

## JULIEN BENDA ET LE CULTES DE L'UNIVERSEL

Le relativisme a ceci d'étonnant que c'est, comme le disait Russell de la métaphysique « une opinion que ne soutient pas l'auteur ». Personne n'est prêt à se réclamer de la doctrine pythagoréenne, naïve et contradictoire. Tout le monde sait que le relativisme, quand il s'affirme comme thèse est auto-réfutant: « Le relativisme est vrai (pour moi) »<sup>1</sup>. Tout le monde fustige les ravages du « chacun sa vérité », du « cela dépend » et autres « toutes les opinions sont permises ». Quand Lévi-Strauss est accusé par les uns de relativisme, les autres s'empressent de dire qu'il est aussi universaliste quant à la raison et à la culture qu'on peut l'être. Quand Foucault est accusé de relativisme, on rectifie qu'il est plutôt un sceptique quant à la vérité, ce qui semble plus acceptable<sup>2</sup>. Les sociologues et les historiens des sciences qui affirment que la pluralité et la contextualité nécessaire des savoirs interdit toute conception unifiée de leur méthode ou des idéaux qui les gouvernent se défendent d'être des relativistes. Ils ne cessent de protester qu'ils ne sont nullement ennemis de la raison, de la logique et des valeurs, mais qu'ils entendent seulement en proposer des conceptions moins rigides et moins dogmatiques, pour tout dire une conception pluraliste et dynamique. Mais si le relativisme est si unanimement rejeté, pourquoi les auteurs qui affirment l'universalité des valeurs sont-ils immédiatement taxés de réactionnaires ? Pourquoi l'universalisme et l'absolutisme ont-ils si mauvaise presse ?

On est tenté de répondre que c'est parce que le relativisme et l'absolutisme, sont des catégories trop simplistes, et qu'il faut en distinguer des variétés. On peut penser qu'une fois qu'on les aura définies, on comprendra mieux lesquelles peuvent être acceptables et lesquelles ne le sont pas. Il faut en particulier faire les distinctions élémentaires et familières suivantes, qu'il faudrait sûrement un livre pour établir et discuter, mais que je me contenterai seulement ici d'énoncer<sup>3</sup>.

Relativisme et absolutisme sont d'abord des doctrines portant sur la vérité. On peut introduire le relativisme en évoquant un désaccord entre deux personnes sur la vérité d'un énoncé particulier P. A affirme P. B affirme que non P. Si c'est bien le cas que P, alors « P » est vrai et « non P » est faux, A a raison et B a tort. Si l'on admet le principe du tiers exclu, P ou non P et il n'y a pas de

<sup>1</sup> Formule par laquelle Putnam caractérise le relativisme naïf.

<sup>2</sup> Paul Veyne, *Michel Foucault, sa pensée, sa personne* Paris, Albin Michel 2008

<sup>3</sup> Voir en particulier Paul Boghossian, *Fear of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2006 ; Diego Marconi, *Per la verita*, Einaudi 2006 et mon compte rendu de ce livre dans *Iride*, 2008, Annalisa Coliva, *I modi del relativismo*, Laterza, Firenze, 2008. Quelques indications aussi sont dans mes livres *La vérité*, Paris, Hattier 1998, et *Truth*, Bucks, Acumen, 2002.

tierce possibilité, et si l'un a raison l'autre a nécessairement tort. Mais un observateur extérieur neutre et objectif peut trouver que A et B sont tous deux justifiés à affirmer ce qu'ils affirment, qu'ils sont intelligents et informés. Le relativiste intervient ici et dit que « P » est *vrai pour A* et que « non P » est *vrai pour B*. Ainsi le même énoncé peut-il être vrai pour l'un et vrai pour l'autre. Mais le relativisme ainsi compris semble absurde ou trivial. Ou bien il est trivial si « P est vrai pour A » et « non P est vrai pour B » signifient seulement que A *croit* que P et que B *croit* que non P. On a affaire alors à un simple cas de désaccord entre A et B : qu'ils aient des croyances opposées ne signifie pas qu'il est le cas à la fois que P et non P. Ou bien alors le relativisme est absurde, car il conduit à rejeter le tiers exclu ou à admettre une notion de « vérité pour X » qui rend inapplicable la notion classique de vérité. Les relativistes peuvent certainement revendiquer une notion non classique de vérité, rejeter la logique classique, et ou adopter une autre forme de révisionnisme conceptuel. Mais cette manœuvre est notoirement coûteuse, et habituellement ils prétendent ne rien faire d'autre que traduire ce que pense le sens commun. Peut-être le relativiste veut-il dire quelque chose de moins audacieux : tout énoncé est vrai, mais relativement à un certain contexte. C'est ce que l'on appelle *contextualisme sémantique*. Le contextualisme est trivial pour les énoncés indexicaux tels que « Je suis malade » ou « Ici il y avait un fleuve », qui ne sont vrais que relativement au temps, au lieu et au locuteur, à la différence d'énoncés dits « éternels » tels que « César passa le Rubicon » ou «  $7 + 5 = 12$  ». Mais le contextualisme n'est pas un relativisme si tout ce qu'il dit est qu'une fois le contexte et les divers paramètres d'interprétation d'un énoncé fixés, l'énoncé peut être évalué comme vrai. « Je suis ici » peut être évalué comme vrai, et vrai de manière absolue, une fois le locuteur et le lieu identifiés. On peut dire en ce sens que le contextualisme est un relativisme tempéré.<sup>4</sup>

Le relativisme quant à la vérité n'est pas la même chose que le relativisme quant à la justification. Selon ce relativisme épistémique, la justification que nous avons pour affirmer un énoncé ou un ensemble d'énoncés, peut varier selon non seulement les sujets, l'information disponible, le cadre conceptuel, le contexte, etc. Mais cela aussi est une banalité, et non pas une doctrine profonde. Elle n'est profonde que si elle entraîne qu'il ne peut pas y avoir de justification objective et que toutes les justifications se valent. Mais ce relativisme quant à la justification n'entraîne pas un relativisme quant à la vérité. Il peut très bien se faire que toutes les justifications pour un certain énoncé ou une certaine théorie soient relatives sans que pour autant la vérité la vérité de l'énoncé ou de la théorie soit relative. En d'autres termes, la justification n'implique pas nécessairement la vérité. Le relativisme épistémique ne devient un relativisme aléthique que si l'on identifie la vérité à la justification ou à la connaissance qu'on en a. Et c'est bien ce que font la plupart des formes les plus dures de

---

<sup>4</sup> J'emprunte l'expression à Timothy Williamson, « Knowledge, context and the agent point of view », in G. Peyer, ed. *Contextualism in philosophy*, , Oxford : Oxford University Press, 2005.

relativisme. En soutenant que la justification de nos énoncés est relative à un ensemble d'informations, à un cadre, à un schème, ou à une perspective particulière, elles soutiennent qu'il n'y a pas de vérité en dehors de ces cadres. Ce n'est évidemment pas une doctrine triviale, puisque cela implique une forme de vérificationnisme (la vérité est la vérification) ou d'idéalisme (la vérité n'existe que dans nos esprits), qui peut, dans ses formes extrêmes, conduire à la négation même de l'existence de faits ou de réalités indépendantes de nos esprits et de nos formes de pensée. Ce sont ces formes de relativisme qui ont tenu le haut du pavé dans la pensée contemporaine, et qui diffèrent selon la nature du cadre par rapport auquel la justification est considérée. On peut en ce sens avoir un relativisme des « schèmes conceptuels », des « formes symboliques », des « paradigmes », des « cultures », des « épistémiai », des significations linguistiques (thèse dite de Sapir-Whorf, ou du relativisme linguistique), des « jeux de langage », voire des « pratiques », des « situations », etc. (la liste est longue)<sup>5</sup>. Et bien entendu la thèse relativiste peut se marier à l'historicisme, dont il y a, là aussi, bien des variétés. Tout comme le relativisme épistémique et le contextualisme n'entraînent pas automatiquement le relativisme aléthique, ces diverses formes de relativisme n'entraînent pas nécessairement le relativisme aléthique. On peut par exemple très bien soutenir que la signification de tous nos énoncés est relative à nos cadres de pensée, lesquels dépendent eux-mêmes du type de culture et de société dans laquelle on vit, et qu'une fois qu'on a compris et identifié ces cadres il est possible d'évaluer les énoncés comme vrais ou faux. Mais ce n'est pas en général ce que soutiennent les défenseurs du relativisme conceptuel ou culturel. Ils soutiennent le plus souvent, implicitement ou non, que l'évaluation de la vérité est impossible en dehors de ces cadres, et par conséquent qu'aucune réalité n'existe en dehors de ceux-ci, des schèmes, des concepts, des significations. Il n'est pas difficile de glisser de là à un relativisme radical, qui nie l'existence de faits indépendants et conduit aux formes de constructivisme de ceux qui parlent d'une « construction sociale de la réalité ».<sup>6</sup>

Enfin, le relativisme ne porte pas seulement sur le domaine cognitif de la vérité et de la justification, mais sur les valeurs, éthiques ou esthétiques. Le relativisme moral affirme que les valeurs et les normes ne sont pas absolues mais relatives à un cadre, ce qui, tout comme le relativisme épistémique, peut conduire à l'affirmation du caractère exclusivement subjectif ou social des valeurs.

Dans tous ces sens, il faut distinguer le relativisme du scepticisme. Le scepticisme est la thèse selon laquelle il n'y a pas de vérité et la thèse qu'on ne peut connaître la vérité. Le relativisme ne va pas, du moins en principe, aussi loin. Il ne dit pas que la vérité n'existe pas, mais qu'elle est relative, ce qui est une affirmation distincte, même si elle ne laisse pas d'être obscure : « vrai

<sup>5</sup> Pour un bon panorama, voir M. Baghramian, *Relativism*, London, Routledge, 2004

<sup>6</sup> Titre d'un livre célèbre de T. Berger et T. Luckman, paru en 1966, New York, Anchor Books, tr.fr., tr.fr. Paris, Masson, 1996

relativement au cadre conceptuel C » n'est pas moins problématique que « vrai pour moi » ou « vrai pour ma communauté ».

Il est loin d'être évident que les relativistes avoués ou inavoués fassent eux-mêmes ce genre de distinctions, mais peut-être en ont-ils quelque obscure conscience. Si c'est le cas, il est assez aisé de comprendre pourquoi personne ne se dit relativiste. Un relativiste au sujet de X peut nier en être un au sujet de Y. Il peut nier que son relativisme implique la forme la plus forte, celle du relativisme aléthique. Il peut nier que son relativisme implique une forme de scepticisme. L'affirmation de l'absolutiste selon laquelle tout cela revient au même met immédiatement ce dernier au défi de prouver son cas. C'est l'absolutiste qui est mis au défi de prouver le sien.

Une autre raison pour laquelle le relativiste est une anguille est qu'il adopte une stratégie familière au sceptique. Il refuse d'affirmer. Il ne fait que suggérer. Il entend seulement nous rappeler, amicalement, qu'il y a bien des contextes, bien des cadres de pensée, bien des situations, bien des formes de socialité et de culture, et qu'il faut bien reconnaître ce pluralisme. C'est tellement évident que personne ne peut le nier. Qui niera que les mots, les concepts, les idées, les thèses ont une profondeur historique telle qu'il semble a priori absurde de vouloir, par exemple, réunir la notion de beauté sous un seul genre ? Qui niera que nos conceptions de la nation, de la citoyenneté, etc. sont marquées de la même historicité ? Mais quand on demande au relativiste s'il entend adopter les formes les plus fortes de la doctrine, qui reviennent à dire qu'il n'y a *rien d'autre* dans ces notions, que la multiplicité de leur usages au sein d'une histoire complexe, il se récusé et proteste que l'on caricature. Il élude systématiquement la question de savoir s'il a le droit de le faire.

Les discussions sur le relativisme datent au moins de Protagoras, mais elles ont toute une histoire, qui s'entremêle avec celle du scepticisme jusqu'à la renaissance, mais qui a certainement à voir avec la découverte des autres cultures, d'Hérodote à Lévi-Strauss. Pour la période contemporaine, on s'accorde pour les faire remonter aux critiques adressées par Herder et les romantiques à la pensée des Lumières, puis aux diverses formes d'historicisme au XIX<sup>ème</sup> siècle. Elles ont été dominées, en anthropologie, par la discussion opposant les culturalistes et les universalistes au sujet de la culture, laquelle s'est déroulée dans le contexte de la période de décolonisation. Elles ont pris un tour encore très différent avec ce que l'on a appelé le post-modernisme, qu'on peut à bien des égards considérer comme une forme de protagoréisme généralisé.

Julien Benda (1869-1956) n'a pas connu les avatars contemporains du relativisme, mais on peut imaginer qu'il n'aurait pas fait dans la dentelle s'il les avait connus. Contemporain de Proust, de Valéry et de Gide, mais aussi de Bergson, de Brunschvicg et de Lévy-Bruhl (bien qu'il survécût à tous ceux-ci), Benda n'est pas un philosophe, mais un essayiste, ou plutôt, comme il préfère

s'appeler lui-même, un écrivain d'idées. On peut pourtant le considérer comme l'un des plus ardents défenseurs de l'absolutisme quant à la vérité et de l'universalisme de la raison dans la pensée française du vingtième siècle.<sup>7</sup> Les critiques qu'adressa Benda à ses contemporains ne manquent pas de sens philosophiquement et sont encore tout à fait pertinentes.

Benda est connu presque exclusivement comme l'auteur de *La trahison des clercs* (1927), ouvrage dans lequel il dénonce chez ses contemporains la passion du politique et de l'historique, et la conversion au culte de la pratique et des valeurs sociales au détriment des valeurs théoriques éternelles de la raison et de la vérité. On a la plupart du temps traduit le terme « clerc » employé à dessein par Benda en référence aux clercs du Moyen Age, par « intellectuel », et il figure à ce titre dans les nombreuses « histoires des intellectuels en France ». Mais le clerc au sens de Benda est à peu près l'opposé de ce que l'on a appelé l'intellectuel de Zola à Sartre, qui est celui de l'intellectuel engagé, se considérant comme ayant une mission d'intervention dans la cité. Selon Benda le clerc doit d'abord cultiver les valeurs intellectuelles pour elles-mêmes. Benda n'a jamais nié qu'il puisse, et même souvent doive, incarner ces valeurs dans la société, et il fut certes lui-même un dreyfusard - il n'a cessé de dire que son éveil à la conscience universaliste date de l'Affaire<sup>8</sup> - mais ce qu'il appelle le clerc ne correspond que très partiellement à une figure historique. C'est un idéal moral, et Benda est avant tout un moraliste, de la tradition des La Bruyère, des Chamfort, ou des Vauvenarques. Mais il y a moralisme et moralisme. Il y a des moralistes sceptiques et des moralistes universalistes. Benda est de ces derniers.

On connaît la thèse célèbre de la *Trahison des clercs*<sup>9</sup> : les clercs du vingtième siècle ont renoncé à leur vocation de défense des valeurs universelles de vérité et de justice, qu'ils ont particularisées en les attachant à une nation et à une culture particulière, et surtout transformées en valeurs à vocation pratique par leur sacrifice des idéaux théoriques aux idéaux politiques. Benda s'attaque à des cibles spécifiques à son époque, au nationalisme de Barrès et de Maurras, à Marx autant qu'à Nietzsche, mais aussi au pragmatisme d'un Georges Sorel, et à travers lui à celui de James, et par-dessus tout à Bergson, en qui il voit en France la véritable source de la « mystique du dynamisme » qui consiste à traiter les idées, les pensées et les concepts comme nécessairement changeants, variables. Alors que les clercs traditionnels, ceux du Moyen Age et de l'Age classique, étaient des « réguliers », ceux du vingtième siècle revendiquent d'être par principe des séculiers. Au lieu de défendre des valeurs statiques, abstraites, éternelles, rationnelles et désintéressées, ils défendent des valeurs variables,

<sup>7</sup> Antoine Compagnon, *Les antimodernes*, Paris Gallimard 2005

<sup>8</sup> « je voudrais qu'il existât comme une affaire Dreyfus en permanence » *La jeunesse d'un clerc*, suivi de *Un régulier dans le siècle*, et de *Exercice d'un enterré vif*, Paris Gallimard 1937, reed. 1964, p.143

<sup>9</sup> Paris, Grasset, 1927, reed. Grasset 1966, le cahiers rouges, 2003 avec une préface d'A. Lwoff et la préface de Benda de 1946 à la réédition de 1966.

pratiques, changeantes, hostiles à la raison et « réalistes », et ils sacrifient tout au culte de l'histoire et de l'action. Benda résume sa thèse :

« La religion du particulier et le mépris de l'universel est un renversement des valeurs qui caractérise l'enseignement du clerc moderne d'une manière tout à fait générale et qu'il proclame dans un ordre de pensée autrement haut que le politique » (*La trahison des clercs* p. 212)

Benda prolongea sa réflexion dans son *Discours à la nation européenne* (1933) dans lequel il défend une Europe à l'image de son idéal clérical : anti-nationaliste, rationaliste, morale, spirituelle.<sup>10</sup>

*La trahison* n'est que la moitié du diptyque de Benda. L'autre moitié est son *Belphégor*, publié une décennie avant. Il y dénonce l'esthétique de son époque comme une esthétique du sentiment, de l'émotion, du flou, et du « féminin », pour lequel le culte de l'inquiétude, de l'éthéré, et du musical l'emporte sur celui de la raison, et où le souci mystique d'une union avec les choses l'emporte sur la différence nécessaire qui existe entre le sujet connaissant et l'objet connu. Il y revendique, comme il le fera plus tard dans la *France Byzantine* (1945) un art d'entendement, qui s'incarne selon lui chez les classiques. Selon Benda, l'art doit viser à la beauté, mais en tant que celle-ci est également l'incarnation de la raison.

Les polémiques de Benda eurent un certain succès, et ses livres furent, entre les deux guerres, ce que l'on appellerait aujourd'hui des *best-sellers*. Mais personne ne crut à ces oppositions si massives, à ce platonisme abstrait et appolinien, à ce culte de l'éternel qui semblait parfois flirter avec la défense maurassienne et maritainienne de la « primauté du spirituel »<sup>11</sup>. Alors que Benda n'avait pas cessé de critiquer Bergson, Politzer l'associe à ce dernier comme l'un des « chiens de garde » de la bourgeoisie, du fait même qu'il refuse l'engagement dans le temporel<sup>12</sup>. Même Jean Paulhan, qui avait accueilli Benda à la NRF, qui partageait avec l'auteur de *Belphégor* nombre de principes esthétiques, et qui l'avait aidé pendant la guerre, se désolidarisa de lui, et l'accusa, comme bien d'autres auparavant d'attaquer des hommes de paille et de commettre lui-même les confusions qu'il ne se lassait pas de dénoncer chez les autres. Sartre lui rend indirectement hommage en 1947 dans *Qu'est-ce que la littérature ?* en l'accusant de céder à sa « marotte », la défense d'une Raison universelle en laquelle plus personne ne croyait déjà.

Benda fut, y compris de son vivant, à la fois bien oublié et périodiquement redécouvert, notamment par Jean François Revel, qui réédita la *Trahison* dans

<sup>10</sup> Paris, Gallimard, reed. Folio, Essais, 1979. Voir mon essai « Julien Benda's Thoughtful Europe », *The Monist*, 2009, 92 : 2.

<sup>11</sup> Benda s'expliqua avec Maurras dans *La fin de l'éternel* 1930.

<sup>12</sup> Politzer, *Les chiens de garde*, Paris 1932, red Agone, Marseille, 1998.

les années 60 dans sa collection *Libertés*, par Etiemble qui opposait sa conception de la littérature universelle à l'esthétique formalisante du nouveau roman<sup>13</sup>, et plus récemment par Alain Finkielkraut, qui le recruta au service de sa dénonciation du relativisme culturel et du postmodernisme<sup>14</sup>. Antoine Compagnon l'a rangé récemment au nombre des antimodernes dont il a tracé la généalogie à partir de Baudelaire, de Maistre, Bloy, Péguy, Thibaudet, Gracq et Barthes<sup>15</sup>. Mais sa réputation de réactionnaire des lettres, de la politique et de la philosophie lui colla à la peau, et pour bien de nos contemporains, il n'est guère qu'une sorte de réincarnation de Désiré Nisard<sup>16</sup>.

Benda avoue lui-même que son attachement à la raison, et ce qu'Antoine Compagnon appelle son « culte buté de la vérité »<sup>17</sup>, doit plus à la passion, et notamment à la passion polémique, qu'à l'exercice même de la raison, quand bien même il ne cesse de réclamer leur séparation<sup>18</sup>.

Mais il serait faux de ne voir en lui qu'un thuriféraire des valeurs rationnelles et de l'universel. On trouve aussi chez lui des thèses bien articulées et des arguments contre le relativisme de son époque qui peuvent encore nous être utiles aujourd'hui contre celui de la nôtre. Benda croit fermement, comme tout classique, que chaque époque fait revivre les mêmes caractères et réincarne les mêmes tendances, et que plus ça change plus c'est pareil.

Benda défend très clairement, à travers tous ses livres, les thèses suivantes :

- (a) la vérité est objective et absolue, elle n'est ni affaire de degré ni de point de vue, et en ce sens il faut rejeter tout scepticisme et tout relativisme,
- (b) il y a des lois de la raison, des principes rationnels qui sont immuables, et qui ne changent pas d'une époque à l'autre
- (c) la vérité et la connaissance sont des valeurs objectives intrinsèques, tout aussi objectives que les valeurs morales.

Il y a chez Benda une foi en la raison qui est celle d'un homme des Lumières<sup>19</sup>, mais au moins aussi souvent on a le sentiment qu'il ne renierait pas ce que dit Malebranche : « Il y a un ordre immuable et nécessaire et tout esprit a une connaissance de cet ordre d'autant plus claire, qu'il est plus uni à la raison

<sup>13</sup> Etiemble, *Mes poisons*, Paris, Gallimard 1969, voir aussi sa préface à *La jeunesse d'un clerc*, « Delicieux Eleuthère »

<sup>14</sup> Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard 1987. Il est cependant dommage qu'Alain Finkielkraut, dont la défense de la pensée est placée sous l'invocation de Benda, la place aussi sous celle de Heidegger, à qui Benda avait déjà tenté de régler son compte dans *La tradition de l'existentialisme*, Paris, Grasset 1947.

<sup>15</sup> Antoine Compagnon *Les antimodernes*, Paris Gallimard 2005.

<sup>16</sup> Voir Eric Chevillard, *Démolir Nisard*, Paris, Minuit, 2006

<sup>17</sup> Compagnon, *op.cit*

<sup>18</sup> *La jeunesse d'un clerc*, op cit p. 341 : « Mon Bergsonisme, ma Trahison des clercs, voire mon *Discours cohérent* ne sont point des exposés d'idées séparés du mouvement passionnel qui leur donna naissance. »

<sup>19</sup> voir sa remarquable préface au *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, Paris, classiques Garnier, 1936, curieusement éliminée de l'édition récente (Paris, 2008)

universelle, et qu'il est moins sensible aux impressions de ses sens et de ses passions » ( *Recherche de la vérité*, XI<sup>ème</sup> Eclaircissement, *Œuvres Complètes*, ed. Robinet, Vrin, CNRS, t. III, p. 136).<sup>20</sup>

Benda, est, au sens le plus central de ce terme, un classique : « Il y a chez moi, nous dit-il, en fait de morale et d'esthétique, la volonté, je dirai la passion, de croire à certaines valeurs fixes, fondamentales à l'Homme ; il y a un fixisme, qui m'a mis en discord avec tout mon temps. » ( *Exercice d'un enterré vif*, op.cit p. 304).

L'un des livres les plus articulés de Benda est *Du style d'idées* (1948). Avec des accents très frégéens, il définit la pensée comme nécessairement claire, et ne tolérant pas le vague, il la définit comme étant nécessairement vraie ou fausse, et comme impliquant nécessairement la généralité et l'abstraction : pas de pensée sans concepts. Contre William James, qui revendique que la pensée puisse saisir le singulier en lui-même, et qui invoque un crabe « indigné de s'entendre pensé sous l'idée générale de crustacé, [proteste :] « Je suis moi-même, vous dis-je, rien d'autre que moi-même », Benda commente : « Quand la pensée, répondrons-nous, aura réussi à prendre une idée de ce crabe dans sa totale individualité, hors de tout caractère qui la dépasse, pourra-t-on imaginer une pensée plus stérile (nous ne disons pas plus pathétique »(p.41). Benda retrouve ici l'un des arguments de Platon contre Protagoras : une pensée réduite à la singularité de la sensation qui n'articule pas une prédication générale ne peut pas être évaluées comme vraie ou fausse, et n'est pas une pensée. Benda définit, très classiquement, la vérité comme adéquation à la réalité, sans pour autant soutenir qu'on puisse obtenir une adéquation parfaite, mais qu'elle doit pouvoir être confrontée à la réalité. Cela implique « qu'il existe une réalité indépendante de notre esprit ; une réalité qui existerait même si nous n'existions pas, et que l'idée que nous formons de cette réalité lui est plus ou moins ajustée » (p.53). Cela peut paraître une banalité. Mais Benda vise en fait ici Bergson et les bergsoniens, chez lesquels il décèle – à mon avis à juste titre - une conception de la vérité comme *identité* de la pensée et de la réalité, comme fusion (quasi mystique) de l'intuition et du réel.<sup>21</sup>

L'adversaire permanent de Benda – son Rastapopoulos – est Bergson<sup>22</sup>. Depuis *Une philosophie pathétique*, paru dans les *Cahiers de la Quinzaine* de Péguy en 1913 et *Le bergsonisme, une philosophie de la mobilité* (1912) jusqu'à ses derniers essais du début des années 1950, comme *De quelques constantes de l'esprit humain* (1950). On a quelquefois l'impression en lisant Benda que le seul nom de « Bergson » provoque chez lui des trépignements de colère

<sup>20</sup> cf aussi *La fin de l'éternel*, Paris, Gallimard, 1928 p. 234. où Benda cite encore Malebranche : « La Raison est un bien commun, qui unité d'une amitié parfaite et durable ceux qui la possèdent. C'est un bien qui ne se divise point par la possession, qui ne s'enferme point dans un espace, qui ne se corrompt point par l'usage » ( *Traité de morale*, II, V, ii, § 7)

<sup>21</sup> Cette conception est dénoncée dans les premiers essais de Benda sur Bergson, et tout au long de son œuvre. Sur la notion de vérité comme identité, cf. mon livre *Truth*, op cit. pp.

<sup>22</sup> voir mon article « Benda contre Bergson » *Critique*, 732, 2008,384-397



semblables à ceux de Joe Dalton quand ce dernier entend le nom de « Lucky Luke » Mais cette rhétorique de la haine du bergsonisme a souvent masqué son analyse très juste de l'influence de la doctrine dans la pensée française du vingtième siècle. Benda voit en Bergson la matrice de toute la pensée française de ce siècle. Comme le dit la *Trahison des clercs* :

« Une forme [caractéristique] que revêt chez les clercs cette prédication du particularisme [est] leur exhortation à ne considérer toute chose qu'en tant qu'elle est *dans le temps*, c'est-à-dire qu'elle constitue une succession d'états particuliers, un « devenir » une « histoire », jamais en tant que, hors du temps, elle offre une permanence sous cette succession de cas distincts ; surtout je veux parler de leur affirmation selon laquelle cette vue des choses sous l'aspect de l'historique est seule sérieuse, seule philosophique, cependant que le besoin de les voir sous le mode de l'éternel est une forme du goût de l'enfant pour les fantômes et mérite le sourire. » (*Trahison des clercs*, op.cit p. 212-3)

Là encore on retrouve la trace du platonisme impénitent de Benda, l'ombre de Socrate attaquant Protagoras comme apôtre du mobilisme universel. Benda ne cessera de dénoncer la passion de ses contemporains pour le « dynamique », le changeant, le muable, et il ne cessera de leur opposer, tout aussi inlassablement, son culte de l'éternel et de l'immuable. Cette rhétorique serait lassante, si elle n'était associée à une grande lucidité vis-à-vis des avatars et des variations de ces idées. Dans l'un de ses derniers livres, *De quelques constantes de l'esprit humain*, Benda dénonce chez les penseurs de son époque les tentatives pour « fluidifier », « assouplir », « dynamiser » la raison, et la rendre « plastique ». Déjà Bergson avait parlé de concepts « fluides » et dénoncé une pensée qui serait « fixe ». On aurait pu penser que son influence se limitât aux domaines où elle avait fait florès au début du siècle, en métaphysique, en esthétique, et en littérature. Mais Benda découvre l'empreinte du bergsonisme là même où l'on se serait attendu à ce qu'il trouve de sérieuses résistances. Lisant les livres d'Édouard Le Roy, de Léon Brunschvicg, d'Abel Rey de Gaston Bachelard, de Louis Rougier et bien d'autres Benda décèle chez eux un désir d'introduire le mobilisme y compris dans le type de pensée qui, selon lui, lui est le plus étranger, la pensée scientifique. Chez les philosophes des sciences contemporains, Benda trouve la thèse selon laquelle, la réalité étant en perpétuel devenir, la science elle-même doit se mouler sur celle-ci et devenir science du devenir. Il dénonce l'idéalisme de la philosophie des sciences de son temps qui va de pair avec cette conception identitaire et historiciste de la vérité (Brunschvicg : « L'histoire de l'Égypte suppose avant elle l'histoire de l'Égyptologie »). Il dénonce l'interprétation (particulièrement chez Rougier, auteur des *Paralogismes du rationalisme*) anti-rationaliste et instrumentaliste des théories scientifiques qui va de pair avec cette conception : les théories ne décrivent pas la réalité et ne sont que des expressions purement mathématiques. Il dénonce, particulièrement chez Bachelard, le sophisme qui consiste à croire que parce que la réalité inclut du changement, la connaissance que nous en

avons doit elle-même être changeante et mouvante, et l'obsession du nouveau (« nouvel esprit scientifique ») qui saisit les épistémologues contemporains. A ceux qui veulent « que la pensée scientifique ne connaisse aucune manière d'être qui soit fixe avec le temps, mais uniquement des conditions qui évoluent avec elles, et qu'il n'y ait point des conditions de la raison identique à elle-même », il objecte que c'est confondre les produits de l'esprit, qui changent au cours du temps, avec la faculté de l'esprit, qui engendre ces produits, laquelle ne change pas. Contre les interprètes de la physique relativiste et quantique qui soutiennent que la réalité physique décrite par la science contemporaine est si différente de celle de la physique classique il objecte que les variations de l'expérience n'impliquent pas la variation des principes de la raison. Là encore, on croirait lire Frege ou Husserl dans leurs critiques du psychologisme et du relativisme. Contre Rougier, qui attaque le rationalisme classique qui croit « à l'existence de vérités universelles et nécessaires, et par conséquent immuables », il objecte qu'il y a une chose seulement que le rationalisme tient pour immuable, « c'est le critère en raison duquel l'esprit appelle ses assertions des vérités ». L'expérience varie, mais pas la raison elle-même et ses principes. On confond ici la vérité et l'idée de vérité, les applications d'un principe et le principe lui-même. (*Constantes*, p.119). Comme il le dit encore :

« Mon attachement à la probité intellectuelle fera sourire maints séculiers au nom de leur « scepticisme ». « Qu'est-ce, diront-ils avec pitié, que cette croyance aux « lois de l'esprit », alors qu'on peut tout démontrer, que la vérité n'existe pas, et que toutes les théories de la science croulent les unes sur les autres, que la récente physique ruine « les principes de la raison », etc. Cette position – qui me semble entièrement fautive ; on ne peut tout démontrer qu'à celui qui ne sait pas raisonner ; de nombreuses vérités me paraissent fort bien établies ; la nouvelle physique n'ébranle en rien les principes rationnels – me répugne en ce qu'elle affirme chez ceux qui l'adoptent la volonté d'uniquement *s'amuser* du spectacle des choses et des idées qu'on leur offre et le refus de toute tenue morale. » (*Exercice d'un enterré vif*, op cit p. 368)

On pourrait penser que Benda, tout dans sa volonté d'attribuer une valeur morale à la raison et à la pensée nette confond en fait valeurs intellectuelles et valeurs morales. N'est-ce pas le propre des moralistes que de moraliser, y compris au sujet de la vérité et des principes de la raison, comme s'ils étaient des principes moraux ? Ne « moralise-t-il pas les normes cognitives » ? <sup>23</sup>

On peut dire en effet qu'il ne s'agit pas d'autre chose dans ses livres que de la valeur morale de la raison. Mais les confond-il pour autant. L'un des points qu'il ne cesse de marteler est que les valeurs théoriques ne se réduisent pas aux valeurs pratiques, et que la théorie n'a pas à se plier à la pratique. A fortiori la reconnaissance de principes théoriques « éternels » n'entraîne aucunement que

---

<sup>23</sup> selon l'expression si fine, si apte, si lucide et si pénétrante de Christiane Chauviré dans un article dirigé contre des disciples contemporains de Benda ( parmi lesquels l'auteur de cet article), « Pourquoi moraliser les normes cognitives ? » *Cités*, 2001, 5, 87-92

ceux-ci doivent se réaliser dans une pratique. C'est faire l'erreur même qu'il dénonce que de supposer que les valeurs du clerc doivent nécessairement s'incarner dans la cité. Revenant en 1938 sur la nature des valeurs éternelles qui gouvernent la raison sur ces distinctions entre la vérité, l'idée du vrai et la valeur du vrai, et nous dit qu'il ne faut pas confondre valeurs cognitives et valeurs morales :

« Au sujet des valeurs éternelles, il y a une disjonction que j'ai omise dans mon livre [*La trahison des clercs*] : elles comprennent des valeurs intellectuelles (la raison, la vérité) et des valeurs morales, principalement la justice. Les premières s'incarnent dans des choses démontrables ; on peut prouver, de façon que tout le monde s'accorde, qu'une chose est vraie, qu'elle est conforme à la raison. Les secondes non ; il est très difficile de faire admettre d'une manière unanime que certaines choses sont justes (singulièrement en matière sociale), voire honnêtes ; les jugements peuvent varier, et de toute sincérité ; adopter ces valeurs implique nécessairement un état subjectif. Les premières sont des idées claires, les secondes souvent des idées troubles. Il suit de là que les unes peuvent être honorées dans la sérénité, tandis que le culte des autres comporte fatalement un facteur passionnel qui, surtout si elles sont bafouées, conduira à l'action. (le culte des premières comporte aussi, en tant qu'amour, un facteur passionnel. J'ai dit plus haut que l'amour de la vérité est tout autre chose que l'idée de la vérité, et constitue une position morale » (*La jeunesse d'un clerc*, op.cit p. 260-61)

Bien qu'il ait l'air quelquefois de confondre son combat en faveur de la vérité, et sa passion pour la raison, avec une défense de la raison dans les sciences, les lettres et les arts, Benda ne confond pas les deux. Il aime la vérité, mais il ne confond pas son amour de la vérité avec la vérité. Cela le rend d'autant plus capable de défendre la « valeur morale de la pensée » :

« La pensée nous paraît d'un haut étiage moral du fait qu'elle implique la probité intellectuelle, en tant que celle-ci consiste dans la volonté pour l'homme de respecter la vérité quelle qu'elle soit et le refus de la plier à l'intérêt ni de sa personne ni d'aucun groupe dont le triomphe puisse le servir : nation, classe, parti politique, autrement dit, dans le désintéressement. » (*Du style d'idées* p. 275)

Le respect de la vérité n'est pas contenu analytiquement dans l'idée de vérité. Mais quiconque comprend vraiment ce que signifie la vérité dispose des moyens nécessaires pour adopter une certaine attitude vis-à-vis d'elle. Ce peut être le mensonge, la fausseté ou tout ce qu'une longue tradition désigne par l'esprit faux ou la fausse pensée.<sup>24</sup> Il est d'autant plus intéressant de voir que Benda est très clair sur la distinction des valeurs cognitives et des valeurs morales (et distingue aussi celles-ci des valeurs esthétiques), en même temps qu'il admet leur lien, que les relativistes et les pragmatistes les assimilent systématiquement, et les rejettent dans le même soufflé. Contre le pragmatisme, qui assimile la vérité à sa valeur (son utilité) et ne conçoit de pensée que collective, Benda

<sup>24</sup> sur les faux penseurs, voir *Exercice d'un enterré vif* p. 308, et mainte page de La Bruyère.

défend l'autonomie de la pensée et de l'individu. Contre l'esthétisme, qui réduit la valeur intellectuelle à la valeur esthétique, tout en séparant l'art de l'intellect au bénéfice de la sensibilité, Benda défend leur irréductibilité, tout en prônant une esthétique intellectualiste aux antipodes des conceptions de la littérature pure qui ont dominé la scène française depuis Mallarmé. Contre le relativisme, il proclame l'universalité et l'absoluité des canons de la raison<sup>25</sup>.

Rien n'est plus loin de la pensée relativiste contemporaine qui prend son point de départ privilégié chez Nietzsche. Pour un perspectiviste nietzschéen, il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations, qui dépendent d'une perspective. La vérité n'est pas séparable de « régimes de véridiction » et de « jeux de vérité » que le généalogiste de la morale a pour tâche de repérer dans leur devenir historique. L'idée même de vérité n'est pas séparable du désir de vérité, du désir de la cacher ou de la dire, et du pouvoir qu'on exerce ou qu'on subit par elle, et la vérité est d'abord une valeur, avant d'être une idée. Le savoir est indissociable de la volonté de savoir. Ce glissement de la notion de vérité à celle d'accès à la vérité (ou véridiction), typique de l'idéalisme et du dynamisme dénoncé par Benda, est particulièrement manifeste chez Foucault<sup>26</sup>. Il n'a rien, dans la pensée française, de particulièrement nouveau. Benda nous montre qu'il a été préparé par toute l'histoire de la pensée française depuis le début du vingtième siècle.

Il y a une chose, parmi bien d'autres, qu'il a très bien vue. C'est le fait que les contemporains, y compris et surtout quand ils se réclament de la raison veulent en tout un rationalisme « assoupli » (Bergson), « ouvert » (Brunschvicg) « fluide » (Bachelard : « surrationalisme »), « plastique » (Le Roy). Le diagnostic de Benda est très lucide : si l'on réfléchit à ces diverses doctrines du soi-disant « rationalisme » français depuis le début du vingtième siècle – supposé incarné par Bergson, Brunschvicg ou Bachelard - ce qui frappe est qu'elles sont, pour la plupart, tout autant des doctrines de l'irrationalisme (idéalisme, anti-logique, culte de l'intuition, syncrétisme). Comme le remarque Benda, la manière dont on parle de la raison ressemble étrangement à celle dont on parle du sentiment, et les attributs dont on pare l'intelligence sont le plus souvent ceux qui sont supposés s'appliquer à l'art. *Nihil novi sub sole* : l'irraison se pare des habits de la raison.

---

<sup>25</sup> Souvent, il faut l'avouer, jusqu'à la caricature. Dans *Belphégor*, Benda compare l'idéal esthétique des modernes – saisir l'objet dans sa particularité, à la langue des Hurons, qui ignore les universaux et l'abstraction ( thèse qu'il reprend de Ribot). Ce que lui reproche d'ailleurs Jean Paulhan dans « Benda, le clerc malgré lui », *Critique*, 24, 387-407 et 25, 499-523, 1948. Rien de plus anti- (et anti-) lévi-straussien que cette thèse. Benda adhère d'ailleurs sans broncher à la conception lévy-bruhlienne de la mentalité primitive comme mentalité pré-logique. Cf. Antoine Compagnon, op cit, p. 360-363. Une chose que Benda a en revanche très bien vue est le lien entre le relativisme quant à la raison d'un Louis Rougier et le conventionnalisme de Poincaré et de Le Roy. Les principes de la raison sont des cadres changeants, selon l'état de la science. Ce même thème relativiste sera repris dans la pensée du positivisme polonais chez Adjukiewicz.

<sup>26</sup> Voir par exemple Michel Foucault, *Cours du collège de France, L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, pp.

« Je crois ... n'avoir point trahi mon état en honorant la rigidité de la raison, sa volonté de ne point fléchir sur ses principes, de ne point s'accommoder. Je laisse à d'autres le thème de la « raison souple », du « raisonnable » par opposé au rationnel, de la « supériorité du relatif » et autres dogmes par lesquels la raison consigne son défaitisme et essaye de sauver son nom en capitulant devant le fait. » (*Exercice d'un enterré vif*, op cit ; p.285)

La rhétorique universaliste de Benda nous est aujourd'hui parfaitement étrangère. On le jugera, selon les cas, réactionnaire, rétrograde, arrière-gardiste<sup>27</sup>, antimoderne, voire tout simplement désuet. Cette position l'est d'autant plus aujourd'hui qu'elle était déjà jugée telle par ses contemporains.

Que Benda soit déphasé par rapport à son temps aussi bien qu'au nôtre est une évidence. Il l'est même tellement que la confrontation paraît presque impossible : il nous est devenu tout simplement illisible. Pour s'en tenir seulement à la tradition française, nous lisons encore (peut-être) Renan ou Taine, et (certainement) Valéry et Alain, mais c'est parce que certaines de leurs préoccupations nous parlent encore. Mais mis à part le constat, la question qui se pose est : mérite-t-il de l'être ? Faut-il renvoyer ses écrits à la poussière qui a recouvert dans les lettres françaises les œuvres d'Anatole France, de Romain Rolland, de Paul Bourget, de Georges Duhamel – avec lesquels il avait bien peu en commun - voire même de Jean Guéhenno – avec lequel il eut quelques atomes crochus ? Réfléchir sur son cas, c'est d'abord revenir sur les changements de la conception des exigences de l'esprit depuis une cinquantaine d'années au moins. Son œuvre peut servir de point de repère pour comprendre combien les mentalités et les mœurs de notre culture vis-à-vis des choses de l'esprit ont évolué dans le sens auquel il s'opposait. Ce n'est pas ici le lieu de développer ce qu'en un sens tout le monde sait, mais on peut, pour finir, faire quelques remarques sur trois retournements.

Nous avons été tellement convaincus par le marxisme, par Sartre et par Althusser, qu'il y avait un lien nécessaire entre les engagements intellectuels et « théoriques » et les positions politiques, et nous avons aussi tellement été habitués à associer les valeurs de « gauche » aux valeurs « sociales », que nous ne sommes plus, j'en ai peur, capables d'entendre des déclarations comme la suivante comme autres que celles d'un fieffé réactionnaire :

Le respect de la vérité fait partie de la mystique de gauche. Il ne fait pas partie de la mystique de droite. La suprême valeur, pour cette dernière, est l'ordre social. Si la vérité, et les valeurs du rationalisme en général vous apparaissent aujourd'hui comme des valeurs de droite, c'est parce qu'il s'est produit dans notre pays un très curieux retournement. La gauche a finit en fait par adopter les valeurs de la droite, elle ne parle plus que d'intérêt social, elle traite toutes les valeurs comme relatives. La seule vérité que gauche et droite reconnaissent c'est la *vérité sociale*, à la fois au sens de vérité sur la société et comme ensemble des *croyances* nécessaires au maintien de la société (*Précision*, Paris, Gallimard, 1935, 210-211).

<sup>27</sup> cf. Régine Pietra, « Benda ou l'éternelle arrière-garde », in W. Marx, ed. *Les arrières gardes*, Paris, PUF 2007.

A mon avis, ce retournement, celui des valeurs rationnelles en valeur typiquement de droite, qu'il avait parfaitement vu dans la *Trahison des clercs*, et qu'il est sans doute le premier à avoir mis en avant, a été bien plus durable encore que Benda ne l'avait imaginé. On pourrait par exemple voir des affinités entre l'universalisme abstrait de Benda et ce que l'on appelle quelquefois le républicanisme français. Mais si l'on songe qu'aujourd'hui ce dernier est communautarien et anti-européen, on peut mesurer toute la distance où il se trouve par rapport au *Discours à la nation européenne*.

Le second retournement est celui que Benda appelle la « religion du particulier », de l'individuel, de ce qui s'oppose à toute communion des esprits, le refus des « truismes universalistes » tel que « Il n'y a ni Grec, ni Scythe, ni Juif, mais Christ est en toute choses »<sup>28</sup>. C'est celui du culturalisme dont la pensée post-coloniale est l'apogée.

Le troisième retournement est celui qui consiste à prescrire « que la raison doit adopter les formes du réel » et changer de nature en fonction de l'expérience » (*Fin de l'éternel* p. 170), voire cesse d'être raison, si le réel lui-même est chaos (*ibid.*, p 169).

A la suite de ces trois retournements, le clerc a cessé d'être celui qui se réclame de la vérité, de l'universel et de la raison. Ce constat est à présent une banalité, mais ce n'était pas si mal vu en 1927. *La trahison des clercs*, parue au moment même où Thibaudet publiait *La république des professeurs*<sup>29</sup>, est une manière de constater que l'intellectuel a au contraire cessé d'être le professeur :

« Pour l'étranger, l'homme qui représente la haute intellectualité, celui auquel va la considération adhérente à cette aspect, c'est l'universitaire... Pour le Français, c'est l'homme de lettres. L'étranger croit à une vérité en matière scientifique et que la plus haute fonction de l'esprit est de la chercher. C'est cette foi qu'il exprime en conférant la primauté intellectuelle à l'universitaire, qui lui paraît l'officiant de cette fonction. Le Français – le mondain français – ne croit pas à la vérité scientifique, où plutôt il y croit, car au fond, nul n'est moins nihiliste, mais il pense que son honneur intellectuel veut qu'il n'y croie pas et soutienne que sur tout sujet il n'y a pas d'autre affirmation valable que nos impressions personnelles du moment présent. »<sup>30</sup>

Un autre observateur lucide de notre époque, Harry Frankfurt, ne dirait pas autrement<sup>31</sup>, à cette nuance près que le Français n'a à présent même plus le privilège de l'originalité dans la République des lettres, et qu'il n'est même pas sûr que son mépris de la vérité soit seulement affaire de snobisme.

Pascal Engel

<sup>28</sup> *La fin de l'éternel*, op cit. p. 125. L'accusation est de Gabriel Marcel.

<sup>29</sup> 1927, reed A. Compagnon in Gallimard, coll. *Bouquins*, 2007

<sup>30</sup> « Universitaires et littérateurs », in *Précision*, 1937, p. 80-81

<sup>31</sup> Harry Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton 2000, tr. Fr. *L'art de dire des conneries*, 10/18, 2007