

Qu'est-ce qu'un intellectuel ?

Je suis particulièrement heureux et touché de traiter ici la question des intellectuels. Je tiens à me souvenir qu'en 1957, un des plus importants écrivains de ce siècle est venu dans ces murs prononcer une conférence intitulée *L'artiste et son temps*. Certes, Albert Camus (car c'est évidemment de lui qu'il s'agit) ne traitait pas alors directement du problème des intellectuels, mais le moins qu'on puisse dire est qu'il fut, outre grand un créateur, un des intellectuels les plus éminents d'après-guerre. Et que ses réflexions sur le statut même qui nous préoccupe nous seront un guide précieux.

Personnellement, si j'ai quelque titre à traiter un tel sujet, c'est d'abord parce qu'il me passionne, comme il doit passionner, je suppose, tout écrivain ; c'est accessoirement parce que j'ai écrit, outre un ouvrage sur Camus, un livre intitulé *Les petits camarades*, dans lequel je tente de restituer le dialogue qu'entretenaient deux autres intellectuels français très éminents, à savoir Jean-Paul Sartre et Raymond Aron, dont on a souvent dit qu'ils incarnaient deux spécimens extrêmes de l'espèce intelligentsia. De ces deux auteurs, je m'inspirerai bien sûr également.

Pourtant, mon intention n'est pas de vous raconter les disputes Sartre-Aron ou Sartre-Camus, mais bien de tenter une définition générale de cette étrange espèce dont on dit aujourd'hui qu'elle est peut-être en voie de disparition. En tout cas, on ne niera pas qu'il y eut toujours, et qu'il y a plus que jamais un « problème » des intellectuels.

Pour dire les choses abruptement (mais ma conférence tentera de justifier ce propos péremptoire), ce problème, à mes yeux, en cache un autre, qui est tout simplement celui du *rapport de la pensée au monde politique, au monde concret* : la pensée a-t-elle un pouvoir, est-elle une force réelle, est-elle, oui ou non, le

législateur du concret ? L'esprit, en tant qu'esprit, peut-il agir dans le monde ? Quel est le rôle dans l'histoire et la destinée humaine, de ce qu'on appelle les idées ?

Mais pour y voir plus clair, il ne sera pas inutile de commencer par l'histoire et la géographie : quand donc est né, où donc est né le mot même d'intellectuel ? L'histoire de la naissance de ce vocable est des plus instructives. Elle fournit un solide point de départ à notre réflexion. Vous le savez sans doute, la scène se situe en France, à l'époque de l'affaire Dreyfus. En janvier 1898, Zola écrit son fameux « J'accuse ! ». Dans les jours qui suivent, une série de personnalités, surtout des universitaires, appuient la demande de révision du procès. Clemenceau se félicite que tant d'« intellectuels » (le mot est de lui) se groupent autour de cette idée. Le 1er février, l'écrivain Maurice Barrès, antidreyfusard notoire, se gausse publiquement de ce qu'il appelle (c'est le titre de son article) « La protestation des intellectuels ! ».

Dès lors, tout au long de l'Affaire, le fameux mot ne cessera plus d'être prononcé, comme une injure ou comme un titre de gloire. Et, l'Affaire Dreyfus terminée, il gardera l'importance que l'on sait. Plus exactement, son importance ne fera que croître. À strictement parler, il n'est pas né au cours de l'Affaire ; il existait dès le milieu du XIXe siècle, mais dans une acception beaucoup plus neutre. C'est dans la dernière décennie de ce XIXe siècle qu'il a pris la signification ambiguë et complexe dont il ne s'est plus jamais départi depuis. Et c'est sur cette signification-là que nous avons à réfléchir ensemble.

Car vous le constatez d'emblée. Les universitaires qui signèrent l'appel en faveur de Dreyfus, le firent apparemment en tant qu'intellectuels au sens neutre et technique du terme ; c'étaient des professionnels de l'intelligence (ceux que Sartre appellera plus tard des techniciens du savoir). Et pourtant, à leurs propres yeux comme aux yeux de leurs adversaires, il est bien clair que leur protestation n'était pas la protestation de la seule intelligence,

mais un sursaut d'indignation, une réaction d'ordre moral. Du coup, la définition de l'intellectuel s'en trouve immensément enrichie, mais devient immensément complexe : l'intellectuel, ce serait l'homme de l'intelligence, mais dont l'intelligence est au service d'un certain idéal de justice.

Hélas, ce serait encore trop simple. Car il ne faudrait pas en déduire que l'intellectuel se définit alors simplement comme l'homme de la moralité et de la justice, qui accessoirement dispose d'une intelligence et d'un certain statut social grâce auxquels sa moralité et sa justice peuvent acquérir une certaine efficacité. Car il exista des intellectuels antidreyfusards ; Barrès tout le premier, qui, peu avant le « J'accuse » de Zola, revendiquait pour lui-même ce titre fameux. Bref, il ne faudrait pas aller trop vite en besogne, ni croire que l'intellectuel est toujours et par définition celui qui met son savoir au service d'un idéal unique.

À l'autre extrémité de notre définition, nous ne pouvons même pas affirmer que tous les intellectuels, même aux origines, furent des techniciens de l'intelligence ou du savoir. En effet, parmi les signataires de l'appel en faveur de Dreyfus, on trouve des écrivains comme Anatole France et Marcel Proust, un musicien comme Albéric Magnard. La liste ne se limite donc pas aux hommes de science et aux universitaires. Dès le début, nous sommes dans une double ambiguïté : d'une part l'intellectuel n'est pas toujours un technicien du savoir, et d'autre part il ne se met pas toujours au service des mêmes valeurs.

Que reste-t-il alors de commun à un intellectuel dreyfusard et un antidreyfusard, à un universitaire et à un musicien signataires la même pétition ? Une seule chose, à la fois vague et fondamentale : l'idée qu'*il existe et doit exister un rapport certain entre la vie de l'esprit et la vie de la cité*. Non que le travailleur de l'esprit prétende nécessairement détenir des lumières spéciales sur la conduite des affaires publiques. Mais il

affirme, par son intervention même plus que par les modalités de celle-ci, sa conviction que la pensée joue et doit jouer son rôle dans les affaires publiques.

Les intellectuels ne sont pas des gens qui réclament plus d'intelligence dans le gouvernement ; du moins pas au sens où l'on réclamerait des compétences plus aiguisées, une technicité plus grande. Ils demandent que la conduite de l'État se règle sur des considérations qui dépassent la pure technicité.

Le mot d'intellectuel ne désigne donc ni un statut social ni une fonction précise, mais une certaine attitude de la conscience, un certain rapport de l'homme pensant avec la cité. Rapport sans doute plus difficile et complexe aujourd'hui qu'il ne le fut jamais. J'y reviendrai dans la dernière partie de cette conférence.

Je voudrais pour l'heure tenter de débrouiller l'ambiguïté et la complexité de l'« intellectuel » en le considérant sous trois aspects.

D'abord l'intellectuel, par rapport au pouvoir politique, est-il *autonome* ou *hétéronome* : autrement dit, peut-on affirmer que sa pensée peut, en tant que telle, aussi bien modeler que critiquer ce pouvoir ? Ou bien au contraire la pensée de l'intellectuel ne fait-elle qu'exprimer, d'une manière plus ou moins raffinée, la réalité du pouvoir politique ? L'intellectuel n'est-il alors que le relais de ce pouvoir, son cerveau, son avocat, son « scribe » (pour employer une expression de Régis Debray) ?

Deuxième question : l'intellectuel est-il l'homme des solutions nuancées ou des solutions radicales ? Est-il *l'homme de la modération* ou *l'homme de la violence* ? Question qui, au premier abord, peut paraître étrange. Tout comme la troisième question, que voici : l'intellectuel est-il l'homme de l'interrogation, du scepticisme, du libre examen des dogmes, d'une rationalité qui ne s'en laisse pas conter, ou bien est-il au contraire l'homme de la certitude, du rêve utopique, de l'adhésion irrationnelle à telle ou telle philosophie, telle ou telle politique ? Est-il spectateur, ou

engagé ? Penseur ou militant ? Bref, est-il l'homme du *doute* ou l'homme de la *foi* ?

L'examen, même très rapide, de ces trois questions, devrait nous permettre de mieux dessiner la figure de l'intellectuel ; nous verrons aussi que ces trois questions sont solidaires, et finiront toutes par nous renvoyer à l'essentiel, à savoir le rapport de la pensée à l'action, de la vie de l'esprit à la vie de la cité.

Première question, donc : le rapport de l'intellectuel au pouvoir politique. La réponse, au premier abord, semble évidente : dans la mesure où il est très souvent l'adversaire de ce pouvoir, ou l'ennemi du Prince, dans la mesure où souvent il incarne ce qu'on nomme la dissidence, ou le contre-pouvoir, on répondra que sa pensée, forcément, est autonome, qu'elle juge, modèle et critique l'instance politique. Pourtant, la chose mérite discussion.

Car on peut défendre l'idée opposée, et soutenir que la dissidence ou le contre-pouvoir n'est que l'annonce d'un pouvoir à venir ; et que tout intellectuel, toujours, n'est que l'expression pensée, consciente et verbalisée du pouvoir, que ce soit le pouvoir dominant ou le pouvoir montant. C'est en tout cas l'interprétation marxiste et matérialiste de l'intellectuel. On doit à Antonio Gramsci la notion d'« intellectuel organique ». Tout intellectuel serait organique en ce sens qu'il se trouverait lié au destin et à la conscience d'une classe, que celle-ci soit au pouvoir ou non. Si bien qu'un tel intellectuel ne saurait prétendre à l'autonomie de pensée.

Sartre, dans son *Plaidoyer pour les intellectuels*, ouvrage issu d'une série de conférences faites au Japon en 1965, semble rester fidèle à Gramsci : il recourt à la notion d'« intellectuel organique » et souligne le rôle d'avant-garde révolutionnaire des « techniciens du savoir ».

Cependant, la question de l'autonomie de l'intellectuel en recouvre une autre ; la question de ce que Sartre lui-même n'a cessé d'appeler la *liberté*. Et il est clair qu'en dépit de ses

proclamations d'allégeance au marxisme, la philosophie de Sartre est une philosophie de la conscience et du projet, qui suppose que l'intellectuel conserve, fondamentalement, une autonomie par rapport à toute classe sociale, bourgeoise ou prolétarienne.

Sartre ne cesse d'ailleurs d'affirmer que l'intellectuel véritable est toujours *critique* ; il admet donc au moins implicitement l'autonomie de la pensée, et préserve ainsi, quoi qu'il prétende par ailleurs, la possibilité pour celle-ci de peser de manière significative sur le politique. Inutile de dire que des penseurs comme Albert Camus ou Raymond Aron affirment encore plus clairement cette possibilité, même s'ils considèrent que l'action de la pensée sur le réel est de nature subtile et complexe.

J'y reviendrai ; mais j'aborde maintenant la deuxième question que nous voulions nous poser à propos de l'intellectuel, et que nous avons formulée ainsi : l'intellectuel est-il l'homme de la *modération*, ou l'homme de la *violence* ? L'homme des solutions nuancées ou des solutions radicales ?

Cette question peut paraître étrange, et, avant toute réflexion, nous avons envie de nous écrier que la réponse est évidente : la violence est l'affaire des êtres irréfléchis, pour ne pas dire des brutes épaisses ; l'intellectuel, qui est l'homme de la réflexion, de la nuance, l'homme conscient de la complexité des choses, ne peut être qu'un homme essentiellement modéré.

Or il n'en est rien. On peut même affirmer au contraire que l'intellectuel, au XXe siècle, se définit plus souvent comme l'homme de la violence que comme celui de la modération, quand bien même son ancêtre, le dreyfusard, était avant tout animé par le souci de la justice, de la morale et du respect humain. On songe tout de suite à Sartre, bien sûr, et à toute la tradition hégéliano-marxiste. Si l'intellectuel du XXe siècle est tenté par la violence, et va jusqu'à soutenir que la révolution violente et radicale doit être son unique souci, ce n'est pas parce qu'il renonce à toute raison et redescend au niveau de la brute épaisse, c'est parce que les

philosophies qui l'ont marqué sont des philosophies qui unissent étroitement le destin de la raison et celui de la violence. Des philosophies qui, pour simplifier, disent que *la raison même est violence*.

Il faut se rappeler comment, dans les années trente, le commentaire public de Hegel par Alexandre Kojève (dans des cours de l'École pratique des Hautes Études) eut sur la pensée française l'effet d'une révélation. Alain Robbe-Grillet, dans son dernier livre (*Angélique ou l'enchantement*), évoque ces cours qu'il qualifie de « légendaires ». Et de fait, il semble vraiment que la vie même de certains auditeurs en ait été bouleversée, au premier chef celle de Georges Bataille. On a de la peine aujourd'hui à croire qu'un simple cours puisse avoir un impact si bouleversant, mais peut-être cet impact donne-t-il la mesure du désarroi des intellectuels dans l'entre-deux-guerres, et de leur soif de croyance.

Le Hegel de Kojève était essentiellement celui de la *Phénoménologie de l'esprit*, et de la fameuse « Dialectique du maître et de l'esclave ». De cette dialectique, il ressortait que l'homme est en face de la nature comme en face d'une donnée à dépasser, et que pour opérer ce dépassement, l'homme, c'est-à-dire la raison, ne peut que faire violence à la nature. Pour conquérir son humanité, l'être humain doit user de violence. La nature humaine ne devient histoire humaine que par la violence d'une négation qu'on a pu qualifier d'« humanogène » ou d'« anthropogène ».

Ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'alors la violence, loin d'être le fait des instincts primitifs, devient l'arme même de la conscience et la vérité de la raison. C'est donc ès qualités, et parce qu'il a pénétré la vérité philosophique du monde, que l'intellectuel se fait radical et prône la violence.

L'homme qui, plus que tout autre, incarna cette vision de l'intellectuel, l'homme qui en outre devint le symbole même de

l'intellectuel après-guerre, c'est évidemment Jean-Paul Sartre. Le *Plaidoyer pour les intellectuels*, s'exprime en ces termes : « De fait le radicalisme et l'entreprise intellectuelle ne font qu'un ». Si d'autre part on jette un coup d'œil à la fameuse préface au livre de Franz Fanon, *les damnés de la terre*, on lit des phrases comme : « Abattre un Européen, c'est faire d'une pierre deux coups ». Certes, Sartre ne dit pas textuellement que c'est à l'intellectuel de prendre son revolver pour accomplir la besogne. Mais son choix de la violence, il le présente comme un choix d'intellectuel.

Il serait tout à fait inexact, bien sûr, de prétendre que tous les intellectuels sont des radicaux qui prônent la nécessité rationnelle de la violence. Pour se convaincre du contraire, il suffit bien sûr de penser au « petit camarade » de Sartre, Raymond Aron. S'il est vrai que Sartre se place dans la descendance de Hegel, Marx, sans parler de Bakounine ou de Georges Sorel, Aron, lui, se réclame de Kant et des grands intellectuels kantiens de la génération qui le précède, celle-là même qui prit fait et cause pour Dreyfus.

À ses yeux, la raison est une instance morale, modératrice, éclairante, critique, au service de la vérité et de la connaissance. En aucun cas ce n'est un instrument de conquête, un instrument de légitimation de la violence révolutionnaire et de la violence tout court. La raison aronienne est sagesse, recherche de paix et d'universalité. Elle est entièrement fidèle à ce propos de Julien Benda : « Dois-je redire que le rôle du clerc n'est pas de changer le monde, mais de rester fidèle à un idéal dont le maintien me semble nécessaire à la moralité de l'espèce humaine ».

Comment donc les intellectuels peuvent-ils, en tant que tels, prendre vis-à-vis de l'action violente des positions si diamétralement opposées ? C'est qu'à vrai dire il y a deux raisons au royaume de la raison. Pour simplifier grossièrement, appelons-les la raison hégélienne et la raison kantienne. Pour la première, la violence *est* la rationalité profonde du monde. Pour la seconde, c'est la morale qui *est*, en fin de compte, l'essence de la raison.

Les deux petits camarades ne sont pas les seuls protagonistes du débat, loin de là. Un Merleau-Ponty, dans *Humanisme et terreur*, tentera une justification philosophique de la violence révolutionnaire, ou de ce qui en URSS passait alors pour tel. De son côté, et d'un point de vue au fond proche de celui d'Aron, Albert Camus, dans *l'Homme révolté*, et dans maint autre texte, ne cesse de s'affronter aux mêmes problèmes. Sa morale de la mesure et du respect de la vie humaine considérée comme fin absolue, que rien ne justifie de détruire, peut passer pour une version méditerranéenne du kantisme.

En tout cas, cette question du rapport de l'intellectuel à la violence nous renvoie, elle aussi, à notre question fondamentale et première : celle du rapport de la pensée à la réalité, de la vie de l'esprit à la vie de la cité. Il me semble indéniable que la problématique de la violence chez l'intellectuel est liée au problème de l'*efficacité* dont il rêve ou dont il craint d'être dénué. Je ne conteste pas la sincérité des hommes qui, à l'instar de Bataille, ont ressenti la violence hégélienne comme la vérité même du monde. Mais il est incontestable que les intellectuels sont par définition, ou par position, *tentés* par ce type de vision. Car si la raison même est violence, et violence fondatrice d'humanité, violence révolutionnaire et politique, cela veut dire éminemment que la pensée est un pouvoir ; que l'outil de travail des intellectuels est l'outil même qui forge le monde ; que l'entité apparemment la plus détachée du concret, la plus impalpable, la plus évanescence qui soit, la pensée, est en réalité le maître d'œuvre et le démiurge du politique et du social, le terrible forgeron du concret. Bref, affirmer que la rationalité est violence, c'est d'abord affirmer qu'elle est une *force*, un pouvoir agissant dans le monde. C'est donc abolir d'un seul coup la distance qui sépare la pensée du réel, c'est embrasser le réel par la pensée, embraser la pensée par le réel. C'est enfin, pour l'intellectuel, s'arracher à l'angoisse de la solitude et de l'inutilité.

Il n'est pas question de réduire tout le problème de l'intellectuel et de la violence à la psychologie d'écrivains irrités de n'être qu'une nuée. Car à ce compte, on pourrait symétriquement ironiser sur la position d'Aron ou de Camus, et les accuser de réduire le rôle de l'intellectuel à celui de la belle âme moralisante, ou du bel esprit désengagé, qui déplore à distance le train du monde concret, et regrette son impuissance à le changer, puis retourne à ses petites affaires spirituelles. C'est d'ailleurs ce qu'on n'a pas manqué de faire. C'est même très exactement ce que Sartre reprocha à Camus, au cours de leur fameuse polémique de 1952, consécutive à la parution de *l'Homme révolté*.

Non, il ne s'agit pas de réduire le problème de la raison et de la violence à la psychologie des intellectuels. Mais, encore une fois, de le faire déboucher sur notre interrogation centrale, celle qui touche au rapport entre la pensée et l'action.

Mais avant de reprendre explicitement cette question-là, je voudrais en venir à notre troisième interrogation préparatoire : L'intellectuel est-il l'homme de l'adhésion ou de la distance, de l'engagement ou de la critique ? Est-il spectateur ou engagé, penseur ou militant ? Bref, est-il l'homme du scepticisme ou l'homme des certitudes ? L'homme du doute ou l'homme de la foi ?

Pour introduire à cette question, dont vous présentez d'ores et déjà tout ce qui peut la rattacher aux précédentes, j'aimerais vous citer un texte de Paul Valéry, consacré à l'intellectuel, et qu'on peut trouver dans *Tel Quel* : « Qu'est-ce qu'un « intellectuel » ? - Ce devrait être un homme habile à se débrouiller à peu près dans sa pensée ; qui la traite d'assez haut ; qui ne se croie pas facilement ; qui est insensible aux gros effets dans l'esprit par la connaissance qu'il a de leurs causes ; sur qui l'éloquence n'a pas de prise, sinon par l'art qu'elle peut contenir ; pour qui les mots et les images sont une matière familière... Ne pas croire lui est

naturel. Ou du moins se fait-il un devoir de ne donner jamais à ce qu'il entend plus de force que cette parole ne lui en porte, et n'en peut porter avec elle. »

Valéry pose élégamment le problème dans toute son ampleur. Il définit ce que *devrait être* l'intellectuel, mais ne jure pas que la réalité corresponde à l'idéal. Et cet idéal est sans équivoque : « Ne pas croire lui est naturel ». Aux yeux de Valéry, la caractéristique essentielle de l'intellectuel, c'est sa capacité de distance, sa possibilité de ne pas être dupe, et surtout dupe de lui-même : un homme « qui ne se croie pas facilement ». Cette seule formule dit éloquemment combien l'intellectuel doit être distance intérieure, contrôle, suspension de certitude et de jugement.

Or il semble non seulement que la réalité ne corresponde pas à l'idéal, mais, par un nouveau paradoxe, que la réalité soit souvent aux antipodes de l'idéal. Je cite maintenant le fameux *Opium des intellectuels* de Raymond Aron, (dont le titre à lui seul est déjà tout un programme) : « L'intellectuel [...] veut une certitude, un système. La Révolution lui apporte son opium ». Ailleurs, ce même auteur décrit l'intellectuel comme un homme « épris d'absolu », qui manie des « mots sacrés ». Aron ne cessera de dénoncer, dans cet ouvrage et dans plusieurs autres, l'adhésion aveugle des intellectuels à la « religion séculière » qu'est le marxisme. Il qualifiera le communisme de « première religion d'intellectuels qui ait réussi ».

C'est que, une fois de plus, il y a raison et raison. De même que la rationalité, selon qu'elle héritait de l'hégélianisme ou du kantisme, s'identifiait à la *violence révolutionnaire* ou à la *sagesse morale*, on peut dire que, selon une ligne de partage presque identique, elle s'identifie à la *foi* ou au *doute*. En effet, découvrir et saluer dans l'histoire la toute-présence et la toute-puissance de la Raison, c'est tôt ou tard, peu ou prou, regarder cette raison comme une force autonome, qui n'est plus celle de notre esprit dans le monde, mais du monde dans les esprits ; c'est

donner une sorte d'objectivité à la Raison, l'orner d'une majuscule, en faire quelque chose qui nous dépasse, nous échappe et nous modèle, fût-ce à notre insu. Si en revanche on refuse d'arracher de soi la Raison pour en faire un fétiche, cette raison n'est plus celle du monde, c'est encore et toujours celle de l'homme dans le monde ; de l'homme qui doute, et dont on pourra dire à l'instar de Valéry : « Ne pas croire lui est naturel ».

Je me suis posé trois questions sur l'intellectuel : est-il l'homme d'une pensée autonome ou non ? Est-il l'homme de la modération ou de la violence ? Est-il l'homme du doute ou l'homme de la foi ? Il semble que nous puissions maintenant unifier les réponses en deux groupes, sans prétendre à la rigueur d'un tableau sociologique, et dans la conscience que notre simplification nous conduit aux limites de la caricature. D'un même côté, et chez les mêmes personnes, on a de fortes chances de trouver *l'autonomie, la modération et le doute* ; et de l'autre côté *l'hétéronomie, la violence et la foi*. Croire, comme le premier groupe, que la pensée n'est pas l'émanation pure et simple du pouvoir politique, c'est aussi croire qu'on ne peut faire violence à la réalité par la pensée ; c'est assigner à l'intelligence un travail de critique et de mise à distance, non de fondation et de révolution. À l'opposé, croire, comme le second groupe, que la pensée n'est que le pouvoir, c'est aussi croire que le pouvoir n'est que la pensée en acte.

Des deux catégories que j'ai tenté de distinguer, on peut estimer que la seconde est plus datée que la première. L'intellectuel serviteur de la violence, du moins verbalement, l'intellectuel homme de foi dans une Explication du monde, à la fois pantragique et panlogique, semble indissociable d'une période où s'imposait la référence hégéliano-marxiste, référence qui culmine à l'époque de la guerre froide, mais qui prit de l'importance dès le début des années trente, et qui en garde

jusqu'au début des années quatre-vingt. Il semble que l'intellectuel « critique » subisse moins que l'intellectuel « croyant » les outrages du temps.

Cependant, ce n'est pas à dire qu'il suffise de devenir un intellectuel critique pour résoudre automatiquement tous les problèmes. Car l'intellectuel critique, qu'il se place sous l'aile d'Aron ou de Camus, n'est pas nécessairement sûr de son rôle, de sa place et de son efficacité. Il a souvent l'impression que les reproches formulés par son frère ennemi (celui de n'être qu'une belle âme inutile, voire un serviteur du pouvoir en place) ont quelque justification. Il veut agir dans la cité, ou du moins il souhaite que sa pensée ait quelque poids dans la conduite des affaires. Mais en a-t-elle vraiment ? Ne fait-il pas preuve de naïveté, ou de présomption ? Peut-il sérieusement croire que sa pensée abstraite, et ses préceptes moraux non moins abstraits peuvent servir de guide aux hommes politiques, influencer sur la vie économique, légiférer sur la société, se mêler au concret et se mêler du concret ?

En d'autres mots l'intellectuel, même et surtout s'il est arono-camusien, n'échappe point à un reproche terrible, beaucoup plus terrible peut-être que celui de violence : le reproche d'*incompétence*, reproche dont j'ai le triste devoir de parler maintenant. Cette accusation, l'intellectuel de type hégéliano-sartrien l'encourt aussi, bien entendu. Mais d'une certaine manière il est mieux armé pour l'écarter. Nous verrons pourquoi.

Une chose est sûre : dès la naissance officielle de l'« intellectuel », lors de l'affaire Dreyfus, ce reproche s'est trouvé au centre du débat. En mars 1898, le critique Brunetière s'en prend à ces hommes « qui ne font que déraisonner avec autorité sur des choses de leur incompétence ».

Ce que sous-entend cette phrase, que tous les technocrates contemporains se plaindraient sans doute à répéter, c'est que les tenants et aboutissants d'une décision politique, dans notre

monde moderne, sont d'une telle complexité, et font appel à tant de « compétences » diverses (notamment économiques et juridiques) que l'intervention, dans le processus de cette décision, d'un « intellectuel » fort de sa seule grande âme et de sa seule exigence morale paraît saugrenue, pour ne pas dire dérisoire. En d'autres termes encore, l'État moderne est une machine extraordinairement complexe dont seuls des mécaniciens de précision, ou des informaticiens brillants peuvent assurer la marche. On ne fait pas fonctionner un ordinateur avec des discours humanistes.

Que penser de tout cela ? Il est incontestable que l'intellectuel est incompetent, par nature et par vocation. Sartre, dans son *Plaidoyer pour les intellectuels*, remarque que le plus éminent des physiciens devient parfaitement incompetent dès qu'il se prononce sur la légitimité de la bombe atomique. Quant à Raymond Aron, il s'exprime dans le même sens, avec une cruelle sobriété : « Les affaires de l'État relèvent de plus en plus des experts et les erreurs de ces derniers ne justifient pas l'éloge de l'ignorance ». Cependant, lui-même n'aurait certainement pas refusé que l'on retourne sa formule, et qu'on demande : l'ignorance de l'intellectuel en matière de technique politique est-elle une bonne raison de laisser le champ libre aux « experts » ? Est-il juste d'identifier le fonctionnement de l'État à celui d'une machine ? Si le travail des techniciens se révèle nécessaire dans les sociétés modernes, devons-nous pour autant le considérer comme suffisant ? La notion même de spécialiste ne relève-t-elle pas d'un fétichisme technicien ? N'est-elle pas caractéristique d'une société dominée par la raison instrumentale, selon le diagnostic de Max Weber ?

Valéry disait ironiquement que l'écrivain et l'intellectuel étaient des spécialistes de l'universel. Cette ironie dit tout le drame : si grande est dans notre monde l'emprise des spécialistes que le souci même de l'universel y est perçu comme *une spécialité*

parmi d'autres. Si bien que le problème de la relation entre les idées générales, les idéaux moraux, et l'action politique, donc entre la vie de l'esprit et la vie de la cité, n'est même plus concevable : puisque l'universel est une spécialité, on trouverait exorbitant que cette spécialité prétende se mêler des autres, voire les régenter.

Décidément, l'intellectuel est une réalité du XXe siècle, et de lui seul : il est suscité par notre moderne univers de spécialistes et de « Zweckrationalität ». Il se définit comme la réaction de l'intelligence contre le phénomène de sa propre spécialisation. Il incarne l'espoir et la volonté de maintenir, dans la cité, l'idée de l'universel, et l'idée « socratique » d'une relation essentielle entre la raison et les valeurs. Jamais le rapport entre la pensée et l'action n'a été si obscurci, si menacé que dans nos sociétés modernes. Le clerc ou l'intellectuel est celui qui témoigne pour la nécessité de maintenir ce rapport.

Il est vrai, et il sera de plus en plus vrai que l'intellectuel est incompetent. Mais l'intellectuel est justement celui qui dit et répète que la compétence n'est pas tout. Comment le dit-il, et pour quel résultat ?

Je prétendais tout à l'heure que l'intellectuel de type hégéliano-sartrien pouvait récuser, plus facilement que l'arona-camusien, le reproche d'incompétence. Pourquoi ? Parce que cet intellectuel en sait toujours davantage que les « experts » ou les spécialistes dont les compétences, même s'il les reconnaît, ne l'impressionnent pas le moins du monde : il sait, lui, quelle Raison, quelle Logique les meut à leur insu, alors qu'ils croient, eux, prendre des décisions techniques et mettre en œuvre leurs petites compétences. Aux yeux de cet intellectuel, la rationalité instrumentale n'est qu'une apparence, elle n'est précisément que l'« instrument » d'une Raison supérieure (ou d'une Nécessité historique, selon qu'il penche vers Hegel ou vers Marx), dont il détient, lui, le secret et la clé.

L'intellectuel moral-moderé, de son côté, n'a pas cet avantage. Il ne prétend pas être dépositaire d'une Raison supérieure, qui ferait pièce à la rationalité technicienne. Il est contraint de s'incliner devant les « compétences ». On le voit chez Aron lui-même, qui pourtant, de par sa formation, aurait pu se réclamer du titre d'expert et battre les experts sur leur propre terrain. On le voit plus nettement encore chez un Camus, qui se décrit comme « privé de lumières supérieures, plongé dans l'ignorance commune ». « L'intellectuel », écrit-il encore, « [...] sait que son ignorance, déjà encyclopédique, devient infinie devant l'actuelle complexité du jeu historique ».

Que peut-il faire alors, cet homme démuné, fort de son seul souci, de ses seules convictions ? Et comment justifier sa prétention à s'exprimer tout de même sur les affaires publiques ? Eh bien, parmi ses convictions, il y a celle-ci : *l'État n'est pas seulement une machine*, et les spécialistes, qui sont nécessaires, ne sont pas suffisants. Les spécialistes eux-mêmes sont la résultante d'un phénomène historique et social que nous avons à penser.

Non point, cette fois-ci, que l'intellectuel se prétende détenteur d'une vérité du second degré, qui lui permette de juger de haut le spécialiste et de le considérer comme simple rouage dans un processus dont lui, l'intellectuel, posséderait une fois pour toutes le secret. Les raisons du non-spécialiste sont beaucoup plus humbles. C'est peut-être le même Albert Camus qui les exprime le mieux, dans la suite du texte que je viens de vous citer : « Chacun, aujourd'hui, intellectuel ou non, [...] contribue à l'avenir de sa nation, et de sa culture, sans pouvoir connaître les lois de l'histoire et du monde. Et les plus aveugles ne sont pas au dernier rang, il s'en faut ! À la condition de savoir cela, de se maintenir à sa place, sans mauvaise conscience, de ne jouer enfin ni les vertus ni les durs, un écrivain doit collaborer à la chose publique : il ne peut pas se séparer ».

"Chacun contribue à l'avenir de sa nation, et de sa culture, sans pouvoir connaître les lois de l'histoire et du monde" : la raison de l'intellectuel, c'est que tous les hommes, spécialistes ou non, sont d'abord des hommes, et qu'ils partagent tous une ignorance fondamentale quant à la marche de l'univers qui est le leur. Autrement dit l'intellectuel, en face de l'expert, est incompetent, mais l'expert, comme l'intellectuel, est ignorant. Et chacun, l'expert comme l'intellectuel, est pris dans l'action. Si donc les États ont un incontestable besoin de techniciens, c'est en tant que ces États sont des machines. Mais ces États sont également des ensembles d'hommes, ou, si vous préférez, des fraternités d'ignorance. Et ces ensembles d'hommes s'assignent des buts, qu'ils suivent plus ou moins aveuglément. Au jour le jour, ils peuvent certes identifier l'État à la machine qu'il est aussi, ils peuvent s'identifier eux-mêmes aux rouages qu'ils sont aussi. Mais rien ne leur interdit formellement de prendre de la hauteur. Sans doute, ils peuvent se contenter de fonctionner dans l'État ; ils peuvent aussi tenter de penser leur cité.

Quelles sont alors, en fin de compte, les relations « réelles » entre la pensée et l'action ? Nul ne se risquerait à donner, à une telle interrogation, une réponse péremptoire. Mais on peut au moins risquer ceci : les relations entre la pensée et l'action supposent que l'homme se reconnaisse à égale distance d'une conception *magique* et d'une conception *désenchantée* du monde :

La conception magique supprimait les termes mêmes du problème en les faisant fusionner ; c'était Hegel, pour qui l'action historique n'est que l'accomplissement de l'Esprit absolu ; c'était également Marx, qui retournait Hegel pour affirmer que la pensée n'est que la superstructure du devenir historique. Mais ces conceptions grandioses ne jouaient peut-être, au XIXe siècle déjà, qu'un rôle défensif contre la conception effective que l'homme

moderne tendait à se faire de lui-même. Cette conception désenchantée, qui cheminait souterrainement, alors même que l'on croyait croire en Hegel puis en Marx, c'est bien sûr celle dont nous venons de parler, et que diagnostique un Max Weber ; elle supprime, elle, un des termes du problème parce qu'elle ne le comprend plus : la pensée. Aucun Esprit absolu, aucune nécessité historique ne gouverne plus le devenir humain ; seule une raison instrumentale organise un monde dans lequel il n'est plus place pour un sens.

L'intellectuel, une dernière fois, c'est celui qui refuse une telle évolution. Bien souvent, il n'a répudié le désenchantement que pour se jeter dans la magie. Mais je suis convaincu que la troisième voie, celle qui maintient vivantes et autonomes la pensée et l'action, afin de faire vivre leur relation, reste ouverte, aujourd'hui plus que jamais.