtes recommence le rabotage multi-temporel des falaises.

## 10

### Le travail de l'esprit et nous

Le discours qu'Alfred Weber prononce en 1922 sur *La misère des travailleurs de l'esprit*<sup>177</sup>, porte sur des travailleurs d'un genre précis. En quelque sorte dépositaires sociaux de la liberté d'esprit, il sont poussés par la crise vers la détresse, contrairement à cette idéalisation française dans laquelle, depuis Zola, l'intellectuel se projette comme un héros justicier, bien moins comme un travailleur et jamais comme un miséreux. Mais en Allemagne le terme de travailleur de l'esprit – le professionnel du *Geistesarbeit*, du travail intellectuel – apparaît déjà vers la moitié du XIXe siècle<sup>178</sup>. Il demanderait de plus longues

enquêtes, alors même qu'Alfred Weber<sup>179</sup> demeure un illustre inconnu parce qu'éclipsé par Max Weber, son illustre frère, il a perdu la place qui lui échoit dans le monde des idées. À l'instar de Piero Martinetti et de Theodor Geiger, Alfred Weber campe une figure d'intellectuel antifasciste aujourd'hui insuffisamment étudiée. Combatif<sup>180</sup>, énergique et colérique au sens de l'antique médecine qui attribue au *cholericus* un tempérament de feu, Alfred Weber incarne l'éternel protestataire, contre le nazisme d'abord, puis en 1957 contre l'arme nucléaire, qui le voit militer dans le camp pacifiste à l'âge de quatre-vingt-huit ans. Vieux libéral, Weber quitte l'université en 1933, l'année où le recteur Heidegger s'empresse de déclarer son adhésion au Führer et son fier mépris des libertés académiques, nuisibles au grand «destin» allemand. Comme il convient, à la fin de la guerre, le 15 août 1945, dans une lettre à l'historien d'art Meyer Shapiro, émigré comme lui en Amérique, Erwin Panofsky fait l'éloge d'Alfred Weber, de l'«*old Alfred Weber*» resté sur le sol allemand sans cacher jamais sa haine d'Hitler<sup>181</sup>, fait héroïque en soi quand à la moindre occasion la Gestapo vous jetait dans un *lager*.

Donc en 1922 Alfred Weber, sociologue de la culture, s'intéresse aux travailleurs de l'esprit. Sujets sociologiquement fuyants, ces *geistigen Arbeiter* n'entrent dans aucune classe. Weber les englobe dans une «pyramide» d'hommes et de femmes, de savants, d'enseignants, d'écrivains, d'artistes et autres, adonnés à l'activité substantiellement «inquantifiable<sup>182</sup>» de la production intellectuelle<sup>183</sup>. Ils peuvent être, par exemple, des cinéastes ou des éditeurs, et appartenir ou non à la catégorie des authentiques créateurs de l'esprit. Encore faut-il d'emblée se demander si la traduction de l'adjectif *geistiger* par «intellectuel» ou par «spirituel» a ici quelque importance. Assurément pour comprendre Alfred Weber, chez qui la notion franco-germanique d'*Intellektuellentum*, d'intellectuels rassemblés par et dans l'intellectualité<sup>184</sup>, coexiste harmonieusement avec l'idée, absolument capitale, d'un cosmos spirituel, d'une sphère attribuée à l'esprit. Elle n'est pas propre à Weber<sup>185</sup>, mais elle est fonctionnelle à sa réflexion. Elle situe sa critique à un niveau «cosmologique» de la culture qui transcende le sentiment de déclassement d'une élite face au monde moderne.

L'emboîtement de ces deux notions, l'intellectuel et le spirituel, jusqu'à une ambivalence les rendant parfois intraduisibles, transparait de façon manifeste lorsque dans *l'Adieu à l'histoire présente* Weber s'autodésigne porte-parole des intellectuels par excellence, en ces termes exacts : «Je m'adresserai ici seulement aux gens d'esprit (*Geistigen*). Nous, les gens d'esprits (*Geistigen*), voulons surtout la liberté, la liberté d'esprit (*geistige Freiheit*). Nous savons très bien que sans elle notre spontanéité se brise, que nous sommes en détresse comme des oiseaux prisonniers qui voltigent en cage (*in Käfigen*), qui picorent dans leur mangeoire, rien d'autre, et ne sont qu'étrangers à eux-mêmes<sup>186</sup>». Dans cette cage aux oiseaux, Alfred Weber voit l'intellectuel voltiger au lieu de voler dans son ciel. Son étrangeté à lui-même stigmatise son inauthenticité. Ailleurs, Weber parlera d'une sphère de l'esprit humain que la «machinerie» de l'État moderne a le pouvoir maléfaisant de désintégrer<sup>187</sup>. Malgré cette constante alarme, son idéal résiste à toutes les épreuves de la Modernité : crise de 1929, nazisme, guerre mondiale, équilibre de la terreur et menace nucléaire ne semblent pas altérer l'obligation morale faite à l'intellectuel alfred-weberien de réaffirmer sa fonction sans jamais céder sur son devoir-être. L'état du monde ne saurait le faire plier. Se distinguant par là de l'anti-héroïsme de Max Weber, parfaitement analysé par Pierre Bouretz<sup>188</sup>, Alfred Weber incarne, de fait, une alternative intellectuelle au grand désenchantement de l'Occident<sup>189</sup>. On peut rappeler ses prises de position sur la liberté intellectuelle, sur la nazification des mentalités et sur la «désintégration» de l'esprit devant le triomphe du capitalisme, comme autant de conduites transgressives de la neutralité savante et du conformisme bourgeois. Il pencherait donc plus volontiers du côté «créatif» de la culture et son double romancé nous apparaît d'ailleurs sous le pseudonyme de Westertag dans la nouvelle *Jugend im Nebel* de Max Brod (son ancien étudiant) comme un caractère «italien», érudit, allègre et même séducteur, que le jeune narrateur rencontre lors d'une promenade estivale.

En 1922, Weber analyse la prolétarianisation des travailleurs intellectuels et l'appauvrissement de ce qu'il nomme les «organes» du travail spirituel, universités, instituts, académies, maison d'éditions, journaux. Son étude dégage une large catégorie de citoyens



frappés d'un mal social tout en demeurant unis par les mêmes intérêts, les mêmes milieux, la même mission essentielle : «sauver la liberté d'esprit et le primat du spirituel<sup>190</sup>». De là il émerge que la couche cultivée reliée au «Tout Social» l'alimente aussi d'une substance spirituelle secrétée dans son terreau nourricier. Alors que les métaphores du travail spirituel varient, en définitive deux grands principes guident la pensée d'Alfred Weber : la liberté d'esprit et le refus d'asservissement à l'économie, parce que «le spirituel court le danger d'une dépendance à l'égard des forces économiques<sup>191</sup>». De cette façon, le conférencier de 1922 nous tend le miroir fragmenté d'événements lointains, les tessons d'une vérité qui reflètent notre condition dans son éclatement même. Rien n'y est identique – l'histoire ne se répète pas – et pourtant les dissemblances semblent peser moins lourd que les similarités.

Un secret d'Alfred Weber nous le rend inexplicablement proche. Passé et présent, sociologie culturelle et vécu intellectuel se solidarisent chez ce spéculatif impénitent. En renonçant au type max-wébérien du savant pur pour une science pure<sup>192</sup>, en postulant lui-même l'existence d'une totalité historique dont nous serions solidaires, Alfred Weber a réfléchi sur un drame que nous pourrions confusément rejouer. Contre une proximité si troublante, il faudrait objecter que le concept de travailleur de l'esprit s'imposait à lui dans un moment vieux pour nous de cent ans. Mais le concept en soi serait-il caduc et inactuel ? C'est toute la question, à chacun d'y répondre. Comme le *cogito* de Descartes au XVIIe siècle nous a légué le «je pense» du philosophe moderne, de même Alfred Weber, à sa façon, nous laisse-t-il en héritage le «je suis» du travailleur de l'esprit en temps de crise.

Différemment de son frère Max Weber<sup>193</sup>, par sa décision radicale Alfred sépare principiellement la fonction libre de l'esprit de son utilisation économique. Dans la couche spirituelle des nations modernes, les intellectuels, qu'ils soient artistes, lettrés ou savants, sont transversaux à la société. Affranchis d'une sociologie close sur elle-même, leur *freischwebende Intelligenz*, leur *intelligentsia* «sans attaches»<sup>194</sup> n'agit pas uniquement pour des motifs de caste. C'est par l'*ethos* de leur liberté que les intellectuels trouvent leur dénominateur hors de la «cage aux oiseaux» qu'aménage pour eux le capitalisme.

À présent et pour transposer ces concepts, si les travailleurs de l'esprit opèrent un peu partout dans la société, il n'y aurait donc pas dix, trente ou soixante<sup>195</sup> intellectuels en France – Zola d'hier et d'aujourd'hui – mais des dizaines de milliers. Et on les compterait par centaines de milliers dans toute l'Europe. De son côté, Theodor Geiger constatait que «toute proportion gardée, dans les états démocratiques libéraux, l'intelligence qui trouve à s'employer [dans l'éducation supérieure et la recherche] semble jouir d'une grande indépendance<sup>196</sup>». Mais est-ce toujours le cas ? Chez nous, Gérard Noiriel en 2010, comme son prédécesseur Louis Bodin, affirmait que «l'universitaire est le prototype de l'intellectuel»<sup>197</sup>. Et dans son livre de 1981 sur les intellectuels de la Rive Gauche dans l'entre-deux-guerres, l'américain Herbert Lottman<sup>198</sup> observait que l'inclusion du corps enseignant dans l'intelligentsia, vaut certainement pour un pays comme la France où les intellectuels représentaient déjà 2% de la population en 1936. Mais qu'importe les statistiques ? Quels que soient leur comput et leur sociologie, les travailleurs de l'esprit ont le privilège unique de vivre au contact d'une idée, la liberté, dont ils peuvent faire ou refaire leur fonction intellectuelle profonde.

## LA CONDITION DES INTELLECTUELS HUMANISTES

### 1

#### *Le loisir de la réflexion*

Ce n'est pas un fait extraordinaire, seulement un indice significatif. Voici quelque temps, un ministre de l'éducation a nommé des experts chargés de la formation scientifique. Aucun humaniste n'en faisait partie. Aucun philologue, aucun historien. La philosophie n'y siégeait que par un seul domaine hégémonique, celui des sciences cognitives. Ce comité de haute sphère, qui tire silencieusement un trait sur l'humanisme savant, n'est-il pas l'expression d'une société frappée d'amnésie profonde et incurable ? Le croire, ce serait déjà désespérer.

Des auteurs comme Jacqueline de Romilly ou Marc Fumaroli, plus récemment Antoine Compagnon<sup>199</sup>, Tzvetan Todorov<sup>200</sup>, Nuccio Ordine<sup>201</sup>, Pierre Judet de la Combe<sup>202</sup>, pour n'en citer qu'une poignée, ont toujours su répondre aux détracteurs lancinants des humanités. Sur ce chapitre l'Allemagne, l'Autriche et l'Italie, de Jürgen Mittelstrass<sup>203</sup> à Konrad Liessmann<sup>204</sup> et de Salvatore Settis<sup>205</sup> à Maurizio Bettini<sup>206</sup>, nous disputent un primat envié. Arguer de l'inutilité de leur démarche, serait faire entrer en scène une vieille objection, celle du pessimisme affligeant les lettrés depuis la nuit des temps. Voilà cent ans que leurs Classiques se meurent, mais on les enseigne encore. Voilà cinquante ans que leur Université est en crise, mais la population étudiante ne cesse d'augmenter. Les optimistes remportent facilement une victoire sur ces deux arguments capitaux, qui peuvent tout aussi bien se retourner contre eux : les Classiques durent, mais seulement en traductions ou abrégés ; les étudiants affluent, mais uniquement en clients consommateurs ou en jeunes employables.

Dans ce singulier champ de recherche où l'enseignant fait office d'objet et de sujet, l'interprétant n'est pas neutre, je le concède. Il n'en demeure pas moins que les femmes et les hommes de l'art convaincus de devoir remédier aux maux de leur métier, sont gens de réflexion qui nous tiennent un discours scientifique, digne d'être écouté.

Vue de haut, une telle succession d'événements et de réformes a secoué l'Université, que l'inquiétude des intellectuels épouse en France un *crescendo* en plusieurs phases. Sa chronologie se résume succinctement à la loi Faure, la loi Fouchet, la loi Savary, la LRU, la loi Péresse puis Fioraso. D'autres mirobolants décrets, à n'en pas douter, ne nous feront pas défaut dans les années à venir. Entrer dans les détails de ces vicissitudes me sera d'autant moins nécessaire, que depuis dix ans et plus, des analyses ont fixé l'image d'institutions en chaos perpétuel<sup>207</sup>.

Voilà bien le sort étrange de cette contestation de l'Université par des universitaires : son écho, passés les grondements, se perd dans les méandres des luttes politiques. Comme souvent, l'opinion ignore et le pouvoir méprise. Qu'y faire ? La culture savante ne recueille pas le consensus unanime dont jouissent d'autres combats. La nécessité de nous solidariser autour de l'éducation, de consolider nos libertés intellectuelles par de puissants contreforts, n'apparaît claire qu'à une frange faible de la population. De surcroît, jamais les réactions des intellectuels ne font brèche dans les réformes des gouvernants et de leurs assemblées d'experts, où siègent, parfois, des universitaires ayant troqué l'esprit de recherche contre l'esprit de domination. Mais pour faire bonne mesure, relisons cette analyse de quelques respectables enseignants-chercheurs : «La liberté d'enseignement et la liberté de la recherche sont le fondement [du métier d'enseignant-chercheur] et toute tentative de prise en main du corps par des *managers* ne peut que provoquer une levée de boucliers, car c'est l'essence du métier qui est atteinte. Si les experts ne comprennent pas ce fait d'expérience, c'est soit qu'ils n'ont jamais été vraiment universitaires dans l'âme, soit qu'ils ont cessé de l'être en faisant de l'administration de la recherche [...]»<sup>208</sup>. Bien des années après ces remontrances, tout le monde constate que le management progresse avec régularité, à l'École, à l'Université et ailleurs, intéressant une communauté intellectuelle de plus en plus vaste. Elle devrait se souvenir de quel humanisme sont issues sa liberté d'enseignement et sa liberté de recherche ; de quelle *humanitas*, aussi, elle a la charge dans un monde où l'homme et la nature sont impitoyablement rentabilisés. Enfin, elle devrait surtout comprendre qu'au «souci de l'homme» dont nous entretenait autrefois Mikel Dufrenne, il n'est pas question de renoncer. De réaffirmer l'humanisme, on peut difficilement s'exempter. Pour ce faire, la déprise de la rentabilité est une condition *sine qua non* de l'exercice intellectuel. Une liberté de penser à la liberté humaine, tel est le premier «loisir» dont nous ne pouvons plus nous passer. Mais

encore, comment concevoir ce moment théorique, devenu subversif et disqualifiant ?

Notre société laborieuse reculerait ou fuirait plutôt devant l'éloge de l'oisiveté. Quand bien même serait-il génialement composé, comme sut le faire Friedrich Schlegel dans sa *Lucinde*<sup>209</sup>, cet éloge serait perçu comme un divertissement, non pas comme une philosophie. Donc il est bien vrai que les temps ne sont pas à l'éloge, parce que l'idée d'*otium*, concept philosophique au moins depuis Sénèque et fondement de réflexion depuis Aristote, qui le nommait *scholé*, n'entre définitivement plus dans nos catégories de pensée. Cela nous est devenu un effort considérable de songer que d'un «rien» apparent, c'est-à-dire d'une inactivité, ce vieux reproche adressé à la philosophie !, puisse surgir une nouveauté dans la culture et dans la société. Et cela nous est encore plus difficile de croire que la pensée occidentale ait tendu pendant des siècles à cet état de contemplation rayonnante qu'exaltait Jean Pic de la Mirandole dans un célèbre passage de son *Discours sur la dignité de l'homme*.

Selon les mots mêmes de Pic, l'*otium* brille d'une qualité presque divine dont l'homme libre peut faire sa nature profonde. En rivalisant avec les anges, avec les Chérubins fulgurants d'intelligence, dans son audace Pic se convaincra même de pouvoir les imiter : «nous passerons tout notre temps à contempler et nous resplendirons en tous lieux comme des Chérubins (*in contemplandi ocio negociabimur, luce cherubica undique corruscabitur*)». Qui sait ce que les théologiens, chargés par le pape Innocent VIII du contrôle et de la censure, pensèrent de cet orgueilleux détournement de la mystique en faveur d'une «philosophie nouvelle» que Pic laissa, de toute façon, inachevée. Car s'il était bien ordinaire d'attribuer aux Chérubins la puissance intellectuelle que signifie leur nom («plénitude de science» chez les Pères de l'Église) à l'opposé il était téméraire de la revendiquer sur terre, pour un penseur laïc et pour un mortel. Véritablement, l'ivresse et l'emphase de Pic sont le premier signe de ce scandale théologique dont il sera bientôt accusé. Car dans son insatiable quête, puissant comparatiste de Platon, d'Aristote et de la Kabbale, de son *otium* contemplatif Pic a su tirer le maximum de créativité intellectuelle en son temps. Eugenio Garin était fondé à dire que la voix Pic nous provient d'un autre âge, où l'univers était encore fini, la science était encore à ses débuts, mais où l'espace intellectuel était totalement ouvert. Fatalement, l'*otium* évolua sur les cinq long siècles qui nous en sépare. Le loisir spéculatif de Pic ne ressemble en rien, par exemple, à la notion scientifique

de «repos apparent» et de «travail inconscient» du mathématicien Henri Poincaré. Mais il n'empêche que la liberté d'esprit si particulière du loisir intellectuel, remplira toujours un rôle sans égal auprès des travailleurs de l'esprit, comme nous le rappellent à juste titre certains défenseurs des franchises universitaires : «l'interprétation que nous proposons se fonde sur [...] Michel Villey qui, juste après 1968, écrivait ce diagnostic prémonitoire : "un type de professeur se répandra, que Platon aurait appelé l'homme du régime technocratique [...] ponctuel, dynamique, informé et organisé, ne demandant qu'à être à "plein temps", prêt à rendre tous les services, sauf celui de penser". Et, de fait, cette extension irréfléchie et absurde des missions incombant à l'universitaire en France se traduit, mécaniquement, par la réduction de son temps "libre" – de l'*otium* – qui est caractéristique des métiers intellectuels [...] Porter atteinte à ce temps libre comme le font toutes les réformes chronophages constitue une grave atteinte à la liberté de la recherche et de la pensée ; celle-ci ne peut se déployer que dans un cadre adapté et suppose une disponibilité pour lire et écrire que l'institution devrait offrir à l'universitaire. C'est donc bien la condition même de l'existence de ces libertés universitaires qui est remise en cause<sup>210</sup>». Après de tels mots, d'autres justifications nous serviront-elles ?

À bien des égards, on ne trouve plus anormale cette espèce de réprobation sociale flottant autour des recherches pures, suspectes d'inutilité. Les intellectuels éprouvant qu'un étau les enserme, ne savent pas si et comment son étreinte pourra se desserrer. Il ne suffisait pas que les exigences inaliénables du loisir spéculatif pensé par Aristote, Cicéron et Sénèque soient consacrés par toute la tradition médiévale, confirmés par Pétrarque, célébrés par Pic de la Mirandole et jusqu'à Henri Poincaré. Car des droits concédés ne font pas loi. Sur ce point spécifique, le passage de l'intellectuel humaniste à l'intellectuel rentable est d'autant plus insidieux que l'*otium* – cette garantie élémentaire de ne point sombrer corps et biens dans l'utilitarisme – apparaissait connoté au travail de l'esprit. Sa tradition en semblait à jamais acquise et sa fragilité n'est apparue à personne avant que les marchands, dotés d'un sens exceptionnel des points faibles de la gratuité, n'en exploitent les contradictions. De nos jours concept indéfinissable et même caduc, l'*otium* intellectuel tient sa faiblesse d'une évidente ambiguïté. Dans le monde moderne, lire des livres, étudier, penser, est-ce encore travailler pour la société ? Qui ne saisirait du même coup qu'un métier de l'esprit, fondé sur un type de loisir si singulier, reste invariablement connoté par son contraire ? Qui ne

comprendrait aussi que ce loisir perd toute valeur d'activité dans une société économiquement dominée ? Par la force des choses, le temps économique – celui de la sueur et de l'argent – fera toujours paraître vide le temps de la théorie, le moment de «repos apparent» de la trouvaille dont parlait Poincaré. Exactement victime de son «apparence», l'oisiveté réfléchissante de l'intellectuel sera prise au piège d'une mentalité qui l'environne et qui persiste à la nier. D'immortels préjugés contre le loisir-paresse, d'ascendance religieuse, pèseront toujours plus lourd dans l'opinion que le plus pur, que le plus beau panégyrique en faveur de la gratuité.

Si l'on se souvient d'Alfred Weber, pour qui le *Geistarbeiter* se définit par le travail inquantifiable de son esprit, on remontera sans peine aux sources du paradoxe. Le fameux temps libre pour l'esprit libre émane d'un concept en antagonisme permanent avec l'économie quantifiée. Ce que nous disait donc Weber en 1922 dans sa *Misère des travailleurs de l'esprit*, c'est que le travail de l'esprit chez l'intellectuel, totalement incalculable, résulte «impondérable à l'économie». Actuellement aussi cette incommensurabilité de l'esprit pour l'économie semblerait la pire des malédictions. Car dans son labeur même, l'intellectuel agit en opposition structurelle avec le monde industriel qui l'entoure. Au bout du compte, économiquement inévaluable, inapte à la performance, on ne saurait mieux dire que, du fait d'oeuvrer pour et dans la pensée, travaillât-il cinquante heures par semaine (tel est parfois son cas), l'intellectuel ne mérite pas son salaire pour l'économie de marché. Remarquablement, de ces constats émerge une conséquence d'ores et déjà inscrite dans le quotidien du travailleur intellectuel, qui doit délaissier sa part de réflexion sous la poussée d'une irrépressible gestion. Cette gestion perçoit le cosmos culturel comme une pure vacuité, comme un véritable appel au remplissage de tâches qu'il devient impossible de refuser au nom de valeurs désespérément invisibles, alors que l'administration, en revanche, s'affiche partout puissante et visible.

Ainsi que l'énonçait dès 1849 Louis-Mathurin Moreau-Christophe, inspecteur général des prisons françaises, mais brillant essayiste : «l'oisiveté citoyenne, disons-nous, était [dans l'Antiquité] soumise à des conditions d'être et de réglementation qui faisaient de son exercice une sorte de droit constitutionnel entièrement inconnu de nos républiques laborieuses<sup>211</sup>». L'absence d'un «droit constitutionnel» à l'«oisiveté» des intellectuels, autorise-t-elle à ignorer, voire à dénigrer leur temps de réflexion ? Les Latins et les Grecs ne

prenaient pas le loisir pour une négation du commerce, mais le commerce pour une négation du loisir. Leur perspective renversait la nôtre. Comme l'a opportunément rappelé Andrea Robiglio<sup>212</sup>, à propos de la noblesse intellectuelle des philosophes anciens, autrefois dominait l'étymologie négative du négoce, du *neg-otium* modelé sur l'*a-scholia* grecque, puisqu'*otium* traduit en partie *scholé*. Ayant surmonté cette antithèse, les humanistes de la Renaissance italienne, liés au monde marchand ou issu de lui, avaient atteint entre le loisir intellectuel et le commerce un équilibre relatif mais enviable, que nos «républiques laborieuses» ne retrouveront jamais. Que peut-on répondre à ces arguments ? Qu'ils sont vieux ? Sans doute. Qu'ils sont périmés ? J'en doute. Car une considération politique en dépend certainement. Aristote dans le *Politique* laisse entendre, d'une part, que les tyrans sont ceux qui interdisent les *scholas*, les assemblées intellectuelles<sup>213</sup> «oisives», car les despotes détestent la *scholé*, d'autre part, que l'éducation et la cité se fondent en dernière instance sur le même concept. Le rôle de la *scholé* et de l'*otium* garde pour nous quelque chose de démocratiquement originaire. Déjà du temps d'Aristote il était proverbial que seuls «les esclaves n'ont pas de loisir».

## 2

### Les morphologies du marché

1968 : en pleine révolution estudiantine, l'un des plus grands historiens d'art italien, antifasciste et résistant, le lucquois Carlo Ludovico Ragghianti déclare que «si l'on veut voir enseigner dans nos universités des personnages au service de groupes d'influence et non des professeurs qui soient des formateurs à travers leur expérience et la libre confrontation des idées», alors nous n'aurons plus affaire à de vrais «protagonistes de la culture, mais à des asservis». En effet, les conceptions et les volontés de la Résistance au fascisme ont assuré au contraire «à la Nation la présence et l'action d'énergies productrices qui dans l'exercice de la science et de la critique ne sont aucunement sujettes au conditionnement ni à la coercition<sup>214</sup>». Selon Ragghianti la science résulte d'un travail diamétralement opposé au «dilettantisme sommaire» d'un entrepreneuriat culturel.



Dans un tout autre style, on se souviendra longtemps du président de la République qui calomnia le travail des chercheurs français : «à budget comparable, un chercheur français publie de 30 à 50% de moins qu'un chercheur britannique dans certains secteurs. Evidemment, si l'on ne veut pas voir cela – je vous remercie d'être venus, il y a de la lumière, c'est chauffé – on peut continuer...»<sup>215</sup>. Cette délégitimation des travailleurs de l'esprit, était placée sous de bons auspices. Elle corroborait une mémorable victoire du management contre l'intelligence.

Dans le Waterloo académique de 2009, dressés contre la loi LRU et contre le statut des enseignants-chercheurs, les professeurs ont vu sombrer la légitimité de leur fonction. C'est peu dire en tout cas que «vue de l'extérieur, la crise universitaire [...] sera restée peu compréhensible»<sup>216</sup>. En effet, la bataille décisive fut tout d'abord perdue dans les médias. Déjà méprisés par leur tutelle, les universitaires rebelles oublièrent probablement qu'ils étaient des intellectuels avant d'être des fonctionnaires. Ils échouèrent à informer l'opinion que l'attractivité, la compétitivité, la gouvernance et la budgetisation, signaient objectivement la fin, ou le début de la fin d'un service public. Inculte mais communicatif, condition de tout vrai succès médiatique, un pouvoir habile se joua de savants envers lesquels son dédain n'eut jamais de limites bien précises. L'État ôta sa main pour laisser le champ libre à la poigne du Marché. L'autonomie financière allait, disait-on, sauver «le système universitaire public, sinon celui-ci se délitera peu à peu sous les coups de boutoir du marché et de l'attente consumériste»<sup>217</sup>. Mais sauver l'Université du marché grâce au marché se préfigure un exercice difficile.

Au faite de l'Université s'est mis à flotter le drapeau de la «marque»<sup>218</sup>, du *brand* de l'entreprise. D'un côté, les universités se lièrent aux lois implacables de la concurrence, de l'offre et de la demande ; de l'autre, la détérioration financière fut le prix à payer pour beaucoup d'entre elles. Comme les Troyens dans l'*Illiade*, les universitaires ont dû abattre leurs Portes Scées afin que le cheval de Troie de la rentabilité puisse pénétrer dans la place. Sous le couvert de l'économie de la connaissance, le commerce des formations rentables ne ressemblait nullement à cette «démocratisation de l'accès aux formations supérieures» escomptée par quelques responsables trop confiants. Quant à la fonction savante, elle passait sous régime managérial. Contredits dans leur raison d'être, certains universitaires expérimentaient une révolution planifiée ou mieux une involution calculée, venue des étages

supérieurs de leurs institutions. Elle prenait les traits de la marketisation et de l'uniformisation des produits intellectuels. Avec sa logique exclusive de production «*to the market*», comme disent pragmatiquement les anglo-saxons, un nouveau savoir entrait sans coup férir dans l'enceinte des sciences humaines.

Les morphologies du marché sont transformistes et ne cessent de nous tendre des leurres. Nous en sommes au point où, à l'antithèse traditionnelle entre l'intellect et le commerce, il existe une alternative, celle de dire comment le marché infiltre le «commerce intellectuel» des humanistes.

Une étude de 1994 ralliant les suffrages des rentabilistes, intitulée *The New Production of Knowledge*, dépeint déjà les retombées heureuses de la nouvelle «production de la connaissance». Elle compare deux types de sciences dans la société : une connaissance théorique à l'ancienne et une connaissance pratique postmoderne. L'une et l'autre sont rebaptisées pour l'occasion *Mode 1* et *Mode 2*, le premier mode étant «cognitif», le second mode étant «économique», conforme à la rentabilité des sciences et des technologies nouvelles. Comme on pouvait s'y attendre, les auteurs de *The New Production of Knowledge* contestent vigoureusement que la connaissance marchandisée du *Mode 2* et la connaissance désintéressée du *Mode 1* soient répulsives l'une de l'autre. Ils plaident au contraire pour leur articulation, leur collaboration et leur complémentarité dans l'industrie culturelle. Selon eux, les humanistes, les *scholars of humanities*, sont des individus «réflexifs» participant de manière cryptique à l'économie globale de la société. On serait presque tenté d'en conclure que, chez l'humaniste contemporain, l'action cryptique a remplacé l'action critique. À cela ils ajoutent que l'utilitarisme du *Mode 2* se sert des humanistes comme de «constructeurs de sens<sup>219</sup>» mercantilement compatibles, voire totalement assimilés à un marché producteur de «significations». Si c'est tout pour l'essentiel, on peut convenir de l'analyse descriptive et disconvenir de son interprétation. Car dans ce beau système, la parole critique de *l'humanitas* contre la globalisation financière semble condamnée à l'idéalisme rétrograde ou au rejet. La neutralisation des valeurs humanistes par le progressisme n'a cessé depuis d'atteindre des sommets. Vingt cinq ans plus tard, il vaudrait la peine de s'enquérir auprès des intellectuels ce que signifie construire du sens pour l'humanité sous des pouvoirs marchands de plus en plus autoritaires.

Les meilleures démonstrations sont les plus équitables et, cela va sans dire, l'intelligence libre s'est vendue assez tôt en Occident. Nul ne saurait oublier, à commencer par l'auteur de ces lignes, spécialiste de la Renaissance, que depuis des siècles le marché du livre accompagne la pensée. À bon droit, Theodor Geiger nous parlait d'une effervescence négociante dès le XV<sup>e</sup> siècle, puisque «depuis l'enfance de l'intelligence moderne l'auteur littéraire fait déjà l'objet d'une commercialisation<sup>220</sup>». Et quand il n'a pas de rentes, l'intellectuel doit gagner sa vie et s'employer à quelque chose. Le même Geiger d'ajouter que «la soi-disant intelligence libre [de tout emploi] n'est pas libre. En tout cas pas plus libre que l'intelligence titulaire de son emploi [...] La titularisation d'un emploi est au contraire une forme de libération de l'intelligence des pressions du marché. Dans les états libéraux et démocratiques l'intelligence titularisée jouit, dans la mesure du possible, d'une grande indépendance<sup>221</sup>». De cette remarque découle une bonne part de notre problème. Car qu'advierait-il d'une intelligence libre quand son emploi ne résisterait plus au marché ?

Alors que des classements mondiaux, trop rarement remis en question, valident la stratégie des marques, les statistiques du marché de la connaissance gagnent en consensus populaire. Dans de telles conditions, la critique du capitalisme semble déjà dépassée par une compénétration inédite entre la science et la rentabilité : l'impératif économique se fige en un dogme inébranlé par le doute. Pour beaucoup, la nouvelle Université doit se soumettre à l'économie de concurrence, car c'est par le marché qu'elle résistera au marché. Que l'universitaire raisonne lui aussi en marchand, résume à merveille toute la subtilité de l'affaire. Un doute s'installe cependant : qui parle depuis la position académique, l'intellectuel ou le manager, le savant ou l'entrepreneur ?

Quand le marché se pense comme une puissance autonome, et quand l'économie bénéficie d'une analogie avec la raison, alors qui pourrait contester qu'une rationalité guide les lois économiques ? Que l'économie se soit longtemps identifiée à une mécanique rationnelle comme l'enseigne Philippe Le Gall<sup>222</sup>, personne n'ira le contester. Malgré cela et par un raccourci brutal, en déduira-t-on que nos idées sont des informations marchandes, exactement comme d'autres informations mues par le seul mobile pécunier ? Aucune question n'apparaît plus brûlante et le prix Nobel de chimie Michaël Polanyi l'a négativement tranchée : «le système des prix qui règle le marché ne transmet pas seulement une information en fonction de laquelle les agents économiques peuvent concorder leur

action mutuelle, il les pousse aussi à pratiquer l'économie pour de l'argent. Par contraste, le savant qui répond directement à une situation scientifique produite par les résultats d'autres savants, n'est motivé que par les critères de sa profession scientifique<sup>223</sup>».

Mais Polanyi appartenait encore au cercle des vieux maîtres libéraux. Ces derniers théorisaient la communauté savante comme un libre marché. Ils jugeaient les progrès de l'économie relativement aptes à satisfaire les libertés réelles, comme feu Raymond Aron<sup>224</sup>, mais manquaient de pessimisme pour prévoir ce que le «résistant» Geiger craignait avec plus de raison. Un jour, une rentabilité sans contrôle hégémoniserait les valeurs intellectuelles, jusqu'à ruiner leur indépendance par une «commercialisation de l'intelligence au sens dur de la parole, quand la création spirituelle accélère sa production (*schneller produziert*) sous la pression de l'entrepreneuriat culturel (*Kulturunternehmer*) ou sous la contrainte pressante du marché (*Erwerbszwang*)<sup>225</sup>». Alors, la commercialisation cesserait d'être la «bénédiction» escomptée pour une intelligence libre, dont rien ni personne ne pourrait enrayer la détérioration. En réponse, Geiger avait beau postuler que «combattre la contrainte économique devient un devoir politico-culturel<sup>226</sup>», nous nous avisons en ce début de XXIe siècle qu'aucun État n'accepte ce devoir et qu'aucun gouvernement n'entreprend ce combat. En dernier recours, la résistance à l'économie redevient donc l'affaire de conscience de l'intellectuel en personne<sup>227</sup>, à condition toutefois que son intelligence éprouve encore «sa fonction comme une mission plus haute<sup>228</sup>» que le marché, dans un contexte où, inversement, le «fonctionnement des professions et des activités» intellectuelles a profondément changé<sup>229</sup>.

Pourquoi la marchandisation de l'intelligence s'accompagne-t-elle d'une uniformisation ? Parce que le contexte du marché impose des impératifs prévus dès le début de la production intellectuelle. N'oublions pas que pour être «marketable», n'importe quel savoir doit tenir compte des intérêts socio-économiques de la collectivité, et non seulement de quelques créateurs intellectuels solitaires. Dans le détournement de rationalité accompli par le calcul consumériste, plus que jamais deux logiques rivalisent. La rationalité de l'intelligence doit se subordonner à une économie ayant égaré en chemin la valeur des idées. Sans doute cette antinomie vécue entre leur fonction intrinsèque et leur finalité extrinsèque, entre la valeur d'échange avec la communauté et la valeur marchande de leur métier, pose-t-elle à certains intellectuels le plus grand problème existentiel qu'il leur soit donné de

résoudre. Argos aux mille yeux ou grand oeil panoptique, peu importe la métaphore, puisque le marché regarde et jauge par évaluateurs interposés tout ce qu'ils pensent, font et publient. Et des signifiants commerciaux dominateurs, tels que l'«indicateur d'excellence», l'«impact», l'«engagement», la «réactivité», l'«attractivité», la «productivité», interviennent à chaque étape du métier intellectuel. De cette manière, un conflit s'instaure entre une société globale qui opprime et une intériorité solitaire qui résiste. L'équilibre essentiel à notre civilisation entre la recherche individuelle et son partage social, s'en trouve évidemment menacé.

Dans un ouvrage classique, l'indianiste Olivier Lacombe raconte comment, d'après les *Vedas*, l'Inde a longtemps ignoré l'humanisme. La sagesse indienne – libératrice du Moi ténébreux dans le Soi lumineux – n'aurait que faire d'une *humanitas* à l'occidentale. Que pour d'autres civilisations l'humanisme ne soit pas référentiel n'a rien d'extraordinaire, car l'*homo humanus* est le produit d'une culture millénaire bien caractérisée. Dans le même ordre d'idée, on nous parle beaucoup de la Chine, de ses menaces et de ses promesses sur le marché du savoir, sans évoquer jamais la condition de ses franchises académiques. Quelques différences spécifiques émergent pourtant, qui par contraste singularisent notre intellectualité : «Un problème est constitué par la répression épisodique de savants isolés, spécialement des humanistes qui critiquent le régime. Là aussi les choses sont plus ambiguës qu'il n'y paraît [...] la critique [universitaire] à huis-clos est acceptée et souvent bienvenue [...] mais quand elle est rendue publique sur les forums chinois, c'est une autre affaire. Ce qui était perçu comme une critique constructive interne [...] devient une attaque publique destructrice contre l'autorité de l'Etat en général [...] Clamer publiquement son désaccord, pour des savants chinois, n'est pas une attitude interprétée en terme de liberté académique [occidentale], mais conformément à une seconde tradition chinoise, en terme d'oppositions héroïques au gouvernement de la part de savants isolés au motif que le régime a perdu, avec son mandat céleste, le droit de gouverner. Historiquement ces savants ont souvent payé leur défi au prix fort [...] La coexistence des deux traditions qui affectent le comportement scientifique – celle de la liberté académique positive, qui oblige le savant à s'exprimer *en privé* sans atteinte à l'autorité publique, et l'autre concernant l'enjeu lourd du *défi frontal* au régime – rend la solution intermédiaire difficile [...]»<sup>230</sup>.

Par bonheur nous ignorons cette difficulté, nous n'avons rien à craindre, en principe,

de nos dissidences ouvertes et cependant notre «science d'opposer», comme disait Montaigne, fait parfois défaut aux intellectuels, amers ou désenchantés. En dépit de cette mélancolie, on peut encore réfléchir et résister.

Que pour faire place aux disciplines expérimentales, techniques et numériques, les disciplines humanistes doivent s'adapter ou disparaître, un tel *mantra* guide le *conatus* politique qui commande nos recherches. De là, par exemple, le raccourcissement des cursus dans les sciences humaines, à l'encontre de deux réalités : la complexité des connaissances numériques et la diversité des psychologies scientifiques. Pour ce qui est de la nouvelle complexité savante, elle est indiscutable. Le temps de lecture et de réflexion ne peut raisonnablement diminuer quand s'amplifient les sources à maîtriser, en plus du patrimoine manuscrit et imprimé. Même et surtout l'inestimable progrès des humanités numériques se heurte à ce nouveau déséquilibre : «si en même temps l'informatique a fait émerger, comme un conservatoire civilisateur, une sorte de bibliothèque de la pensée universelle, incluant toutes les traditions de tous les continents, il ne s'ensuit pas mécaniquement une réflexion en mesure d'interroger cette retombée inattendue [...] dans la gigantesque compétition pour la domination<sup>231</sup>». L'inestimable service des innovations technologiques doit être mis en balance avec la sublimation des données qu'elles procurent à foison.

Sur la complexité des psychologies scientifiques, une constatation empirique en dit assez long. Entre disciplines concurrentes, les pics de fécondité intellectuelle ne peuvent faire l'objet de comparaisons équitables. La médaille Field et le prix Abel, prestigieuses reconnaissances du génie mathématique, sont décernés avant quarante ans. Rien de vraiment analogue ne s'observe dans les sciences humaines où, pour mémoire, Ernst Robert Curtius publie *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, son chef-d'œuvre, à l'âge de soixante-deux ans. Même un cas de dédoublement exceptionnel dans un individu génial confirmerait la règle : Blaise Pascal, auteur d'un *Essay pour les coniques* à dix-sept ans, ne voit son talent littéraire éclore que seize ans plus tard dans les *Provinciales*. Prenons maintenant, si l'on y tient, l'accélération des données scientifiques, argument favori des acharnés de la performance. À strictement parler, si elle devait être beaucoup plus qu'un fantasme technologique, la puissance d'accélération intellectuelle nous ferait perdre en entendement ce qu'elle gagnerait en rendement. De toute évidence, la norme entière des productions scientifiques ne peut se régir sur des métrologies spécifiques à certains champs,

plus performants que d'autres dans l'immédiat, mais moins féconds dans la distance. Il n'est jusqu'au grand prêtre américain de la recherche virtuelle, Andrew Abbott, qui ne s'inscrive en faux contre cette idée : «Dire que la meilleure recherche est toujours "à la minute" (*up-to-the-minute*) c'est plus ou moins adopter le point de vue cumulatif et progressiste. Dans les sciences naturelles, il s'agit une doctrine utile, car elles sont plus ou moins construites sur l'idéal progressif d'une explication des choses de plus en plus précise. Mais ce n'est pas d'une telle façon que sont construites les *humanities* et les sciences sociales<sup>232</sup>». Quelque part, sur les traces du *Phèdre* de Platon, Max Weber parlait de l'imagination savante comme d'une enceinte impénétrable. On en infère que les disciplines conservent leurs propres pouvoirs de synthèse. Par-delà une coordination avec un stock des connaissances, une telle synthèse implique une incubation, puis une construction conceptuelle où variable est la réponse créatrice.

Parfois à demi-mot, le management classe officieusement scientifiques, érudits et lettrés sur des plans de qualité distincts. Cela se solde, comme on le sait, par un différentiel d'investissement entre les savants. Tels qu'autrefois les colonisateurs considéraient leurs colonisés, certains gestionnaires, certains pouvoir, estiment une population d'érudits scientifiquement moins évoluée qu'une élite technologique interchangeable. Inimaginable bond en arrière, on verrait ainsi revenir en force la supériorité des sciences positives sur les sciences humaines. Alors qu'elle se fondait, avant Max Weber, sur l'inégale dignité des objets, elle se motiverait à présent par l'inégale rentabilité des disciplines.

Les discours apaisants sur la parité des sciences humaines et les autres, plus «exactes», ne masquent plus ces déséquilibres. Ils sont accentués par une lutte économique fomentée entre des champs scientifiques où domine la guerre de tous contre tous. Car des alliances objectives se sont créées au cours de ces dernières années : un puissant parti technocratique a béni l'union de certaines sciences et de politiques mercantiles, mutuellement attirées par une irrésistible attraction. D'ailleurs, une certaine «dureté» scientifique accompagne bien les préceptes du rendement. Dans une formation censée donner l'avantage à l'entreprise et la priorité à l'emploi, les sciences rentables sont en position de force et de domination. On aura reconnu le féroce *diktat* de l'employabilité des savoirs, dont l'emprise sur les moeurs académiques augmente invinciblement.

Dans ce grand déboire, nos professeurs de lettres classiques écartelés entre

l'utilitarisme de l'école ou de l'université qui les emploient, et la défense de l'humanisme dans un monde moderne qui les conspuent, n'eurent jamais l'heur d'ouvrir les livres de Theodor Litt. Avec une froide rigueur, cet analyste de von Humboldt et de l'humanisme allemand nous avertissait dans *Technisches Denken und Menschliche Bildung*, de la nécessité d'en finir avec un idéalisme lettré, faible face au discours technologique : «c'est seulement quand avec une franchise brutale nous aurons convenablement rendu compte des traits substantiels [...] par lesquels le monde réel qui nous entoure convainc de mensonge l'image humboldtienne de l'homme [*Humanismus*], que nous pourrions alors espérer voir en toute clarté ce qu'il faut faire pour défendre l'idéal de l'humanité (*Menschlichkeit*) de manière adéquate, dans des conditions de vie et de travail qui ne cèdent devant aucune contradiction<sup>233</sup>». Une volonté du même ordre, chez Alfred Weber<sup>234</sup>, ambitionnait d'unir l'intellectualité libre et le savoir pratique : en vain l'occasion d'une revanche serait-elle donnée aux humanistes qui renâcleraient devant la question.

De leur côté, les rentabilistes campent depuis vingt ans sur les positions d'un rance progressisme. Rien ne paraît les ébranler et les débats sur le devenir des révolutions scientifiques, entre Thomas Kuhn, Karl Popper et consorts, n'ont aucune incidence sur leur politique. D'ailleurs, il ne serait plus temps de réfléchir, paraît-il, puisqu'acculés à un nouveau réel, nous ne serions plus maîtres de nos options. D'ineffables «changements de paradigme» contraindraient nos décisions.

Pourquoi nous le dissimuler ? Aussi légitime qu'il veuille apparaître, ce pragmatisme sans curiosité ne voit rien au-delà de son tournant organisationnel. Des indicateurs socio-économiques bornent tout son horizon. Certes, il nous parle de science, mais uniquement en termes d'effectifs et de croissance. Et soit dit posément, en dehors de tout antisocialisme lettré<sup>235</sup>, l'avenir de l'humanité ne peut se jouer sur des indicateurs de croissance. Donc l'analyste de longue portée à de quoi s'interroger : et si l'intelligence humaniste devait succomber aux *marketable products*, aux produits intellectuels marchandables ? Et si l'innovation par la mémoire devait un jour capituler ?

Croyons-en plutôt Michel de Certeau, «le retour aux sources est toujours un modernisme<sup>236</sup>». Comment l'envisager ? Par une démythification des prétendues vertus de l'oubli. Ce n'est pas l'amnésie qui nous libère, mais la mémoire. Ce n'est pas la *tabula rasa* qui nous enrichit, mais le trésor culturel. Le tyran d'aujourd'hui n'est plus la culture classique



tant honnie, mais la rentabilité qui appauvrit. Donc, il ne s'agit pas d'importer les notions d'un temps pré-scientifique, d'échanger un progrès pour un passé, mais de préserver des échanges, en somme, des «commerces» qui soient autres que «commerçants». Une pensée communicante entre les mémoires et les époques doit se poursuivre. S'il le faut, affichons cette maxime de George Bernanos dans les amphis et les laboratoires : «L'esprit humain se meut à la fois dans plusieurs sens et s'il ralentit dans l'un pour se précipiter dans l'autre, l'équilibre de la civilisation est rompu<sup>237</sup>». De Warburg à Garin, la rupture de l'équilibre civilisationnel a nourri l'inquiétude répétée des intellectuels humanistes. Mais pour l'heure, contre la vague de présentisme assaillant la recherche, le courage des «résistances au présent» vaillamment réaffirmées par Jérôme Baschet<sup>238</sup> demande une cohésion des volontés très incertaine. L'esclavage de l'actualité offre trop d'avantages aux contrôleurs en puissance de l'esprit de la société.

En 1975 Stanislas Breton, éminent spécialiste du néoplatonisme, émettait cette sentence : «l'homme qui ne sait pas est esclave de ce qu'il fait sans le savoir»<sup>239</sup>. Rien n'est plus clair. L'un des trois ou quatre physiciens révolutionnaires du XXe siècle, Wolfgang Pauli, s'en montrait suffisamment persuadé pour correspondre à ce sujet avec Panofsky. Ses analyses de la dispute entre Képler et Fludd, ses conclusions sur la complémentarité perdue de la science quantitative et de l'intuition qualitative du monde<sup>240</sup>, alimentent une correspondance étonnante avec Panofsky au sujet de Plotin, de Ficin, et de l'amour cosmique<sup>241</sup>. Une vraie pensée scientifique jamais ne se condamne au diagnostic de l'aujourd'hui. Et d'un Michaël Polanyi, chimiste puis économiste, on peut méditer cet avis : «Lorsqu'un scientifique se débat avec sa conscience intellectuelle [...] il faut considérer qu'il entre en contact avec l'ensemble de la tradition scientifique, avec tous les savants du passé dont il suit l'exemple, tous les scientifiques vivants dont il recherche l'approbation et tous les scientifiques de l'avenir auxquels est destinée la nouvelle théorie qu'il propose d'établir. Parler de cohérence de la science, cela revient à dire que tous les scientifiques sont enracinés dans une même réalité spirituelle<sup>242</sup>».

Donc un pont reste jeté entre la mémoire collective et l'innovation intellectuelle. Un peu par surprise, Michel Foucault le dit dans l'éloge de son vieux professeur de khâgne, le hégélien Jean Hyppolite : «À plusieurs reprises, M. Hyppolite est revenu sur ce point de la philosophie bergsonienne qu'est l'analyse de la mémoire. Je me trompe peut-être en

supposant qu'il y voyait plus qu'une vérité, un modèle pour l'histoire de la pensée : c'est que, pour lui, le présent de la pensée n'est pas séparé ontologiquement de son passé, et l'attention de l'historien ne devait former que la pointe aiguë, actuelle et libre, d'un passé qui n'avait rien perdu de son être<sup>243</sup>».

On imaginerait volontiers l'intelligence collective, comme le joueur mise sur un cheval nouveau, écarter l'humaniste déclassé, intellectuel au rebut, pour promouvoir le savant utile. D'un type de savant elle jouerait ainsi contre un autre, par exemple du scientifique pur contre l'impur érudit. Or, d'une si vieille idéologie scientiste, on ne peut espérer mieux qu'un radotage, celui de l'«*old world humanist*» et du «*new world scientist*», nouveau monde contre vieux monde, mythologie puérile dont Milton Colvin se moquait déjà en 1959 dans son éloge d'Alfred Weber. C'est bien ainsi : les prédictions futuristes se laissent souvent prendre en flagrant délit de religion du progrès. Aussitôt l'irrationnel reprend ses droits sous le masque du progressisme. N'est-il pas vrai que l'acte de foi aveugle dans l'économie du savoir se heurte à un impossible miracle, celui d'une intelligence collective en avance sur sa propre vérité ? C'est pourquoi redoutons ceux qui, tout en se réputant humanistes, méprisent le passé sans voir un pan de la culture européenne du XVe au XVIIIe siècle silencieusement affaissé sous leurs yeux, par la faute de leur ignorance.

### 3

#### **La chouette et le charbon**

Même en ignorant le grec, une simple expérience de traduction assistée peut procurer de l'amusement. Ce proverbe d'Aristophane tiré des *Oiseaux* : «*γλαῦκ' Ἀθήναζε ἄγειν*», introduit dans un moteur de recherche, sera automatiquement traduit de deux façons, fidèlement rendu en français par «apporter la chouette à Athènes» – don superflu par excellence – et infidèlement rendu en anglais par «*to carry coals to Newcastle*», apporter du charbon à Newcastle, cité industrielle et commerciale. D'un même signifiant nous avons obtenu deux signifiés incompatibles : le ciel de l'intelligence et le sous-sol de la mine. Métaphore pour nous d'un paysage chaviré, Newcastle, ville du charbon, a fini par l'emporter sur la ville de la chouette et de l'intelligence. Vous disiez : culture ? On vous répond : marché.

Pour transposer cette anecdote, reconnaissons que rentabiliser les «gisements culturels» est devenu la Bible des nations dites évoluées. Elles sont conduites vers des aurores radieuses par l'idée managériale des «gisements de productivité». Mais conformément à leur nature, dans la lutte qu'ils mènent contre le culte athénien de l'intellect, les centaures du marché ignorent la fonction des idées. Initiée de longue date sur le modèle de la «thatcherisation» des universités britanniques, leur conquête macro-financière de la culture a des causalités souterraines. Il serait simpliste de n'y voir qu'une attaque morale du profit contre le désintéressement, de l'utilité contre l'inutilité, mais la liste des griefs serait longue et répétitive. Comme on l'a suffisamment dit, au fur et à mesure que la connaissance a joué son rôle dans l'économie, l'économie joua son rôle dans la connaissance. Cela signifie que dans la marchandisation accrue des connaissances, certaines sciences ont acquis des privilèges contre d'autres beaucoup moins fortunées. En un sens, les financements n'ont suivi que les savoirs rentables.

Parvenus à ce point, encore faudra-t-il affronter le reproche de penser noir ou blanc et de raisonner par dualismes simplificateurs. On doit en convenir, une zone grise reste ouverte aux compromis. Chaque intellectuel s'y arrange avec sa conscience entre deux pôles extrêmes, qui seraient donc l'humanisme et la rentabilité. Dans la moyenne, à l'instar d'autres corps de métier, savants, chercheurs, professeurs dépendent d'un développement économique de plus en plus pesant. Cependant, si telle est leur condition, telle n'est pas nécessairement leur idée. Ils ne la trouveront nulle part ailleurs qu'en eux-mêmes. Simultanément à cette quête intérieure, ce n'est pas le système d'échange de leur travail, mais la valeur d'usage de leur métier qui s'altère pour eux. Car pour voir les choses en face, l'activité scientifique s'organisant autour des financements, ne laisse plus rien vraiment graviter autour des intellectuels. Ces derniers, d'heureux élus du champ social, ou de fils privilégiés de la classe dominante (nous enseignait Bourdieu), ont chuté au vil rang d'intégrateurs de la finance. Le moyen pour eux de ne pas s'en sentir humiliés ? En devenir les collaborateurs plus ou moins convaincus, plus ou moins zélés.

Par anticipation, selon Fleishmann qui l'interprète, Theodor Geiger avait subodoré un mécanisme de ce genre : «mais ici se pose la délicate question : l'indépendance intellectuelle n'est-elle pas mise en grave danger par le substrat économique que nécessite la vie de l'intellectuel ? [...] si l'on prend en considération les nécessités économiques,

l'interaction entre intellectuels et société se manifestera donc sur les points suivants : maintenir une spiritualité de plus en plus en déclin ; maintenir l'idée de la liberté, condition nécessaire à la création intellectuelle ; participer activement aux réformes et aux révolutions [...]»<sup>244</sup>.

Malheureusement, entre 1949 et 2019, de réformes en révolutions un cap a été franchi. Trop d'abandons ont été consentis par les intellectuels. La mise en concurrence universelle des professeurs et des chercheurs sur un marché universitaire où les étudiants sont, souvenez-vous bien, «des jeunes adultes employables» captifs du marketing<sup>245</sup>, va bien outre la dérégulation scientifique. Elle signe une reddition en rase campagne devant ce qu'Ezio Raimondi fustigeait comme une «mythologie mercantile de consommateurs».

Autrement dit, tel qu'on nous la vante et telle qu'on nous la vend, l'économie mondiale du savoir, hétérogène au cosmos culturel, dépossède l'intelligence de ses directions. La chose n'est nullement difficile à comprendre. Dans le passage à l'acte de ce que l'on pourrait nommer, avec Aristote, sa forme en puissance, la rentabilité doit dominer toute autre forme de commerce. Par la force analogique de sa liberté d'échange, le marchandage du savoir a dévalué l'idéal qui donnait, exemple pris au hasard, le titre de *Commerce* à la revue littéraire fondée en 1924 par Valéry, Fargue et Larbaud. Mais nous étions encore dans un Europe où l'université défendait son *otium* et savait n'être pas performante.

Dans l'Université actuelle, la crainte d'avoir perdu l'archétype des Panofsky et des Garin, la peur d'avoir «brisé le moule» (disait l'un de mes maîtres) est consommée. En définitive, notre culture même n'est plus celle de Garin ou de Panofsky et toute «fusion d'horizon»<sup>246</sup> avec eux se révélerait présomptueuse. Entre leur science et la nôtre les symétries ont disparu ou bien les axes de symétrie se sont brisés. Le temps des humanistes touche-t-il vraiment à cette fin tant de fois annoncée ? Mais qui sommes-nous pour le dire ?

Sans doute parce que depuis Sartre et Foucault le clerc moderne a subi les outrages du temps, payé le prix de ses compromissions, endossé toutes les panoplies politiques, on ne l'associe plus vraiment à la liberté, et plus du tout à celle de la science. Ou alors, c'est que ce clerc n'ose plus parler. Se risquerait-il à répéter les mots de Jules Vuillemin, le maître vénéré de Foucault, à propos de l'Université ? Je les égrène à tout hasard : «que les éducateurs se souviennent [...] qu'il faut former la jeunesse [...] pour s'élever à la liberté de pensée, seule

dignité vraie. À regarder notre société, cet univers d'invectives, de violence, de menaces et d'injures, nous sommes loin du compte. La raison probable de notre échec, c'est qu'il n'y a pas d'éducation de masse, que la liberté résulte du développement de l'individu et de lui seul, que c'est une chose difficile d'arracher l'homme à sa fureur de croire<sup>247</sup>». Contre cette fureur de croire, Theodor Geiger forgea justement le concept d'humanisme intellectuel, censé dissiper le *pathos* idéologique, arracher l'individu à la masse crédule. Et c'est encore contre cette fureur qu'Aby Warburg songeait à intituler son oeuvre ultime *De la servitude de l'homme européen*<sup>248</sup>.

Derechef, on l'entend souvent dire, le flambeau de la conscience critique n'a plus trouvé d'hérétiques pour le reprendre. Qu'on relise les pages roboratives d'*Art et politique* ou *Le plaisir esthétique* de Mikel Dufrenne<sup>249</sup>, et l'on verra comment nos aînés aimaient à en découdre avec leur Grand Inquisiteur et son «discours autoritaire». «Tous surveillants, tous gardiens de l'ordre», les dominants exerçaient en chaque lieu hiérarchique, du banc d'école au ministère, leur volonté de puissance. Heureux temps où leur noire Autorité avait contre elle et pour unique combattant le rose Plaisir ! Belle époque où, par ailleurs, Louis Althusser égrenait ses listes d'A.I.E., d'Appareils Idéologiques d'État ! Du côté des dominants, en revanche, que d'efforts pour expliquer la haine de l'Autorité par les désordres de la subjectivité ou la rébellion à l'ordre légal. Non seulement l'Autorité s'est elle-même démultipliée depuis lors, mais la Protection est devenue Surveillance, mais la Loi s'est mise à proliférer au point où le législateur contemporain caricature ce trait de Benjamin Constant sur la Rome Antique : «les lois règlent les moeurs, et comme les moeurs tiennent à tout, il n'y a rien que les lois ne règlent»<sup>250</sup>. L'universelle autorisation de penser, sévèrement accordée, se solde par une circonspection extraordinaire de la parole publique, voire par une désertion des champs de confrontation où, à partir de la Renaissance, les intellectuels avaient coutume de batailler : l'Université, la Religion, la Société. Outranciers au goût de certains, qui n'ont plus notion de ce qu'était le «débat d'idées», pourtant ces propos se contentent d'observer que le criticisme, vieux de cinq siècles, se divisait en trois branches robustes, contre les autorités intellectuelle, religieuse et morale. Comment renoncer à établir des parallèles et à réveiller des analogies ?

Songons déjà à ce qu'André Chastel en 1955 – dans une lettre comparant la science exacte de son ami Garin aux approximations de Sartre – appelait substantiellement «les vrais

devoirs de l'intelligence» inscrits dans notre conscience intime ; devoirs de la rigueur historique et de la vigilance philosophique dans un combat que nul intellectuel ne peut désertier. Ce combat, Garin le légitimait en ces termes : «produire de la culture est toujours une bataille morale et politique, que l'on ne peut pas combattre, pour reprendre l'image d'Homère, du haut des murs. Il faut descendre sur le champ de bataille, et se mettre en ligne devant les Portes Scées<sup>251</sup>», comprenez les portes de Troie dans *Illiade*, lieu de tous les combats. Quant à lui, Theodor Geiger invoquait la *Nüchternheit*, la sobriété spirituelle en conflit permanent avec la démagogie diffuse de la démocratie sentimentale (*Stimmungs-Kollektivität*), démagogie justement contraire à l'*Homo intellectualis*<sup>252</sup>. Enfin sur l'autre versant, en éternelle polémique avec le scientisme dominant qui mesure tout au quantifiable, Raymond Polin affirmait dans *La liberté de notre temps* que «la vérité des philosophes reste en avant d'eux». Fort bien dit. La fonction de l'esprit se mettrait à «défuncter» s'il ne se projetait plus dans cette liberté.

#### 4

### Économophobie contre névrose économique

Par une inversion macroscopique, l'esprit du capitalisme s'est changé en capitalisme de l'esprit. Rien n'assure qu'une riposte efficace soit cet anti-capitalisme à tout faire que Foucault administrait avec sa verve habituelle : «Dans l'Occident, le savoir occidental, la culture occidentale ont été ployés par la main de fer du capitalisme. Nous, on est trop usés, sans doute, pour faire naître une culture non capitaliste. La culture non capitaliste, elle, sera non occidentale, et par conséquent c'est aux non-Occidentaux de l'inventer». Nous étions en 1972, époque d'émouvante naïveté. Résolument, comme un scolastique médiéval, Foucault semblait exclure *a priori* le savoir et la culture de la sphère du profit. Notre problème serait plutôt de comprendre en quoi le commerce intellectuel, puisque commerce il y a, diffère malgré tout de ce marché qui l'étouffe.

Entre le XVIIe et le XVIIIe siècle, le *commercium litterarium*<sup>253</sup> pratique la libre circulation des idées sur le modèle du dialogue humaniste. La lettre littéraire et scientifique, mais aussi la conversation docte et la séance érudite, sont les voies privilégiées de ce

commerce d'échange où la sociabilité savante partage les fruits d'un loisir studieux. Il est généralement démocratique et sans frontières. Autre mais non antithétique, et souvent concomitant, apparaît le commerce de vente depuis la Renaissance, sans lequel aucun livre n'atteindrait son lecteur, aucune œuvre d'art ne trouverait son collectionneur. Ainsi en 1567 dans ses *Raisonnements académiques (Ragionamenti accademici)*, le lettré florentin Cosimo Bartoli expliquait-il par le déclin des marchands florentins la diaspora des meilleurs sculpteurs de Florence vers Rome, Venise, la France et dans l'Europe entière. Plus tard et plus près de nous, en 1736 dans le *Mondain*, Voltaire chante les louanges d'une prospérité profitant au luxe artistique et à la civilisation des mœurs.

La vie intellectuelle, ainsi faite, et l'intellectuel, ainsi constitué, connaissent depuis toujours un double commerce de loisir et de métier. L'échange et la vente, en équilibre instable, vivent d'ambivalences illustrées par les vicissitudes de l'*otium* et du *negotium*. Tandis que cet équilibre se maintient peu ou prou dans les capitalismes florentin du XVe siècle, lyonnais du XVIe siècle, parisien du XVIIIe siècle ou hambourgeois du XXe siècle, l'économie actuelle du savoir, passée aux pouvoirs des marques et des corporations, le destabilise en profondeur. Capitalisation totale de l'esprit, les intelligences ne sont quelquefois plus bonnes qu'à s'y vendre.

Inversement, libre échange au sens pur, partage sans rétribution de ce qu'Aby Warburg nommait le «don des Muses», le bonheur intellectuel méprise la concurrence qui, de son côté, ne connaît que l'offre et la demande. Dans une monétisation des diplômes poussée à outrance, les valeurs intellectuelles n'ont pas le dernier mot. Pour rappel, après la décision d'ouvrir les universités françaises à la Chine, un président d'université passa devant les tribunaux pour trafic de licences avec les petits-fils de Mao. Quelle leçon en fut tirée par la communauté scientifique ? Absolument aucune. Arme à double tranchant, le marché porteur d'inépuisables richesses, d'où les savoirs ressortent marchandisés, entretient aussi inévitablement une illusion de science. En lui accordant pleine créance, l'intellectuel risque dans certains cas l'abdication de sa crédibilité. Ce faisant il ignore qu'il se compromet avec un mythe mis à mal, et de longue date, par de respectables historiens de l'économie.

En 1993 Paul Bairoch, maître incontesté de l'histoire économique quantitative, s'interrogeait dans *Mythes et paradoxes de l'histoire économique* sur le sens à donner aux travaux de ses confrères Edward Denison, John Kendrick et James Riedel à propos des

variations du taux de croissance et du rôle, dans ces variations, des échanges économiques autour du globe. Sa réponse négative à la question «le commerce fut-il le moteur de la croissance économique?» appelait une postface modératrice où Jean-Charles Asselain plaidait en «défense d'une croissance ouverte». Or, même à tenir compte des divergences motivées par la sophistication des indicateurs économiques et de leurs modèles d'analyses, Asselain concordait implicitement avec Bairoch sur cette assertion de Riedel : la théorie du commerce moteur de croissance est trop mécanique pour expliquer quoi que ce soit. Comment se transposerait-elle de manière plus convaincante à l'économie de la connaissance ?

Parmi les sources disponibles de Turgot à Smith, je suppose que l'archétype du marché intellectuel revient à l'un des fondateurs oubliés de l'économie politique italienne, Giuseppe Pecchio (1785-1835). Sa dissertation de 1832 intitulée *Jusqu'à quel point les productions scientifiques et littéraires suivent les lois de l'économie* enseigne encore quelque chose. L'analogie entre libre échange intellectuel et libre échange économique s'y déploie à l'état natif. Mais son axiome ne changera plus : il y a une offre, il y a une demande, et entre les deux un mode de production.

Matérialiste convaincu, disciple de d'Alembert et d'Adam Smith, admirateur de la première révolution industrielle anglaise, Pecchio soutient que les sciences et les arts naissent, circulent, s'échangent conformément à la loi de l'offre et de la demande. «Laissons pleurer Rousseau» se moque-t-il «et ceux qui prêchent contre les lettres et contre le luxe. Plus on consomme, plus on travaille et plus on produit ; plus on pense, plus on écrit et plus on lit». Dans ce monde idéal, on travaille plus pour lire plus ! Si les lettrés et les philosophes «sont procréés par la consommation, cependant force est de confesser qu'à leur tour ils animent et modifient le goût des consommateurs [...] d'où la conséquence naturelle que la consommation détermine aussi la qualité de la production dans les oeuvres de l'esprit<sup>254</sup>». Selon Pecchio, l'économie de la culture épouse l'économie de marché, de sorte que plus libre est sa circulation, plus grande est sa prospérité. Le moyen suprême d'augmenter les arts s'appelle encore et toujours la liberté, «ce Soleil qui féconde toutes choses» et «tous les économistes qui n'eurent d'autre but que la quantité maximale de production, ont convenu que la liberté absolue du commerce est ce qui conduit le plus à ce résultat<sup>255</sup>», puisqu'enfin



«la conséquence fidèle de la liberté, c'est la production maximale<sup>256</sup>» entre tous les peuples de la terre, de l'Italie à la Chine.

Par le truchement d'aussi généreuses analogies, jetées comme un voile sur les mécanismes réels de la concurrence, on capte les intuitions et les désirs d'une économie du savoir naissante. Malheureusement le «Soleil de la liberté» n'éclaire pas ses contradictions. Celle qui oppose le marché intellectuel au marché financier paraît la plus significative parce qu'elle est structurelle : là où l'intellectuel table sur une recherche progressive dans la durée, le financier mise sur des fluctuations quotidiennes. Or, incompatible avec la stabilité du travail de l'esprit, l'instabilité de l'offre et de la demande reste inconciliable avec l'autonomie du savant, de l'enseignant ou du chercheur. Quoi qu'on dise, le temps du capital diffère du temps de la pensée. Sauf pour Giuseppe Pecchio, parfois dogmatique, ou inconséquent au point de vouloir que les productions intellectuelles suivent les contractions du marché.

L'extension de la concurrence mercantile à la concurrence intellectuelle ne se passe pas sans incohérences pratiques. Comme on l'aura compris, les mobiles des deux concurrences ne sauraient se corrélérer sur un marché réel, sauf à indexer arbitrairement les productions de l'esprit sur des indicateurs économiques. Quoiqu'assez expéditive, l'idée a de quoi séduire. Cela d'autant plus qu'aucun calcul direct n'établira le gain d'un commerce aussi spéculatif que celui des idées, portant sur des «gisements» de connaissances par ailleurs impossibles à quantifier. Ainsi que l'enseigne un sain pragmatisme, le marché du savoir tend donc à s'organiser de la sorte : les savoirs inquantifiables par retour sur investissement seront évalués en termes d'emplois. Comme en chaque entreprise qui se respecte, les crédits suivront des courbes prévisionnelles. Un taux d'employabilité à la baisse dans tel domaine sur plusieurs années, entraînera des subventions diminuées dans telle discipline ou bien l'interruption de sa ligne budgétaire. Prédiction impossible ? Attendez l'exemple du Danemark, qui viendra plus loin.

Tout ceci témoigne-t-il d'une ékonomophobie radicale ? En réponse préliminaire à ce genre d'opprobre, l'intellectuel humaniste apprécie une économie attentive aux arts et à la culture. Exemple : Joseph Schumpeter distinguait parfois la croissance économique de la créativité culturelle, mais beaucoup moins que son contemporain Alfred Weber. Tout de même, on peut encore gratifier certaines oeuvres – le Christ de Mantegna par exemple – d'une nouveauté totalement «hors marché»<sup>257</sup>. Mais cette compensation n'a qu'une portée

symbolique. D'une part les faits accusent la rentabilité, d'autre part, la critique humaniste est à l'économie de la connaissance ce que l'incrédulité voltairienne était aux miracles, une conséquence du libre examen. Son exercice peut tenir en échec, dans les esprits trop faibles, la transformation du savoir de bien universel en «une série de biens privés et monnayables<sup>258</sup>».

Aux temps bénis des Trente Glorieuses, un pétulant philosophe et normalien provocateur, Raymond Ruyer, publiait en 1969 dans *Éloge de la société de consommation*, un plaidoyer pour le libéralisme économique. Il ciblait précisément l'économophobie des intellectuels. Il appelait nettement de ses vœux une prise en main de la démocratie par les entreprises. Je crois que pour le bonheur de tous, nous y sommes enfin arrivés. Son recenseur de l'époque, Louis Arnauld, saluait le franc optimisme de Ruyer qu'il nuançait d'une interrogation un peu perfide : faut-il exactement reconnaître dans l'économie de marché «une nature que l'homme ne peut pas transcender sans illusions ou un système normatif de valeurs qu'il faut réaliser» ? Arnauld achevait sa lecture sur cette inquiétude : «le livre [de Ruyer] manifeste une attitude intellectuelle précise ; celle-ci renoue avec la tradition des sociologues du 19e siècle, de ces sociologues qui rêvaient de substituer à l'âge guerrier l'âge pacifique de l'économie et de l'industrie car "l'économie est, par essence, plus honnête que la politique". Mais est-on vraiment assuré [...] que l'appareil politique n'est pas devenu l'instrument privilégié par lequel une production sauvage impose aux hommes la tyrannie de sa logique implacable et de sa recherche de la rentabilité à tout prix ?<sup>259</sup>»

Nous étions en 1970. N'avons-nous pas été prévenus à temps ?

Or, considérons à présent un fait imprévisiblement nouveau depuis cette époque lointaine. Il émerge maintenant une contradiction sourde entre les exigences de l'économie et les aspirations de la science ; tension que les sectateurs du marché des savoirs ont le plus grand avantage à minorer, à ignorer. La voici expliquée : «l'analyse néolibérale sous-estime le dynamisme de la révolution induite par l'internet et ne veut pas voir que la plus grande partie de l'information et de la connaissance n'est pas monnayable mais constitue des biens librement transférables. Lorsque la connaissance est disponible en libre accès, le *first mover advantage* disparaît car les nouveautés sont reproductibles pour des coûts infimes. C'est pourquoi la connaissance en libre accès progresse beaucoup plus rapidement que celle qui emprunte les mécanismes du marché [...]»<sup>260</sup>. D'abord cette remarque nous vient de Gilbert

Béréziat, professeur en biochimie et président honoraire de Paris VI, expert des évolutions concurrentes de la recherche scientifique et des politiques universitaires. Ensuite, on indique en économie par «*first mover advantage*» l'avantage compétitif d'un brevet au moment de sa pénétration sur le marché. Il faut réaliser, enfin, qu'un libre accès croissant à la connaissance scientifique, sur des plateformes de publications gratuites en lutte avec les éditeurs-prédateurs, stimule la circulation d'un savoir sans dîmes ni taxes.

Ces précisions faites, on peut les traduire en termes généraux. À l'échelle mondiale, le contrôle économique des ressources intellectuelles représente l'enjeu vital des marques. Indéniablement, durant cette décennie, pour tous les échanges scientifiques s'est posé la question cruciale de cet antagonisme : l'internationalisation payante ou la gratuité de la science<sup>261</sup> ? Au lecteur dubitatif, porté à croire cette analyse viciée d'incurable romantisme, je réponds en m'effaçant devant un sobre prévisioniste, Jean-Jacques Salomon, qui viendra nous dire ceci : «les nouvelles formes de subvention et de production des connaissances ne promettent pas seulement de modifier le fonctionnement des institutions de recherche, elles menacent aussi de compromettre les valeurs jusque-là cultivées par le monde académique [...] Du même coup, la découverte apparaît de plus en plus comme un *objet marchand* qui ne se distingue plus guère des applications achetées et vendues sur le marché<sup>262</sup>».

Depuis la fin du XIXe siècle, au problème de la liberté intellectuelle s'est ajouté celui de la liberté de découverte, forme spécifique de la liberté créatrice. À quoi assistons-nous, sinon aux conséquences d'un déphasage logique entre les libertés intellectuelles spéculatives, d'antique ascendance plotinienne et kantienne, et les libertés intellectuelles pratiques, plus récentes, que nos collègues américains nomment hardiment «*freedom to innovate*»<sup>263</sup> ? Mais l'innovation ne se restreint pas aux découvertes expérimentales, technologiques, ni aux brevets qui les exploitent. Elle s'étend certainement au domaine imperscrutable des idées. Prétendre en conditionner financièrement l'émergence, serait folie pure dans l'écart diagnostiqué par Jean-Jacques Salomon «entre la puissance dont l'humanité dispose et la sagesse dont elle est capable».

Pour finir, en économie du savoir le «*first mover advantage*» suit un peu cette parabole qu'on appelle la «courbe du chien». Elle désigne la trajectoire incurvée que parcourt le chien distancé par le lièvre en fuite sur sa ligne droite. Chien et lièvre sont tous

deux mobiles, l'un chasseur et l'autre gibier. Or, si le lièvre court sur sa rectiligne aussi vite que le chien sur sa courbe, ce dernier perd toute chance de le rattraper. Peu importe l'exactitude absolue de cette licence, si elle fixe bien le déséquilibre des tendances, l'ouverture progressive jusqu'à devenir maximale des ciseaux du profit commercial, le chien, et du progrès intellectuel, le lièvre. Ainsi éclate au grand jour la lutte entre les intérêts privés d'une économie de marques et la création universelle de la science par la communauté savante.

Dans l'espèce de névrose économique qui se forme alors, le refoulé ne revient pas immédiatement à la conscience. Mais les tabous de cette névrose se reflètent là où le conflit des intérêts du marché et des intérêts de la science s'intériorisent jusqu'à lézarder l'édifice universitaire. Et jusqu'à fissurer les consciences.

## 5

### ***Homo duplex : l'intellectuel pourfendu***

Une sorte de coup d'état anti-intellectuel dans les institutions du savoir, voilà qui serait l'idéal pour vassaliser les enseignants et les chercheurs, sans les réduire en esclavage. Les franchises académiques appartiendraient alors au passé, et la liberté d'esprit du savant avec elles. Tout compte fait, ces risques semblent assez peu virtuels. Dans l'économie de la connaissance, les finalités propres des objets de recherche tendent à s'effacer. On perçoit bien que de directives en directives, de réformes en réformes, les chercheurs perdent de vue l'axe précis de leurs quêtes. Il arrive que le pilotage de programmes sur des thématiques obligées, engendre un flux déstructurant pour la pensée. Bourdieu, dans sa critique de la télévision, nommait ce flux l'«homogénéisation» du produit culturel et n'avait pas tort de le faire.

Dire que l'Université a profondément évolué n'est pas l'expression juste : sa forme, sa nature, sa mission changent sous l'effet de la concurrence. Dans les controverses qui opposaient entre eux les intellectuels en 2009, certains se montraient bien candides de croire que la rivalité entre les établissements scientifiques, d'essence purement «sportive», ne

rimait jamais avec la compétition des marchés<sup>264</sup> ! Mais il est vrai que dix ans ont passé et que la lucidité académique connaît de lents réveils. En attestent ces lignes écrites en 2014 : «un exemple suffira pour suggérer le pouvoir paralysant ou stérilisant du principe [de concurrence] : mettons les universités en concurrence, nous dit-on, et nous aurons les meilleures, en tout cas de meilleures universités. L'argument suppose que l'on peut obtenir de bonnes, ou de meilleures universités, sans même se demander ce qu'est l'idée de l'université, ou ce qu'est le bien visé par l'université<sup>265</sup>».

De 2009 à nos jours, l'antagonisme s'est durci, le fossé s'est creusé entre un discours officiel de compétitivité et un contre-discours privé, rétif au management. Fort de sa tendance à ébranler les vérités reçues, à fuir l'opinion dominante, l'intellectuel refuse d'instinct les lourds mécanismes de consensus, comme les nommait Raymond Aron, qu'entraîne une économie du savoir aussi intrusive. Logiquement la *contradictio in terminis* transforme en *homo duplex* cet intellectuel pourfendu, conscience double, intimement divisée entre son obéissance et sa dissidence. Un seuil de tolérance à la collectivisation semblerait atteint. Engagés contre leur gré dans un processus de promotion renversée – où l'université triomphe par sa masse critique et non par son esprit critique – les intellectuels, particulièrement ceux de tradition humaniste, prennent conscience d'une trahison qui, pour une fois, ne vient pas des «clercs», donc d'eux-mêmes, mais de leurs institutions. Devenues des «groupements d'intérêts socio-économiques» au discours centralisateur, elles risquent d'égarer le lien unitaire de la communauté savante. Quelle formidable contradiction !

On commettrait une erreur flagrante à croire le profit inconnu des anciennes universités. Elles étaient soucieuses d'immatriculer le plus grand nombre de bacheliers et d'attirer les meilleurs maîtres. Le Moyen Age a expérimenté vers la fin du XIVe siècle au moins deux grands modèles alternatifs d'université, l'*alma mater studiorum bononiensis* à Bologne et l'*universitas parisiensis* à Paris, où dans la première les étudiants jouissaient de droits autonomes et dans la seconde les professeurs, derrière leur chancelier, bénéficiaient d'une autorité suprême<sup>266</sup>. Bien que ces modèles, celui de Bologne en particulier s'exportassent à travers l'Europe et dans le Nouveau Monde jusqu'au XVIe siècle, la qualité de leur enseignement restait l'affaire des communautés intellectuelles, non d'un marketing à l'échelle mondiale. Dans les universités médiévales ou de création plus récente, la concurrence scientifique se justifiait par un principe de qualité individuée et non de quantité

collectivisée. Elle se cristallisait autour de professeurs en qui, pour ainsi dire, la Faculté puis plus tard l'Université s'incarnaient elles-mêmes. Un individu, que nous appelons l'intellectuel, concentrait en ses mains ce principe de reconnaissance et de cohésion qui risquerait bientôt de nous manquer. De cette individuation, je donnerai deux exemples distants de quatre siècles : Agostino Nifo et Ernst Cassirer, philosophes.

Quand il croisait le fer avec Paul Oskar Kristeller sur le sens de l'humanisme, Eugenio Garin se fit un plaisir de dénicher quelques documents rares. Il s'agissait de la correspondance échangée par le Magnifique Recteur de l'université de Pise en 1529, sur le recrutement d'un professeur de philosophie. Ce philosophe s'appelle Nifo, il est encore étudié de nos jours, mais ce qui motivait Pise à le payer au prix fort illustre remarquablement mon propos : «au sujet du recrutement de Nifo... souviens-toi que sans lui notre université ne sera jamais célèbre ni honorable, car il est universellement réputé pour être le premier philosophe d'Italie et toutes les autres universités se le disputent avec une avidité immense»<sup>267</sup>. Quatre cents ans plus tard, Ernst Cassirer, enseignant la philosophie à Hambourg, reçut la proposition d'exercer ses talents à Francfort, prestigieuse université rivale. Pour le retenir, d'abord Aby Warburg publia un appel par voie de presse : *Pourquoi la ville de Hambourg ne doit pas perdre le philosophe Ernst Cassirer*<sup>268</sup>, ensuite le sénat municipal invita le penseur et le persuada de rester<sup>269</sup>. Une ville de *merchants adventurers*, réputée pour son négoce maritime, offrait à l'un des grands penseurs du siècle une alliance honorable entre le commerce et l'intellect. De ce succès Aby Warburg, spécialiste de la Renaissance florentine et de ses marchands, était naturellement l'acteur principal. Depuis 1907 il lisait les lettres de Ficini où les négociants Rucellai et Sassetti s'inquiétaient fort des mystères de l'avenir. Il en publiait les documents. Il en analysait la portée. Il en parlait avec Max Weber<sup>270</sup>. L'esprit d'aventure commerciale des florentins demandait au platonisme la réassurance de ses succès contre l'Occasion et la Fortune, et le même culte de la Prudence<sup>271</sup> unissait Ficini et ses mécènes. En somme, ce n'était pas les intellectuels qui copiaient les marchands, mais les marchands qui écoutaient les intellectuels. Ceci à Florence au Quattrocento. Même chose à Hambourg en 1928.

Doit-on s'interdire de comparer deux modèles marchands en revenant sur nos «groupements socio-économiques» d'universités ? Dédaigneux de ce que Warburg offrait à Cassirer – la félicité de penser – on sait qu'ils produisent autre chose, de l'excellence. Voilà

le signe d'un succès intellectuel, qui en douterait ?, quoiqu'il soit assez standardisé et relativement calibré pour le marketing. À la limite, c'est donc un label plus qu'un état d'esprit. Une réclame plus qu'une mission. Du même coup se découvre une autre image de l'intellectuel. Rouage d'une organisation vendeuse de réussite, abandonnant graduellement sa fonction d'émancipateur, nous le verrons au chapitre suivant devenir un esprit étranger à lui-même, un valorisateur et un médiatisateur de biens culturels. Qu'il le sache ou non, il expérimente un conflit latent entre le calcul du marché et les raisons de la science, dont Durkheim, le fondateur de la sociologie française, disait au début du siècle dernier qu'il faut les étendre à la société. Sur ce sujet, toujours valables, les avertissements de Bourdieu dans ses *Structures sociales de l'économie* opposaient à bon droit la «conscience rationnelle» véritable, aux pratiques d'économie courante, élaborées «en dehors même de tout calcul conscient<sup>272</sup>».

Sincèrement, entre une raison dotée d'horizons infinis et un calcul limité aux courbes de croissance, veut-on vraiment obliger l'intellectuel à choisir son destin ? Bien des chercheurs sont assaillis d'inquiétudes quand l'économie et le management acquièrent tant de pouvoirs sur l'orientation scientifique. De cette emprise, qui osera dire la visqueuse discipline ? Alain Supiot l'a talentueusement déclinée sur le mode de la gouvernance par les nombres. Mais comment deviner jusqu'où s'étendront ses conséquences sur la naissance de nos idées ? Est-elle donc devenue tellement obsolète la profession de foi d'un prix Nobel de physiologie, Christian de Duve, pour qui la recherche scientifique «fruit du hasard» doit être «soutenue pour elle-même, sans une quelconque préoccupation utilitaire<sup>273</sup>» ? On pourrait remplir un livre de ce genre de citations pour le déposer à la porte des ministères.

Comme vient de le rappeler Cédric Chandelier dans *Science et liberté* : «les cadres philosophiques de la science classique ont été remis en cause par la science elle-même<sup>274</sup>». Jusqu'à présent, on pouvait dire la même chose des sciences humaines en perpétuelle effervescence critique. Mais depuis le début de ce siècle le flux des pressions «sociétales» commencent à s'exercer, dont nous découvrirons plus loin l'extension et la force.

Il semble juste de le remarquer, le passage des métiers de l'esprit sous la coupe socio-économique s'est accompli de manière invisible et lente. Dispositif diffus n'ayant rien d'inquiétant, n'ébranlant jamais ouvertement la légitimité de l'intellectuel, l'instrumentalisant plutôt dans son expertise, il opère en dessous du seuil de vigilance d'une majorité pensante.

Car de plus en plus d'objectifs disséminés assignent aux chercheurs, promus au rang d'experts, la lecture d'un réel prédécoupé selon telle ou telle directive et pour telle ou telle mission. Pris en tenaille entre l'attente institutionnelle et sa redéfinition par la politique, l'espace, le temps et l'initiative de la réflexion s'amenuisent. Même les spécialistes les plus favorables aux nouvelles politiques de recherche, dans leurs analyses subtiles, ne peuvent plus présenter les choses sous leur meilleur jour sans concéder au moins l'émergence de deux maux : la standardisation et le conformisme<sup>275</sup>. Probablement, à plus personne ne viendrait l'inspiration de publier la *République de la science*, ce texte de Michaël Polanyi<sup>276</sup> qui rejette fermement le rêve d'une science orientée par la volonté générale. Dans une perspective antithétique, la normalisation des esprits s'obtient en uniformisant leurs conditions de pensée. Cette normalisation se passe de doctrine, parce qu'elle opère à même l'intelligence. Par exemple : tout pour l'actualité sociale, rien pour la liberté scientifique. Voilà le meilleur gage de stabilité d'une «propagande idéologique de la puissance publique» acerbement critiquée par Theodor Geiger. Avec ce conformisme, la fonction intellectuelle pourrait renoncer à l'orgueil de son droit ; limiter son champ d'intervention au réel préconstruit ; régresser au stade d'analyse conjoncturelle. Elle s'en remettrait à une hégémonie décisionnaire placée au-dessus d'elle, cependant dénuée de valeur scientifique. Déjà pour l'opinion publique, les savants n'ont pour mission que d'«expertiser» les «défis sociétaux» afin de leur trouver réponse. Ceux qui s'y refuseront seront un jour déclarés oisifs, quand ils ne seront pas soupçonnés de saboter la machine productive. Crime de lèse-société. En l'espace de vingt ans – retournement stupéfiant – on aura presque transformé en «asocial» le type «civil» que certains intellectuels humanistes, comme Baron et Garin, se donnaient pour modèle contre le fascisme et contre le nazisme. L'histoire de ce dénouement rappellerait *Un ennemi du peuple* d'Ibsen, où une «majorité compacte» finit par triompher de l'homme juste.

Terrorisme, fanatisme, racisme, complotisme... la multiplication des défis s'organise autour de la communauté scientifique. Dans un incessant aller sans retour, les questions posées par la société aux intellectuels semblent exclure *a priori* les questions posées par les intellectuels à la société. De manière identique, toute protestation contre l'arbitrage préventif de la pensée se trouve redirigée, canalisée vers les bonnes causes que les institutions



désignent. Tétanisé sous le regard social, l'intellectuel finit par oublier ses mécanismes de défense.

L'énergie critique n'étant pas inépuisable, bien savoir la diriger, c'est bien savoir la domestiquer. Nouvel enfermement persuasif, les services rendus à la gestion des pathologies de la société restreignent l'horizon mental où le cerveau captif ne cesse de produire dans sa cage. Alors, les paroles prophétiques de Mikel Dufrenne remontent à la surface de la conscience savante : «la science peut s'employer à faire apparaître la réalité pesante du Grand Être social, mais elle n'est pas toujours pour autant un instrument de libération<sup>277</sup>».

Tout était contenu en puissance dans cette formidable remarque.

6

### **Mais à quoi sert Michel-Ange ?**

C'est pris dans sa globalité que la marchandisation culturelle montre sa métamorphose sans limites. Difficile à cerner, elle est pour ce motif malaisée à comprendre. D'un secteur à l'autre les noms de ses procédés changent et pour le patrimoine, la valorisation remplace astucieusement le management. Sur ce chapitre, je céderai volontiers la parole à un collègue italien, Tomaso Montanari, l'auteur d'*À quoi sert Michel-Ange ?* À coup sûr, ses critiques n'émanent pas d'un réactionnaire confiné de nostalgie ni d'un élitiste conservateur. Écoutons ce qu'il doit nous dire : «Nous [n'avons] pas enseigné que la culture n'est pas un "bien" ni une activité ; mais qu'elle est avant tout une pensée libre et rigoureuse ; une capacité d'opérer des distinctions ; un désir de ne pas s'arrêter à la surface des choses. [...] Nous [n'avons] pas enseigné que la médiation culturelle envers le grand public n'a de sens que si elle est faite par les savants eux-mêmes qui renouvellent perpétuellement la culture [...] *En se détachant du sein de l'humanisme le professeur est induit à ne plus s'appréhender comme un intellectuel, mais plutôt comme un "expert", un "organisateur d'événements" ou un "conseiller".* Et comment est-il possible de concilier le devoir de critique intellectuelle, politique et sociale avec la nécessité de collaborer avec les administrations locales ou le gouvernement national, dans l'objectif ambigu de "valoriser les

biens culturels"? Avec quel courage, quelle force, quelle autorité pourrions-nous contester et corriger les abus [...] perpétrés par le pouvoir politique et par celui des médias [...] après avoir sacrifié sur l'autel pervers de la "valorisation" des siècles d'identité culturelle ?<sup>278</sup>».

Avec bonheur, Montanari éclaire en intellectuel humaniste les questions qui nous taraudent. Il se confesse et confesse avec lui les esprits dans son genre, nombreux en Italie, en France et en Europe. Sans ambages, il avoue qu'à s'écarter de l'*humanitas* l'intellectuel perd le sens de sa fonction, ne «s'appréhende plus» pour ce qu'il est. Alfred Weber aurait dit qu'il devient «étranger à lui-même». Dans cette aliénation, tout change de sens, à commencer par le pourquoi de notre métier. Si l'intellectuel enseigne l'art, par exemple, quelle signification donner à Michel-Ange ? Celui d'un bien culturel, d'un fétiche patrimonial, d'un prestige national ? Et d'abord, où se situerait exactement son utilité ? Conclure à l'inutilité de Michel-Ange, à jamais trop sublime pour servir à quoi que ce soit, nous condamne à l'art pour l'art, à l'exaltation d'une esthétique sans échange, et cas plus extrême, à une noble valeur pour initiés. En compagnie de Montanari, j'incline préférablement à juger que : «si l'on ne recommence pas à comprendre que Michel-Ange ne sert pas à faire quelque chose (à distraire ou à produire de la richesse), mais à *être* ou à *devenir* (plus humains, plus civils et, peut-être, plus heureux), nous ne comprendrons jamais pourquoi il faut» étudier les sculptures et les fresques qu'il nous a laissées<sup>279</sup>. Michel-Ange vaut ici pour le symbole de toutes les sciences humaines confrontées au dilemme de leur rentabilité.

Même au public inexpert, même au spectateur inexpérimenté, le sublime Michel-Ange peut transmettre quelque chose d'essentiel si le transmetteur, en bon psychagogue, sait conduire les individus vers l'intelligibilité artistique dont ils sont capables. À défaut d'une pédagogie unique, chaque auditoire voulant la sienne, il existe déjà une morale de base : s'opposer au dévoiement du patrimoine<sup>280</sup> d'où qu'il vienne, médias ou institutions.

N'en déplaise aux bien intentionnés, la valorisation fondée sur une distraction des foules, fait obstacle aux chefs-d'œuvre en élevant un mur dans la relation culturelle. Les grandes expositions sont les instruments d'une communication de masse dont il serait folie de se priver, à la sacrosainte condition, toutefois, qu'elles produisent de l'éducation pour la société. Mais que d'art il faut, justement, pour y parvenir ! Comparativement, il est plus dur de parler de Michel-Ange à dix mille personnes qui en ignorent tout, qu'à dix étudiants qui

en connaissent la vie, l'œuvre et la réception. Cependant par ce partage, on redistribue la recherche et redonne à la fonction savante le rôle émancipateur qui lui convient. Un intellectuel humaniste n'ignore pas que la vulgarisation doit, par principe, raffermir notre appartenance à la totalité historique. Tandis que l'industrie culturelle n'actualise pas nos liens avec le passé, qu'elle préfère détourner ou même oublier pour fructifier. À juste titre, la manie de «battre des records d'entrée<sup>281</sup>» pourrait être qualifiée de valorisation dévalorisante. De la sorte, et sans se compliquer la tâche, on exploite la stimulation émotive des foules. On feint la valeur artistique déposée à jamais dans les artefacts, les monuments, les paysages, à l'état de «gisements» disponibles, prêts à l'exploitation. À ce degré zéro, le fantasme d'une culture néo-populaire, plus que démocratique, débouche sur l'appauvrissement intellectuel. En Italie, Matteo Renzi a donné l'exemple d'un pouvoir pour qui «la culture morte» des historiens et des conservateurs de musées «est sans beauté» et «peut tout au plus être une histoire de l'art, mais ne donne pas d'émotion»<sup>282</sup>. Devenir maire de Florence puis Président du Conseil italien en dénigrant l'histoire de l'art comme une chose défunte, tient d'un exploit qui force l'admiration. S'est-on demandé combien de responsables européens pensent comme ce personnage, prenaient modèle sur lui et agissaient en conséquence ? Il ne faudrait pas chercher loin le cas d'une telle proximité. Il nous vient de Notre-Dame, cathédrale incendiée, de Notre-Dame non pas à restaurer sur le sage conseil des experts du patrimoine, chercheurs, historiens et architectes, mais à reconstruire «plus belle» en cinq ans<sup>283</sup>. Non que soit impossible la reconstruction d'une cathédrale gothique en soixante mois, avec son lot d'erreurs irréparables. Mais en tel cas, où serait la différence avec l'ambition affichée par Renzi à Florence de refaire «en plus jolie» la façade de l'église San Lorenzo, laissée inachevée par Michel-Ange en 1518, ou de «retrouver un Léonard»<sup>284</sup> en détruisant une fresque de Vasari ? C'est comme si aux plus haut niveau du pouvoir, la conscience historique avec tous ses devoirs, toutes ses obligations, passait pour une scorie nuisible ou un insupportable frein. Et puis, en cascade, on voit dans la société que l'érudition exaspère, que la philologie dérange, que la science indispose et qu'on leur préfère cette grande astuce médiatique : la simulation du savoir. L'imposture aussi parfois.

D'un patrimoine européen «ciment des peuples», du Colisée à Notre-Dame et de la Tour de Pise à Versailles, s'élève donc la grand-messe de l'émoi collectif. Mais écoutons ce

qui se dit derrière le décor de nos émotions esthétiques. Bourdieu ne fut pas le seul à nous déniaiser, dans *La distinction*, sur nos goûts, nos affinités et nos préférences. Chacun devrait le savoir, notre amour des monuments et du patrimoine se fonde sur des notions accumulées, des normes stratifiées, dont certaines sont fort récentes. Ainsi, en France, beaucoup d'élus locaux et nationaux, s'ils le pouvaient, se passeraient bien de respecter l'architecture de ce XIXe siècle qui a vu, selon Aloïs Riegl, précisément l'essor de la valeur d'histoire et d'ancienneté. Tant il est difficile d'enraciner dans la durée le culte d'un «monumental» que nous croyons immortel sans nous en soucier... C'est aussi ce que dans son *Atelier du Temps* Jacques Guillerme<sup>285</sup>, puis plus tard Dominique Poulot et récemment François Hartog, ont soumis à de clairvoyantes analyses historico-critiques. Toujours instables et modifiables au gré des générations, nos normes culturelles sont construites, n'offrant rien que de relatif et de périssable dans une trompeuse continuité. D'où l'impératif de les fortifier par un travail intellectuel. Qui aurait pu imaginer au XXIe siècle que des hommes en Orient, à n'en pas douter fils de l'Orient, iraient un jour détruire Palmyre ? Que d'autres au XXe siècle en Italie, à n'en pas douter fils de l'Italie, voudraient faire sauter les Offices ? Et enfin que d'autres en France, aux XXe et XXIe siècles, pour des raisons en apparence moins criminelles, entreprendraient de raser des églises, des châteaux, des quartiers anciens et des parcs, comme le dénoncent à cadences fixes les défenseurs du patrimoine ? De ce vandalisme, agréé, certifié, en publiant *Le spleen D'Apollon*<sup>286</sup> et en créant *La Tribune de l'Art*, Didier Rykner a brisé pour longtemps l'omertà.

Les passions produites par le marché culturel ne sont que des passions éphémères et l'exploitation marchande du patrimoine dissimule un certain mépris du passé. Moyennant quoi, notre affection pour l'art et notre relation au savoir apparaissent structurées de sorte que le marché demeure incapable de les produire. Soulignons que dès le XVIIIe siècle, dans ses *Réflexions sur l'éducation*, Kant était d'avis qu'«il en est de même en tout ce qui concerne la culture de l'esprit humain, l'expansion des connaissances humaines. Les puissances et l'argent ne les procurent pas ; tout au plus ils les facilitent».

Hypothèse d'école ou heureusement redevenue telle, à vouloir faire voyager la Joconde, icône obsessionnelle des foules pour leur permettre de s'en «payer» la vision, on cumulerait démagogie, mystification et péril pour la Joconde. Croyance véritablement magique, comparable à la guérison des écrouelles par le toucher royal, déplacée à Lens ou à

Abu-Dhabi la Joconde ne rendrait pas le public plus instruit des choses de l'art qu'à Paris. En premier lieu, l'enseignement systématique de l'histoire de l'art aurait une influence autrement formatrice. Las ! Que d'occasions perdues. Quand elles ne le rendaient pas optionnel, des réformes récentes ont détruit l'enseignement artistique au lycée en France et en Italie<sup>287</sup>. En second lieu, et la faute n'en incombe ni au public ni aux savants, le cercle négatif d'une valorisation marchande produit, en vérité, plus de désadaptation que d'adhésion à l'art. Mais afin de contrer cette tendance «faire voir» ne suffit plus. Envahir Venise devient désastreux pour Venise. Car voir sans comprendre n'est pas regarder. Il serait temps que le «regarder voir» l'emporte sur la sensation, que les significations, les référents, tout le *logos* de l'art et de la culture, ne soient plus systématiquement dévalués comme un résidu savant, un reliquat de logocentrisme désuet, nocif à une jouissance esthétique désinhibée. Et puis écoutons un peu Wind : «Je voudrais écarter de cette discussion toutes les vues partiales sur l'éducation du peuple. Si l'on se plaint de la massification de l'art, ce n'est pas qu'elle serve trop de gens, mais parce qu'elle les sert mal [...] Si nous jugeons la situation en toute équité, ce n'est pas le nombre de personnes qui regardent les œuvres d'art qui est alarmant, c'est le nombre d'œuvres d'art qu'elles regardent, en même temps que la réduction de l'art à un spectacle éphémère. Des organisations bien intentionnées persistent, semble-t-il, à se faire un devoir de rassembler des choses éparses, et de disperser des objets qui vont ensemble, favorisant ainsi la perpétuelle mobilité de l'art, laquelle ne peut que ruiner la concentration authentique.<sup>288</sup>»

Si les liens du présent avec l'histoire se délitent, il ne sert à rien d'entretenir l'illusion, de feindre une passion pour l'humanisme. Il n'en a nul besoin. Autant décréter que le relativisme vaut mieux qu'un système de compréhension. Dans le cas contraire, croyons Warburg quand il voulait nous signifier que «[les] formes héritées du passé [...] sont ce qui assure le lien civilisationnel et permet aux générations de se référer les unes aux autres, de se penser les unes par rapport aux autres et d'articuler le présent et la question de l'identité à un temps long<sup>289</sup>». Faute de ces réminiscences et de ces survivances, on capitulera toujours devant le spectaculaire et devant la dissolvance de nos repères. Car de toute évidence, la visite par balayage optique, inventée au XXI<sup>e</sup> siècle, déréalise la perception artistique au plus haut degré. Jusqu'à la phase terminale de cette image-écran à laquelle Jérôme Baschet oppose l'image-objet<sup>290</sup>, le regard s'épuise aux surfaces. Reçu d'images mais sans perception

profonde, usé d'effleurements rétinien, l'œil ne pénètre plus rien. Sous sa cataracte, c'est à peine s'il enregistre encore le halo des spectacularisations<sup>291</sup>. Peut-être, dans notre univers d'apparences sans apparitions, une mission redeviendrait-elle capitale, qui consisterait simplement à réfléchir sur les reflets que nous produisons ? Ne passe jamais derrière le miroir qui veut, mais qui sait et qui connaît. Or ceux qui savent, s'ils ne sont plus ceux qui réussissent, ne doivent pas être sacrifiés à ceux qui font semblant de savoir.

## 7

### **Les générations du sacrifice**

Afin que se renforcent nos liens civilisationnels, les intellectuels doivent pouvoir librement et convenablement étudier, écrire, enseigner. Or que dire du sacrifice de milliers de jeunes diplômés en Europe, sans emplois dignes de leurs compétences, voire sans emploi aucun ? Que conclure quand autant d'étudiants «employables» sont réduits à une misère sociale, faite de bourses parcimonieuses et de logements coûteux ? Dans ces conditions, ce que peut signifier être libre de son intelligence dépend, et de manière accrue, d'un ensemble d'aléas financiers. Trahison des promesses de la science ? Le manteau chatoyant du marché de la connaissance cache un système produisant, en marge de brillantes carrières, beaucoup de jeunes intellectuels à la dérive dans un milieu d'une extrême dureté. La mise en place d'un système éducatif que l'emploi, donc l'économie, donc le marché, conditionnent jusque dans son enseignement et son apprentissage, représente, on peut le croire, la seule révolution pédagogique profonde de la fin du XXe siècle. Elle ne laisse aucune chance au modèle humaniste, toléré comme on tolère une habitude ancienne, mais déjà démodée. Dans les pays les plus touchés par la marchandisation intellectuelle, où l'employabilité s'exerce le plus durement, le désenchantement des études est tel, par exemple, que l'augmentation, dûment constatée des suicides estudiantins<sup>292</sup>, passe au pertes et profits d'un *stress* de réussite. Il n'est pas contingent que le XXIe siècle européen puisse s'ouvrir sur ce paradoxe : être condamnés à apprendre et à travailler en contredisant nos valeurs fondatrices.

Victimes toutes désignées d'une économie de la connaissance, dont elles forment la clientèle principale, les nouvelles générations adouées par leurs aînés, bardées de diplômes,

traversent les déserts post-doctoraux. Ces contrées stériles s'étendent de la thèse jusqu'à l'improbable poste que les plus chanceux décrocheront vers quarante ans, parfois un plus tard. Et seulement si tout va bien pour eux. Surtout, ce ne sont pas en semaines que se comptent les projets élaborés dans l'espoir de survivre (réponses aux appels d'offres ou autres) mais sur plusieurs mois et, lentement, sur plusieurs années. Les temps ne sont pas durs pour les jeunes savants, ils sont antihumanistes et inhumains. L'absence de statistiques rend ce massacre intellectuel convenablement silencieux. Aucun éclat médiatique ne l'entoure et n'apparaissant nulle part, il est privé de nom. Pourtant je lui connais celui de chômage intellectuel. C'est brusquement, comme si nous avions mal remonté le temps, que reparaît devant nous le spectre du chômage intellectuel, phénomène typique des années 1920-1930. Dès 1920, l'inflation et le chômage intellectuel en Allemagne poussaient les travailleurs de l'esprit à s'unir en confédérations, en sociétés d'entraide comme la *Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft*. De ce modèle associatif Alfred Weber s'inspire notamment pour conclure sa conférence sur *La misère des travailleurs de l'esprit*. Tandis que les confédérations françaises des travailleurs intellectuels, par exemple la CTI<sup>293</sup>, reconnaissent à l'époque le seul primat de l'économie, Alfred Weber imagine une génération d'esprits plus ou moins invulnérables à l'argent préservant la liberté d'esprit d'une société tout entière. En 1936 une *Contribution à l'étude du chômage intellectuel*<sup>294</sup> décrivait «le bond magistral» qui avait porté le nombre des étudiants inscrits dans les universités françaises de 4.350 en 1814 à 86.898 en 1934. L'auteur citait aussi l'avis du sénateur Bérenger, en 1898, selon qui à «la progression des effectifs scolaires de nos grands établissements» ne correspondait aucune «contrepartie dans les besoins de notre économie nationale». Le vieux couple cacochyme de l'économie et de l'enseignement serait donc secoué du même hoquet depuis cent-vingt ans. En désespoir de cause et dans l'attente de nouveaux débouchés, la hache budgétaire pourra s'abattre. La question des jeunes chômeurs intellectuels sera tranchée en décapitant la filière qui les aura produits.

Résolument, il faut vouloir tout ignorer des conditions de misère faites aux travailleurs de l'esprit en Europe, pour s'élever comme l'ex-ministre italien de l'économie, Giorgio Padoan, contre l'émigration «des jeunes cerveaux», après avoir tant œuvré à faire fuir les chercheurs par une politique de coupes budgétaires et de contrats éphémères<sup>295</sup>. L'état de crise permanente de l'économie de la connaissance ne pouvait mieux légitimer les

doutes qu'elle inspire : son objectif ne fut jamais de stabiliser les carrières, mais de fluidifier le marché des marques universitaires. Cette crise a donc deux symptômes, le chômage intellectuel à l'extérieur de l'Université et l'exploitation de l'enseignant-chercheur à l'intérieur de l'Université. De fait, le regard porté jusqu'à maintenant sur les conditions du travail intellectuel, serait incomplet sans le bref examen des dyscrasies universitaires qui l'affligent. Car situation inédite, plus personne ne se dissimule l'impossibilité de poursuivre deux missions, l'enseignement et la recherche, au même niveau de qualité scientifique. D'où cette émigration intellectuelle à l'intérieur et en dehors de l'Europe, qu'il faudrait pouvoir mieux quantifier. Particulièrement en France, la fonction de chercheur dans les universités fut de tout temps le *punctum dolens* des réformes. Dès 1949, un scientifique lucide comme Robert Blanché la fixait sans ambiguïté : «les exigences de l'investigation diffèrent de celles de la preuve» et l'on ne doit pas confondre «l'état d'esprit de l'inventeur qui fait la science avec celui du professeur qui enseigne la science déjà faite<sup>296</sup>». La difficulté intrinsèque d'atteindre pratiquement cet objectif explique les ratés du système. Elle s'aggrave chez nous d'une contradiction structurelle entre recherche fondamentale et formation universitaire, élément de discordance savamment entretenus par la politique : «L'institutionnalisation de la recherche dans un organisme à part a eu pour conséquences de rendre encore plus problématique l'articulation de la recherche et de l'enseignement dans l'université. Une articulation déjà brouillée, dans certains secteurs, par la nécessité d'encadrer des publics de masse peu préparés [...]»<sup>297</sup>. Écoutons maintenant les auteurs de *Refonder l'université* : «le contraste entre un régime de décharge totale et sans condition d'enseignement d'un côté et la distribution parcimonieuse de décharges temporaires de ne peut que créer des tensions entre corps<sup>298</sup>». Pour finir, en termes extrêmes mais significatifs d'un malaise, on pouvait parler dès 2007 de la «misère intellectuelle» d'une «recherche introuvable» à l'université<sup>299</sup>. Que des jugements si sévères sur leur propre recherche émanent du camp des professeurs, tend à certifier que malgré réformes, lois et décrets, persistent de vives frustrations intellectuelles. En son jargon, la sociologie nous parle souvent de «neutralisation des dynamiques individuelles de recherche».

De 1960 à 2013 la population de nos inscrits, presque multipliée par huit, est passée de 310.000 à 2.430.0000 étudiants. Combinés à une contraction des dépenses due à l'autonomie universitaire, de tels chiffres, qu'il faudrait revoir à la hausse, matérialisent les



surcharges des professeurs. Ils reliraient avec surprise les pages d'*Homo academicus*, vieilles de trente ans, où Bourdieu, négateur de la massification, suggérait que «l'effet de nombre» de la masse étudiante n'accroît pas directement la complexité bureaucratique. Faute de moyens pourtant, la démocratisation tourne à la massification anarchique, comme le démontre le chaos régulier des pré-inscriptions universitaires. Il est de domaine public que l'Université demeure la principale institution placée entre le flux sortant de l'appareil éducatif et l'appareil productif pourvoyeur d'emplois. Pivot de ce système, la marketisation universitaire aggrave la rivalité du devoir-être employable et du devoir-être savant. L'incidence des grandes réformes sur le statut de l'étudiant consommateur de diplômes, a modifié anthropologiquement la relation pédagogique. Le principe de départ, devenu désuet, d'une instruction responsable des intelligences, dut être écarté en faveur d'une prestation de service ordinaire.

Mais modernité, employabilité, diplôme, ne sont pas trois réalités vécues de la même manière partout en Europe. Par le mécanisme spécifique d'une France politiquement républicaine mais psychologiquement aristocratique, la formation professionnelle avant le baccalauréat, déconsidérée en tant que telle (comme l'avait compris Jules Vuillemin) se reporte sur l'Université massifiée qui, par contrecoup, voit sa mission savante transférée aux Grandes Ecoles, où parviennent infiniment moins d'étudiants : cycle génialement conçu pour engendrer les vagues recommençantes du ressentiment populaire et la crainte croissante des élites cultivées. Tout bien pesé, il serait inique d'incriminer les masses en leur imputant de surcroît leurs échecs, quand on sait le piège qui leur est tendu «parce que les gouvernements qui se sont succédés depuis la montée du chômage des jeunes à la fin des années 1970 n'ont pas manqué de faire usage de l'instrument, au final peu coûteux, que constituait l'université pour endiguer le flux statistique des jeunes chômeurs<sup>300</sup>». Ou pour le récapituler de sociologique manière : «[...] le statut social passe désormais en France par une certification scolaire de type bac + 3 ou 5 [...] le maintien dans le système d'enseignement post-bac permet de repousser le spectre des "petits boulots" et d'un chômage endémique [...] l'accès au statut d'étudiant donne aussi la possibilité [...] de renouer avec des ambitions sociales<sup>301</sup>». Sous leurs dehors «avalutatifs», ces constats sociologiques avouent les embûches d'une société de la connaissance qui renforce la discrimination des non-diplômés sans pouvoir garantir l'emploi de tous ses diplômés.

Culpabilisés en leur for intérieur de bénéficier, au moins théoriquement, d'un temps perçu par l'opinion comme une licence de ne rien faire ; forcés de justifier leur métier par une contribution à l'employabilité générale ; contraints de remédier aux errements d'une université marchandisée, les professeurs ne commettraient plus la folie de s'opposer à leurs critiques par ces mots fiers : «nos engagements sont intemporels et nous sommes mal à l'aise pour les justifier en termes instrumentaux. Nous les poursuivons pour eux-mêmes parce qu'ils définissent ce qui, au cours des siècles, nous a fait humains, non parce qu'ils peuvent accroître notre compétitivité<sup>302</sup>».

Beaucoup souhaitaient une réorientation sincère de l'esprit universitaire, qui n'auront vu en échange qu'une désorientation de l'Université, catalysatrice impuissante d'urgences sociales dont le Pouvoir pensait, sur elle, se débarrasser.

## 8

### La science et le «sociétal»

Rien ne nous renseigne mieux sur cette mentalité que l'ambition de faire passer, d'un bond arbitraire, la contrainte du fait social de l'ordre des constats à l'ordre des raisons. Ainsi la «chose sociale» peut-elle enfin devenir un sujet à part entière, depuis qu'un adjectif spécial fut inventé à cet effet, «sociétal», aussitôt substantivé en «le sociétal». Tout ce qui servira sera décrété «sociétal».

On se souviendra de la pique lancée par Dufrenne contre la science du «Grand Être social» en 1979. Quarante ans plus tard, il n'est d'endroit où ne résonne la voix puissante du Grand Être «sociétal». Transie de crainte à l'entendre, la pensée recule et s'incline devant lui, comme le courtisan devant sa Majesté. Quel «défi sociétal» n'attend les scientifiques ? Quelle «évolution sociétale» n'intéresse les savants ?

«Mot sans modèle» et «syntagme sans précédent», du «sociétal» on peut dire avec le sociolinguiste François Héran<sup>303</sup> qu'il en va de sa chimère comme des discours à «effet de science», mais dénués de valeur scientifique. Dans son grand dénuement conceptuel, le «sociétal» signifie pauvrement ceci : «de la société». Il n'ajoute rien de méthodologiquement décisif à la distinction du social et du sociologique. Mais soigneusement entretenu par les discours officiels, il prétend guider la science européenne. Comme dans l'exemple suivant :

«La science ne se situe plus au terme ou au début des processus sociétaux spécifiques. C'est au niveau de diffusion de la science que se mesure la réalisation d'une société fondée sur la connaissance [...] Les universités furent une invention européenne et leur fonction est d'être un élément essentiel de la formation scientifique [...] Dans la stratégie de Lisbonne, les universités sont censées représenter des noeuds centraux dans la production de la connaissance. On sait que les universités du passé ont raté la révolution scientifique, et qu'elles ne se sont raccrochées à la science que beaucoup plus tard. Est-ce là le destin qui attend les universités européennes d'aujourd'hui, alors que l'essor des technologies est en train de révolutionner son comportement ?<sup>304</sup>».

Limitons-nous à cet échantillon. Donc dans ce rapport sur les évolutions de la recherche rendu en 2004 à la commission européenne, intitulé *An Analysis of Europe's Changing Research Landscape*, le discours «sociétal» encore naissant est mis au service d'une culpabilisation en bonne règle des universitaires. On s'y emploie d'abord par cette proposition: la science omniprésente dans la société de la connaissance doit accompagner les «processus sociétaux» ; ensuite par cette contre-vérité : les vieilles universités européennes auraient «raté» la révolution scientifique ; enfin par cette hérésie : les bons comportements scientifiques sont le produits de technologies. Premièrement, l'implication de la science dans le développement «sociétal» et le développement d'une société par la science, sont deux états synonymes s'expliquant l'un par l'autre. Deuxièmement, avec le prétendu retard des universités sur les progrès scientifiques, des faits macroscopiques échappent à la myopie des idéologues. Comment expliquer, ce sera mon seul exemple, sans l'apport des universités et des collèges de Bologne, de Pavie, de Milan, de Padoue et de Bâle, les progrès fulgurants de l'anatomie à la Renaissance ? Enfin troisièmement, s'il faut user d'un terme aussi générique, la révolution scientifique procède des structures de la science<sup>305</sup> et non de ses technologies. En règle générale, si quelque technologie était factrice de révolutions scientifiques, qu'on nous dise laquelle fut à l'origine d'une théorie générale de la relativité ? Einstein lui-même aurait du mal à répondre. La révolution de la science engendre mais ne subit pas la révolution des comportements : à l'ignorance historique et au mépris contre les universités européennes, ce persiflage additionne une épistémologie douteuse. L'irrespect de tels propos adressés aux intellectuels par un interprète autodéclaré des «besoins sociétaux», rend légitime que les intellectuels redoutent les impostures

commises au nom du «sociétal». Ils en auraient toute raison, car un progressisme de cet acabit ne semble pas fait pour les progrès de l'esprit critique.

On vient de lire les directives, circulant sous le couvert des *societal processes*, auxquelles les enseignants et les chercheurs devraient se conformer. Mais de ce dirigisme émane encore une autre injonction, un autre objectif, la réduction par concentration du nombre d'universités, alors que se gonflent leurs effectifs. Plutôt que de protéger l'écologie du savoir et l'intégrité d'un cosmos savant (le Quartier Latin fut l'un de ces espaces par définition) on impose aux intellectuels de base, cheptel docile, des «choix stratégiques» tombés d'en-haut : déménagements et transferts, incorporations et fusions. On ordonne leur émargination loin des centres villes, sur de vastes campus éloignés de tout, là où les clients-étudiants, cédant au charme inexplicable des friches industrielles, iront propulser en foule les marques universitaires dans les classements mondiaux. En voici la preuve par le texte : «Est-ce que le budget européen ne devrait pas être redirigé pour se concentrer sur la création des conditions d'émergence de 10 universités de recherche en Europe, capables d'entrer dans la liste des 20 meilleures universités du monde ?<sup>306</sup>». Qu'on ne s'y trompe guère, cette proposition transcrit à la lettre une vision totalisatrice de l'Université comme «marque sociétale» en position dominante. L'esprit des populations intellectuelles est son enjeu principal. Reparaît alors ce assez vieux fantasme inculqué par le marketing : «En jouant un rôle sociétal, [la marque] se rapproche de l'une des fonctions les plus importantes du mythe, celle d'intégrateur sociétal. La marque cultive sa présence, elle vit avec les gens, les rencontre et sait les rassembler<sup>307</sup>». Tout consiste ici à faire du *branding* un grand art de la société culturelle. Terme technique, le *branding* sigle la promotion des marques, mais dérive de l'élevage, où couramment les bestiaux sont *marqués* comme les vaches : *to brand a cow*.

L'idée fit son chemin dans les cabinets ministériels. Elle se traduit notamment par des «communautés d'universités et d'établissements» aux variables fortunes. En règle générale, quoi qu'en pense ses adeptes, le marquage universitaire par le haut plaque sur la vie savante un principe grégaire, puisque professeurs et étudiants y sont un même et unique troupeau. Antéposée à toute valeur intellectuelle, la loi de la quantité y déploie sa puissance satisfaite : les projets mineurs en nombre de chercheurs, parfois supérieurs en qualité scientifique, n'y sont pas considérés. De la sorte disparaissent de l'éthique scientifique la liberté et l'égalité des objets de recherche, double principe tutélaire de la démocratie des

sciences. Mais qu'en faire dans un calcul de rentabilité, là où l'institution la plus lourde l'emporte sur tout le reste ? Au prétexte fallacieux de s'en remettre à la sélection internationale, on condamne en le sachant les disciplines et les établissements trop peu rentables pour satisfaire le marché.

Cela ne se voit pas bien encore, pourtant les conséquences de tout ceci pourraient se révéler détestables pour nombre d'intellectuels. Mais ironie d'une prophétie impossible, dans ces domaines mouvants le pire ne s'atteste que lorsqu'il advient. D'ici là, inutile de surenchérir sur ces propos strictement descriptifs, qui ne prétendent qu'à faire réfléchir et qu'il faut souhaiter voir démentis par les événements. Du ras des textes émergent déjà beaucoup de choses dans la lumière froide des faits. Deux autres aspects, non des moindres, doivent encore s'ajouter au tableau d'une «sociétalisation» des intelligences. Ce sont l'instauration d'un interdit de savoir et la recrudescence des fraudes scientifiques.

Le modèle scandinave, dynamique, prospère, en somme exemplaire, a valeur d'avant-poste en Europe. Il est normal d'en espérer la réalisation du futur. Cela tombe bien. Depuis mars 2018 au pays d'Andersen, et surtout de Theodor Geiger, les «*humanities are at risk*», les humanités et plus généralement les sciences humaines sont en péril d'extinction au plus haut niveau de la société. «L'une des recommandations clés d'un rapport rédigé par des recteurs, des représentants du gouvernement, des professeurs et des représentants du patronat est que le nombre disponible de places dans chaque discipline doit être limité au besoin du marché du travail, ce qui selon certaines critiques est une ultime dérive utilitariste dans l'enseignement supérieur au Danemark. Lors de sa présentation de la réforme, le ministre de l'éducation et de la recherche a dit que "nous allons" par conséquent "assister à une chute des effectifs pour les sciences humaines (*humanities*)". Le secrétaire général de l'union danoise des étudiants a déclaré [...] qu'il ne faisait aucun doute que "le nombre d'étudiants en sciences humaines serait ultérieurement diminué". Le rapport laisse entendre que les diplômes en sciences humaines "n'en valent pas la peine", a-t-il ajouté. Ledit rapport recommande aux universités de développer des cours [de licence et de master] là où la demande du marché du travail est forte – particulièrement dans le privé – et de supprimer les cours là où le taux de chômage est relativement élevé [...] La représentante des diplômés danois a expliqué que "depuis 2015 les universités danoises ont revu à la baisse les places d'étudiants dans les cours pour lesquels le taux de chômage avait été systématiquement

supérieur à la moyenne pendant 10 ans." Elle a ajouté : "cela signifie spécifiquement que les programmes en sciences humaines ont été réduits. Le nouveau rapport déclare que depuis 2016 les cours qui ont vu leur financement baisser ont perdu 2000 places d'étudiants, et ce majoritairement en sciences humaines<sup>308</sup>».

Donc une interdiction de savoir cible l'enseignant et l'étudiant en *humanities*. Son instrument pourrait s'appeler : la dissuasion économique de l'humanisme. N'étant plus si anachroniques qu'on croyait, les propos d'Alfred Weber peuvent se transposer au Danemark du XXIe siècle. Là-bas aussi les détracteurs contemporains de l'humanisme soumettent l'intellectuel au «danger d'une dépendance à l'égard des forces économiques» dans le quotidien de son métier. Des coupes dans les *humanities* sont recommandées en obéissance à une saine rentabilité. Par un consensus facilement obtenu, sacrifiant recherches savantes et traditions culturelles, une société jugée démocratique, et pourquoi pas humaniste, règle son compte en comité restreint à l'humanisation par les humanités. L'insupportable fardeau intellectuel d'un autre âge passera par dessus bord. Cette involution réinvestit les positions anti-humanistes – rejet des langues anciennes, du patrimoine culturel de la Renaissance et des Anciens – qu'Edgar Wind dénonçait dans les années 1930 : des rentabilistes ont seulement pris la place des fascistes, détail de rien, petit ajustement idéologique suffisamment invisible pour ne pas susciter l'émoi. Une société contemporaine et progressiste peut proscrire les humanités, ce fait semble concrètement établi, et le faire en raison même de son progressisme. Si les choses s'arrêtaient là... mais oserions-nous le penser ? Ce qu'une main pingre au Danemark retire aux sciences humaines, une main prodigue ailleurs le redonne au centuple à des sciences plus rentables. Déjà, sous forme de grasses subventions attisant les convoitises, tout un concours de financement contribue à la hausse des impostures intellectuelles.

Depuis une dizaine d'années environ on s'interroge, ingénuité peut-être ?, sur les motivations de personnalités scientifiques primées, décorées, académisées, soudain convaincues d'infractions retentissantes aux plus hauts sommets de la recherche. Contrairement à l'Allemagne et aux USA, leurs conséquences restent connues des seuls initiés en France, pays protestant peu, car peu protestant, contre ses propres plagiaires, rarement condamnés.

Des liens de causalités, difficiles à dénouer complètement, expliquent l'amplification du «glissement actuel, conscient ou inconscient, des chercheurs vers des conduites éthiquement ou déontologiquement discutables qui, de manière pernicieuse, polluent la recherche<sup>309</sup>». Pollution de la recherche, on a bien lu. En sciences humaines, ces agissements trouvent surtout leur équivalent dans le plagiat et l'auto-plagiat, cet attentat aux bonnes moeurs académiques consistant à donner pour vierge une recherche déflorée. Les exemples pullulent et le silence est d'or. Quant au plagiat même, depuis Charles Nodier et ses *Questions de littérature légale* en 1828, le vol de textes dissimulé a fait des progrès considérables. Si à présent, comme nous en informent les experts, des logiciels dépistent le mal, toutefois ses causes transcendent l'individu, s'enracinent dans l'université de masse et recourent avec précision nos analyses précédentes : «le recours à ces logiciels participe d'une forme de détection industrielle qui fait écho à une "massification" de l'enseignement supérieur mal maîtrisée. Encore s'agit-il de réfléchir à la place que l'on accorde à ces technologies dans un dispositif institutionnel. Tout comme certains étudiants sont en difficulté dans leur affiliation universitaire, le *leitmotiv* de l'"excellence" dans la recherche scientifique, le recours à l'évaluation essentiellement par les publications et l'affaiblissement des effectifs d'enseignants-chercheurs participent, dans ce contexte, à mettre en difficulté les chercheurs<sup>310</sup>».

En sciences expérimentales, l'art du faux-semblant vise à secourir la vérité défaillante des résultats expérimentaux, voire à contrefaire charitablement les procédures de ces derniers. Mais s'il est facile de constater que la science triche plus qu'avant, comment en inculper seulement les savants ? Entre la constance des impostures intellectuelles dans l'histoire et la recrudescence nouvelle des contrefaçons scientifiques, des paramètres récents, que nous reconnaissons sans peine, interviennent dans la lecture du phénomène : injonction productive, évaluation permanente, compétition exacerbée, pression à la promotion et, bien sûr, alibi «sociétal». Quoi qu'on en puisse dire moralement, la tendance générale d'une «culture de la fraude» confirmée par les statistiques fait foi d'une dérégulation scientifique. Le fantasme d'une croissance perpétuelle et la hantise du fléchissement productif, que sanctionnent l'*impact factor*, la bibliométrie et autres aménités, sont-ils ici seuls en cause ? En ce cas, un état de surproduction chronique n'introduirait pas de nouveauté radicale dans l'histoire de la pensée. Ainsi qu'un philosophe vénitien du XVIIe siècle, méconnu de nos

jours, Giovanbattista Bernardi, l'observait dès 1582 dans son monumental *Seminarium totius philosophiae aristotelicae et platonicae*, ou *Vivier de toute philosophie aristotélicienne et platonicienne*, déjà pléthoriques en son temps, d'innombrables auteurs finissaient par accabler de leurs doctes produits l'attention limitée de l'intelligence humaine<sup>311</sup>. Ou alors, explication plus solide des trafics qui nous attristent, le cercle vicieux des subventions promises aux seuls scientifiques «performants», mais humainement exposés aux tentations falsificatrices, alimente sans cesse ce mouvement malfaisant. Dans cette éventualité plus probable, le plagiat, la fabrication de données et la falsification de résultats sont les trois inévitables produits d'un modèle socio-économique malade malgré tous les contrôles vétilleux dont il se dote, *peer reviews*, *single blind reviews*, *double blind reviews* et comités de tous poils.

La communauté des chercheurs surveille d'assez près cette prolifération dégénérative, qu'elle semble pour l'heure impuissante à enrayer. Mieux encore, ses effets ne font pas que polluer la conscience et la confiance scientifiques, ils sont sources d'informations de la science sur elle-même. Attentivement, les disciplines sont auscultées à leurs lignes de fracture, là où s'amplifie le phénomène des «rétractations» d'articles suspects ou frelatés. Grâce à ce contrôle rapproché de papiers publiés et successivement retirés, un bilan s'établit au jour le jour, que chacun peut vérifier sur le site *Retractionwatch*<sup>312</sup>.

En outre, la segmentation des tâches collectives aidant, les abus et les faux semblent plus facilement commis. Les célèbres «spécialistes idiots» que nos amis Allemands nomment *Fachidioten*, apportent à ce mécanisme leur contribution précieuse. «Mais peut-il en être autrement, lorsqu'une partie des travaux publiés repose sur un savoir-faire très pointu de collaborateurs, que l'on ne possède pas ?<sup>313</sup>». Ainsi se combinent et se consolident deux manquements graves à la déontologie : la spécialisation aveugle et l'irresponsabilité globale. Ce problème épistémologique d'envergure, au sens ici d'une critique des fonctionnements de la science, nous introduit à la nécessité de la méta-recherche ou de la recherche sur la recherche.

L'accélération concurrentielle des sciences dites «dures» présente des symptômes d'inflation endémique. Mais elle affecte et sollicite en même temps la fonction vérificatrice. Doit-on remarquer combien le contrôle scientifique classique, saturé par l'augmentation exponentielle des publications, prospecte de nouveaux moyens de les évaluer, tout en



s'interrogeant sur ses propres capacités d'y parvenir ? De plus en plus, la norme d'une science légitime dépendrait donc d'une vérification redoublée après l'erreur commise. Elle s'applique spécialement aux «anomalies» représentées par les publications suspectes et repose sur une autonomie stricte vis-à-vis des facteurs d'anomalies rencontrés. L'indépendance critique et la liberté d'examen doivent sans cesse regarantir leur validité.

Dès 2005 cette dérive a conduit John Ioannidis, professeur de médecine à l'université de Stanford spécialisé dans la méta-recherche, à publier une étude statistique de vaste résonance, souvent citée : *Pourquoi la plupart des résultats publiés sont-ils faux* ?<sup>314</sup> Constaté que ce problème émerge massivement en médecine, discipline aux fortes retombées «sociétales», disposant d'un exorbitant crédit politique et financier dans le monde de la recherche, inspire au bas mot de franches perplexités.

Fréquemment invoquée comme motif de dysfonctionnement, la perte du contact individuel avec l'idéal de vérité universelle, s'affiche en contradiction flagrante avec la sophistication des moyens de communication scientifique. J'en rappellerai les promesses modernes avec le *team-work* ou travail d'équipe théorisé dès 1961 par le génie indien de la classification Shiyali Ranganathan. Dans *Classification et communication* Ranganathan décrivait un monde transparent à lui-même, heureusement unifié par sa connaissance globale : «le travail intellectuel d'équipe (*intellectual team-work*) qui couvre un large éventail de sujets et d'intérêts sur de vastes aires géographiques, doit essentiellement dépendre d'une communication précise et rapide entre les travailleurs dans plusieurs groupes de l'équipe. Chaque micro-unité de pensée créée où que ce soit dans l'équipe devrait être transmise en chaque autre endroit de l'équipe [...] La communication internationale et nationale de pensées naissantes (*nascent thoughts*) est le fait de périodiques. Le nombre des périodiques tournait autour des 10.000 il y a un siècle et s'élèvent maintenant à 100.000 environ. C'est ainsi qu'on mesure que le travail intellectuel d'équipe dépend de la communication. Notre époque peut, à bon droit, s'appeler l'Âge de la Communication<sup>315</sup>».

Ces considérations prophétiques en leur temps, avant que le *web* n'opère sa grande révolution, impressionnent par leur optimisme. Soixante ans plus tard, le *crescendo* d'erreurs commises ou de fraudes avérées sur le plan individuel dans de très grandes équipes, à l'insu de coéquipiers ou de co-auteurs irresponsables, laisserait à croire que l'Âge de la Communication soit devenu l'Âge de la Dissimulation et de la Solitude. Mais en profondeur,

tout ce qui vient d'être dit démontre que la délinquance scientifique – car délinquant est le menteur qui fait profession de vérité – pourrait être la loi du talion d'un asservissement au marché.

Dans certains secteurs lourdement subventionnés, les dynamiques propres d'une hyper-spécialisation absorbent chaque «réseuteur», terme consacré, dans une «micro-unité de pensée» à la merci d'une République des Sciences apparemment compromise avec et par la finance. Espérons pour elle qu'une République des Lettres, plus besogneuse, conserve cette dose d'honnêteté craintive que la mauvaise conscience des riches prête parfois aux pauvres. Qu'à tout prendre, mais à ne recevoir que des miettes, l'intellectuel humaniste se contente d'une bibliothèque pour penser, serait-ce donc un lot si misérable ? Loin de là. Une bibliothèque symbolise la fastueuse communauté d'esprits que l'érudit milanais Angelo Decembrio théorisait dans sa *De politia litteraria* de 1463. Selon Marc Fumaroli *politia* vaut pour la *conversatio* qui institue la civilité du dialogue. De son côté, le philosophe allemand Georg Simmel définissait «mi-réelle» et «mi-idéelle»<sup>316</sup> cette assemblée d'humanistes dévouée à la sociabilité savante. Heureuse *societas* qu'aucun abus «sociétal» ne prétendait encore confisquer ni déchoir de ses droits.

## 9

### La torche de Prométhée

Selon Piero Martinetti «de tout temps les philosophes ont considéré la finalité de l'intelligence comme le caractère essentiel de la liberté<sup>317</sup>». Certains comportements savants fidèles à ce principe pourraient-ils entièrement disparaître du nouveau champ «sociétal» ? L'intellectuel humaniste deviendra-t-il comme l'indigène exproprié de ses domaines, expulsé de ses terres, parqué dans un non lieu culturel aux franges de ce marché éducatif qu'un ministre calamiteux, hostile à l'éducation classique, vantait jadis comme le défi commercial du XXI<sup>e</sup> siècle ? Cette *conquista* économique se flanque d'une torpeur conformiste qui monte du plus profond de notre société, tel un charme paralysant les consciences.

Et si tout allait mal ? Alors il faudrait répondre à l'adversité par le *Witz* et l'humour.

Dès lors, l'intellectuel humaniste deviendrait le dernier «naturel» quand tous les autres auraient définitivement disparu. La société s'émerveillerait que l'on puisse, que l'on ait pu, passer sa vie dans des bibliothèques, comme autrefois les Indiens passaient la leur dans les forêts d'Amazonie, disparues avec leurs tribus, leurs singes et leurs oiseaux. Sur les traces de l'humanisme en extinction, la piste des études classiques envahies de broussailles souffrirait bien quelque docte comparaison ethnologique avec la science des itinéraires chez les indiens du Brésil. Belle revanche posthume de l'indigène sur le civilisé ! Savoureuse réplique, surtout, à ce fameux essai jamais publié pour célébrer son élection, que l'académicien Lévi-Strauss promettait en vain d'écrire sur l'Académie Française, ses épées, ses tambours et ses bicornes à plumes.

Nous n'y sommes pas encore. Le prétendu archaïsme lettré dispose de réserves millénaires, dont naissent perpétuellement des forces nouvelles. Dans la grande polyphonie où les voix intellectuelles se répondent et se relayent à travers les âges, la musique spirituelle ne s'éteint jamais pour ceux qui désirent l'entendre. Pour juger d'un bon exemple, ils n'ont qu'à écouter *Mémoires et paysages*<sup>318</sup>, les lumineux entretiens où André Tubeuf, philosophe et musicologue, déroule les spirales de cette mélodie de l'esprit. Et puis, sans qu'on le sache, nouveaux musiciens répétant dans les coulisses de demain, des Mozart et des Bach de la pensée pourraient naître.

Pour sortir de la métaphore, le génie créatif des jeunes intellectuels, encore assez heureux pour construire librement une œuvre originale, insuffle l'espoir et restaure la confiance. Ils sont notre modernité. Ils réinventent l'exigence du sujet qui pense et qui critique. Le rééquilibrage constant de la liberté d'esprit nous mobilise à leurs côtés, alors que l'ignorance voudrait reconquérir les masses et que, de par le monde, nous sont signalés les nouveaux fronts, toujours ondoiyants, de la régression scientifique.

En 2014 est paru un article de l'ethnologue David E. Long<sup>319</sup> sur cette question cruciale : pourquoi la moitié des américains rejettent-ils l'homínisation, comprenez l'évolution buissonnante des homínidés jusqu'à l'homme ? Dans la liste des textes libérateurs d'esprit qu'ils devraient connaître, du lycée à l'université, les étudiants pourraient tirer profit de cette lecture exemplaire. L'auteur décrypte l'attitude des scientifiques américains aux prises avec les créationnistes dans un département de biologie. Contrairement à toute attente, les conservateurs hostiles à Darwin, population jugée tout au plus folklorique en Europe,

disposent outre-Atlantique d'un étonnant crédit. Leur public constitue un puissant enjeu de marché et leur auditoire conditionne les promotions académiques. Ainsi David Long nous décrit-il les pressions «socio-économico-religieuses», pudiquement qualifiées d'«*incongruity*», que la science subit actuellement aux États-Unis, pays où courantes sont les attaques de «forces illibérales comme le fondamentalisme religieux» contre l'intelligentsia et contre la culture. Dans ce tableau alarmant, «la logique du marché» entretient des complaisances coupables envers une clientèle d'étudiants offusqués dans leurs croyances rétrogrades. Pour se les concilier, l'idéologie mercantile du «*not alienating students*» – ne pas perdre d'étudiants ! – assène un coup frontal à la liberté de savoir. Elle contourne ou bien neutralise l'enseignement de l'évolution. La carence d'autonomie intellectuelle d'un marché cognitif, tributaire de la consommation étudiante, mine aussi efficacement qu'une dictature religieuse le pouvoir de la vérité. Selon les statistiques avancées par Long, en biologie seuls 25 % d'enseignants américains du secondaire enseignent l'évolution des espèces, fomentant indirectement la contestation anti-darwinienne dans des universités réduites à l'état de «*neoliberal sites*». La brutalité de ces chiffres concernant la première puissance au monde, nous parle d'une *paideia* qui vacille sur ses bases. Par la même occasion, le crédo absolu d'une économie de marché incrémentant l'intelligence s'en trouve cruellement mis à mal, puisqu'il faut s'en persuader, la censure de la science pour complaire à des populations culturellement d'un autre âge ne fait qu'obéir au marché. À l'époque des ignorances agressives, quand les Troglodytes armés de massues idéologiques – nihilisme et relativisme – sortent de leurs cavernes, les intellectuels sont seuls face à l'interdit de savoir dans sa triste réalité.

Avec espoir malgré tout, quand je dis affrontement du réel, je pense aussi métamorphose. Dans la liberté qu'il met en acte et pour laquelle il se bat, l'intellectuel se façonne par une suite d'oppositions. Quelque part Edgar Wind dit d'Aby Warburg que ses chocs surmontés augmentaient toujours sa connaissance historique. Conception vraiment magnifique ! Par ce biais une ressource s'offre à nous, une promesse aussi que demain, d'autres reprendront notre réflexion imparfaite où nous l'avons laissée, comme nous avons repris celles d'intellectuels humanistes anciens ou modernes toujours présents à nos côtés. J'en conviens, il n'y aura rien de bien original dans cette épreuve hégélienne du négatif, sinon que, comme chez Hegel, elle nous redonnera du jour à partir de la nuit.

Mais quel serait notre négatif ? Nous venons justement d'en faire la somme. L'interdit de savoir ; l'assujettissement des sciences humaines au marché ; la concurrence des marques conditionnant l'enseignement et la recherche ; la concentration universitaire des disciplines employables contre les inemployables ; la pression «sociétale» sur les choix scientifiques ; l'augmentation des fraudes sous l'effet cumulé de cette concurrence, de cette concentration, de cette pression ; le sacrifice, enfin, d'une génération entière de jeunes savants : tels sont les problèmes cruciaux qui nous attendent.

Finissant d'établir ce catalogue triste et gris, je me demande si ce gris pourrait être la grisaille bleutée d'une aube. Par un contraste frappant, ces entraves, ces empêchements, ces obstacles restituent à notre fonction intellectuelle la valeur hors de prix d'une pensée libre qu'il ne tient qu'à nous de faire briller. Plus d'une fois accusés de s'isoler dans les nuages de leur *humanitas idealis*, de leur humanité idéale, les intellectuels restent les détenteurs d'un feu inutilisé tant qu'ils ne poussent pas à l'extrême leur critique. Par antithèse, la contrainte obscure de produire pour l'économie renforcera en eux la volonté de donner du sens à la liberté. Raison de plus pour écouter la voix d'Alfred Weber nous dire une dernière fois encore qu'«il ne s'agit pas seulement du destin extérieur de la génération actuelle ou même de la future génération des travailleurs de l'esprit, mais il s'agit bien plus du moyen de maintenir le spirituel en vie et, par-dessus tout, de la question de savoir si le spirituel sera transformé ou pas en économie [...] il s'agit de la question, concrètement parlant, [de savoir] si l'on peut obtenir de préserver un milieu culturellement libre à l'intérieur même de nos existences [...]»<sup>320</sup>.

Quelque part Hölderlin définissait la philosophie comme l'hôpital où les poètes malchanceux trouvent refuge sans honte. L'inverse me semble tout aussi vrai. Parfois une pensée philosophique malchanceuse comme la nôtre est hébergée par la poésie. Après avoir désarticulé quelques grands arguments en faveur de la transformation «du spirituel en économique», cherchons nous aussi notre havre de paix poétique. Supposons un instant que la liberté d'esprit prenne forme entre ces pages. Elle apparaîtra lumineuse comme la torche de Prométhée. Encore une fois l'image de la «flamme» de la conscience, employée par Piero Martinetti sous le fascisme dans *La libertà*, se confondra avec le feu prométhéen. Durant l'Antiquité un empereur-philosophe identifiait déjà ce feu à l'intelligence humaine : «le don que les Dieux firent aux hommes, par l'entremise de Prométhée, du feu éclatant issu du

soleil et d'une parcelle d'Hermès [dieu de l'intellect], n'est pas autre chose que le partage de la raison et de l'entendement<sup>321</sup>». Ou pour le dire en plus avec un humaniste de la Renaissance : «car ce flambeau de Prométhée est cette vigueur et force de l'âme qu'Aristote appelle intellect agissant et Platon et la Théologie des Égyptiens appellent feu céleste<sup>322</sup>».

## 10

### Pour conclure

Dans *La Gouvernance par les nombres* Alain Supiot, analyste rigoureux, écrit ceci : «Porté par la révolution numérique, l'imaginaire de la gouvernance par les nombres est celui d'une société sans hétéronomie [...] étendu à toutes les activités humaines, le paradigme du Marché occupe désormais la place de Norme fondamentale à l'échelle du globe. Le capitalisme a ainsi muté en un anarcho-capitalisme qui efface les frontières, soumet les États et démantèle les règles protectrices des trois marchandises fictives identifiées par Karl Polanyi : la nature, le travail et la monnaie<sup>323</sup>».

Ce livre vient d'ajouter une quatrième marchandise : l'intelligence.

En dépit de tout, convaincus que la liberté d'esprit ne craint rien en Europe, certains jugeront-ils vain d'y voir consacrés ici tant d'efforts et d'analyses ? Réfléchissons ensemble un instant. Dans l'histoire, plus de sociétés se sont pliées à la servitude qu'elles n'ont lutté pour leur émancipation. Après tout, nombre d'entre elles sont nées, ont vécu, sont mortes sans le secours de la philosophie ni de la critique. Pendant des millénaires des millions d'êtres heureux ou pas trop malheureux, ont subsisté dans des communautés utilitaristes, qu'un calendrier de rites et de fêtes rendait tolérables ou supportables. Pour de telles sociétés – comme le rappelait en 1983 l'ethnologue américain Clifford Geertz dans *Local knowledge* – l'inutile était sans valeur et l'utile s'illustrait par la triade biologique «femmes-enfants-bestiaux». Notre vieux système rural, paré de vertus rétroactives, en était-il toujours si éloigné ? Notre nouveau système numérique et marchandisé y est-il si étranger ? Sa triade remplaçante, réseau-compétence-performance, modernise le vieux déterminisme vital sans abolir sa loi de fer. Si elles sont aussi intelligentes qu'on le dit, les jeunes générations qui

s'en viennent et que l'on nomme *digital natives* – nées avec un *smartphone* dans le berceau – ne pourront pas croire longtemps que le «paradigme du Marché» soit l'unique bonheur sur terre.

Par contrecoup, l'intellectuel humaniste se sentira d'autres devoirs que de maudire son époque, vieux piège réactionnaire où ses détracteurs aiment à le voir tomber. Et il aura mieux à faire que de remettre en scène le prévisible drame des élites brimées par le monde moderne. Tourmenté comme tant d'autres humains, avec les seules armes de son esprit, il luttera simplement pour la liberté dans la sphère d'action qui lui échoit. L'exploitation du monde, l'aliénation humaine et la culture de masse seront pour lui des réalités qui ne se nient pas, qui ne s'oublient pas, mais qui ne modifient pas sa trajectoire.

Plus qu'une consolation, c'est une assurance de se dire que même si par malheur l'École et l'Université se livraient sans retour au marché, l'intellectuel humaniste n'aurait pas besoin d'elles pour perpétuer sa fonction. Faits d'alliance objective et de coexistence historique, leurs rapports n'ont aucun caractère de nécessité. Peu ou prou deux évidences en témoignent. D'abord des humanistes émergent à la fin du XIVe siècle hors de l'Université, parfois contre elle, avant de la régénérer puis de la refonder au XIXe siècle. Ensuite presque toujours depuis le XVe siècle et partout en Europe, de petites renaissances humanistes cycliquement renouvelées, sont écloses dans des académies actives comme des ruches<sup>324</sup>, où le grec et le latin s'enseignent et se parlent au XXIe siècle, sur le modèle ressuscité des écoles du Quattrocento. D'autres assemblées analogues voient déjà le jour jusqu'en Chine. Elles forment une jeune avant-garde heureuse, disséminée, féconde, un pied dans le passé, l'autre dans le futur.

Décidément, l'intellectuel humaniste, drôle de spécimen, est un être d'un genre bien particulier. Membre d'un cosmos spirituel, il vit une double vie, dans son monde au présent et dans un temps continu depuis l'Antiquité. Communauté libre, non hiérarchique, sans subordination économique d'aucune sorte, communauté qui d'ailleurs ne se borne pas aux vivants et ignore les barrières de la mort, ce cosmos craint moins que tout la vieillesse, la fatigue et l'oubli. Un esprit immortel le vivifie. Virgile chantait il y a deux mille ans : *Spiritus intus alit...* L'esprit nourrit de l'intérieur... Mettez cet esprit en cage et il finira toujours par s'évader.

## APPENDICE

*Je fais suivre à présent, précédés d'une courte introduction, quelques extraits traduits en français de Warburg, Wind, Geiger, Panofsky, Raimondi, déjà évoqués dans mon essai, en plus d'un bref portrait de Martinetti.*

\*

### ABY WARBURG

*Aby Warburg (1866-1929) publie cet article le 23 juin 1928 dans le «Hamburger Fremdenblatt», n° 173. De ces pages où, dans un allemand dense et complexe, Warburg tisse l'éloge de Cassirer, philosophe exemplaire d'humanité et de science, on retiendra beaucoup d'idées : l'importance du symbole comme unité suprapersonnelle, les notions d'énergie, d'acte spirituel, d'intemporalité intérieure, de forme vitale, d'orientation, de risque, et enfin la conception humaniste de la fonction universitaire sous l'égide des Muses. De plus, cet article assume une tonalité biographique dans la mesure où Warburg cherche à retenir Cassirer à Hambourg, cité dont une profonde crise psychologique l'avait tenu éloigné jusqu'à cette date lors de son «internement» à Kreuzlingen. Or, comme le rappelle Muriel van Vliet, c'est Cassirer qui servit de pont entre Warburg et sa bibliothèque<sup>325</sup>*



*durant cette période. Par un juste retour des choses – et le terme de contre-don, «Gegengabe», prend ici tout son sens – Warburg restituée à Cassirer l'éloge des Muses. Je remercie Mandy Richter et Thomas Gilbhard pour leur relecture.*

**Aby Warburg, *Pourquoi Hambourg de doit pas perdre le philosophe Cassirer*<sup>326</sup>**

«Le professeur titulaire de philosophie à l'université de Hambourg, le professeur et docteur Ernst Cassirer, vient d'être appelé sur une chaire à l'université de Francfort.»

Cette formule habituelle d'offre d'emploi va évoquer, tout au plus, chez beaucoup de lecteurs cultivés, l'idée que deux professeurs se préparent à affronter les inconvénients d'un déménagement et d'une recherche de logement, celui qui s'en va et le nouvel arrivant qui s'en vient.

Par une conception de l'existence qui nous vient de la guerre, un certain mode de penser accommodant prend le dessus ; c'est l'impitoyable : "le camarade n'est plus là", que l'on entend sans y prendre garde, sur lequel il ne faut pas trop se poser de question, et l'on se demande plus ou moins consciemment si son remplaçant sera à la hauteur.

Nous ne sommes plus en état de guerre. Nous en avons d'autant plus le devoir de préparer avec un scrupule impératif le sol physique et spirituel de l'Allemagne, demeuré intact derrière un rempart élevé par d'innombrables victimes.

La création de l'université de Hambourg après guerre était et demeure le symptôme d'une volonté de Renaissance à travers un acte spirituel, dont aucun traité de Versailles ne put étouffer la source d'énergie, et le renouvellement politique intérieur allemand doit au moins compter pour un avantage que quelqu'un comme Ernst Cassirer ait assumé, par l'entremise de l'université de Hambourg, une responsabilité de guide à laquelle il pouvait aspirer depuis longtemps.

Les enseignants et les étudiants de la faculté de philosophie, aussi longtemps qu'ils seront commandés par l'impératif catégorique d'une recherche désintéressée de la vérité, savent ce que ce philosophe signifie pour Hambourg. Il n'est pas seulement le plus fidèle garant du patrimoine des grands penseurs allemands – Leibniz, Kant, Goethe, Hegel – mais, en pionnier et en premier, à travers l'utilisation de tout un appareil conceptuel différencié, il a aussi osé mettre l'essence du symbole en relief et au fondement d'une entière philosophie,

qui exige d'embrasser, comme fonction d'une unité suprapersonnelle, un ensemble inextricable de séries de réalités appartenant aux formes vitales passées et présentes de la religion, de la société, du langage et de l'art.

Dans sa *Philosophie des formes symboliques* le problème est clairement défini dans ses grandes lignes ; et dans des études de détail comme *Forme conceptuelle dans la pensée mythique* (1922), *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance* (1927), ce problème originel du fondement symbolique est traité au complet et largement. Dans leur ensemble, ses derniers travaux retombent dans la sphère de la Bibliothèque Warburg des sciences de l'esprit, qui s'est donné pour finalité d'étudier le problème du symbolique sous un aspect différent.

Pour tous ceux qui prennent part aux tentatives et aux efforts de cet Institut, il ne fait aucun doute que le départ de Cassirer de cette jeune organisation compromettrait très sensiblement son épanouissement. Mis à part l'encouragement prodigué à la Bibliothèque par l'autorité de sa présence immédiate, une grande partie des étudiants auraient à souffrir de son éloignement, eux qui se rendent maintenant à Hambourg et veulent plonger les racines de leur recherche dans le double domaine de la force de différenciation conceptuelle et de l'étude visuelle et critique des éléments figuratifs. Si l'on peut nourrir l'espoir qu'une génération successive soit préparée à réunir la logique conceptuelle et la base imaginaire de la pensée primordiale comme fonction unique d'une même faculté d'orientation, alors ce serait déjà un effet de cet espoir qu'on doive faire en sorte que le professeur Cassirer demeure à son poste au Nord de l'Allemagne.

À vrai dire : les Muses récompensent d'une assurance vieillesse, comme un contre don, ceux qui se vouent sans compter à leur service : une fidèle garantie des idées a pu opposer à la caducité, la volonté et la faculté de croissance intérieure de l'intemporel.

Si le professeur Cassirer devait partir, croyant devoir trouver justement à Francfort un environnement plus riche où il serait mieux compris, alors aucun de ses collègues au service des idées ne devrait le lui reprocher personnellement ; mais il devrait se demander si Hambourg peut donner des preuves de bonne foi à notre professeur, que même l'université hanséatique a besoin de lui comme d'un organe de direction d'importance vitale, dont le développement personnel signifierait, en même temps, un renforcement inestimable de la pensée universitaire elle-même.

Sans aucun doute, l'université et son collège administratif lui montrent et lui montreront sur tous les modes que l'on ne veut à aucune condition se priver de lui. Mais les nombreux cercles savants devraient aussi à cette occasion se rendre compte de ce dont doivent manquer les professeurs venant des vieilles villes universitaires : une joie collective envers l'université, primordiale ou soucieuse de l'éducation. Seulement lorsque la cité-état de Hambourg ressent et honore en tous points l'université comme un organe nouvellement développé de compréhension, pas uniquement avec le reste de l'Allemagne, mais avec tout le monde pensant, parlant et écrivant : voilà le terrain ferme sur quoi la consolidation de l'université devrait être non seulement éprouvée, mais devrait être entreprise avec un joyeux sens des responsabilités : chaque demande, justifiée en soi, d'épanouissement ultérieur et adéquat ne sera donc pas tenue pour une exigence déplaisante. D'ailleurs, l'université aurait par exemple depuis longtemps, comme elle le désire elle-même, pourvu à des chaires d'archéologie et de musicologie restées vides, ce qui est une chose anormale, dommageable à la réputation et à l'action de l'université hambourgeoise.

Hambourg ne peut évidemment pas imiter les autres états allemands, qui reposent sur la fine hiérarchie, à l'existence pluriséculaire, des sociétés universitaires culminant dans un curateur provenant des plus hautes sphères administratives avec l'unique devoir de conforter la croissance complète de l'université.

C'est pourquoi Hambourg devrait faire un usage sans réserve et plus libre vis-à-vis des idées de l'université de son droit héréditaire de *merchant adventurer*, pour qui le risque est le plaisir de l'existence.

Laissons-nous encourager à un revirement plein de confiance par quelque passage de la Bible, comme le jeune Goethe à Strasbourg en trouva dans le livre des Proverbes que lui avait offert le conseiller de légation Moritz : «Élargis l'espace de ta tente et déploie les voiles de ta demeure, n'épargne pas ! Allonge tes cordages et affermis tes pieux ! Car tu te répandras à droite et à gauche» (*Isaïe*, 54, 2-3).

Pourquoi écrire cet article ? Pour que plus tard l'on ne puisse pas dire un jour : personne ne nous a jamais averti naguère en nous disant : traitez avec tout le sérieux qui s'impose la question du départ de ce philosophe, déjà exemplaire et irremplaçable par sa capacité d'unir

l'humanité avec la science. Il est tout à fait *possible* qu'il engage le terrain de Francfort dans la voie d'une prospérité féconde, et il est en revanche *certain* qu'avec son déménagement le corps enseignant de Hambourg subira un inquiétant coup d'arrêt dans sa croissance juvénile et laborieuse.

\*

### EDGAR WIND

*Le texte qui suit est tiré de l'Introduction de 1934 d'Edgar Wind (1900-1971) à une bibliographie sur la survivance de l'Antiquité, publiée par la Bibliothèque Warburg : Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike. Dans ce court passage Wind présente la dernière section bibliographique de l'ouvrage, dédiée à l'humanisme contemporain (Humanismus und Gegenwart). Giovanna Targia<sup>327</sup> affirme avec raison que l'Introduction de Wind est un manifeste. En l'occurrence, il s'agit du manifeste d'un intellectuel humaniste dans la circonstance où la Bibliothèque Warburg émigre à Londres pour fuir la persécution nazie. Bien qu'aucune allusion directe n'apparaisse dans la citation, c'est aux nationalistes, a fortiori aux nazis qu'il faut songer lorsque Wind parle de «critique culturelle» des idées d'humanité et de raison, ainsi que de toute la tradition humaniste plus «gravement menacée» en Europe qu'ailleurs. Wind a évidemment à l'esprit une défense philosophique de «l'humanité universelle» contre le nationalisme d'une «Kultur» traditionnellement opposée à l'universalisme et au rationalisme, fondée sur la relation au sol (Bodenständigkeit), sur l'expulsion de l'Humanitas et de la Ratio comme des corps étrangers (Fremdkörper), enfin sur l'exaltation de la vie culturelle autochtone contre la civilisation européenne. L'allusion au Troisième Humanisme, ce mouvement à la fois universitaire et littéraire d'un retour aux classiques allemand (Goethe) et grec (Platon), fait référence, je crois, au grand helléniste et philologue Werner Jaeger (représentant de l'acribie scientifique) l'auteur de Paideia. D'ailleurs une brève section est dédiée à ce thème dans la bibliographie. Visiblement pour Wind, l'humanisme de Warburg serait encore autre*

*chose. Enfin l'allusion à l'éléphant évoque la fable orientale des aveugles incapables de décrire un éléphant qu'il ne voient pas, mais qu'ils palpent sans pouvoir convenablement se le représenter : comme Wind devant les humanismes français, italien, allemand, anglo-saxon, si disparates entre eux et si contradictoires. Je remercie Audrey Rieber et Thomas Gilbhard pour leurs relectures précieuses et leurs corrections.*

### **Edgar Wind, *Introduction* <sup>328</sup>**

[...] La dernière section “Humanisme et Temps présent” est conçue comme une sorte de drame satyrique. Tandis qu'en Allemagne et avec tous les moyens de l'acribie scientifique on défend un “Troisième Humanisme” et que malgré cela le lycée humaniste n'est pas à l'abri d'attaques pathético-populistes, quand en Italie on fait jouer la latinité contre l'hellénisme afin de glorifier la tradition romaine et qu'en France le peu qu'on ait besoin d'y dire pour justifier la tradition classique se voit mis au service de l’“Action Française”, quand en Angleterre on prend certes en considération “the prospects of humanism” mais qu'on les fait porter d'emblée sur les répercussions pratiques de l'agriculture et de la politique coloniale et quand en Amérique toutefois un nouvel humanisme émerge, qui développe des parallèles entre culture antique et culture moderne à partir des rumeurs de rue, des procès en corruption et du baseball ; alors plus d'un critique bienveillant se sentira rappelé à l’“histoire de l'éléphant”. Malgré tout, cette section se veut plus qu'une pure plaisanterie. En dépit de tout comique, on peut difficilement douter que nous avons là le plus persuasif témoignage de la vitalité de l'humanisme et des menaces qui pèsent sur lui ; humanisme menacé moins gravement par la vivacité américaine, dont le caractère désinhibé la rend plus facile à humaniser, que beaucoup plus menacé par les tendances pédagogiques et culturelles [*Bildung*] européennes, qui voudraient préférablement s'aliéner un patrimoine culturel et éducatif [*Bildungserbes*] antique.

Le fait de se détourner de l'humanisme, sur un plan historique, advient dans la perspective d'une critique culturelle [*Kulturkritik*] qui évalue tout savoir, “détaché” et “général”, qui ne se sent plus pragmatiquement lié à son lieu, comme un symptôme de

décadence culturelle – qui a en horreur un concept de vérité qui ne reconnaît pas la vie subjective et pulsionnelle comme source d'une ultime révélation, et se sépare avec mépris d'une idée d'humanité qui interprète et mesure l'agir singulier comme symbole ou exemple d'une "humanité universelle". "Humanitas" et "ratio", qui en tant qu'impératifs qui obligent universellement doivent [pour cette critique culturelle] être des reliques d'une tradition surannée, sont des corps étrangers à expulser afin de reconduire la vie de la culture à sa guérison, ce qui signifie : à son enracinement.

\*

### THEODOR GEIGER

*L'extrait qui suit est tiré d'un livre posthume de Theodor Geiger (1891-1952), Demokratie ohne dogma. Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit. Geiger y développe de longues analyses sur l'état de la société de masse, concept qu'il ne partage cependant pas avec la critique culturelle de son temps. En gros, contrairement à Spengler, à Ortega Y Gasset et compagnie, Geiger ne pense pas que les masses désagrègent la structure sociale, mais qu'elles y superposent leur irrationalité et leurs mouvements. C'est en combinant la mobilisation passionnelle des foules et l'imaginaire réactionnaire des déclassés, que Mussolini et Hitler ont pris le pouvoir et transformé la démocratie en dictature. Geiger craint que ce phénomène ne se reproduise si les démocraties oublient qu'elles sont fondées sur la raison plus que sur le sentiment, sur la science plus que sur l'idéologie. Il estime que la seule action possible au stade moderne de détérioration des passions démocratiques, serait de réintellectualiser les individus. Politiquement lucide et raisonnablement réaliste, Geiger ne croit donc pas en une intelligentsia prescriptive, qui indique des buts et dicte des programmes. Geiger semblerait avoir en horreur les maîtres à penser. Ce qu'il nomme l'humanisme intellectuel, dernier mot de son livre, correspond à une réintellectualisation de l'individu par la culture, particulièrement celle des Lumières ; humanisme, parce que le devenir de l'humanité doit être préservé, et intellectuel, parce que le pathos, terreau du totalitarisme, doit se soumettre à l'intelligence.*

Theodor Geiger, *Démocratie sans Dogme*<sup>329</sup>

On pourrait mettre le doigt sur beaucoup de mauvais défauts de structure de la société moderne : sa structure de masse, toutefois, ne fait pas partie de ces maux. La disproportion entre la structure sociale et l'habitus psychique de l'homme n'a pas sa cause dans une dégénération de la structure sociale [= la société de masse], mais dans le fait que le développement personnel de l'homme est resté en arrière. La civilisation objective a précédé la civilisation subjective [ou du sujet] et l'a dépassée en route. Par rapport à leur culture et à leur civilisation objectives, les hommes sont des idiots sociaux. Il s'agit donc d'élever le développement personnel de l'homme en tous points au niveau de la structure et de l'appareil de sa société. Là où cette pensée affleure – et elle ne date pas d'hier assurément – elle vise en règle générale au standard moral de l'homme [...] Je me réserve plus avant de démontrer de manière plus détaillée pourquoi je ne peux accorder un poids aussi décisif à ce que l'on entend en général par morale. Provisoirement, je me limite à formuler la thèse : tant l'appareil technique de la civilisation, tant la structure de la société, exigent un déplacement du centre de gravité en direction des forces intellectuelles, une intellectualisation programmée de l'homme et son entraînement à l'ascèse émotionnelle [...] Il s'agit de mettre en route une attitude plus intellectuelle et moins sentimentale envers l'existence sociale. *L'homo intellectualis doit être conduit à la victoire sur l'homo sentimentalis*. Du même pas, il faudra promouvoir une individualisation, un déplacement du point de gravité vers des formes de vie solitaires. Dans la société moderne, on ne manque pas de «communauté», bien plus, en un certain sens nous en avons trop. L'homme moyen est bien trop peu capable de conserver son indépendance intérieure vis-à-vis des structures sociales, dont il dépend dans sa vie extérieure. Avec la réserve qui s'impose, j'aimerais parler en faveur d'une émancipation de l'homme vis-à-vis de la communauté, de sa libération de certaines formes de collectivité de sentiment. C'est inutile de m'étendre plus sur le fait qu'une individualisation en un tel sens étroitement liée à une intellectualisation et qu'elle est impensable sans elle.

\*

## ERWIN PANOFSKY

*Erwin Panofsky (1892-1968) fut très lié à Wolfgang Pauli, physicien et Prix Nobel, dont il a prononcé cet éloge qui aborde des thèmes centraux : l'effort de transformer intellectuellement le chaos en cosmos ; la quête de la signification historique ; la dialectique entre culture scientifique et culture humaniste ; la conception des rapports entre l'intellectuel humaniste et l'intellectuel scientifique dans une même nostalgie pour l'unité perdue de la science. Panofsky parle, par plaisanterie, d'un «effet-Pauli-inversé». Le lecteur doit savoir qu'en plus du principe d'exclusion de Pauli en physique, la légende rapporte l'existence d'un «effet Pauli» produisant des incidents dans la sphère de ce physicien, notamment dans les laboratoires de ses collègues. Panofsky parle avec son ironie habituelle de «centaines de cas» vérifiés, dont celui de deux «dignified ladies» tombées simultanément de leurs chaises et de chaque côté de Pauli au moment où ce dernier prenait place dans une conférence. En revanche l'«effet-Pauli-inversé» n'influence pas les corps mais les âmes, qu'il stimule bénéfiquement de son rayonnement magnétique.*

### **Discours d'Erwin Panofsky en l'honneur du Prix Nobel Wolfgang Pauli,**

**Princeton, le 10 décembre 1945**<sup>330</sup>

ERWIN PANOFSKY, KORRESPONDENZ, ÉD.  
DIETER WUTTKE, VOL. II, 1937-1949 © HARRASSOWITZ, WIESBADEN 2003, p.  
682-684 (discours en l'honneur de Wolfgang Pauli, 10 décembre 1945)

[...] L'effet-Pauli affecte les corps physiques de manière adverse. L'effet-Pauli-inversé affecte les esprits et les âmes, et les affecte de manière bénéfique en les stimulant, en les rendant plus conscients d'eux-mêmes, en y induisant une charge électrique, même s'il s'agit d'esprits et d'âmes appartenant à des humanistes. Sur le plan purement factuel l'humaniste ne peut apprendre que peu de choses de ses amis scientifiques. Il peut lui prendre l'envie de lire ce qu'ils écrivent, mais il sera incapable de le comprendre, à moins que les scientifiques ne condescendent charitablement à se mettre au niveau d'un public



général ou d'un public amateur de généralités. De leur côté les scientifiques peuvent très bien être capables de comprendre ce qu'écrit l'humaniste, mais ils n'auront pas envie de le lire. Sur un plan plus fondamental, et en même temps plus humain, les deux peuvent cependant se rencontrer et même échanger leurs expériences. Et là l'humaniste, s'il a assez de chance pour trouver le bon mentor, peut tirer grand bénéfice de la discussion. Après tout il existe des problèmes tellement généraux qu'ils en affectent tous les efforts humains pour transformer le chaos en cosmos, quels que soient les différents sujets de ces efforts. L'humaniste lui aussi, une fois qu'il tente de réfléchir à ce qu'il fait, se trouve à devoir affronter des questions comme le changement de signification des données spatiales et temporelles à l'intérieur de cadres de références différents entre eux ; la relation délicate entre le phénomène et l'instrument (en l'occurrence le document pour l'humaniste) ; la structure continue et/ou discontinue de ces processus que nous appelons avec insouciance les évolutions historiques. Dans ce genre de sujets l'humaniste peut recevoir et reçoit en effet quelque secours du scientifique. Mais il reçoit beaucoup plus de la conversation d'un homme comme Pauli. Il y gagne la certitude d'une communauté d'intérêts et même celle d'un destin commun, destin qui dans l'état actuel du monde prend pour lui l'aspect d'une nostalgie partagée. Depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle a émergé une dichotomie, assurément inévitable et néanmoins assez triste, entre une interprétation scientifique du monde qui cherche des lois et des principes sans se soucier de significations ; et une interprétation humaniste du monde en quête de significations sans plus être en mesure de croire à des lois et à des principes. Tel n'était pas le cas quand les sciences et les humanités virent le jour et avancèrent main dans la main pendant quelques siècles. Les grands historiens d'avant Niebuhr et Ranke n'étaient pas complètement satisfaits tant que les significations qu'ils avaient lues dans les événements ne semblaient pas illustrer quelque loi ou quelque principe. Les grands astronomes d'avant Herschel ou Laplace n'étaient pas vraiment satisfaits tant que leurs lois et leurs principes ne révélaient pas quelque genre de signification. L'un de mes souvenirs les plus chers au sujet de notre Lauréat [Pauli] est l'expression de son visage plein de regret lorsqu'il me dit un jour combien il avait été impressionné par sa relecture de Képler. Képler avait rectifié les distances entre le Soleil et les planètes, mais il n'était pas vraiment heureux, selon ses propres dires, tant qu'il n'avait pas découvert que ces distances signifiaient quelque chose. En jouant avec les symboles comme il le déclarait, au grand dam

de Laplace, il avait trouvé que les distances pouvaient être exprimées par des rayons de sphères inscrites dans cinq solides platoniciens ou les circonscrivant [...] “Ce genre de choses se sont perdues” déclara Pauli en des termes équivalents. Inutile de dire qu’il nous est impossible de régresser. Nous ne pouvons revenir à l’acceptation de la tradition classique ou du dogme chrétien, quelque vénération qu’on lui porte, comme à quelque chose qui garantisse un sens aux lois de la nature et, en même temps, confère force de loi aux significations de l’histoire. Après tout nous avons maintenant plus de six planètes. Mais il n’y a aucune raison non plus pour que la nostalgie d’un passé perdu à jamais, une fois éprouvée par les sciences et les humanités, ne puisse se changer en un espoir pour un futur obscurément entrevu. C’est dans cet esprit qu’un humaniste, aussi petit soit-il, peut saluer un scientifique, aussi grand soit-il, comme un collègue

\*

#### *PIERO MARTINETTI*

*Le magistère du philosophe antifasciste et animaliste Piero Martinetti (1872-1943), de l’université de Turin, étant inconnu en France, j’ai choisi de le présenter par quelques traits saillants de sa personnalité dans un livre d’Helmut Goetz sur les professeurs ayant refusé de prêter serment à Mussolini en 1931. La valeur éthique de la culture et la défense de la liberté sont les deux aspects qui prédominent dans cet extrait. Martinetti manifesta son opposition au fascisme lors des congrès de philosophie, puis avec ses leçons sur Kant, enfin en quittant l’université asservie. Pour les intellectuels son nom était devenu symbole de non alignement. Le citer positivement revenait à dire son désaccord avec le régime.*

#### **Helmut Goetz, *Le serment refusé. Les professeurs de l’université et le régime fasciste*<sup>331</sup>**

Piero Martinetti ne manqua pas de prouver son courage en d’autres occasions. Le 28 mars 1926, à Milan, dans son discours d’ouverture au VIe Congrès national de philosophie, il déclara que la philosophie, quand elle se subordonne à la politique, se déconsidère très

dommageablement. Le fait qu'elle soit contaminée par des intérêts politiques dessèche ses sources les plus vives et les plus pures, et aucune époque n'est philosophiquement plus stérile que celle au cours de laquelle la philosophie se réduit à un instrument de pouvoir et de carrière politique.

Ces paroles étaient d'une si grande clarté qu'elles lui ont presque coûté sa carrière : Mussolini réclama de fait son licenciement.

Cinq mois plus tard, à l'occasion d'un discours aux étudiants de Castellamonte (Turin) Martinetti leur rappela les principaux devoirs humains, au nombre desquels Kant comptait l'orgueil et l'audace morale : «Il dit : ne te fais l'esclave de personne!» Cela voulait signifier, poursuit Martinetti, que l'on ne doit pas subordonner la conscience aux craintes et aux espoirs d'une vie mesquine et que l'on ne doit pas humilier sa propre personnalité en s'inclinant servilement devant d'autres hommes. Seul celui qui éprouve en lui l'exigence de cette dignité morale, de cet orgueil inflexible, mérite le nom d'homme au sens vrai : «le reste, c'est un troupeau né pour servir».

Un jour se présenta devant lui l'étudiant Lelio Basso<sup>332</sup> – opposant politique exilé [par les fascistes] sur l'île de Ponza – qui avait obtenu une permission spéciale pour passer un examen. Martinetti lui posa quelques questions sur *La critique de la raison pure* et sur l'impératif catégorique kantien. Basso avait à peine commencé à lui répondre que Martinetti l'interrompit plus ou moins de cette façon : «Mais je n'ai aucun droit de vous interroger sur l'éthique de Kant : en résistant à un régime d'oppression vous avez démontré non seulement que vous connaissiez cette éthique mais que vous la viviez par l'exemple. Ici c'est vous le maître. Vous pouvez repartir, vous êtes reçu avec la meilleure note.» Ni la commission d'examen ni les policiers qui accompagnaient Basso ne dénoncèrent Martinetti pour ses propos.

Quand la situation à l'université devint pesante à cause d'intimidations perturbatrices et de violences [...] Martinetti se rendit chez le recteur de l'université et lui communiqua qu'il s'était procuré un revolver, avec lequel il comptait se défendre si un fasciste se fût hasardé à troubler encore ses cours. Il en informa aussi ses élèves et les invita à mettre en garde les étudiants fascistes, puisqu'il était bien résolu à faire feu : il aurait certainement été tué ensuite, mais d'abord «à chacun son tour». Cette décision, sans doute grave et inhabituelle, obtint cependant l'effet désiré, car Martinetti ne fut plus jamais importuné.

Voilà qui suffit à expliquer pourquoi Martinetti refusa de jurer fidélité à Mussolini en 1931. Quand le recteur de l'université Ferdinando Livini, un professeur d'anatomie, lui demanda pourquoi il voulait priver tant de jeunes étudiants de ses belles leçons, Martinetti lui répondit : "Parce que le plus bel enseignement que je puisse leur donner, c'est de m'en aller". Et pourtant il lui pesait de devoir quitter sa chaire de philosophie.

\*

### EZIO RAIMONDI

*Ezio Raimondi (1924-2014) fut professeur de littérature à l'université de Bologne. L'explication, profonde sous des dehors familiers, que Raimondi livre de son expérience des livres et de sa culture littéraire, n'a rien d'académique ni de pédant. Ses thèmes principaux sont : la domesticité de la lecture, expérience intime et universelle ; la réciprocité de la philantropia et de la paideia, dans la dimension érudite ; la «réflexion éprouvée» du passé, comme temps vécu au présent ; la liberté de la recherche hors de tout conformisme ; la fonction prudentielle et prédictive de la mémoire.*

*D'humble origine, né d'un père cordonnier et d'une mère blanchisseuse, Raimondi a donc commencé son existence d'intellectuel humaniste comme simple fils de cordonnier, «fiòl dal calzulèr» comme on disait à Bologne. Enfant il vivait dans un petit appartement sans livres. Ou plus exactement, le seul livre qui s'y trouvait était Les Misérables. L'école puis le «liceo classico», le lycée classique, véritable pépinière du génie italien scientifique et littéraire, ont initié Raimondi à la lecture.*

### **Ezio Raimondi, *Les voix des livres*<sup>333</sup>**

De là me venait une éducation instinctive au respect du livre et de sa fonction libératrice et démocratique. Je sentais par instinct que le rapport avec le livre annulait les différences de classes, : il n'y avait plus ni pauvres ni riches, mais des hommes libres, des explorateurs du possible qui à travers le fantastique et sa représentation cherchaient une signification plus profonde de la réalité; dans les livres il y avait des êtres humains avec leur

vérité, leurs profondes paroles, leurs paroles émouvantes qui se reflètent longtemps dans le lac du coeur où toute notre imagination est comme mobilisée [...] Enfant j'éprouvais une confiance croissante dans le livre. Depuis le début de ma vie d'élève, le livre était plus que ce qu'il était en lui-même, comme l'annonce et la présence d'un monde différent du monde ordinaire, qui néanmoins était perpétuellement uni à ce dernier et finissait par entrer dans le rite familial. Si je me tourne vers ce passé, je découvre que c'est là que prend naissance mon idée du livre comme créature vivante, presque un ami, avec une histoire qui s'ajoute à sa propre trame au fur et à mesure qu'il fait concrètement l'objet d'échanges et de lectures. Le livre avait une double dimension : celle de son langage élevé qui me prenait par la main à travers le paysage des idées, des grandes causes et des fantaisies extraordinaires, et celle du rapport direct avec la vie quotidienne, qui s'en enrichissait et qui à son tour ajoutait quelque chose à la valeur et au sens du livre même [...]

Le choix d'investir dans mon éducation a mûri au moment de décider s'il fallait que je passe de l'école élémentaire au collège. Il s'agissait non seulement de payer la taxe prévue pour l'examen d'entrée, mais de prévoir des dépenses prolongées et considérables, qui s'additionnaient au manque à gagner de mon travail précoce comme apprenti artisan, sur lequel mon père continuait à compter. En bonne économiste, ma mère voulut être certaine que l'investissement était rémunérateur et je la vois encore dans mon souvenir [...] demander [au maître] si cela valait la peine de miser sur mes études. La réponse fut positive. Dès ce moment, toutes les phases de ma maturation culturelle se succédèrent sous le regard inquiet de ma mère. Elle se faisait un point d'honneur à aller en personne acheter les livres, objets sacrés mais aussi créatures en qui avoir confiance et auxquelles elle confiait une part de sa propre créature. [...]

Cette contiguïté entre le livre érudit et le contexte domestique, entre le plaisir de la découverte intellectuelle et le fumet qui venait de la cuisine, faisait que ma culture était d'autant plus marquée par le savoir artisanal de tous les jours, qu'elle s'en détachait tout en y trouvant en revanche des motifs d'attachements. [...] C'était comme une transfusion entre le quotidien et l'extraordinaire. Et l'extraordinaire était ce qui me prouvait que même le quotidien avait sa propre dimension extraordinaire, qu'il fallait expérimenter, comprendre, interpréter. [...]

Ainsi c'est un autre monde qui se répand dans le monde de tous les jours, qui le rend

plus clair, lui confère une signification, rend perceptible qu'il existe un autre chemin, celui que nous parcourons, qui est notre destin, notre enrichissement et notre connaissance d'autrui. [...] Mon histoire avec les livres est donc liée à ma mère, qui était quelqu'un de très éloigné du savoir tout en possédant le vrai raffinement d'une chaude humanité [...] Cela devint encore plus évident des années plus tard, quand après la guerre je passai ma *laurea* [doctorat] et que je devins un jeune et même tout jeune chercheur. Les personnages dont je m'occupais entraient à la maison et faisaient partie du monde de ma mère. Quand j'étudiais Codro, l'humaniste de Bologne, ou quand je commençais à m'occuper du faussaire et philologue Claricio de Imola, ces hommes devinrent pour ma mère des personnes connues et familières. C'est à travers elle que ces figures extraordinaires du passé s'humanisaient, devenaient des ombres vivantes, à portée de main, et qu'elles évoluaient entre ma petite chambre et la cuisine. [...] Solennelle et domestique, la bibliothèque se trouve à mi-chemin du temple et de la cuisine.

[...] Telles sont les voix des livres. Certains d'entre eux possèdent deux voix. Ce sont les livres qui naissent d'un don, qui sont une déclaration d'amitié, qui sont, à proprement parler, à l'origine une vérification de l'amitié vécue au travers de petites émotions et ravivée par l'idée et par la parole d'un grand écrivain. C'est ainsi que ces livres ont deux voix : leur voix propre, une grande voix que nous réécoutons avec plaisir quand nous nous sentons stupides, puisque nous en sommes si éloignés que notre stupidité n'en est que plus justifiée ; et la voix ajoutée, menue et domestique, qui raconte l'histoire de ce livre, la trame des émotions qui en a fait pour toujours notre bien personnel. La dimension affective joue un rôle profond dans la lecture d'un texte : elle lui confère une sorte de palpitation, une sorte de respiration, elle exprime le besoin concret d'affirmer un acte de fidélité, de se reconnaître dans une tradition intellectuelle, d'en assumer la dimension qui nous est propre. Dans les livres de l'amitié cette dimension, pour ainsi dire, se redouble. Il en découle que notre propre discours, tandis qu'il s'enrichit d'un côté de catégories et d'idées nouvelles, d'un autre côté entraîne aussi avec lui des émotions secrètes dans un dialogue silencieux avec le texte qui se nourrit d'une espèce de second langage. [...] Le livre qui vous vient d'un ami est un second ami. [...] Le livre, par conséquent, c'est aussi la main qui me le tend, la créature d'une créature, à l'enseigne d'un contexte partagé qui est une logosphère – mais la logosphère est à la fois

cette colline au-dessus de Bologne, ces après-midi, ces balades à bicyclette et elle épouse dans ma mémoire les contours précis d'un événement particulier, d'une histoire qui n'est que mienne. [...] Mais sans doute ce discours peut-il être élargi. Au-delà des résonances émotives attachées aux livres reçus en don, nous pourrions conclure que chaque lecture importante porte en elle les signes d'une relation extraordinaire, jamais apaisée, mêlée d'inquiétude et d'ivresse, comme quand un chant s'élève à l'improviste et trouve son harmonie. Alors le livre devient une créature que tu as toujours à tes côtés et qui apporte à ta propre vie ses affections et les raisons qu'elle a de convoquer tes propres affections et d'en appeler à tes propres raisons. Au fond ce qui vaut pour la lecture est la définition que Manzoni donne de la littérature comme d'une "réflexion éprouvée", où le substantif est du côté de la rationalité et l'adjectif du côté des émotions. Une réflexion éprouvée, telle est l'histoire secrète de notre rapport personnel avec le livre. Quand nous lisons, nous emportons avec nous nos origines : ces origines donnent une valeur, une cadence, ajoute un signifié. Il est juste qu'il en soit ainsi. Un livre n'est pas seulement fait des significations qu'il communique, mais des significations que nous lui ajoutons et que garantissent l'intensité du sentiment, de l'émotion, de l'affection, si ce n'est l'exactitude intellectuelle. Le vrai livre, celui avec lequel on dialogue à de nombreuses reprises, auquel on revient, ne confirme aucune vérité mais il en offre de nouvelles, à condition que la fidélité soit de notre côté sans le conformisme, et que notre curiosité soit toujours vivante avec le désir d'écouter quelqu'un qui nous parle de notre présent, à l'instant juste. C'est lui qui l'invente, cet instant juste : avec la couleur de sa parole, la singularité de son mot, le plaisir de son écriture. Un vrai livre se doit d'être aimé : on le relit comme on va rendre visite à un ami, alors que nous nous rappelons ensemble nos souvenirs et qu'en nous souvenant du passé nous célébrons notre relation vivante avec le présent. Le livre n'est pas une fuite régressive : c'est une acquisition au présent d'un temps vécu, où l'étrange, le singulier et l'imprévisible de certaines situations et de certains événements trouvent toute leur place.

Il m'est déjà arrivé d'observer ici plusieurs fois comment les rencontres avec certains livres sont le fruit de circonstances tout à fait casuelles, comme l'est la recherche elle-même quand elle suit une succession de fils, qu'elle parcourt des sentiers repérés sur une carte préétablie, et qu'elle réserve souvent la surprise d'ouvertures inattendues, de

détours imprévus, de connexions apparemment peu plausibles qui, une fois soumis à la vérification des faits, se révèlent au contraire fondés de manière critique. Dans tout ceci les occasions jouent un rôle important. Elles nous proposent un thème auquel il ne tient qu'à nous de répondre ou pas. [...] En de certaines occasions les livres jouent le rôle de la créature silencieuse, celle qui dit ce que tu désires qu'elle te dise. [...]

J'ai parlé de livres qui deviennent des compagnons de route et des dons qui durent une vie entière ; il reste à nous demander, en regardant tout autour de nous et en écoutant les signes et les sons de la phénoménologie quotidienne, si les livres, les dons et les amitiés sont encore choses plausibles dans une vie substituant au petit commerce d'antan les cathédrales de la consommation et la mythologie mercantile du consommateur, celui qui répète dans son existence une expérience ordonnée par d'autres. Ce que j'ai dit jusqu'à présent n'est pas seulement le récit de ce qui m'est arrivé comme individu, étant encore fils du monde de Gutenberg, mais un espoir, un désir, une orientation éventuelle, la volonté de ne pas céder devant l'évidence d'une réalité hostile et victorieuse. Nous vivons dans une civilisation unitaire, mais nous découvrons des vérités partielles qui partent dans toutes les directions et qu'il est difficile d'organiser dans un schéma unifié. C'est pour cette raison que l'on dit que la mémoire n'est pas seulement orientée vers le passé mais qu'elle est aussi orientée, dans les brumes et les complexités du possible, vers un futur plus digne : c'est ce que d'une manière ou d'une autre les lettres ont toujours cherché à maintenir en vie, même à travers les incendies et les destructions de l'histoire.

FIN



- 
- <sup>1</sup> Erwin Panofsky, *L'histoire de l'art comme discipline humaniste*, in *L'œuvre d'art et ses significations. Essais sur les « arts visuels »*, trad. française Marthe et Bernard Teyssède, Paris 1969, p. 27-52. Texte lu ici dans sa version originale anglaise : *Meaning in the Visual Arts*, New York 1955, p. 1-25. Cf. la traduction de ce passage en appendice.
- <sup>2</sup> Jean-Claude Margolin, *Le mythe de Prométhée dans la philosophie de la Renaissance*, in *Il mito nel Rinascimento*, Atti del III Convegno internazionale di studi umanistici, a cura Luisa Rotondi Secchi Tarugi, Milan 1993, p. 241-269 ; Emmanuel Faye, *Le symbole de Prométhée dans la philosophie de Bovelles et en son temps*, in *Fine follie ou la catastrophe humaniste. Études sur les transcendants à la Renaissance*, éd. Bruno Pinchard, Paris 1995, p.115-138.
- <sup>3</sup> Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Paris 1963 ; Isaiah Berlin, *Deux concepts de liberté*, Paris 1958 ; Michaël Polanyi, *La logique de la liberté*, trad. française Philippe Nemo, Paris 1989.
- <sup>4</sup> Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* trad. française Alexis Philonenko, Paris 2001 (1959), p. 96. Il s'agit d'un article de journal publié par Kant en 1786 dans le «Berliner Monatschrift».
- <sup>5</sup> Theodor Litt, *Technisches Denken und Menschliche Bildung*, Heidelberg 1957, p. 13.
- <sup>6</sup> Timothy Bahti, *Histories of the University : Kant and Humboldt*, «MLN», N° 3 (Apr. 1987), p. 437-460.
- <sup>7</sup> Eugène Fleischmann, *L'oeuvre de Theodor Geiger*, «Archives Européennes de Sociologie», Vol. 6, N° 2 (1965), p. 329-341.
- <sup>8</sup> Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart 1949, p. 81-101.
- <sup>9</sup> Alfred von Martin, *Soziologie der Renaissance. Physiognomik und Rythmik einer Kultur des Bürgertums*, Frankfurt am Main 1949 (première version : Stuttgart 1932).
- <sup>10</sup> Max Weber, *La science, profession et vocation*, trad. Française Isabelle Kalinowski, suivi de *Leçons wébériennes sur la science et la propagande* par Isabelle Kalinowski, Marseille 2005, p. 32 ; Alfred von Martin, *Soziologie der Renaissance*, op. cit., p. 45-80.
- <sup>11</sup> Max Weber, *La science, profession et vocation*, op. cit., p. 250-256. Et sur la bureaucratisation : Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart 1949, p. 108-109 ; Alfred Weber, *Bureaucratie und Freiheit*, in *Schriften zur Kultur- und Geschichtssoziologie (1906-1958)*, Alfred Weber-Gesamtausgabe, Band 8, éd. Richard Braü, Marburg 2000, p. 488-501.
- <sup>12</sup> Pierre Bouretz, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris 1996, p. 367-371.
- <sup>13</sup> Sur la catégorie répandue de l'esprit et du travail culturellement créateurs (*Produktiver Geist* et *Kulturschöpferische Arbeit*) particulièrement dans la sociologie culturelle d'Alfred Weber et de Theodor Geiger : Britta Scheideler, *Zwischen Beruf und Berufung*, Frankfurt am Main 1997, p. 210, 228-229 ; Eugène Fleischmann, *L'œuvre de Theodor Geiger*, op. cit., p. 332-333.
- <sup>14</sup> Christophe Charle, Laurent Jeanpierre, *La vie intellectuelle en France, 3. Le temps des crises (de 1962 à nos jours)*, Paris 2019.
- <sup>15</sup> Ibidem, p. 209-266 ; *Les intellectuels et le pouvoir : des «idiots utiles» aux prophètes d'institution*, dir. François Hourmant et Arnauld Leclerc, Rennes 2012, passim ; Louis-Daniel Godin, *Michel Foucault et la figure de l'intellectuel spécifique*, in *Politiques de la*

---

*littérature. Une traversée du XXe siècle français*, «Cahier Figura », Centre de recherche sur le texte et l'imaginaire, vol. 35, éd. Laurence Coté-Fournier et alii, Montréal 2014, p. 169-188.

<sup>16</sup> Gérard Noiriel, *Dire la vérité au pouvoir. Les intellectuels en question*, Paris 2010, p. 237.

<sup>17</sup> *Le cauchemar de Humboldt. Les réformes de l'enseignement supérieur européen*, dir. Franz Schultheis et alii, Paris 2008.

<sup>18</sup> Lisa E. Haster, *La Sorbonne ou Les Sorbonnes ? La marque "Sorbonne" comme marque schizophrène*, Mémoire 1, Université Paris Sorbonne Nouvelle, Paris 3, 15 Mai 2012.

<sup>19</sup> Eugenio Garin, *Intervista sull'intellettuale*, Bari 1997, p. 8 ; Idem, *Colloqui con Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, a cura Renzo Cassigoli, Firenze 2000.

<sup>20</sup> «*Der Dualismus, ja Antagonismus Zwischen Geist und Macht ist unaufhebbar, er ist in der Natur der Dinge begründet*», cité par René König, *Theodor Geiger (1891-1952)*, «Acta Sociologica», Vol. 1, N° 1 (1955), p. 5.

<sup>21</sup> «L'illumination critique ne propage pas une doctrine qui nie les valeurs, mais au contraire le développement d'une capacité spirituelle qui, une fois suscitée, ne peut manquer d'agir selon sa loi interne. Elle est toute simple : la poursuite du devenir de l'homme. Et s'il fallait attacher un nom à la direction de pensée défendue ici, voici ce que je propose : l'humanisme intellectuel», *Epilog in Demokratie ohne Dogma. Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit*, München 1963, p. 361.

<sup>22</sup> Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. française Patrick Lévy, Paris 1972, p. 189.

<sup>23</sup> Marsile Ficin, *Correspondance, Livre 1, Epistolarium (1457-1475)*, éd. et trad. française Julie Raynaud et Sébastien Galland, Paris 2014, p. 67 : «[...]veluti liber solutus percurrit».

<sup>24</sup> Julien Empereur, *Contre les cyniques ignorants*, in *Oeuvres complètes, Discours de Julien Empereur*, Tome II, 1, édition et traduction française G. Rochefort, Paris 1963, p. 163.

<sup>25</sup> Alexandre d'Aphrodise, *Traité sur le destin*, édition et traduction française P. Thillet, Paris 1984, p. 30.

<sup>26</sup> Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*, texte grec, traduction et commentaire par George Leroux, Paris 1990.

<sup>27</sup> Amedeo Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Milano 1998, p. 264-283.

<sup>28</sup> Piero Martinetti, *La libertà*, Milan 1928, p. 268-269.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 387.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 444.

<sup>31</sup> Dans le résumé latin de Ficin : «*Intellectus in contemplando vivit liber, liberoque decreto constituit ad contemplationem actiones omnes privatas publicasque referre*», *Plotini libri LIV in sex Enneades*, texte grec et latin, traduction et commentaire des *Ennéades* par M. Ficin [Perna, Bâle 1580], éd. Stéphane Toussaint, Lucques 2010, p. 738 (=Enn. VI, 8, 5).

<sup>32</sup> Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un*, op. cit., p. 133; Laurent Lavaud, *La métaphore de la liberté : liberté humaine et liberté divine chez Plotin*, «Archives de philosophie», vol. 75, n° 1 (Janvier-Mars 2012), p. 11-28.

- 
- <sup>33</sup> Thierry Gontier, *Descartes et la causa sui*, Paris 2005, p. 142-143.
- <sup>34</sup> Alphonse Dupront, *Espace et humanisme*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», t. 8 (1946), p. 7-104 : 9. [Je remercie Sylvio de Franceschi].
- <sup>35</sup> Tzvetan Todorov, *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, Paris 1998.
- <sup>36</sup> Thomas Leinkauf, *Freiheit, libertas-liberum arbitrium*, in *Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350-1600)*, 1, Hamburg 2017, p. 659-683.
- <sup>37</sup> Pierre Bouretz, *Lumières du Moyen Age. Maimonide philosophe*, Paris 2015.
- <sup>38</sup> Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*, Paris 1999 ; Gianfranco Fioravanti, *La felicità intellettuale : storiografia e precisazione*, in *La felicità nel Medioevo*, éd. Maria Bettetini, Francesco D. Papparella, Louvain-la-Neuve 2005, p. 1-11.
- <sup>39</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, VI-XII, a cura Eugenio Garin, Turin 2004 [première édition 1952], p. 402 et 473. Voir Éric Weil, *La philosophie de Pietro Pomponazzi*, trad. française Gilbert Kirscher, Jean Quillien, *Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, éd. Émile Naert, Max Lejbowicz, Paris 1985.
- <sup>40</sup> Olivier Boulnois, *Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne*, «Les études philosophiques», n° 61 (2000/2), p. 62.
- <sup>41</sup> Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que la critique ?* op. cit., p. 60 sq.
- <sup>42</sup> Ann Moss, *Renaissance Truth and the Latin Language Turn*, Oxford 2003.
- <sup>43</sup> Olivier Beaud, *Les libertés universitaires à l'abandon ?* Paris 2010.
- <sup>44</sup> Catherine Blaizot-Hazard, *Le droit de la recherche scientifique*, Paris 2003.
- <sup>45</sup> <http://www.horizon2020.gouv.fr/cid126050/depuis-2014-le-programme-horizon-2020-finance-avec-succes-la-recherche-en-europe.html>
- <sup>46</sup> Catherine Puigelier, *Intelligence et droit de la recherche scientifique*, vol. I, Paris, 2017, p. 48.
- <sup>47</sup> Peter Sharrat, *Ramus, philosophe indigné*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 2 (1982), p. 187-202.
- <sup>48</sup> Sur Ramus et la liberté de philosopher, voir Marie-Dominique Couzinet, *Pierre Ramus et la critique du pédantisme. Philosophie, humanisme et culture scolaire au XVIe siècle*, Paris 2015, part. p. 193, 281.
- <sup>49</sup> Érasme, *De pueris statim ac liberaliter instituendis, Per una libera educazione*, éd. Luca D'Ascia, Milan 2004, p. 130.
- <sup>50</sup> Voir entre autres : Anna de Pace, *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milan 2002.
- <sup>51</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Discorso della dignità dell'uomo*, éd. latine trad. italienne Francesco Bausi, Parme 2003, p. 100.
- <sup>52</sup> *Ibidem*, p. 72.
- <sup>53</sup> Catherine Blaizot-Hasard, *Le droit de la recherche scientifique*, op.cit., p. 15 : «la revendication de la liberté de la recherche commence véritablement au XVIIIe siècle»
- <sup>54</sup> Pour une synthèse très rapide : *L'histoire des intellectuels aujourd'hui*, dir. Michel Leymarie, Jean-François Sirinelli, Paris 2003.
- <sup>55</sup> François Dosse, *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris 1995 ; Idem, *La marche des idées : histoires des intellectuels, histoire intellectuelle*, Paris 2012.

- 
- <sup>56</sup> Louis Bodin, *Les intellectuels*, Paris 1962 ; François Hourmant, *Le désenchantement des clercs : figures de l'intellectuel dans l'après-Mai 68*, Rennes 1997.
- <sup>57</sup> Theodor Geiger, *Demokratie ohne Dogma*, op. cit., p. 282-294.
- <sup>58</sup> Edgar Wind, *Einleitung*, in *Kulturwissenschaftliche Bibliographie zur Nachleben der Antike*, Band I, Berlin 1934, p. XV : «[...] das humanistische Gymnasium von pathetisch-populären Angriffen nicht sicher ist [...]»
- <sup>59</sup> Eugenio Garin, *Intervista sull'intellettuale*, Bari 1997, p. 8 ; Idem, *Colloqui con Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, a cura Renzo Cassigoli, Firenze 2000.
- <sup>60</sup> Emanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris 1972, p. 95.
- <sup>61</sup> Entretien avec Madeleine Chapsal, «La Quinzaine littéraire», N° 5, (16 mai 1966), p. 4-5, in *Dits et écrits, 1954-1975*, I, op.cit., p. 544. Une défense au second degré de l'humanisme foucauldien est tentée par Didier Ottaviani, *L'humanisme de Michel Foucault*, Paris 2005.
- <sup>62</sup> Lettre du 31 août 1966 (BINHA, 090, 079, 02, 01) citée par Jérémie Koering, *Présentation*, in Robert Klein, *Esthétique de la techné*, Paris 2017, p. 43, note 66.
- <sup>63</sup> *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*, dir. Bruno Pinchard, Paris 2005.
- <sup>64</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. française Munier, Paris 1964, part. p. 47 et s.
- <sup>65</sup> Ibidem, p. 51.
- <sup>66</sup> «*post hec naturam nostram quo ad eruditionem et ruditatem pertinet tali quadam imagine contemplare*», f° 221 de l'édition des *Platonis opera omnia*, Venise 1491, qui traduit *République VII*, 514a «après quoi, repris-je, contemple notre nature en ce qui touche à l'éducation et l'inéducation par cette image [de la caverne]».
- <sup>67</sup> Edgar Wind. *Kunsthistoriker und Philosoph*, éd. Horst Bredekamp et alii, Berlin 1998, p. 207-226. Comme Wind, mais cinq ans plus tard, Alfred Weber s'alarme du grand péril de renazification représenté par Heidegger («*ein gefährlicher Vorgang*») cf. *Alfred Weber als Politiker und Gelehrter*, éd. Eberhard Demm, Stuttgart 1986, p. 341.
- <sup>68</sup> Edgar Wind. *Kunsthistoriker und Philosoph*, op.cit., p. 223.
- <sup>69</sup> Marian Hobson, *Dans la caverne de Platon. Heidegger, Derrida*, «Littérature», n° 85 (1992), p. 44-58.
- <sup>70</sup> Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, op.cit., p. 22.
- <sup>71</sup> Emanuel Lévinas, *Humanisme*, op. cit. p. 74.
- <sup>72</sup> Ibidem, p. 60.
- <sup>73</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973, p. 319-322.
- <sup>74</sup> Claude Lévi-Strauss, *De Montaigne à Montaigne*, Paris 2016, p. 67-88 : 83.
- <sup>75</sup> Wiktor Stoczkowski, *L'anthropologie rédemptrice de Claude Lévi-Strauss*, «Études», 2010/4 (Tome 412), p. 485-495. URL : <https://www.cairn.info/revue-etudes-2010-4-page-485.htm>
- <sup>76</sup> Michel Leiris, *Cinq études d'ethnologie*, Paris 1994, p. 83-112.
- <sup>77</sup> Voir l'anthologie *Menschheits-dämmerung, ein dokument des expressionismus*, éd. Kurt Pinthus, Berlin 2005, (première version 1919) p.15 : «L'Humanisme de la Renaissance était lui aussi un mouvement social à travers toute l'Europe ; l'Humanisme aussi a voulu créer une nouvelle époque à travers la destruction spirituelle de la période du

---

Moyen Age ; et c'est l'Humanisme qui s'est immédiatement occupé de l'humanité et qui s'est tourné vers l'homme – comme l'Expressionisme» [cité de la préface de 1959].

<sup>78</sup> Margareth T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Century*, Philadelphia 1964.

<sup>79</sup> Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, op. cit., p. 90.

<sup>80</sup> Robert Jaulin, *La mort sara*, Paris 1968, p. 247.

<sup>81</sup> Ernst Robert Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart, Berlin 1932, p. 110

<sup>82</sup> *Espace et humanisme*, op. cit., p. 27.

<sup>83</sup> Albert Dürer, *Journal de voyage aux Pays-Bas pendant les années 1520 & 1521*, trad. française Stan Hugue, Paris 1993, p. 25.

<sup>84</sup> Alessandra Russo, *L'image intraduisible. Une histoire métisse des arts en Nouvelle-Espagne (1500-1600)*, Paris 2013 (version anglaise 2001).

<sup>85</sup> Pascal Dibie, *La passion du regard : essai contre les sciences froides*, Paris 1998.

<sup>86</sup> Leon Battista Alberti, *Theogenius*, éd. Cecil Grayson, Bari 1966.

<sup>87</sup> Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'amour*, éd. Pierre Laurens, Paris 2002.

<sup>88</sup> *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, éd. Jean-Claude Margolin, Paris 1973, p. 197-251.

<sup>89</sup> Jan Amos Comenius, *Angelus pacis*, éd. Walter Eykman, Würzburg 1993.

<sup>90</sup> George Steiner, *Dans le Château de Barbe-Bleue*, Paris 1971.

<sup>91</sup> Lionello Sozzi, «Un désir ardent». *Études sur la «dignité de l'homme» à la Renaissance*, Torino 1997.

<sup>92</sup> Leon Battista Alberti, *Avantages et inconvénients des lettres*, trad. française Christophe Carraud, Paris 2004.

<sup>93</sup> Jean-Marie Le Gall, *Défense et illustration de la Renaissance*, Paris 2018, p. 126.

<sup>94</sup> Camille Pernot, *La politesse et sa philosophie*, Paris 1996, p. 164-166.

<sup>95</sup> *Epistole Marsilii Ficini*, Venise 1495 (fac-simile, éd. Stéphane Toussaint, Lucca 2012, lettre V, 27, au cardinal Raphaël Riario, p. 225).

<sup>96</sup> Marie-Dominique Couzinet, *Pierre Ramus*, op. cit., p. 281.

<sup>97</sup> Citation tirée d'une lettre à Julian Boyd du 26 janvier 1959.

<sup>98</sup> «*Sie sind für mich immer der Humanist im wahren, und heutzutage seltenen Sinn des Wortes*», citation tirée d'une lettre à Panofsky du 16 octobre 1955, in Erwin Panofsky *Korrespondenz*, éd. Dieter Wuttke, Tome III, Wiesbaden 2003, p. 819.

<sup>99</sup> William Calin, *Ernst Robert Curtius : The Achievement of a Humanist*, in *Medievalism and the Academy*, ed. Leslie J. Workman, Kathleen Verduin and David D. Metzger, Cambridge 1999, p. 218–27 [je remercie Jeffrey Richards].

<sup>100</sup> George Didi-Huberman, *Devant l'image. Questions aux fins d'une histoire de l'art*, Paris 1990, p. 134-145.

<sup>101</sup> Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, op. cit. p. 24 : «*If the anthropocratic civilization of Renaissance is headed [...] for a "Middle Age in reverse" – a satanocracy as opposed to medieval theocracy – not only the humanities but also the natural sciences [...] will disappear, and nothing will be left but what serves the dictates of the subhuman*».

<sup>102</sup> Erwin Panofsky, *L'oeuvre d'art et ses significations*, op. cit., p. 51, cité in George Didi-Huberman, *Devant l'image*, op. cit., p. 143.

---

<sup>103</sup> C'est fin 1937-début 1938 que Panofsky donne sa conférence à Princeton dans le cadre des Spencer Trask Public Lectures sur *La signification des humanités*, cf. la lettre de Sherley M. Morgan du 4 mars 1938 éditée dans la *Korrespondenz* de Panofsky.

<sup>104</sup> Karl Kraus en est l'auteur, mais la référence de Panofsky dans sa lettre à Walter W. S. Cook (1<sup>er</sup> octobre 1945) renvoie à Thomas Mann : « Il est difficile que se comprennent mutuellement ceux qui ont assisté au sabbat des sorcières de l'extérieur et ceux qui sont entré dans la danse et ont rendu hommage au Prince du Mal», in Erwin Panofsky, *Korrespondenz*, éd. Dieter Wuttke, Band II, 1937-1949, Wiesbaden 2003, p. 634.

<sup>105</sup> George Didi-Huberman, *Devant l'image*, op. cit., p. 143 : «[...] l'histoire de l'art comme discipline humaniste [de Panofsky] ne fait rien d'autre que tracer un cercle magique dans lequel elle se clôt elle-même».

<sup>106</sup> Stéphane Toussaint, «*My friend Ficino*». *Art History and Neoplatonism : from Intellectual to Material Beauty*, «Mitteilungen des Kunsthistorisches Institutes in Florenz», vol. LIX (2017), no. 2, p. 147-173 : p. 156.

<sup>107</sup> Willibald Sauerländer, "*Barbari ad portas*". *Panofsky in den fünfziger Jahren*, in *Erwin Panofsky. Beiträge des Symposium Hamburg 1992*, éd. Bruno Reudenbach, Berlin 1994, p. 124 [je souligne]. La condamnation «énergique» de la chasse aux sorcières dans l'Amérique de Mac Carthy, explicitement comparée à l'Allemagne nazie qu'il avait fuie, est formulée par Panofsky dans *Three decades of Art History in the United States. Impression of a transplanted European*.

<sup>108</sup> Arpad Szakolczai, *Max Weber and Michel Foucault : Parallel Life-Works*, New York 1998 ; Elettra Stimilli, *Il debito del vivente. Asceti e capitalismo*, Macerata 2011, p. 267-273.

<sup>109</sup> «Le Débat», n°41 (1986/4), p. 140-152.

<sup>110</sup> Entrevue publiée in *Dits et écrits I, 1954-1975*, op. cit., p. 644 et en version italienne in *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, éd. trad. Paolo Caruso, Milan 1969, p. 122-123.

<sup>111</sup> Rémi Brague, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris 2015, p. 133-158.

<sup>112</sup> Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. française de Michel Foucault, Paris 1964 ; Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*, Paris 2015, p. 33-80.

<sup>113</sup> Thomas Golsenne, *Foucault et l'iconologie : le malentendu*, in *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, dir. D. Boquet, B. Dufal, P. Labey, Paris 2013. p. 289-290.

<sup>114</sup> Ludivine Bantigny, *Flux et reflux de l'idée révolutionnaire*, in Christophe Charle, Laurent Jeanpierre, *La vie intellectuelle en France*, op.cit., p. 294-297.

<sup>115</sup> Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris 1979, p. 574.

<sup>116</sup> *Nos mots et les leurs. Une réflexion sur le métier de l'historien, aujourd'hui*, trad. Martin Rueff, [http://www.fabula.org/atelier.php?Ginzburg\\_Nos\\_mots\\_et\\_les\\_leurs](http://www.fabula.org/atelier.php?Ginzburg_Nos_mots_et_les_leurs)

<sup>117</sup> Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, op. cit., p. 87.

<sup>118</sup> Claude Lévi-Strauss, *De Montaigne à Montaigne*, op.cit., p. 72-76.

<sup>119</sup> *Entretien sur Jean de Léry*, in *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, éd. Frank Lestringant, Paris 1997, p. 6.

---

<sup>120</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris 2003, p. 154.

<sup>121</sup> Aby Warburg, *Fragments sur l'expression*, éd. Sabine Müller et trad. française Sacha Zilberfarb, Paris 2015, p. 304 ; Muriel van Vliet, *Correspondance entre Warburg, Cassirer et Panofsky. Le problème de la survivance des symboles*, in *La Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg comme laboratoire*, «Revue germanique internationale», 28 (2018), p. 69-86 : 75-77.

<sup>122</sup> Audrey Rieber, *Art, histoire et signification. Un essai d'épistémologie d'histoire de l'art autour de l'iconologie d'Erwin Panofsky*, Paris 2012, p. 61-74, 197-201, 234-246 ; Eadem, *Oppositions kantienne / polarités warburgiennes*, «Images Re-vues» [En ligne], Hors-série 4 | 2013, document 4, mis en ligne le 30 janvier 2013 <http://journals.openedition.org/imagesrevues/2845>

<sup>123</sup> Audrey Rieber, *Art, histoire et signification*, op. cit., p. 238-241.

<sup>124</sup> Jacques Guillaume, *L'art du projet. Histoire, technique, architecture*, Paris 2008, p. 190, où Guillaume cite l'artiste new-yorkais Charles Simmonds à propos de ses *Dwellings*.

<sup>125</sup> Fritz Saxl, *A. Warburg*, trad. française Audrey Rieber, in *La Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg comme laboratoire*, op. cit., p. 226 : «Qu'est-ce qui, en général, donne à l'humanité le désir d'extraire les symboles du passé et de leur laisser atteindre une efficacité nouvelle ?».

<sup>126</sup> Aby Warburg, *Fragments sur l'expression*, op. cit., p. 291.

<sup>127</sup> Silvia de Laude, *Continuità e variazione. Studi su Ernst Robert Curtius e Aby Warburg*, Napoli 2005 ; *Kosmopolis der Wissenschaft. E.R. Curtius und das Warburg Institute. Briefe und andere Dokumente*, éd. Dieter Wuttke, Baden-Baden 1989.

<sup>128</sup> Édouard Mehl, *D'Aby Warburg à Éric Weil : le rêve d'une bibliothèque humaniste au XXe siècle*, «La Revue de la BNU», n° 12 (Automne 2015), p. 60-69 : 65.

<sup>129</sup> Voir George Didi-Huberman, *Atlas ou le gai savoir inquiet. L'œil de l'histoire 3*, Paris 2011, note 245. Pour Alfred Doren, l'histoire du monde apparaît à Warburg «comme un gigantesque combat entre la magie [...] de l'humanité primitive [...] et le logos [...] comme maîtrise à la fois intellectuelle et causale du monde objectif». Dans ce combat la Renaissance s'apparente à une période d'«autolibération» de l'esprit humain, cf. Stephan Grotz, *Trois warburgiens : Alfred Doren - Fritz Saxl - Edgar Wind*, in *La Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg comme laboratoire*, op. cit., p. 111.

<sup>130</sup> Stéphane Toussaint, *Humanismes Antihumanismes*, op. cit., p. 155-156, note 12. Extrait traduit du *Briefswechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, éd. Erich Rothacker, Halle 1923, p. 83.

<sup>131</sup> Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, op. cit. p. 24 : «In thus endowing static records with dynamic life, the humanities [...] complement the natural sciences».

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 6 : «from the humanistic point of view, human records do not age».

<sup>133</sup> Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris 2002 (1975), p. 74.

<sup>134</sup> Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris 1954, p. 195.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> *Ibidem*. p. 208.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 207.

---

<sup>139</sup> Ibidem, p. 206.

<sup>140</sup> Sabine Forrero-Mendoza, *Le temps des ruines. L'éveil de la conscience historique à la Renaissance*, Seyssel 2002, p. 39-47.

<sup>141</sup> «[...] le processus historique doit être compris comme la répétition du passé sous une forme nouvelle, modifiée. De sorte que le passé n'est pas simplement passé, mais possède en quelque sorte constamment un avenir – dans les termes de Warburg : une survivance», Stephan Grotz, *Trois warburgiens : Alfred Doren - Fritz Saxl - Edgar Wind*, in *La Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg comme laboratoire*, op. cit., p. 122.

<sup>142</sup> Alfred Weber, *Die Not der geistigen Arbeiter in Politische Theorie und Tagespolitik (1903-1933)*, Alfred Weber-Gesamtausgabe, 7, Marburg 1999, p. 581.

<sup>143</sup> *Théologie platonicienne XVI*, 18, où le sage rayonnant d'idées est défini «*tranquillus videlicet atque serenus, et idearum formulis quasi stellarum radiis circumfusus*».

<sup>144</sup> Pierre Bourdieu, *La distinction*, op. cit., p. 574.

<sup>145</sup> Ernst Kris, Otto Kurz, *La légende de l'artiste*, trad. française Laure Cahen-Maurel, Paris 2010, p. 27-38, 115-130.

<sup>146</sup> Ulrich Pfisterer, *L'artista procreatore. L'amore e le arti nella prima età moderna*, Roma 2018.

<sup>147</sup> Stéphane Toussaint, *Alexandrie à Florence. La Renaissance et sa prisca theologia*, in *Alexandrie la divine*, sous la direction de C. Méla, Fr. Moeri, Genève 2014, pp. 868-882.

<sup>148</sup> Daniel Arasse, *Le Sujet dans le tableau*, Paris 1997, p. 222. Voir aussi : *Présentation à Erwin Panofsky, Peinture et dévotion en Europe du Nord à la fin du Moyen Âge*, trad. française D. Becker, Paris 1997 ; Audrey Rieber, *Art, histoire et signification*, op. cit., p. 71-72, 198.

<sup>149</sup> Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, op. cit., p. 146-168 (*L'œuvre d'art et ses significations*, op. cit., p. 257-277) ; Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London 1967, p. 260-264 ; Daniel Arasse, *Le sujet dans le tableau*, op. cit., p. 211-243. Autre interprétation et bibliographie : Simona Cohen, *Titian's Allegory of the Three Beasts and his selva oscura*, in *Animals as Disguised Symbols in Renaissance Art*, Brill Studies in Intellectual History, vol. 169, Leiden-Boston 2008, p. 166-193.

<sup>150</sup> Simona Cohen, *Transformation of Time and Temporality in Medieval and Renaissance Art*, Leiden-Boston 2014, p. 220.

<sup>151</sup> Adi Efal, *Le «regard philologique» de Warburg, Images Re-vues* [En ligne], Hors-série 4 | 2013, mis en ligne le 30 janvier 2013.

<sup>152</sup> Stéphane Toussaint, *Pierleone da Spoleto, lecteur d'Abulafia et de Nicolas de Cuse*, in *Cabbala*, Cahiers Accademia 11 (2018), p. 93-99.

<sup>153</sup> Agnès Minazzoli, *Comme personne. La singularité humaine et ses incertitudes*, Paris 2018, p.117.

<sup>154</sup> Erwin Panofsky, *Essais d'iconologie*, Paris 1967, p. 261-262 sur le «sentiment presque "totémique" d'un artiste qui fut sculpteur sur pierre inné». Je remercie Marina Seretti pour cette référence.

<sup>155</sup> Pour reprendre les termes de la médiéviste Mary Carruthers, *Le Livre de la Mémoire. La mémoire dans la culture médiévale*, trad. française Diane Meurs, Paris 2002, p. 219.



---

<sup>156</sup> «Lesen heißt den philologischen Trieb befriedigen, sich selbst literarisch affizieren. Aus reiner Philosophie oder Poesie ohne Philologie kann man wohl nicht lesen» in Friedrich Schlegel, *Athenäumsfragment* n°391, 1798.

<sup>157</sup> *Le voci dei libri*, éd. Paolo Ferratini, Bologne 2012, p. 93.

<sup>158</sup> Leon Battista Alberti, *Avantages et inconvénients des lettres*, trad. française Christophe Carraud, 2004, p. 146 sq.

<sup>159</sup> Niccolò Machiavelli, *Opere* II, éd. Corrado Vivanti, Turin 1999, p. 295. Voir surtout John M. Najemy, *Between Friends : Discourses of Power and Desire in Machiavelli-Vettori Letters of 1513-1515*, Princeton 1993, p. 222, note 11 (bibliographie), p. 235-238 (commentaires) ; Eugenio Garin, *Machiavel entre politique et histoire*, trad. française de Filippo del Lucchese et Frédéric Gabriel, Paris 2006.

<sup>160</sup> Je cite les *Cahiers* dans la traduction de Maurice Betz, Paris 1926, p. 51-52.

<sup>161</sup> Giorgio Barberi Squarotti, *Machiavelli o la scelta della letteratura*, Rome 1987, p. 65-69.

<sup>162</sup> Christian Bec, *De Pétrarque à Machiavel : à propos d'un topos humaniste (le dialogue lecteur/livre)*, «Rinascimento» XVI (1976), p. 3-17.

<sup>163</sup> Sénèque, *De la brièveté de la vie*, XIV, 1.2 [<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/SEN/BV.html>] Je remercie Francesco Bausi pour cette référence.

<sup>164</sup> *Le voci dei libri*, op. cit., p. 92-93.

<sup>165</sup> Sven Birkerts, *The Gutenberg Elegies. The Fate of Readings in an Electronic Age*, New York 1994.

<sup>166</sup> Voir les citations en appendice.

<sup>167</sup> Alessio Lo Giudice, *Il soggetto plurale : regolazione sociale e mediazione simbolica*, Milan 2006.

<sup>168</sup> Robert Blanché, *Les attitudes idéalistes*, Paris 1949, p. 30.

<sup>169</sup> Marie-Dominique Couzinet, *Sub specie hominis. Études sur le savoir humain au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2008, p. 262.

<sup>170</sup> Marsile Ficin, *Correspondance, Livre I, Epistolarium (1457-1475)*, trad. Julie Reynaud et Sébastien Galland, Paris 2014, p. 211 [traduction modifiée].

<sup>171</sup> Gabriella Zuccolin, *Michele Savonarola medico humano*, Bari 2018, p. 227.

<sup>172</sup> Francesco Guicciardini, *Ricordi*, éd. Raffaella Spongano, Firenze 1951, p. 87 : «Le cose passate fanno lume alle future...». À ce sujet : Hélène Miesse, *Occhio buono et vari colori. Analyse d'un lieu commun guichardinien*, «Laboratoire italien» 16 (2015), Ens Lyon éditions, mis en ligne le 02 décembre 2015.

<sup>173</sup> Ernst-Robert Curtius, *La littérature européenne et le Moyen-Age latin*, trad. française Jean Bréjoux, Paris 1955, p. 122-125.

<sup>174</sup> <https://bexarbibliotech.org/>

<sup>175</sup> Varlam Chalamov, *Mes bibliothèques*, trad. française Sophie Benceh, Paris 1988, p. 52.

<sup>176</sup> Georg Schreiber, *Die Not der deutschen Wissenschaft und der geistigen Arbeiter*, Leipzig 1923.

<sup>177</sup> Alfred Weber, *Die Not der geistigen Arbeiter*, in *Politische Theorie und Tagespolitik (1903-1933)*, op. cit., p. 578-600. En plus du travail d'Isabelle Kalinowski (cité *supra* note

---

10) voir les analyses de Kavin Hébert, *Karl Mannheim et la question des intellectuels sous la République de Weimar*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2007, p. 88-99.

<sup>178</sup> Je songe au pédagogue Carl Gottfried Scheibert, auteur en 1847 de *La misère de la classe des travailleurs de l'esprit (Die Noth der geistig arbeitenden Classen und das geistige Proletariat)*. Sur le concept dérivé de travailleur intellectuel : Isabelle Kalinowski, *Capitalisme & «travailleurs intellectuels»*, in *Leçons wébériennes sur la science et la propagande*, op.cit., p. 241-268.

<sup>179</sup> *Alfred Weber als Politiker und Gelehrter*, éd. Eberhard Demm, Stuttgart 1986 ; Eberhard Demm, *Von der Weimarer Republik zur Bundesrepublik. Der politische Weg Alfred Webers 1920-1958*, Düsseldorf 1999.

<sup>180</sup> Giovanna Sarti, *Alfred Weber. Economia politica, sociologia della cultura e filosofia della storia*, Florence 1999, p. 101-105.

<sup>181</sup> «[Ceux] comme le vieil Alfred Weber, qui éprouvent la franche et bonne haine du nazisme (*honest-to-Goodness hatred of Nazism*) ont eu le courage de mettre en pratique, ou du moins de ne pas cacher cette haine», in Erwin Panofsky *Korrespondenz*, éd. Dieter Wuttke, Vol. II, 1937-1949, Wiesbaden 2003, p. 609.

<sup>182</sup> Ibidem, p. 580 : «[...] en ce sens, ce qu'est le travail de l'esprit est incalculable et inquantifiable (*nicht berechenbar, nicht quantifizierbar*) [...] il est économiquement impondérable (*ökonomisch unwägbar*)». Voir *Leçons wébériennes sur la science et la propagande* par Isabelle Kalinowski, op.cit., p. 262-266.

<sup>183</sup> *Die Not der geistigen Arbeiter*, op. cit., p. 582 : «[...] quand je parle ici de classe [ou couche] cultivée (*Bildungsschicht*) je n'entends pas, au moins dans la proportion actuelle, quelque chose de socialement clos (*nicht irgendetwas sozial Abgeschlossenes*)».

<sup>184</sup> C'est avec cette dénotation collective et non idéelle que je reprendrai le plus souvent ce terme aussi proposé vers 1991 par Félix Guattari en remplacement de la notion même d'intellectuels. Sur la fluctuation terminologique *Intellektueller/Geistiger* cf. Kavin Hébert, *Karl Mannheim*, op. cit., p. 63-65.

<sup>185</sup> Matthieu Amat, *Le relationnisme philosophique de Georg Simmel. Une idée de la culture*, Paris 2018, part. Chapitre 6, Cosmologie de la culture : position de l'individu dans les mondes culturels, p. 305-339.

<sup>186</sup> Alfred Weber, *Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des Nihilismus ?*, Hambourg 1946, p. 233.

<sup>187</sup> Alfred Weber, *Mensch und Gesellschaft*, in *Schriften zur Kultur- und Geschichtssoziologie (1906-1958)*, op.cit., p. 599-601.

<sup>188</sup> Pierre Bouretz, *Les promesses du monde*, op. cit., p. 521-530 sur le renoncement max-weberien à «l'héroïsme de la raison».

<sup>189</sup> Giovanna Sarti, *Alfred Weber*, op. cit., p. 71-74.

<sup>190</sup> «[...] *um ihre geistige Freiheit und das Primat des Geistigen zu retten*», *Die Not der geistigen Arbeiter*, in *Politische Theorie und Tagespolitik (1903-1933)*, op.cit., p. 599.

<sup>191</sup> «*ist auch das Geistige in Gefahr, dem Abhängigwerden von den ökonomischen Kräften zu verfallen*», Ibidem, p. 590.

<sup>192</sup> Pour une parfaite mise au point : Isabelle Kalinowski, *Un savant très politique*, in *Leçons wébériennes sur la science et la propagande*, op. cit., p.191 sq.

---

<sup>193</sup> Max Weber, *La science, profession et vocation*, op. cit., p. 258-266 (analyses d'Isabelle Kalinowski) ; Franciszek Draus, *Max Weber et la liberté*, «Revue européenne des sciences sociales», T. 33, N° 101 (1995), p. 123-143.

<sup>194</sup> Notion proposée par Alfred Weber et développée par Mannheim dans *Idéologie et utopie*. Voir Gábor Tverdota, *"Intellectuels librement attachés" : jalons pour une réévaluation de la sociologie de l'intelligentsia de Karl Mannheim*, «Cahiers du GRM» [En ligne], 6 | 2014, mis en ligne le 26 décembre ; Colin Loader, *Free Floating : The Intelligentsia in the Work of Alfred Weber and Karl Mannheim*, «German Studies Review», Vo. 20, N° 2 (May 1997), p. 217-234.

<sup>195</sup> Soixante cinq selon un récent calcul élyséen : <https://www.franceculture.fr/politique/qui-sont-les-intellectuelles-qui-vont-echanger-avec-emmanuel-macron-ce-lundi>

<sup>196</sup> Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, op.cit., p. 116.

<sup>197</sup> Gérard Noiriel, *Dire la vérité au pouvoir*, op. cit., p. 9 ; Louis Bodin, *Les intellectuels existent-ils ?*, Paris 1998.

<sup>198</sup> Herbert Lottman, *La Rive Gauche. Du Front populaire à la guerre froide*, trad. française Marianne Véron, Paris 1981, p. 46.

<sup>199</sup> Antoine Compagnon, *La littérature pour quoi faire ?* Paris 2007.

<sup>200</sup> Tzvetan Todorov, *La littérature en péril*, Paris 2007.

<sup>201</sup> Nuccio Ordine, *L'utilité de l'inutile*, Paris 2014, part. p. 81-85, mais voir déjà mon *Humanismes Antihumanimes*, op. cit. , p. 167-297.

<sup>202</sup> Pierre Judet de la Combe, *L'avenir des Anciens. Oser lire les grecs et les latin*, Paris 2016 ; avec Heinz Wissman, *L'avenir des langues. Repenser les humanités*, Paris 2004.

<sup>203</sup> Jürgen Mittelstrass, *Die unzeitgemäße Universität*, Frankfurt 1994.

<sup>204</sup> Konrad Liessmann, *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Wien 2006.

<sup>205</sup> Salvatore Settis, *Futuro del classico*, Torino 2004.

<sup>206</sup> Maurizio Bettini, *A che servono i Greci e i Romani*, Torino 2017.

<sup>207</sup> Parmi de nombreux titres : Abélard, *Universitatis calamitatum : le Livre noir des réformes universitaires*, Paris 2003 ; *Université : la grande illusion*, dir. Pierre Jourde, Paris 2007 ; *Refonder l'université. Pourquoi l'enseignement supérieur reste à reconstruire*, par Olivier Beaud, Alain Caillé et alii, Paris 2010 ; *Intelligence et droit de la recherche scientifique. La liberté de la recherche scientifique*, vol. I, par Catherine Puigelier, Paris 2017. Enfin voir le site de l'ARESER et les travaux de Christophe Charle (<http://www.areser.fr/>).

<sup>208</sup> *Refonder l'université. Pourquoi l'enseignement supérieur reste à reconstruire* , op. cit., p. 87-88.

<sup>209</sup> *Idylle sur l'oisiveté*, in Friedrich Schlegel, *Lucinde*, trad. française Jean-Jacques Anstett, Paris 1971, p. 99-108.

<sup>210</sup> *Les libertés universitaires*, op. cit., p. 269-270.

<sup>211</sup> Louis-Mathurin Moreau-Christophe, *Du droit à l'oisiveté et de l'organisation du travail servile dans les républiques grecque et romaine*, Paris, 1849, p. III. Pour une première approche des problématiques modernes de l'*otium* : *From "otium" and "occupatio" to work and labor*, numéro thématique «Annali di Italianistica» 32 (2014), part. p. 17-154.

- <sup>212</sup> Andrea Robiglio, *The Thinker as a Noble Man (bene natus) and Preliminary Remarks on the Medieval Concepts of Nobility*, «Vivarium», 44 (2016), p. 205-247 : 224.
- <sup>213</sup> Kostas Kalimtzis, *An Inquiry into the Philosophical Concept of Schôle*, London, New York 2017, p. 199.
- <sup>214</sup> Carlo L. Ragghianti, *Università in prima linea*, Firenze 1968, p. 127.
- <sup>215</sup> [lasses.blogs.liberation.fr/2010/07/18/nicolas-sarkozy-vous-avez-vu-des-chercheurs-faire-greve/](https://lasses.blogs.liberation.fr/2010/07/18/nicolas-sarkozy-vous-avez-vu-des-chercheurs-faire-greve/)
- <sup>216</sup> «Le Débat», n° 156 (Octobre 2009). Voir aussi les analyses de Christophe Charle sur le site de l'ARESER.
- <sup>217</sup> Daniel Mallet et alii, *Réglementation et management des universités françaises*, Paris 2002, p. 381.
- <sup>218</sup> Lisa E. Haster, *La Sorbonne ou Les Sorbonnes ?* op. cit., p. 25.
- <sup>219</sup> Michael Gibbons et alii, *The New Production of Knowledge : The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*, London 1994, p. 92.
- <sup>220</sup> Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, op. cit., p. 110-116 (*Die "freie" Intelligenz und ihre Kommerzialisierung*) : p. 111.
- <sup>221</sup> Ibidem, p. 116.
- <sup>222</sup> Philippe Le Gall, *Entre sciences de la nature et sciences humaines : l'économie, science des échanges interdisciplinaires*, «Revue d'histoire des sciences humaines», N° 7 (2002/2), p. 3-11.
- <sup>223</sup> Michaël Polanyi, *The Republic of Science : Its Political and Economic Theory*, «Minerva», Vol. 1, N°1 (Autumn 1962), p. 54-74 : 56.
- <sup>224</sup> Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Paris 1965, p. 79.
- <sup>225</sup> Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, op. cit., p. 115.
- <sup>226</sup> Ibidem, p. 116 : «Bekämpfung des wirtschaftlichen Zwangs dazu ist eine kulturpolitische Aufgabe».
- <sup>227</sup> Ibidem, p. 116 : «Der Versuchung zu widerstehen, wo sie am grössten ist, bleibt Gewissenssache der Intelligenz selbst».
- <sup>228</sup> Ibidem, p. 112 : «Der verflachenden Tendenz des Marktes wirken glücklicherweise andere Faktoren entgegen. Die Intelligenz fühlt ihre Funktion als eine höhere Sendung».
- <sup>229</sup> Philippe Larédo, Catherine Paradeise, *Politiques de recherche et pratiques scientifiques*, op. cit., p. 4.
- <sup>230</sup> Simon Marginson, *The Dream Is Over*, Oakland 2016, p. 112-113.
- <sup>231</sup> Pierre Legendre, *Le visage de la main*, Paris 2019, p. 17.
- <sup>232</sup> <https://cmosshtoptalk.com/2015/04/06/april-2015-shop-talk/>
- <sup>233</sup> Theodor Litt, *Technisches Denken und menschliche Bildung*, op. cit., p. 25.
- <sup>234</sup> Giovanna Sarti, *Alfred Weber*, op. cit., p. 107.
- <sup>235</sup> Gisèle Sapiro, *Défense et illustration de l'honnête homme. Les hommes de lettres contre la sociologie*, «Actes de la recherche en sciences sociales», N° 153 (2004/3), p. 11-27.
- <sup>236</sup> Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, op.cit., p. 170.
- <sup>237</sup> George Bernanos, *La liberté pour quoi faire ?*, Paris 1953, p. 237.
- <sup>238</sup> Jérôme Baschet, *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*, Paris 2017.

- <sup>239</sup> *Le partage du savoir*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», n° 59, 1 (Janvier 1975), p. 89-103 : 95.
- <sup>240</sup> Wolfgang Pauli, *Writings on Physics and Philosophy*, trad. anglaise Robert Schlapp, éd. Charles P. Enz, Karl von Meyenn, Berlin Heidelberg 1994, p. 219 sq. ; *Le cas Képler* précédé de *Les conceptions philosophiques Wolfgang Pauli* par Werner Heisenberg, trad. française Marielle Carrier et Alexandra Tondat, Paris 2002 ; «Les deux [la physique mathématique et l'intuition symbolique] sont nécessaires et les deux sont indissociables l'une de l'autre (*Es muss beides geben, und beides ist gar nicht unabhängig voneinander*)», in Erwin Panofsky *Korrespondenz*, éd. Dieter Wuttke, Vol. III, 1950-1956, Wiesbaden 2006, p. 157, lettre du 17 avril 1951 de Pauli à Panofsky. Et cf. l'Appendice.
- <sup>241</sup> *Scientific Correspondance with Bohr, Einstein, Heisenberg...*, Vol. III, 1940-1949, éd. Karl von Meyenn, Berlin 1993, p. 725-726.
- <sup>242</sup> Michaël Polanyi, *La logique de la liberté*, op. cit., p. 70.
- <sup>243</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, op. cit., p. 810.
- <sup>244</sup> Eugène Fleishmann, *L'œuvre de Theodor Geiger*, op. cit., p. 333.
- <sup>245</sup> <https://www.theguardian.com/education/2019/apr/02/universities-spending-millions-on-marketing-to-attract-students>
- <sup>246</sup> Au sens par exemple où Gadamer parlait d'«*Horizontverschmelzung*» dans *Vérité et méthode*.
- <sup>247</sup> *Rebâtir l'Université*, Paris 1968, p. 21.
- <sup>248</sup> Edgar Wind, *Le concept warburgien de science de la culture*, trad. française Audrey Rieber, in *La Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg comme laboratoire*, op. cit., p. 237.
- <sup>249</sup> Mikel Dufrenne, *Art et politique*, Paris 1974 ; Idem, *Le plaisir esthétique*, in *Esthétique et philosophie*, tome 3, Paris 1981, p. 103-139.
- <sup>250</sup> Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, in *Écrits politiques*, Paris 1997, p. 594.
- <sup>251</sup> Eugenio Garin, *Intervista sull'intellettuale*, op. cit., p. 34.
- <sup>252</sup> Theodor Geiger, *Demokratie ohne Dogma*, op. cit., p. 118-119.
- <sup>253</sup> *Commercium litterarium. La communication dans la République des Lettres (1600-1750)*, éd. Françoise Waquet, Amsterdam 1994.
- <sup>254</sup> Giuseppe Pecchio, *Sino a qual punto le produzioni scientifiche e letterarie seguano le leggi economiche della produzione in generale*, Lugano 1832, p. 16-17.
- <sup>255</sup> Ibidem, p. 103.
- <sup>256</sup> Ibidem, p. 105.
- <sup>257</sup> Xavier Greffe, *Introduction : L'économie de la culture est-elle particulière ?*, «Revue d'économie politique», vol. 120, no. 1 (2010), pp. 1-34 : 7.
- <sup>258</sup> *Refonder l'université*, op. cit. p. 166.
- <sup>259</sup> Raymond Ruyer, *Éloge de la société de consommation*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, (Liberté de l'esprit) [compte-rendu] dans «L'homme et la société». *Sociologie et contestation*, n° 16 (1970), p. 370-372.
- <sup>260</sup> *Intelligence et droit de la recherche scientifique*, op. cit., p. 50.
- <sup>261</sup> Olivier Glassey, *L'internationalisation de la recherche face aux outils ouverts de la collaboration scientifique de masse*, in *Recherche et enseignement supérieur face à l'internationalisation*, dir. Jean-Paul Leresche et alii, Lausanne 2009, p. 65-85

- 
- <sup>262</sup> Jean-Jacques Salomon, *Le nouveau décor des politiques de la science*, «Revue internationale des sciences sociales», vol. 168, no. 2, (2001), p. 355-367.
- <sup>263</sup> *Defending Freedom to Innovate : Faculty Intellectual Property Rights after Stanford v. Roche*, «Bulletin of the American Association of University Professors», vol. 100 (July-August 2014), p. 38-56.
- <sup>264</sup> *Refonder l'université*, op. cit., p. 223-255 : 252.
- <sup>265</sup> Pierre Manent, *La gouvernance : un machiavéisme*, in *Le problème Machiavel*, Paris 2014, p. 217.
- <sup>266</sup> Walter Steffen, *Die studentische Autonomie im mittelalterlichen Bologna*, Bern - Frankfurt am Main - Las Vegas 1981, p. 132-134
- <sup>267</sup> Stéphane Toussaint, *Kristeller e Garin : polemica umanistica*, «Historia Philosophica» 12 (2014), p. 24.
- <sup>268</sup> Voir ma traduction française du texte en appendice.
- <sup>269</sup> Emily Levine, *Dreamland of Humanists. Warburg, Cassirer, Panofsky and the Hamburg School*, Chicago et Londres 2013, p. 187-190.
- <sup>270</sup> Stéphane Toussaint, *Humanismes antihumanismes*, op. cit., p. 281-282.
- <sup>271</sup> Alessandro Perosa, *Studi di filologia umanistica. II. Quattrocento fiorentino*, éd. Paolo Viti, Roma 200, p. 141-1421.
- <sup>272</sup> Pierre Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, Paris 2000, p. 18-21.
- <sup>273</sup> *Intelligence et droit de la recherche scientifique*, op. cit., p. 196
- <sup>274</sup> Cédric Chandelier, *Science et liberté*, Paris 2016, p. 309.
- <sup>275</sup> Philippe Larédo, Catherine Paradeise, *Politiques de recherche et pratiques scientifiques*, «Cahiers Droit, Sciences & Technologies», (3 / 2010), p. 29-39 («La valorisation du nombre des publications encourage ensuite leur “standardisation”, au risque de privilégier le “saucissonnage” et le conformisme sur la créativité.»).
- <sup>276</sup> Michaël Polanyi, *The Republic of Science*, op. cit., p. 72.
- <sup>277</sup> *Notes sur les sciences humaines*, in *Esthétique et philosophie*, tome 3, Paris 1981, p. 25.
- <sup>278</sup> Tomaso Montanari, *A cosa serve Michelangelo?*, Turin 2010, p. 115.
- <sup>279</sup> *Ibidem*, p. 123.
- <sup>280</sup> <https://www.latribunedelart.com/le-david-de-michel-ange-et-l-ignorance-mise-a-nu>  
<https://www.latribunedelart.com/botticelli-inconnu-lecture-critique-d-une-emission-d-arte>
- <sup>281</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité*, op. cit., p. 204.
- <sup>282</sup> <https://www.latribunedelart.com/quand-l-italie-debloque-deux-cas-d-ecole-florence-et-modene>
- <sup>283</sup> <https://www.latribunedelart.com/emmanuel-macron-et-notre-dame-une-decision-une-agerie>
- <sup>284</sup> <https://www.latribunedelart.com/la-bataille-d-anghiari-suite-fin-et-resuite-7835>
- <sup>285</sup> Jacques Guillerme, *L'atelier du Temps*, Paris 1964 ; *Idem, Notes sur la genèse du concept de monumentalité*, in *L'art du projet. Histoire, technique, architecture*, Paris 2008, p. 295-305.
- <sup>286</sup> Didier Rykner, *Le spleen d'Apollon. Musées, fric et mondialisation*, Paris 2008.
- <sup>287</sup> <https://artemdocere.jimdo.com/sintesi-effetti-riforma/>
- <sup>288</sup> Edgar Wind, *Art et anarchie*, trad. française Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris 1988, p. 127.
- <sup>289</sup> Aby Warburg, *Fragments sur l'expression*, op. cit., p. 304.

- 
- <sup>290</sup> Jérôme Baschet, *L'iconographie médiévale*, Paris 2008, p. 351.
- <sup>291</sup> Pour cette notion, ici détournée de son contexte Fin de siècle : Vanessa Schwarz, *Spectacular Realities. Early Mass culture in Fin de Siècle Paris*, 1998, p. 2 sq.
- <sup>292</sup> <https://www.theguardian.com/education/2017/sep/02/suicide-record-level-students-uk-universities-study>  
<https://www.topuniversities.com/student-info/health-support/one-uk-student-dies-suicide-every-four-days-majority-are-male-why>
- <sup>293</sup> Confédération des travailleurs intellectuels, fondée en 1920.
- <sup>294</sup> A. Rosier, *Contribution à l'étude du chômage intellectuel*, «Journal de la société statistique de Paris», tome 77 (1936), p. 267-326. Voir aussi : Alain Chatriot, *La lutte contre le chômage intellectuel l'action de la CTI face à la crise des années trente*, «Le Mouvement Social», N° 214 (2006/1), p. 77-91.
- <sup>295</sup> <https://www.ilfattoquotidiano.it/2018/01/18/padoan-troppi-giovani-lasciano-litalia-commenti-su-twitter-li-avete-ridotti-alla-fame-e-privati-del-futuro/4101108/>
- <sup>296</sup> Robert Blanché, *Les attitudes idéalistes*, Paris 1949, p. 88.
- <sup>297</sup> *Refonder l'université*, op. cit. p. 229.
- <sup>298</sup> *Ibidem*, p. 177-178.
- <sup>299</sup> *Université : la grande illusion*, op.cit., p. 125.
- <sup>300</sup> *Refonder l'université*, op. cit., p. 118.
- <sup>301</sup> Stéphane Beaud et Matthias Millet : <http://www.laviedesidees.fr/La-reforme-Macron-de-l-universite.html>
- <sup>302</sup> *Refonder l'Université*, op. cit., p. 209, propos tenus par Drew Gilpin Faust, qui fut la première présidente de Harvard.
- <sup>303</sup> François Héran, *Pour en finir avec le sociétal*, «Revue française de sociologie», n° 32-4 (1991), p. 615-621.
- <sup>304</sup> [http://ec.europa.eu/research/reports/2004/pdf/analysis\\_caraca\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/research/reports/2004/pdf/analysis_caraca_en.pdf)
- <sup>305</sup> Carlos Ulises Moulines, *La notion de progrès scientifique et ses problèmes épistémologiques*, «Le Philosophoire», vol. 35, no. 1 (2011), p. 39-64.
- <sup>306</sup> [http://ec.europa.eu/research/reports/2004/pdf/analysis\\_caraca\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/research/reports/2004/pdf/analysis_caraca_en.pdf)
- <sup>307</sup> Georges Lewi, *La Marque - Comprendre les marques pour les créer et les développer*, Paris 2003, p. 50.
- <sup>308</sup> <https://www.insidehighered.com/news/2018/03/22/new-policies-create-risks-humanities-danish-universities> Je remercie Sabrina Ebbesmeyer pour cette référence
- <sup>309</sup> Lucienne Letellier citée in <https://lejournel.cnrs.fr/articles/fraude-mais-que-fait-la-recherche>
- <sup>310</sup> Brigitte Simonnot, *Le plagiat universitaire, seulement une question d'éthique ?*, «Questions de communication», 26 (2014), p. 219-233.
- <sup>311</sup> «*ut iis hominum ingenia potius obruantur quam sublevantur*».
- <sup>312</sup> <https://retractionwatch.com/the-retraction-watch-leaderboard/top-10-most-highly-cited-retracted-papers/>
- <sup>313</sup> <https://lejournel.cnrs.fr/billets/osons-parler-de-la-fraude-scientifique>
- <sup>314</sup> *Why Most Published Research Findings are False*  
<https://journals.plos.org/plosmedicine/article?id=10.1371/journal.pmed.0020124>
- <sup>315</sup> Shiyali Ranganathan, *Classification and Communication*, Bangalore 2006 (1961), p. 202.

- 
- <sup>316</sup> Matthieu Amat, *Le relationnisme philosophique de Georg Simmel. Une idée de la culture*, Paris 2018, p. 333.
- <sup>317</sup> Piero Martinetti, *La libertà*, op.cit., p. 387.
- <sup>318</sup> <https://podcloud.fr/podcast/andre-tubeuf-memoire-et-paysages-podcasts-qobuz>
- <sup>319</sup> David E. Long, *Science Ideals and Science Careers in a University Biology Department*, «Learning and Teaching», 7 / 1, (Spring 2014), p. 29-45.
- <sup>320</sup> Alfred Weber, *Politische Theorie und Tagespolitik (1903-1933)*, op. cit., p. 590.
- <sup>321</sup> Julien Empereur, *Contre les cyniques ignorants*, op. cit., p. 146.
- <sup>322</sup> *Les Hiéroglyphiques de Ian-Pierre Valerian*, par I. De Montlyart, à Lyon par Paul Frellon, 1615, p. 783.
- <sup>323</sup> Alain Supiot, *La Gouvernance par les nombres. Cours du Collège de France (2012-2014)*, Paris 2015, p. 409.
- <sup>324</sup> <https://vivariumnovum.net/it>
- <sup>325</sup> *Correspondance entre Warburg, Cassirer et Panofsky*, op. cit., p. 77-80.
- <sup>326</sup> *Warum Hamburg den philosophen Cassirer nicht verlieren darf*, in Aby Warburg, *Werke. Auf der Grundlage der Manuskripte und Handexemplare herausgegeben und kommentiert von Martin Treml, Sigrid Weigel und Perdita Ladwig*, Berlin 2018, p. 700-703.
- <sup>327</sup> Giovanna Targia, *Edgar Wind's Self Translations. Philosophical Genealogies and Political Implications of a Cultural-Theoretical Tradition*, in *Migrating Histories of Art. Self Translations as a Discipline*, éd. Maria Teresa Costa et alii, Berlin Boston 2018, p. 77-89.
- <sup>328</sup> *Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike*, Leipzig-Berlin 1934, p. XV-XVI.
- <sup>329</sup> Theodor Geiger, *Demokratie ohne Dogma. Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit*, München 1963, p. 118-119.
- <sup>330</sup> Erwin Panofsky *Korrespondenz*, éd. Dieter Wuttke, Vol. II, 1937-1949, Wiesbaden 2003, p. 682-684.
- <sup>331</sup> Helmut Goetz, *Il giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista*, Florence 2000, p. 196-198.
- <sup>332</sup> Après 1945 député socialiste, politologue, et l'un des pères de la Constituante.
- <sup>333</sup> Ezio Raimondi, *La voce dei libri*, éd. Paolo Ferratini, Bologne 2012, p. 11, 15-17, 19, 93-96, 98.