

« Intellectuel »

Comme vous le savez, le mot d'*intellectuel* fut d'abord une injure. C'est l'antidreyfusard Maurice Barrès qui, à la fin du XIX^e siècle, traita d'intellectuels les savants et les écrivains français qui avaient pris fait et cause pour Alfred Dreyfus. Ces gens-là outrepassaient leurs compétences et fourvoyaient leur intelligence. Mais c'est un autre antidreyfusard moins connu aujourd'hui, le critique littéraire Ferdinand Brunetière, qui à la même époque proposa la critique la plus virulente et la plus drôle des « intellectuels ». Je me permets de citer ici deux de ses formules, que vous connaissez peut-être déjà :

Brunetière affirme d'abord que les représentants de cette espèce aussi nouvelle qu'étrange, les intellectuels,

« ne font que déraisonner avec autorité sur les choses de leur incompétence »¹.

Avec le même incontestable humour, il ajoute :

« L'intervention d'un romancier, même fameux, dans une question de justice militaire m'a paru aussi déplacée que le serait, dans la question des origines du romantisme, l'intervention d'un colonel de gendarmerie »².

¹ Cf. F. Brunetière, « Après le procès », In *Revue des deux mondes* du 15 mars 1898, p. 443.

² F. Brunetière, *Après le procès, une réponse à quelques intellectuels*, Lib. ac. Perrin, mai 1898, cité in J.-D. Bredin, *L'affaire*, Fayard, 2006, p. 284, note *.

La formule est drôle, mais ses prémisses tout de même surprenantes : elle postule que la *justice* est en somme une *spécialité technique*, réservée à des gens adéquatement formés, c'est-à-dire les juges (des juges militaires dans le cas de l'affaire Dreyfus), tout comme « la question des origines du romantisme » est réservée aux critiques littéraires et aux historiens de la littérature. Or, poursuit Brunetière, l'homme compétent dans tel ou tel domaine de l'esprit (l'histoire littéraire) ne l'est pas pour autant dans les questions qui relèvent d'un autre domaine spécialisé (la justice).

Mais s'il est vrai que l'administration de la justice nécessite qu'on soit formé au droit, il n'est pas moins vrai que le *sentiment* du juste et de l'injuste n'est l'apanage de personne, et que tout le monde est capable de percevoir et de comprendre ce qu'est une injustice. Dès lors, il est manifestement faux de dire que la justice est seulement l'affaire des juges. Au contraire, c'est une affaire trop sérieuse pour être laissée aux seuls juges.

Soit, la justice est l'affaire de tous. Mais pourquoi serait-elle particulièrement l'affaire des « intellectuels » ? Pourquoi un écrivain ou un savant serait-il plus apte que l'homme de la rue à dénoncer une injustice ? Car c'est bien cela qui est en question dans l'affaire Dreyfus, et qui continue d'être en question aujourd'hui : si l'on admet aisément que tout citoyen, tout être humain possède un sentiment de la justice, et peut donc crier à l'injustice lorsqu'on condamne un innocent, pourquoi des *intellectuels*, c'est-à-dire des praticiens de l'intelligence, auraient-ils sur ce genre de questions des lumières particulières ? Pour le comprendre, il faut écouter la réponse que fit, à Ferdinand Brunetière, le sociologue Émile Durkheim :

« Si donc, dans ces temps derniers, un certain nombre d'artistes, mais surtout de savants, ont cru devoir refuser leur assentiment à un jugement

dont la légalité leur paraissait suspecte, ce n'est pas que, en leur qualité de chimistes et de philologues, de philosophes ou d'historiens, ils s'attribuent je ne sais quels privilèges spéciaux et comme un droit de contrôle sur la chose jugée. Mais c'est que, *étant hommes, ils entendent exercer tout leur droit d'homme* et retenir par devers eux une affaire qui relève de la *seule raison* »³.

Dans la première partie de ce texte, Durkheim réplique, tout naturellement, que tout homme, parce qu'il est homme, connaît le sentiment du juste et de l'injuste, et se sent à la fois capable et tenu de dénoncer l'injustice. La justice relève du « droit d'homme » – ce n'est donc pas l'apanage des juges. Mais dans la seconde partie, il désigne ce qui, à ses yeux, fait la singularité des « intellectuels », et leur donne, peut-être, une forme de compétence qui n'est pas celle de l'homme de la rue : c'est que l'affaire Dreyfus relève « *de la seule raison* ».

Ce point est capital. Ce que Durkheim veut dire, c'est que l'injustice faite à Dreyfus peut être *rationnellement* démontrée ; qu'elle repose sur des falsifications ou des pétitions de principe que la raison peut dénoncer. Que cette injustice offusque et offense assurément le *sentiment* de la justice que tous les hommes ont en partage, mais qu'en outre elle bafoue la *raison*, dont les intellectuels sont les praticiens et les familiers.

Il est vrai, dans une large mesure, que la raison, dans l'acception presque scientifique de ce terme, a été bafouée dans l'affaire Dreyfus, et que les savants, ès qualités, étaient en mesure de le « démontrer », mieux que n'aurait pu le faire le simple citoyen. C'est d'ailleurs l'un des motifs pour lesquels cette affaire est exemplaire, et d'une certaine manière, lumineuse de simplicité. Mais ne nous y trompons pas. Lorsque Durkheim dit que l'affaire Dreyfus relève « de la seule raison », il ne veut pas dire seulement : de la seule raison *scientifique*. Mais aussi de la raison *morale*. Celle qui, par exemple, peut

³ Cité in J.-D. Bredin, *op. cit.*, p. 285-6. C'est moi qui souligne.

dénoncer le préjugé antisémite dont Dreyfus fut victime, ou les passions nationalistes, militaristes et chauvines de ses accusateurs. Oui, c'est une raison *morale*, plus proche de la sagesse que de la science, qui peut alors réagir.

Autrement dit, Durkheim se réclame d'une raison prise dans un sens large : à ses yeux, comme à ceux de tous les « intellectuels » dreyfusards, la *justesse* et la *justice*, l'établissement *scientifique* des faits et la défense *morale* de la vérité ne font qu'un. Remarquons à ce propos que ce qu'on appelle la « vérité judiciaire » est exactement à la charnière de la vérité scientifique et de la vérité morale, puisque c'est une vérité qui d'un côté s'appuie sur des constats scientifiques : (dans l'affaire Dreyfus, la question était : qui est l'auteur du bordereau qu'on a d'abord attribué au capitaine juif ?) mais une vérité qui n'est importante que par son contenu moral, une vérité qui doit condamner le coupable et blanchir l'innocent. La notion même de justice pénale est témoin de la solidarité entre vérité scientifique et vérité morale. Elle montre en tout cas que la raison dont se prévalent les « intellectuels » est à la fois une faculté qui vise à la justesse (ce qu'on appellera aussi « l'honnêteté intellectuelle ») et une faculté qui vise à la justice (l'honnêteté morale, l'honnêteté tout court).

Voilà ce qui sous-tend le texte de Durkheim, que je cite à nouveau :

« étant hommes, [les intellectuels] entendent exercer tout leur droit d'homme et retenir par devers eux une affaire qui relève de la seule *raison*. »

Ainsi donc, les intellectuels interviennent en tant qu'hommes soucieux de justice « scientifique » ou « rationnelle », mais les entorses faites à cette justice leur sont particulièrement sensibles parce que ce sont en même temps des entorses à la *raison morale* dont ils sont en quelque sorte *aussi* les

praticiens. Il faut avouer que cette définition, que je trouve fort belle, de l'« intellectuel », est en même temps vulnérable. Elle ne « tient le coup » qu'à une condition bien précise : que ce que Durkheim appelle la « raison » soit *effectivement* à la fois une instance scientifique *et* une instance morale. Pour tout dire, elle postule une vision de l'homme qui est la vision de Kant, pour qui raison pure et raison pratique, ou si vous préférez, raison scientifique et raison morale, sont absolument indissociables.

Avec Kant, cette vision fut celle de la pensée des Lumières. Elle remonte même plus haut encore, et j'aurai l'occasion d'y revenir. Car je crois que cette union du rationnel et du moral correspond à une tendance profonde, ou à une disposition profonde de l'homme et de l'humanité. Mais cette tendance ne triomphe ni toujours ni partout, il s'en faut de beaucoup. Et de toute manière, une chose est sûre : dès que cette union du rationnel et du moral (union dont Dreyfus lui-même, soit dit en passant, était profondément convaincu) dès que cette union n'est plus comprise, ou n'est plus admise, alors les prétentions des intellectuels deviennent problématiques, et les intellectuels tombent sous le coup de la critique de Brunetière : ce sont des gens qui sortent indûment de leur domaine de compétence, des gens qui se mêlent de ce qui ne les regarde pas.

*

Des gens qui se mêlent de ce qui ne les regarde pas. Comme par hasard, c'est cette définition même qu'un Sartre va reprendre dans les années quarante, pour ironiser sur cette ironie de Brunetière. Oui, dit-il, ni Voltaire prenant fait et cause pour Calas, ni Zola prenant fait et cause pour Dreyfus ne s'occupaient de ce qui les regardait. Eh ! bien, justement ! Ils avaient raison de s'engager comme ils l'ont fait. Et nous devons, nous autres intellectuels, nous inspirer de leur exemple,

continuer à nous occuper de ce qui ne nous regarde pas, c'est-à-dire de la justice et de la vérité, au besoin contre un pouvoir ou des pouvoirs qui les bafouent.

Cependant, pour la génération de Sartre, la notion d'intellectuel prend résolument une connotation *politique* qu'elle n'avait pas, ou du moins pas à ce point, chez les intellectuels de la génération de Durkheim. Les engagements d'un Sartre, pour une Algérie indépendante, contre le pouvoir du général de Gaulle, pour le bloc soviétique contre les Américains, ne visent pas tant à défendre tel ou tel individu innocent contre un pouvoir qui le condamne injustement (comme le firent les dreyfusards), qu'à se faire le défenseur ou le compagnon de route d'une conception politique et sociale du monde, voire le porte-parole d'une certaine idéologie politique.

Bien sûr, les dreyfusards, en contestant une décision de justice, faisaient aussi acte politique dans la mesure où le pouvoir politique avait alors cautionné l'injustice. Mais c'était quand même *l'injustice elle-même*, faite à un individu bien précis, qui était le moteur de leur action. Il semble que ce ne soit plus vraiment le cas d'un Sartre, ni même d'un Camus ou d'un Malraux, dont l'engagement est plus politisé que celui de la génération précédente. Camus et Malraux s'engagent pour la République espagnole contre le franquisme, avant que tous deux ne s'engagent contre le communisme, Malraux rejoignant carrément le camp gaulliste, tandis que Camus restera davantage un franc-tireur, et revendiquera d'ailleurs cette qualification. Mais dans tous les cas, et quelles que soient les positions prises par les uns et les autres, l'engagement a revêtu une connotation nettement *politique*, et plus seulement *morale*.

Un Denis Rougemont, intellectuel suisse, mais engagé dans le débat français, aura beau revendiquer, pour lui-même et pour ses amis personalistes, l'invention même du mot d'« engagement », il aura beau réaffirmer le caractère

individuel et moral de celui-ci, et plaider pour cet idéal peut-être inaccessible qu'est une « politique de la personne », il n'aura pas gain de cause parmi ses contemporains. Apparemment du moins. L'intellectuel sera décidément politisé, au point que l'expression « intellectuel de gauche » deviendra toute naturelle, et presque un pléonasme, la gauche désignant une attitude morale peut-être, mais politique sûrement.

Les intellectuels de la génération suivante, ceux qu'on a appelés les « nouveaux philosophes », les André Glucksmann, Bernard-Henry Lévy ou Alain Finkielkraut ont retrouvé, au gré des événements politiques, diverses formes d'engagement « à la Sartre », même si ce fut le plus souvent pour aller dans un sens opposé à celui de Sartre : essentiellement pour dénoncer le communisme soviétique. Mais aussi, plus tard, par exemple lors de la guerre en ex-Yougoslavie, pour se faire les chantres de telle ou telle des parties en conflit. Mais il s'agissait bel et bien, dans tous les cas, d'engagements de nature plus politique que morale, même si la morale était souvent appelée à la rescousse de la politique.

Ce qu'on observe d'autre part (et je parle toujours de la France), c'est que ces nouveaux engagements sont le fait de philosophes (ou proclamés tels), plus que d'écrivains. On a désormais l'impression d'une division du travail qui n'existait pas auparavant. Du temps de l'affaire Dreyfus, la génération des Zola, des Mirbeau, des Anatole France, des Maurice Barrès, était une génération où la figure de l'*écrivain* occupait un rang suprême. Avec le *savant*, l'écrivain était tout naturellement le plus en vue des « intellectuels ». À la génération des Sartre, Camus et Malraux, l'écrivain se fait peu ou prou philosophe, mais c'est encore lui qui occupe le premier rang parmi les « intellectuels ».

Dans la génération suivante, en revanche, ce sont d'abord des « philosophes » qui endossent le rôle, ou du moins font figure

d'intellectuels. Les romanciers français les plus importants, à commencer par le prix Nobel J.-M.-G. le Clézio, ne font guère entendre leur voix dans le débat politique, même si l'on prend le mot de politique en une acception large.

Mais je ne vous ai pas encore parlé de notre aujourd'hui, où le paysage s'est encore modifié. Car le débat qui a agité tout le XX^e siècle, et qui a polarisé durablement le monde intellectuel, le débat qui a occupé toute la France pensante, de Romain Rolland ou Henri Barbusse à BHL en passant par Sartre, Malraux ou Camus, je veux dire le débat communisme-capitalisme, n'a plus l'actualité ni l'acuité de jadis et naguère, pour des raisons historiques évidentes. Même s'il existe encore des États, et non des moindres, puisque la Chine en fait partie, qui sont nominalement communistes, on n'est pas sûr qu'ils le soient idéologiquement, et que le marxisme-léninisme soit vraiment la doctrine politique de la Chine d'aujourd'hui. Le monde a changé, et les intellectuels, s'il en est encore, devraient avoir d'autres occasions d'engagement. À charge pour moi de dire lesquelles.

*

Mais auparavant, je voudrais revenir sur cette histoire plus que sommaire et plus que cavalière que je viens vous faire des intellectuels, depuis le début du XX^e siècle jusqu'à nos jours. J'ai commencé par revenir aux toutes premières définitions qui furent données de l'intellectuel, singulièrement celle de Durkheim. Et j'ai dit que pour Durkheim et pour sa génération, l'engagement de l'intellectuel était un engagement à la fois *rationnel et moral*. Ou plutôt un engagement moral, souscrit au nom de la raison, dans la mesure où le sens de la justice et celui de la justesse étaient perçus comme indissociables. J'ai noté ensuite qu'à partir de la génération de Sartre, l'engagement de

l'intellectuel prend un tour plus politique, et devient une affaire de philosophes (ou de penseurs de l'actualité) plus que d'écrivains à proprement parler. J'ai donc constaté une série de changements, voire de métamorphoses. Mais je voudrais quand même souligner, en-deçà ou au-delà de ces changements, une continuité.

Car continuité il y a. J'en ai du moins le sentiment. Et cette continuité, on la trouve dans la constance, chez les intellectuels, toutes générations confondues – et malgré ce que j'ai dit de la génération Sartre – d'une exigence *d'abord morale*. Je crois à cet égard que Denis de Rougemont n'a pas été si mal écouté que cela, au sens où même chez un Sartre, et a fortiori chez un Camus, la dimension morale de l'engagement n'a jamais été évincée par la politique. Et qu'en ce sens, l'engagement des intellectuels de cette génération reste fidèle à celui des intellectuels de la génération des dreyfusards.

Comment puis-je dire cela, alors même que les débats de l'après-guerre furent éminemment politiques, pour ne pas dire obsessionnellement politiques ? La raison en est très simple : le communisme – qui polarisa tous les engagements de la génération Sartre – le communisme, avant de s'incarner dans une politique, et de devenir l'otage, voire le paravent d'une politique, *est un idéal moral* : l'égalité de tous, la justice et le pain pour tous, tels furent les buts proclamés du marxisme-léninisme, et ces buts sont évidemment et essentiellement moraux (pour ne pas dire religieux, mais c'est une autre et vaste histoire). Qu'il suffise de rappeler que ce qu'on a appelé la « grande lueur à l'Est », c'est-à-dire la Révolution russe, fut d'abord vécue comme une espérance et une expérience de liberté, de paix, de fraternité universelles, et pour tout dire, de *justice* enfin rendue à tous. Cette espérance était présente, et très largement partagée, dans toute l'Europe, par les plus grands esprits, et les plus honnêtes.

Bien sûr, dès le début, chacun savait qu'on avait affaire, en Russie, à une révolution, donc à un phénomène d'ordre politique, mais cette politique était perçue comme la *politique de la morale en acte*, de l'humanité en marche. La nouveauté fascinante de cette révolution, c'était précisément cela : que l'exigence morale se fasse action politique, et que s'établisse concrètement le règne de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, règne que la Révolution française avait déjà appelé de ses vœux, mais n'avait pu accomplir dans les faits.

Il n'est que de lire des textes écrits en 1917 par des hommes fort éloignés de la politique, comme le poète Pierre Jean Jouve, pour prendre la mesure de cette espérance *morale* soulevée par la révolution russe. Je vous cite quelques vers du poème de Jouve intitulé « À la Révolution russe » :

« Nous, fidèles à l'homme,
Nous, croyants en l'amour de l'homme
En sa justice, en sa mâle liberté
(...) contre l'infini d'injustice et de haine,
(...) combien nous étions vaincus.

Mais là-bas, après tant de mort,
De peine humaine,
Au fond du ciel vidé de sang
Là-bas – l'Aube ! »⁴

On débat aujourd'hui, à nouveaux frais (puisque sont ouvertes des archives inaccessibles au temps de l'Union soviétique), sur la question de savoir quand et comment les

⁴ Cf. P. J. Jouve, « A la révolution russe », in R. Rolland, P.-J. Jouve, Marcel Martinet, Henri Guilbaut, Franz Masereel, *Salut à la révolution russe*, Éditions de la revue « Demain », Genève, 1917.

idéaux de la Révolution furent trahis, quand et comment le pouvoir bolchévique, puis le régime soviétique oublièrent sans le savoir ou piétinèrent en toute conscience les idéaux qu'on vient de dire. Mais s'agissant de notre sujet, les intellectuels et leurs engagements, cette question n'est pas décisive. Ce qui est décisif, c'est que leur engagement pour la Révolution russe pouvait être d'abord, était un engagement *moral*.

Lorsqu'aujourd'hui encore, des communistes assurent que les millions de morts au passif des régimes stalinien ou maoïste ou pol-potien n'entachent pas l'idéal communiste, cette affirmation n'est pas entièrement scandaleuse. Bien sûr, si elle signifie que des myriades de cadavres ne prouvent rien contre Staline ou Pol-Pot ou Mao, l'affirmation est à coup sûr contestable. Mais si elle signifie que *l'idéal* communiste, c'est-à-dire un idéal de paix, de fraternité et de justice, ne saurait être entaché par les crimes de ceux qui s'en sont indûment réclamés, alors l'affirmation devient non seulement acceptable, mais irréfutable.

Bien sûr, cette affirmation, ou cet acte de foi, laisse entière la question *proprement politique* du communisme, car il n'est évidemment pas mauvais de savoir si une politique visant à instaurer le règne de ces valeurs morales que sont la paix, la fraternité et la justice, donc à incarner un idéal moral, est réalisable *en fait*. Et surtout à quel prix humain elle est réalisable. Mais encore une fois, l'idéal lui-même, qui pourrait le trouver immoral ?

Du coup, je crois très simplement qu'un Sartre, et mille autres avec lui, ont défendu le « communisme réel » parce qu'ils défendaient le communisme idéal. Bien sûr, la question est infiniment plus compliquée, mais si j'essaie d'aller au cœur des choses, je crois que décidément Sartre fut un compagnon de route de l'URSS *pour des raisons morales* (j'entends : des raisons humanistes, éthiques, plus que politiques). Il le fut

comme tant d'autres écrivains et intellectuels, français ou non, et je voudrais rappeler à ce propos que Camus lui-même, qui se brouilla avec Sartre sur la question du communisme, s'était inscrit au Parti communiste dans sa jeunesse, évidemment par idéal.

Derrière le motif politique du communisme, le motif moral n'a cessé de courir, jusque dans les débats les plus violemment politisés. Sartre a voulu croire qu'il existait *une politique de la morale*, et que cette politique s'incarnait en URSS. On ne peut douter qu'il s'est trompé, mais encore une fois, ce n'est pas ce qui nous importe ici. Ce qui nous importe, c'est de noter que l'engagement des intellectuels a pu devenir si politique dans l'après-guerre parce que derrière la question politique, les intellectuels ne cessaient de percevoir un enjeu moral. Au risque de confondre alors l'un avec l'autre, et de ne plus percevoir l'immoralité dans laquelle tombait la politique.

La force de Camus, à cet égard, Sartre lui-même l'a reconnue dans des termes remarquables lorsqu'à la mort de son ex-ami, il eut cette formule : Camus n'a cessé, envers et contre tout, écrivit-il, d'affirmer *l'existence du fait moral*. Autrement dit, Camus a su, mieux que la plupart de ses contemporains, se souvenir que l'exigence des intellectuels est *d'abord* d'ordre moral, comme elle le fut chez les dreyfusards, et que par conséquent, il ne fallait pas cesser de juger les politiques concrètes (en l'occurrence celle de l'URSS, ou ce qu'on a volontiers nommé le communisme réel) à l'aune même de l'exigence morale.

Tel fut Camus, tandis que d'autres intellectuels, dont Sartre lui-même, ont décidé, trop vite, que l'exigence morale, l'exigence d'autonomie et de liberté, l'exigence de justice, celle-là même qui les engageait en faveur de la décolonisation, par exemple, était remplie, ou du moins prise en charge, par la *politique* de l'URSS et par le mouvement communiste en

général. Oui, le *fait moral* demeure, et la politique ne peut prétendre se substituer à la morale sous prétexte de l'incarner tout entière. Toute politique doit être jugée à l'aune de l'exigence morale, c'est-à-dire humaniste, y compris, voire surtout la politique communiste, qui se veut et se proclame *la politique même de la morale*.

*

Autrement dit, je crois que l'« intellectuel », quels que soient les contextes dans lesquels il a fait entendre sa voix depuis l'affaire Dreyfus jusqu'à nos jours, reste l'homme de la *justesse* et de la *justice*; de *l'exigence morale associée à l'exercice rigoureux de l'intelligence*. En d'autres mots encore, l'intellectuel n'est justifié que s'il existe quelque chose comme une « raison » humaine, dans l'acception que lui ont donnée Kant et les Lumières : une acception à la fois intellectuelle et morale. Car c'est à cette seule condition que l'« intellectuel » est éventuellement mieux placé que l'homme de la rue pour dénoncer les injustices et militer pour la justice. C'est si et seulement si l'intelligence, capable de *justesse*, est indissociable du sens moral, capable de *justice*. Quand je dis : « mieux placé que l'homme de la rue », je devrais surtout dire : sommé, de manière plus urgente que l'homme de la rue, de prendre position et de dire ce qu'il sent, ce qu'il sait, ce qu'il comprend. Responsable, plus que l'homme de la rue, de l'usage qui est fait de la raison et de la morale par les pouvoirs politiques.

Vous me direz peut-être qu'en revenant ainsi à la raison kantienne, je me confine tout de même dans une définition de l'intellectuel qui a fait son temps ; qui fut celle des dreyfusards, mais qui n'est, depuis longtemps, plus de saison. Que je fais trop bon marché de l'évolution de l'histoire et de la pensée. Que c'est par un coup de force que je rattache par exemple

l'engagement de type sartrien à l'engagement de type durkheimien. Ne faudrait-il pas plutôt constater une évolution irréversible, qui a conduit les intellectuels d'un engagement moral à un engagement politique ? Ne faut-il pas constater aussi qu'aujourd'hui, époque bénie où l'on demande à tout le monde et à n'importe qui son avis sur la marche du monde, où les médias relaient, sur les grands sujets, les avis d'un footballeur ou d'une chanteuse rock plus volontiers que ceux des écrivains ou des philosophes – qu'aujourd'hui, donc, les intellectuels n'existent tout simplement plus ?

Peut-être. Pour ma part, je ne le crois pas. Je soutiens l'idée que la conception durkheimienne de l'intellectuel est elle-même l'expression d'une attitude fondamentale de *l'esprit humain engagé dans l'histoire*, et qu'elle exprime, avec les mots de son temps, une vision du monde et de l'homme qui existait avant elle et continue d'exister après, jusqu'à nos jours inclusivement.

*

Mais il ne suffit pas que je l'affirme pour que ce soit vrai. Il faut que je tente de le prouver tant soit peu. Pour le prouver, ou tout au moins pour le suggérer, je dois remonter le temps, remonter aux sources mêmes de ce qui sera la pensée des Lumières, cette pensée associant *justesse* et *justice*, et dont se réclameront, explicitement ou non, les intellectuels du XX^e siècle.

Cette nécessité de remonter le temps me conduit à vous dire quelques mots de mon parcours intellectuel personnel. Il se trouve qu'avant d'écrire un essai sur l'affaire Dreyfus, après avoir écrit une thèse sur Camus et un ouvrage sur Sartre et Raymond Aron, j'ai eu l'attention attirée, un beau jour, par un livre de Stefan Zweig consacré à un homme bien oublié, un homme du XVI^e siècle, un Réformateur français nommé

Sébastien Castellion, qui s'était dressé, à Genève, contre Jean Calvin, au moment où celui-ci avait décidé de faire brûler Michel Servet pour hérésie (en 1553). Stefan Zweig, de passage à Genève (c'était dans les années trente, en pleine montée du nazisme, sur le chemin de son exil sud-américain), était tombé sur le texte dans lequel Castellion argumente contre Calvin pour lui prouver qu'il commettait, en exécutant Michel Servet, la plus atroce *injustice*. Enthousiasmé par ces pages dont quelques extraits avaient été traduits en français, Zweig s'écria : « C'est le "J'accuse !" du seizième siècle ! » Autrement dit, Zweig voyait préfigurée, dans l'ouvrage de Castellion, une attitude qu'il retrouvait chez le Zola de l'affaire Dreyfus. Donc une attitude d'*intellectuel*. Au seizième siècle !

J'ai voulu connaître à mon tour ce texte de Castellion, écrit en latin, mais ce fut pour découvrir qu'il n'en existait aucune traduction française intégrale. J'ai donc décidé de le traduire moi-même, et de le préfacier. À l'époque, je ne m'intéressais pas particulièrement à l'affaire Dreyfus, mais ce n'est sans doute pas un hasard si je me suis passionné pour elle quelques années plus tard.

Mais jusqu'à quel point Castellion est-il vraiment un précurseur de Zola, et mérite-t-il le nom d'*intellectuel* ? Est-ce que Stefan Zweig ne force pas un peu le trait ? Lorsqu'il s'écrie, en lisant Castellion, que son pamphlet anti-Calvin est le « J'accuse » du seizième siècle, ne veut-il pas simplement dire que dans les deux cas, un individu se lève pour dénoncer à haute voix, et d'une voix éloquente, l'injustice faite à un homme par le pouvoir en place, qu'il soit politique ou religieux ? Peut-on vraiment dire que pour autant, Castellion était un « intellectuel » avant la lettre ?

Je crois bien que oui. Car ce qui m'a frappé à la lecture de Castellion, c'est que cet homme du XVI^e siècle assortit comme par hasard son appel à la *justice* d'un éloge de la *raison*, donc de

la *justesse*. Pour lui (comme pour un autre grand ancêtre de la tolérance et défenseur d'une justice humaniste, Pierre Bayle, qui écrira, lui au XVII^e siècle), l'exigence *morale* et l'exigence de *justice* sont, d'ores et déjà, étroitement associées à l'exigence de *rationalité*.

Ceux qui vouaient à la mort des innocents, aux XVI^e ou XVII^e siècle, ne le faisaient pas au nom de la raison d'Etat, comme la France du temps de Dreyfus, ni au nom de la doctrine du parti unique, comme au temps du stalinisme, mais au nom de Dieu, et de ses prétendues exigences. Mais en somme, du point de vue où nous nous plaçons, cette différence n'est pas importante : Dieu, la raison d'Etat, la raison du Parti, ce sont en l'occurrence des figures du pouvoir ; peut-être pourrait-on dire : des figures de la force, d'une force qui s'arroge le droit d'être aveugle, irrationnelle et arbitraire, et contre laquelle se dressent des hommes qui lui opposent la raison et l'humanité, la justesse et la justice.

Un Castellion, en son temps, s'attachait à prouver que Dieu est, si j'ose dire, humaniste, et qu'il ne peut vouloir l'injustice. Dieu ne peut être autre chose que ce que l'homme a en lui de meilleur. Dieu n'est ni la force ni l'arbitraire, il est à la fois la bonté et la raison, il est celui qui fonde notre capacité d'atteindre à la justesse et de revendiquer la *justice*.

Bref, Castellion, et tout l'humanisme chrétien du seizième siècle (on peut songer aussi à Erasme) préparent cette conviction des Lumières selon laquelle l'intelligence et la morale vont de pair, la clarté de l'esprit et la générosité du cœur. Ils affirment que Dieu n'est ni bête ni méchant, et préparent ainsi la moderne vision de l'homme selon laquelle l'homme cessera d'être méchant s'il cesse d'être bête.

*

Bien sûr, le monde a profondément changé depuis le seizième siècle. Il n'en reste pas moins que cette vision des penseurs de l'humanisme chrétien et de la tolérance religieuse, par le truchement de Voltaire, qui fut un lecteur de Castellion au travers de Pierre Bayle, s'est prolongée dans la vision des Lumières. Or, c'est fondamentalement cette vision-là, (qui, encore une fois, postule une fraternité entre *cœur et raison*, *entre justice et justesse*, *entre rationalité et moralité*) qui est au fondement de l'attitude des intellectuels modernes, de l'époque de Dreyfus, mais aussi de l'époque Sartre-Camus. Et qui reste au fondement de l'attitude des intellectuels contemporains, si j'admets qu'il en existe.

Je pourrais d'ailleurs faire remonter cette attitude fondamentale bien plus haut encore, jusqu'à Socrate, qui disait que nul n'est *méchant volontairement*, postulant par là-même que la clarté de l'esprit, l'usage de la raison, contribuent à l'établissement de la justice.

*

Mais je dois, avant de terminer cet exposé, affronter la question que j'ai vaguement esquissée à l'instant, sous forme de boutade : est-ce qu'il existe encore *aujourd'hui* des intellectuels, et si oui, quel est leur combat, quelle est leur légitimité, quel sont le sens de leur action ou de leurs prises de parole ?

Une chose me paraît sûre, c'est que contrairement à ce qu'on a pu croire après la chute du Mur de Berlin, et le dépérissement de cette « religion séculière » qu'était le communisme, nous n'en avons pas fini avec les injustices perpétrées au nom du divin, celles-là mêmes qui ont été dénoncées, voilà quatre siècles et demi, par les premiers penseurs de l'humanisme. Nous vivons même, à certains égards, un étrange retour en arrière, un étrange bégayement de l'Histoire.

Pour aller plus vite au fait, je vous dirai que l'un des moments de ma vie où je me suis senti le plus véritablement « engagé », en tant qu'« intellectuel », ce fut au cours d'un débat public, dans les murs de cette Université, débat dont le titre était : « Charia ou code pénal ? », et durant lequel (en compagnie d'une autre personne) je devais donner la réplique à Tarik Ramadan.

Il s'agissait de se demander jusqu'à quel point la loi religieuse peut, sous nos cieux et dans nos démocraties, se substituer à la loi civile et pénale. Mais derrière cette question s'en profilait évidemment une autre : peut-on qualifier de divine (donc de transcendante et imprescriptible) une loi qui heurte en ses fondements notre conception de la société, et notamment de l'égalité entre hommes et femmes, donc de la justice ? Une loi qui nous paraît anti-humaniste ? Ceux qui se réclament de cette loi n'auraient-ils pas le tort de la prendre à la lettre au lieu de la comprendre en esprit, ce qui leur permettrait d'établir que leur Dieu n'est ni bête ni méchant ?

Entendons-nous bien : je ne suis pas en train de vous dire ici que l'islam est l'ennemi, et que l'engagement de l'intellectuel d'aujourd'hui consiste à le combattre. De toute manière, ce n'est pas à moi de venir expliquer aux musulmans ce qu'ils doivent penser de leur religion et de leur loi. Mais c'est tout autre chose que je veux dire : comme par hasard, si l'on trouve aujourd'hui des hommes dignes d'être appelés « intellectuels », c'est très souvent chez les musulmans : je songe à des penseurs comme Mohammed Charfi, Malek Chebel, Mohammed Arkoun, mais aussi à des écrivains, des romanciers comme Boualem Sansal ou Salman Rushdie.

À propos d'écrivains et de romanciers, permettez-moi de parler un instant pour ma paroisse : j'avais noté qu'en France tout au moins, plus on se rapproche de notre aujourd'hui, moins les intellectuels se recrutent parmi les écrivains, les romanciers.

Après Zola, Sartre, après Sartre, BHL. Je le déplore, car je pense que les écrivains, les créateurs de fictions ont un rôle singulier à jouer dans cette affaire, et qu'ils constituent une espèce particulière d'intellectuels, dont la société aurait tort de se priver. S'il est vrai que tout intellectuel pressent l'union entre justesse et justice, entre raison raisonnante et raison morale, l'écrivain est l'homme de la *raison sensible*, c'est-à-dire celui qui peut, mieux que d'autres peut-être, voir et faire voir le visage sensible de la raison, et incarner dans des destins vivants l'exigence de justice qui anime tous les hommes.

Mais j'en reviens aux intellectuels musulmans, romanciers ou non. Il se trouve que ces hommes, aujourd'hui, sont les porteurs peut-être les plus en vue, et à coup sûr les plus menacés, de la pensée humaniste. Parce qu'ils osent affirmer que si l'esprit est éclairé, si la raison est respectée et honorée, la figure de Dieu, dans quelque religion que ce soit, cesse d'être une figure de violence.

Je viens de vous dire que ce n'est pas à moi de faire la leçon aux musulmans sur la question des droits de l'homme et de l'honneur de Dieu. Il est vrai pourtant que j'ai écrit plusieurs essais qui tentent de dialoguer avec l'islam (en particulier celui qui s'intitule *Nous autres civilisations*, et dont le sous-titre est *Amérique, islam, Europe*). Si je me permets d'aborder un tel sujet, cependant, c'est dans la mesure où l'islam fait aussi partie, désormais, de nos sociétés européennes, et que d'une certaine manière il nous contraint à repenser à nouveaux frais les grandes questions que nous croyions dépassées, et dont la principale, sans doute, est celle de l'*hétéronomie*, comme l'aurait appelée Cornelius Castoriadis, c'est-à-dire la tentation de se soumettre à une loi qui se proclame transcendante, et dont la stricte application bafoue les droits de l'homme.

Il ne s'agit pas pour moi, je tiens à le répéter, de jeter l'*anathème* (ce serait un comble !) sur une religion, ni d'ignorer

tout ce qui peut fleurir d'injustices dans nos sociétés occidentales, démocratiques et laïques, lesquelles d'ailleurs ne sont pas à l'abri de fondamentalismes religieux endogènes, et de leur bêtise parfois meurtrière. Je crois simplement que le débat très ancien, presque aussi vieux, peut-être, que l'humanité, qui met aux prises des pouvoirs trop heureux de proclamer leur transcendance, avec la pensée humaniste, celle qui ne place rien au-dessus de la raison et du cœur associés, de l'intelligence et de la morale associées, de la justesse et de la justice associées – que ce débat est toujours vif aujourd'hui. Dès lors, je tombe absolument d'accord avec le propos de Wafa Sultan, psychologue syrienne, militante de la laïcité, et que cite un autre écrivain musulman, T. Ben Jelloun :

« Ce à quoi nous assistons aujourd'hui [ce n'est pas à un choc entre deux civilisations], c'est à une opposition entre des mentalités du Moyen-Âge et des mentalités du XXI^e siècle ; entre *la* civilisation et l'arriération, entre la barbarie et la rationalité, entre la démocratie et la dictature, entre la liberté et la répression ; c'est un choc entre les droits de l'homme d'une part, et la violation de ces droits de l'autre. C'est un choc entre ceux qui traitent les femmes comme des bêtes et ceux qui les traitent comme des êtres humains... »⁵.

Ben Jelloun citait ces lignes pour réfuter, tout en l'intégrant à sa réflexion, la fameuse idée de « choc des civilisations ». Je le rejoins, et je rejoins Wafa Sultan, pour affirmer, ou du moins pour espérer que le véritable choc n'est pas et ne sera jamais entre *les* civilisations (en particulier l'islam et le christianisme), mais qu'il est toujours entre « *la* civilisation et l'arriération, *la* rationalité et la barbarie ».

Vous constatez d'ailleurs qu'en opposant la *rationalité* non pas à l'irraison mais bien à la *barbarie*, Wafa Sultan, une fois

⁵ In *Le Monde* du 26 septembre 2009.

encore, comme tous ses prédécesseurs, comme tous les vrais intellectuels, unit dans sa pensée la raison et le cœur, l'intelligence et la morale. Car si l'ennemi de la *barbarie* est la *raison*, cela veut bien dire que le meilleur rempart contre la violence et l'injustice, c'est le bon usage de notre raison, au sens large et riche que lui a donné Durkheim – mais un sens que lui donne, avant et après lui, toute la pensée humaniste. La *raison* : une instance qui nous éclaire sur ce qui est bien et nous dégage en quelque manière le chemin de ce bien. Qui nous conduit au lieu, humain par excellence, où justice et justice ne font plus qu'un.

Si nous décidons de définir l'intellectuel comme celui qui met son intelligence au service de l'homme parce que l'intelligence est une faculté qui nous permet d'accéder à plus d'humanité, et qui nous rend responsables, alors, d'ouvrir cet accès à autrui, donc de prendre parfois des positions publiques, alors je pense qu'il continue d'y avoir des intellectuels, non seulement dans nos sociétés occidentales, mais *a fortiori* dans le monde entier. Plus que jamais, leur rôle est essentiel.