

Conférence intitulée « Sur le problème de l'identité juive, tant individuelle que collective, chez Isaiah Berlin : pluralisme des valeurs, liberté et libéralisme », dans le cadre du deuxième colloque de Collectif Judéité(s) sur « Au-delà des frontières : les Juifs et les autres », lors de la première séance « judéité(s) et altérité(s) entre philosophie et littérature » du 9 mars 2020, par **Mario Ionuț Maroșan**.

Avant tout, je veux remercier le Collectif Judéité(s) pour cette opportunité : il s'agit là en fait d'une double opportunité car nous allons explorer en deux séances (avec la projection du documentaire de cet après-midi) les idées, les questionnements et surtout l'itinéraire philosophique d'un penseur assez négligé aujourd'hui – car, force est de constater que dans la plupart des départements et facultés de philosophie et d'études politiques, on ne jure malheureusement que par des théoriciens à la John Rawls, c'est en tout cas mon impression.

En tout cas, une chose est certaine, il semble que j'ai un certain penchant pour les penseurs négligés : s'il y a un an, au premier colloque du Collectif Judéité(s), j'ai tenté d'inscrire l'esprit de la philosophie de Martin Buber dans une tradition politique tout à fait sérieuse – c'est-à-dire en m'efforçant de montrer que le geste dialogique de Buber peut véritablement nous parler aujourd'hui et nous éclairer, bien au-delà du malheureux traitement qu'on réserve à l'œuvre bubérienne en écartant ses textes des rayons centraux pour les enfouir dans les rayons de croissance personnelle ou autre charlatanerie du genre – je vais aujourd'hui m'intéresser à un philosophe qui a le mérite – entre autre choses, car il a beaucoup de mérites comme on le verra – *d'avoir introduit avec élégance et légèreté les grandes thématiques*

métaphysiques de l'un et du multiple dans nos débats contemporaines – ces thématiques qui autrement semblent se présenter à nous de manière assez lourde et abstraite, et ce depuis Platon.

Il a fait cela à travers sa fameuse distinction qu'on retrouve dans son grand essai intitulé « Le hérisson et le renard » : que fait donc l'auteur dans cet essai ? Il classe les poètes, théoriciens de la société, essayistes, historiens et philosophes, bref tous ceux qui pensent les affaires humaines, en deux catégories que l'il appelle habilement les hérissons et les renards, en faisant directement référence au célèbre vers du premier poète lyrique grec Archiloque, datant de VIIe siècle avant J.-C. : *πόλλ'οἶδ'άλωπηξ, ἀλλ'ἐχῖνος ἐν μέγα*. Il existe plusieurs traductions en langue française : « il sait bien des tours le renard, le hérisson n'en connaît qu'un, mais il est fameux », ou encore, « le renard connaît beaucoup de choses, tandis que le hérisson n'est connaît qu'une grande ». Ainsi, si à la Renaissance, Érasme ressuscite le vers grec sous un habit latin – *multa novit vulpes, verum echinus unum magnum* – en opposant les multiples ruses du renard à l'unique mais imparable stratégie du hérisson, qui se roule en boule, au XXe siècle, l'auteur qui nous intéresse aujourd'hui, réhabilite l'image d'Archiloque pour distinguer deux catégories tout à fait distinctes : les hérissons, monistes, face aux renards, pluralistes.

Ainsi, si le poète Archiloque penche plutôt du côté des hérissons, car les hérissons s'inscrivent dans une « vision unique, centrale, un système, un principe organisateur universel, dans les termes duquel tout ce qu'ils sont et disent prend son sens, et uniquement là », le philosophe qui nous intéresse aujourd'hui penche plutôt du côté des renards qui « poursuivent plusieurs fins, souvent sans liens, sinon contradictoires entre elles » et qui déploient une pensée qui s'inscrit « sur plusieurs niveaux, saisissant l'essence d'une grande variété d'expériences et d'objets pour ce qu'ils sont en eux-mêmes, sans chercher à les intégrer dans ou à les exclure de quelque vision intérieure, immuable et embrassant tout ». En d'autres mots, si d'un côté le hérisson incarne le monisme, cette vision théorique du monde où il convient d'organiser la vie et la pensée en fonction d'un seul et unique système englobant tout, de l'autre côté le renard

incarne le pluralisme, soit une vision du monde athéorique où on ne cesse de multiplier les pistes, poursuivre plusieurs fins à la fois, souvent contradictoires, bifurquant par ici et par là.

Je tiens ici à mentionner que dans un séminaire que l'auteur donna à Princeton le 19 février 1973 sur la distinction entre la tradition française et celle allemande vis-à-vis de la notion d'histoire de la culture, il insiste sur le fait que bien que toute dichotomie représente quelque chose d'assez général, dogmatique – et que si on la prend trop au sérieux, elle risque de déformer la réalité –, elle peut cependant nous éclairer d'une manière assez intéressante (même si forcément limitée). C'est donc en ce sens que la dichotomie monisme-pluralisme, hérisson-renard peut éclairer nos débats.

Or, un peu comme le malheureux traitement réserve à l'œuvre bubérienne où on semble écarter ses textes des rayons centraux pour les enfouir dans les obscurs rayons de développement personnel, on constate aujourd'hui que l'œuvre du philosophe qui nous intéresse aujourd'hui – et surtout sa grande distinction hérisson-renard – est récupérée aussi par des gurus de croissance personnelle – je devrais plutôt dire d'enrichissement personnel, *leur naturellement* –, mais cette fois plutôt dans le milieu des affaires : ainsi, en quelques clics en ligne, on découvre d'innombrables vidéos et sites internet où on tente de nous vendre des formations visant à nous apprendre à devenir plus rusé, faire toujours plus d'argent et abandonner le hérisson en nous, pour devenir un renard des affaires ! Pour reprendre une des expressions en langue française préférées du philosophe d'Oxford et qui semble ici particulièrement appropriée : *Mais quelle horreur !*

En tout cas, s'il y a quelqu'un à blâmer pour mon penchant pour les penseurs *à la Buber et à la Berlin*, c'est bien mon ancien directeur maîtrise, le professeur de philosophie politique Charles Blattberg. C'est grâce à lui que j'ai découvert des auteurs qu'on pourrait qualifier de véritables phares de la modernité. Alors, un grand merci Charles !

Comme vous vous en doutez à ce stade, j'ai donc choisi de vous parler d'Isaïah Berlin. Considéré par beaucoup comme l'un des principaux penseurs du XXe siècle, Berlin (1909–1997) était un philosophe d'Oxford spécialisé dans l'histoire des idées, la philosophie de l'histoire et la philosophie morale et politique. Je ne souhaite pas trop m'attarder pour l'instant sur son itinéraire, car je préfère laisser Berlin lui-même raconter son histoire dans le documentaire que nous allons regarder ensemble cet après-midi : mais un point est ici essentiel.

Enfant, Berlin a été témoin d'une scène de brutalité pendant la Révolution russe qui a eu un grand impact sur lui, le laissant avec une méfiance permanente envers le potentiel des idéologies – on pourrait ajouter des utopies – telles que le communisme qui amènent les gens à commettre de grandes cruautés, *à casser beaucoup trop d'œufs pour faire une omelette qu'ils ne dégusteront jamais.*

À ce titre, – question aussi de vous plonger au cœur de la manière d'écrire du philosophe d'Oxford – dans l'essai de 1988 intitulé « La recherche de l'idéal », dans le livre « Le bois tordu de l'humanité: romantisme, nationalisme et totalitarisme », Berlin écrit aux pages 26-27:

L'idée d'une totalité parfaite, d'une solution définitive, au sein de laquelle toutes les bonnes choses coexistent, me paraît non seulement inaccessible – c'est un truisme – mais aussi conceptuellement incohérente : je ne sais pas ce que signifie une telle harmonie. Certaines valeurs majeures ne peuvent coexister. C'est une vérité conceptuelle. *Nous sommes condamnés à choisir, et chaque choix peut entraîner une perte irréparable.*

Heureux ceux qui vivent selon une discipline qu'ils acceptent sans discussion, qui obéissent librement aux ordres des chefs, spirituels ou temporels, dont les décrets sont pour eux des lois ; où ceux qui, par leur propre méthode, sont parvenus à ces convictions limpides et inébranlables quand à ce qu'il convient de faire et d'être,

et qui ne doutent jamais. Je peux seulement dire que ceux qui se reposent ainsi sur un dogme confortable sont victimes d'une forme de myopie volontaire, d'œillères *qui peuvent certes apporter le contentement, mais point la compréhension de ce que c'est que d'être humain.*

Berlin insiste sur ce point aux pages 27-29 du même essai, « La recherche de l'idéal » :

Voilà pour l'objection théorique, définitive me semble-t-il, à l'idée de la perfection comme objectif à assigner à nos efforts. Mais il existe de surcroît un obstacle socio-psychologique très immédiat, un obstacle qui peut être présenté à ceux dont la foi robuste, sur laquelle l'humanité s'est si longtemps appuyée, est imperméable à toute forme d'argument philosophique. Il est vrai que certains problèmes peuvent être résolus, certains maux guéris, dans la vie personnelle comme dans la société.

Nous pouvons sauver des hommes de la faim, de la misère ou de l'injustice, nous pouvons les arracher à l'esclavage ou à la prison, et faire le bien – tous les hommes possèdent un sens élémentaire du bien et du mal, à quelque culture qu'ils appartiennent ; mais n'importe quelle étude de la société montre que chaque *solution crée une nouvelle situation, qui secrète à son tour de nouveaux besoins et de nouveaux problèmes, de nouvelles exigences.* Les enfants ont obtenu ce à quoi aspiraient leurs parents et leurs grands-parents – une plus grande liberté, un plus grand bien-être matériel, une société plus juste ; mais les anciens maux sont oubliés et les enfants rencontrent de nouvelles difficultés, suscitées par la solution même des précédentes, et celles-ci, à leur tour, si elles peuvent être résolues, seront à l'origine de nouvelles situations, et avec elles de nouvelles exigences – et ainsi de suite, à tout jamais –, sans qu'on puisse les prévoir.

Nous ne pouvons légiférer sur les conséquences inconnues de conséquences de conséquences. Les marxistes nous disent qu'une fois la bataille gagnée et la vraie histoire commencée, les nouveaux problèmes qui pourraient naître secréteront leurs propres solutions, qui pourront être paisiblement mises en œuvre par les forces conjuguées de la société sans classes. Cela me fait l'effet d'un bel optimisme métaphysique à l'appui duquel rien ne plaide dans l'expérience historique.

À l'intérieur d'une société où les mêmes objectifs sont acceptés par tous, les problèmes ne peuvent concerner que les moyens et sont donc tous solubles par des méthodes technologiques. C'est une société dans laquelle la vie intérieure de l'homme, l'imagination morale, spirituelle et esthétique n'a plus voix au chapitre. Est-ce pour cela que des hommes et des femmes devraient être détruits ou des sociétés réduites en esclavage ? Les utopies ont [certes] leur valeur – il n'y a rien qui repousse aussi merveilleusement les limites imaginaires des potentialités humaines – mais, comme guides de l'action, elles peuvent se révéler littéralement catastrophiques. Héraclite avait [bien] raison : les choses ne peuvent rester immobiles.

J'en conclus donc que l'idée même d'une solution finale n'est pas seulement impossible à mettre en pratique, mais, si j'ai raison et que certaines valeurs ne peuvent éviter d'entre en conflit, elle est en outre incohérente. La possibilité d'une solution finale – même si nous oublions le sens effroyable que cette expression a acquis pour nous – *s'avère une illusion, et une illusion très dangereuse.*

Car si l'on croit réellement à la possibilité d'une telle solution, alors il ne fait nul doute qu'aucun coût ne serait trop élevé pour y parvenir : rendre l'humanité juste, heureuse, créatrice et harmonieuse à tout jamais – quel prix ne serait-on pas prêt à

payer pour cela ? *Pour faire une telle omelette, il n'existe certainement pas de limite au nombre d'œufs que l'on peut casser* – c'était là l'idéal de Lénine, de Trotski, de Mao, de Pol Pot, pour ce que j'en sais. Puisque je connais l'unique chemin qui mènera à la solution définitive des problèmes de la société, je sais par où conduire la caravane de l'humanité ; et puisque vous ne savez pas ce que moi je sais, il n'est pas question de vous laisser la moindre liberté de choix, si l'on veut que le but soit atteint.

Vous déclarez que telle politique vous rendra plus heureux, ou plus libre, ou vous donnera plus de place pour respirer ; *mais je sais que vous vous trompez, je sais ce qui vous est nécessaire, ce qui est nécessaire aux hommes ; et si je rencontre une résistance, due à l'ignorance ou à la malveillance, alors elle devra être brisée, et des centaines de milliers d'hommes périront s'il le faut pour que des millions d'autres soient heureux à tout jamais.*

Que voudriez-vous que nous fassions, nous qui avons la connaissance, sinon être prêts à les sacrifier tous ? Certains prophètes armés cherchent à sauver l'humanité, d'autres leur race seulement, à cause de ses qualités supérieures, mais quel que soit le motif, les millions de victimes des guerres et des révolutions – dans les chambres à gaz, les goulags, au cours des génocides : toutes les monstruosité pour lesquelles notre siècle restera gravé dans les mémoires – sont le prix à payer pour la félicité des générations futures. *Si votre désir de sauver l'humanité est sérieux, il faut vous blinder le cœur et ne pas regarder à la dépense. [...]* La seule certitude que nous puissions avoir est celle de la réalité du sacrifice, des mourants et des morts. Mais l'idéal au nom duquel ils meurent reste lointain. *Les œufs sont cassés, et l'habitude de les casser s'installe, mais l'omelette reste invisible.*

Ainsi, si aujourd'hui, après que les grandes visions monistes et totalitaires de gauche et de droite se sont effondrées – *ces solutions finales qui ont cassés tant d'œufs* –, le spectre d'un autre monisme nous hante : celui du transhumanisme présenté encore une fois comme l'unique chemin qui mènera à la solution définitive des problèmes de la société, avec une poignée de dirigeants d'entreprises qui veulent y conduire la caravane de l'humanité à toute vitesse.

Or, il me semble qu'avec Berlin c'est précisément un refus des réponses univoques à la complexité du réel qu'on retrouve : il a là une certaine fidélité à une observation de la part d'Immanuel Kant que Berlin tient pour l'un des plus sages commentaires sur la condition humaine. Voici le commentaire de Kant : « d'un bois si tors que celui dont sont faits les hommes, jamais l'on ne tirera rien de bien droit ». À cette brillante image kantienne, qui ne peut que nous surprendre – et Berlin aussi – car cela vient d'un grand esprit moniste comme Kant « un homme très éloigné de l'irrationalisme » comme nous indique Berlin (on s'attendrait plutôt à l'entendre de la part de quelqu'un comme le grand mage du Nord Johann Georg Hamman). Pour revenir à l'image kantienne, Berlin insiste à la page 59 de « La recherche de l'idéal » : « et pour cette raison, aucune solution parfaite n'est possible dans les affaires humaines, non seulement en pratique, mais en principe, et toute tentative résolue de la fabriquer risque de ne conduire qu'à des souffrances, des désillusions et l'échec ».

Ainsi, force est de constater que dans le long extrait que nous avons cité plutôt on retrouve déjà des marques de tous les thèmes qui ont nourri l'œuvre de Berlin, soit l'étude du mouvement romantique, sa genèse et ses implications, l'histoire des théories socialistes et marxistes, le nationalisme et ses racines, l'engagement de l'intellectuel et la conviction de Berlin que les idées ont une importance déterminante dans la destinée de l'humanité (soit que l'idée posée sur un papier par un écrivain dans son petit bureau a le potentiel d'introduire du nouveau dans le fil de l'histoire de l'humanité, voire la chambouler à une échelle tout à fait

extraordinaire). C'est pourquoi un autre écrivain peut à son tour le désarmer : c'est peut-être là son devoir et son rôle dans la cité.

Dans cet extrait, se lisent aussi, en filigrane, les questions qui ont tiraillé Berlin toute sa vie : (i) comment construire une société décente ? (ii) comment prendre une bonne décision ? (iii) pourquoi certaines idées, plutôt nobles et belles au départ, en viennent-elles à nourrir les pires idéologies ? Et, pour finir, on y retrouve aussi un questionnement qui nous importe aujourd'hui au plus haut point dans le cadre des réflexions du présent colloque : comment, dans le monde moderne, les Juifs ont-ils affirmé ou redécouvert leur identité ?

Précisément sur cette dernière grande interrogation berlinoise, il est important pour moi d'attirer l'attention sur un ouvrage à trois essais de Berlin, ouvrage qui n'est peut-être pas le connu et cité dans l'œuvre du philosophe d'Oxford, mais qui à mon sens gagne à être lu, voire davantage lu, particulièrement dans un contexte aussi tendu sur le plan religieux que le nôtre.

Les thèmes de ces trois essais sont très variés : toutefois, on pourrait dire que l'unité de l'ouvrage, s'il y a unité, réside dans une méditation sereine et profonde de la part de Berlin.

Premièrement, l'essai intitulé « Disraeli, Marx et la recherche d'une identité » trace un parallèle entre deux destins opposés ; convertis, issus de milieux bourgeois, Marx et Disraeli feront, vis-à-vis de leur temps, de leur origine et de leur pays, des options aussi différentes que possibles : Disraeli se verra comme le dirigeant naturel d'une élite aristocratique et accèdera au pouvoir et aux honneurs. Marx se voudra le guide et le stratège du prolétariat mondial. Avec une grande précision philosophico-historique, Berlin y décrit l'itinéraire de ces deux hommes, leur position face à l'assimilation et à l'émancipation et surtout leur recherche, pour des raisons analogues, d'une autre identité.

Deuxièmement, le chemin suivi par Moïse Hess va du socialisme au pré-sionisme, tel qu'il l'exprime dans *Rome et Jérusalem* (de 1862). L'un des premiers, Moïse Hess apercevra

la vraie nature de l'antisémitisme allemand et les équivoques de l'émancipation. Il unira, dans sa vision de l'avenir des Juifs, les idées de nation et de socialisme et se révélera finalement meilleur prophète de leur destinée au XXe siècle que bien des penseurs plus connus de son temps.

Troisièmement, l'essai intitulé *Les Juifs : de la servitude à l'émancipation* contient une réflexion d'ensemble sur les notions d'émancipation, d'assimilation et de nationalité. Quelles sont leurs véritables implications politiques et philosophiques ? En quoi réside précisément l'apport des Juifs à la culture européenne ? Que représentent vraiment le sionisme et Israël ? Berlin semble y répondre en esprit affranchi de tous les conformismes.

En somme, pour mieux saisir l'esprit de ces trois essais, j'aimerais à nouveau donner la parole à Berlin. Ce dernier précise dans l'introduction de l'ouvrage aux pages 7-8 :

Les essais réunis dans ce volume ont été composés à des époques diverses et en des occasions bien différentes. Ils ont un thème commun : le problème de l'identité juive, tant individuelle que collective. À les relire si longtemps après, je me suis dit qu'ils laissaient voir, soit en exposant, les vues de penseurs d'autrefois, soit en exprimant les miennes, une attitude facilement identifiable, qui ne paraît pas s'être guère modifiée au fil des ans. Pareille performance attestera peut-être une insuffisance de la sensibilité, un certain manque de souplesse dans la réaction aux violents changements que cette époque nous apporte, ainsi qu'aux catastrophes, dont nul n'a souffert aussi horriblement que les Juifs. Toujours est-il que ces essais laissent clairement, trop clairement paraître une certaine cohérence, tant dans la manière de poser le problème que dans celle d'en envisager la solution : du moins le lecteur pourra-t-il juger plus facilement de la justesse de mon point de vue. À

notre époque, un changement radical s'est opéré dans la conditions des Juifs. Cela, et cela seul, fait que ces essais peuvent intéresser l'homme d'aujourd'hui.

Or, s'il reste tout de même difficile de qualifier le pensée de Berlin de juive, il existe à mon avis un autre moyen de rendre compte de la judéité de ce dernier. Cela ne peut pas être fait en étiquetant sa philosophie comme juive, ni en le plaçant dans la boîte confinée que la tradition politique juive (laïque ou religieuse) désigne.

Cela peut être fait *si on situe la judéité dans le domaine du contexte et non du texte : ou, plus précisément, en réfléchissant la judéité de Berlin comme génératrice de questions et de problèmes, et non de réponses et de solutions.*

Ainsi, certaines des caractéristiques distinctes qui donnent à la pensée libérale de Berlin sa saveur unique ont émergé de ces difficultés personnelles et des situations d'altérité, et c'est de ce contexte historique spécifique que sa tentative de fournir une défense philosophique du nationalisme juif a émergé.

Ironiquement ou non, cette défense passe par un mélange particulier de Herder et Mill, pas des rabbins.

Il convient alors de réfléchir cette tension sous-entendue par l'altérité, entre la liberté individuelle et la communauté, ce qui pourra éventuellement nous permettre de comprendre pourquoi Berlin croyait si fortement que la philosophie politique ne peut ignorer le fait qu'au bout du compte, aucun homme n'est une île isolée.

Sur ce point, l'historien Arie M. Dubnov précise dans un article publié dans le journal *Religions* en 2012 – article intitulé « What is Jewish (If Anything) about Isaiah Berlin's Philosophy? » :

No man is an Iland, intire of it selfe; every man is a peece of the Continent, a part of the maine. So, at least, asserted the seventeenth-century English metaphysical poet John Donne in one of his most famous meditations, giving birth to a metaphor numerous subsequent authors and commentators have not tired of citing.

At least one inhabitant of the British isle, Sir Isaiah Berlin (1909–1997), must have agreed full heartedly with Donne : *I am a social being in a deeper sense than that of interaction with others*, Berlin wrote in his seminal essay *Two Concepts of Liberty* (1958). *I am not disembodied reason. Nor am I Robinson Crusoe, alone upon his island.* What I, the island, really am, Berlin asserted, has much to do with my relation to the continent or other islands in the archipelago.

Sur ce point, Arie Dubnov cite directement Berlin :

For am I not what I am, to some degree, in virtue of what others think and feel me to be ? When I ask myself what I am, and answer : an Englishman, a Chinese, a merchant, a man of no importance, a millionaire, a convict — I find upon analysis that to possess these attributes entails being recognized as belonging to a particular group or class by other persons in my society, and that this recognition is part of the meaning of most of the terms that denote some of my most personal and permanent characteristics. [...]

It is not only that my material life depends upon interaction with other men, or that I am what I am as a result of social forces, but that some, perhaps all, of my ideas about myself, in particular my sense of my own moral and social identity, are intelligible only in terms of the social network in which I am (*the metaphor must not be pressed too far*) an element.

Arie Dubnov insiste sur ce point:

Being me and being with others need not become polarized. What I am is intimately tied to the larger collective I see myself as part of. Moreover, Berlin added : the lack of thereof, the feeling of islandish insulation and isolation, the sense I lack proper recognition from others is what prompts me to complain of lack of freedom.

Put otherwise, as much as we are free agents, the very way we ascribe meaning to our identity and our sense of freedom depends on our interaction with others, not on what eighteenth century moralists called *moral sentiments and capacity to be empathic towards others*, but on a more prosaic fact : that we must have an audience and interlocutors, for without it *vita contemplativa* becomes an asylum, and without an audience and a reference group, without this daily interactive experience with others, we would never be able to transcend our alienating individualistic isolation.

Or, s'il est ainsi nécessaire, selon Berlin, pour tout individu d'avoir une audience, des interlocuteurs, un autrui qui permettent ainsi à cet individu d'éviter l'exil dans une vie contemplative puisque c'est précisément l'autrui qui ouvre la voie vers un dépassement de l'isolation individualiste aliénante, cela explique pourquoi Berlin défend sérieusement l'obligation pour toute philosophie de ne pas ignorer le fait qu'au grand final, les individus ne constituent pas des îlots dissociés.

Cela nous amène aussi au dernier volet de notre exploration de sa pensée, soit sa philosophie politique. Cela nous permettra à ce stade final de notre réflexion d'avoir une idée d'ensemble de l'arrière-fond de ses réflexions sur le pluralisme des valeurs, le concept de liberté et son libéralisme qu'on pourrait peut-être qualifier d'agnostique, mais surtout de ce qui

constitue l'arrière-plan de ses questionnements sur le problème de l'identité juive, tant individuelle que collective, question qui à mon sens est au cœur-même de notre colloque.

Il est important de mentionner que notre exploration sera ici tirée de : Charles Blattberg, « Isaiah Berlin », dans *The International Encyclopedia of Ethics*, Edited by Hugh LaFollette, 2013, pp. 520–526.

« Everything is what it is : liberty is liberty, not equality or fairness or justice or culture, or human happiness or a quiet conscience », rappelait Berlin. Cette épigramme pourrait servir de devise au pluralisme des valeurs car elle saisit parfaitement le sens dans lequel les pluralistes de valeurs conçoivent « le bien » dans le multiple. Ainsi, insister sur le fait que les valeurs sont plurielles revient à rejeter l'hypothèse qu'elles peuvent être réduites à une unité de mesure commune telle que l'utilité.

C'est aussi exclure leur imbrication dans une théorie systématique de la morale ou de la politique composée de principes formels tels que ceux que recommandent les Kantiens. Même l'éthique des vertus doit être évitée, car son hypothèse selon laquelle les actes vertueux contribuent toujours au bien-être repose sur une foi erronée en ce que Aristote a appelé « l'unité des vertus ».

Pourquoi ? Parce que, pour Berlin, lorsque les valeurs entrent en conflit, elles devront non seulement souvent être compromises, mais il n'y aura également aucun moyen de compenser pleinement ces compromis. On peut donc dire que Berlin approuve une version de la thématique des mains sales selon laquelle tout véritable conflit des valeurs entraîne nécessairement une perte réelle, car les compromis qui devront être trouvés ne peuvent pas être annulés. Ces conflits de valeurs sont souvent inéliminables. C'est ainsi que nous sommes fréquemment « condamnés à choisir, et chaque choix peut entraîner une perte irréparable » : c'est pourquoi la *tragédie* est un thème si récurrent dans les écrits de Berlin.

Dans ces conditions, on peut comprendre pourquoi Berlin contraste son approche avec toutes les approches monistes qui, souligne-t-il, constituent le courant dominant de la pensée éthique et surtout politique occidentale. Pour eux, il est logique de rechercher un « idéal platonicien » selon lequel il existerait une voie fiable pour répondre à chaque véritable question : où les réponses vont au final nécessairement être compatibles entre elles, formant un tout unifié.

Les monistes d'un penchant plus historique soutiennent que ces réponses ne se poseront que par le développement dialectique au fil du temps, mais le fait est qu'elles viendront tôt ou tard. C'est cela, affirme Berlin, « qui a été au centre de la pensée éthique des Grecs aux visionnaires chrétiens du Moyen Âge, de la Renaissance à la pensée progressiste au siècle dernier ». Et en effet, c'est ce qui constitue la pensée des beaucoup de nos contemporains, pensons aux transhumantes que nous avons cités au début.

Blattberg attire notre attention sur le fait qu'il faut noter que Berlin a été conduit à rejeter le monisme à la suite de sa rencontre avec les écrits de Machiavel et de la reconnaissance de deux éthiques valides mais incompatibles, celle républicaine et celle chrétienne, qu'il y a trouvées. Plus tard, Berlin a pu identifier des idées pluralistes dans les écrits de Johann Gottfried Herder, Alexander Herzen, John Stuart Mill, Montesquieu et Giambattista Vico, entre autres.

Bien sûr, tout cela soulève le spectre du relativisme : c'est souvent une des grandes interrogations qui apparaît – sous laquelle se cache une critique souvent très sévère qu'on pourrait ramener au *Protagoras de Platon* à mon avis –, question donc qui se pointe à l'horizon quand je mentionne la pensée de Berlin à mes amis. Berlin s'est opposé à la lecture relativiste de son pluralisme des valeurs de quatre manières : Blattberg nous fait explorer ces quatre voies.

La première consiste à souligner que, alors que les relativistes ont tendance à affirmer que les jugements des différentes personnes sont subjectifs – « Je préfère le café, vous préférez le champagne. Nous avons des goûts différents. Il n'y a plus rien à dire » –, nous devons plutôt reconnaître qu'il existe un sens dans lequel les valeurs sont « objectives » et qu'il est possible de se tromper.

La seconde consiste à insister sur le fait que nous pouvons, par la force de l'imagination, parvenir à une compréhension des valeurs des autres cultures, ce qui signifie qu'aucune ne peut exister au sein d'une bulle impénétrable.

La troisième découle de l'affirmation de Berlin selon laquelle il existe un ensemble minimal, mondial, de valeurs présentes dans toutes les cultures et civilisations du monde : une définition qui est en partie définitive de l'idée même de ce que c'est d'être humain. En gros, cela signifie que si la forme de vie d'une culture ou d'une société donnée est composée de disons cent valeurs, alors, disons, cinq d'entre elles seront partagées avec toutes les autres formes de vie, constituant ainsi un chevauchement global.

Enfin, la quatrième façon de Berlin de s'opposer à l'interprétation relativiste de son pluralisme des valeurs repose sur le rôle qu'il croit que la raison peut jouer lorsque des valeurs incommensurables entrent en conflit. Certains ont avancé un compte rendu « agonistique » de la façon dont Berlin peut réagir à de tels conflits, qui suppose que « incommensurable » est synonyme d'« incomparable » et que la raison pratique ne peut donc être d'aucune utilité. Mais bien qu'il y ait selon Blattberg une justification à cette lecture dans les écrits précédents de Berlin, et même s'il n'exclurait certainement pas la possibilité de tels cas agonistes, ce n'était certainement pas sa position finale, insiste Blattberg.

Pourquoi ? Parce que dans un article coécrit plus tard dans sa vie avec Williams, Berlin affirme que lorsque des valeurs incommensurables entrent en conflit avec l'idée que « la raison

n'a rien à dire (c'est-à-dire qu'il n'y a rien de raisonnable à dire) sur ce qui devrait prévaloir sur l'autre » est quelque chose de « manifestement faux ». Il est donc important de noter cela.

La réflexion de Berlin sur le concept de liberté repose donc sur un contraste entre ce qu'il identifie comme les sens « négatif » et « positif » du terme. Le premier, soit la liberté négative, concerne la réponse à la question « Quel est le domaine dans lequel le sujet – une personne ou un groupe de personnes – est ou devrait être laissé à faire ou être ce qu'il est capable de faire ou être, sans ingérence d'autres personnes ? » ; tandis que la question clé pour le second, c'est-à-dire la liberté positive, est « Quelle est, ou qui est, la source de contrôle ou d'interférence qui peut déterminer que quelqu'un fait, ou est, ceci plutôt que cela ? ». La liberté négative est donc une question d'absence de contraintes, tandis que la liberté positive concerne la liberté d'agir d'une manière conforme à ses objectifs fondamentaux. L'essai de Berlin de 1958 sur la liberté constitue certes une défense de la liberté négative, bien qu'il ne veuille nullement ignorer la liberté positive : Blattberg insiste sur ce point dans son interprétation de l'approche de Berlin.

Dans ces conditions, le thème de l'atomisme conceptuel peut constituer selon le Professeur Blattberg une façon de relier les positions de Berlin sur le concept liberté et son pluralisme des valeurs. L'autre moyen, plus populaire, de faire ce lien a consisté à souligner l'affirmation de Berlin selon laquelle le pluralisme des valeurs « implique » une certaine mesure de liberté négative. L'idée ici est que, étant donné la pluralité des valeurs dans le monde et la nécessité de répondre à leurs conflits, il faut avoir la liberté de choisir pour le faire correctement. Ceux qui ont créé cette association tendent à affirmer qu'il existe un lien direct entre le pluralisme des valeurs de Berlin et son libéralisme, et que ce dernier peut alors logiquement dériver du premier.

Or, toujours selon Blattberg, dériver logiquement l'idéologie politique préférée de Berlin de sa philosophie morale et politique va à l'encontre de l'anti-monisme de cette même

philosophique politique berlinoise. Pourquoi ? Parce qu'elle suppose qu'elle peut être articulée de manière totalement autosuffisante et non contradictoire. C'est, nous rappelle Blattberg, la raison pour laquelle Berlin a déclaré que « le pluralisme et le libéralisme ne sont pas les mêmes concepts, ni même qui se chevauchent. Il existe des théories libérales qui ne sont pas pluralistes. Je crois à la fois au libéralisme et au pluralisme, mais ils ne sont pas logiquement liés ».

La relation entre le pluralisme des valeurs de Berlin et son libéralisme doit donc être contingente. Certains penseurs, cependant, continuent de prétendre que les deux sont intrinsèquement liés, expliquant soit (i) que Berlin a réussi à prouver qu'il en est ainsi, (ii) qu'il ne l'a pas fait mais que cela peut néanmoins être fait, ou (iii) qu'il n'était finalement pas préoccupé par le fait qu'ils soient connectés ou pas.

Pourtant, tout cela ne tient pas compte du fait que les libéraux n'ont pas besoin de philosophie pour conférer un statut spécial à leurs valeurs chères afin d'être de bons libéraux ; en fait, Berlin lui-même suggère le contraire : « Pour réaliser la validité relative de ses convictions », a-t-il déclaré à la suite de Joseph Schumpeter, « et pourtant les défendre sans faille, c'est ce qui distingue un homme civilisé d'un barbare ». À quoi nous pourrions ajouter, suivant la brillante remarque du professeur Blattberg, que, quoi qu'il en soit, il semble que *le désir d'avoir une seule idéologie politique – même le libéralisme – régner sur tous les pays du monde semble carrément ilibéral.*

Pour citer cette conférence :

Mario Ionuț Maroșan, « Sur le problème de l'identité juive, tant individuelle que collective, chez Isaiah Berlin : pluralisme des valeurs, liberté et libéralisme », dans le cadre du colloque *Au-delà des frontières : les Juifs et les autres*, Collectif Judéité(s), Université de Montréal, 9 mars 2020.