Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 60 (2001)

Artikel: À propos d'une citation célèbre : "Those who cannot remember the past are condemned to repeat it"

Autor: Pinkas, Daniel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882915

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 60/2001

DANIEL PINKAS

À propos d'une citation célèbre: «Those who cannot remember the past are condemned to repeat it»

In this paper I try to set Santayana's famous and often misquoted and misused remark in its original context. This attempt leads up to a rough sketch of Santayana's moral philosophy and in particular of his naturalistic conception of reason and value. I show that there is little in common between the aphorism's intended meaning and the interpretation usually taken for granted by those who quote it. The last part of the paper examines a memorable and prophetic paragraph by Santayana on the consequences of historical forgetfulness.

Cette citation est de la plume de George Santayana (1863-1952). Philosophe de nationalité espagnole mais d'expression anglaise, élève de William James, professeur à Harvard, il fut une des figures de proue de la philosophie américaine de la première moitié du XXe siècle et certainement un des auteurs philosophiques les plus lus dans le monde anglo-saxon pendant l'entre-deux-guerres. La citation figure vers la fin du premier des cinq volumes de *The Life of Reason*, œuvre de référence du naturalisme américain, parue en 1905-1906.[1]

Une recherche sur Internet livre de nombreux sites mentionnant le nom de Santayana et parmi ceux-ci près de la moitié concernent la citation en question, qui est invoquée, dans la majorité des cas, en rapport avec l'Holocauste, le «devoir de mémoire» et la nécessité de combattre les thèses révisionnistes ou négationnistes. Cette popularité, cependant, ne va pas jusqu'à garantir un minimum d'exactitude dans la citation. Ainsi, pour prendre quelques exemples parmi bien d'autres, un article de James Atlas paru dans le *New York Times* du 2 janvier 1994 se réfère à *«Santayana's famous axiom that those who fail to remember*

1 Je cite cette œuvre dans l'édition en un volume revue et corrigée par l'auteur à la fin de sa vie: George SANTAYANA, *The Life of Reason,* (one-volume edition), Londres, Constable & Co, 1954, p. 82.

the past are condemned to repeat it »;[2] si l'erreur qui consiste à imputer un caractère axiomatique à la phrase de Santayana paraît relativement anodine, on ne peut en dire autant de la substitution de *cannot remember* par *fail to remember*: omettre ou manquer de se souvenir *(fail to remember)* n'est assurément pas la même chose qu'être dans l'incapacité de le faire *(cannot remember);* dans une publicité pour le Centre Simon Wiesenthal *are condemned to repeat it* a été remplacé par *are condemned to relive it* et même un auteur aussi sérieux qu'Alasdair MacIntyre, dans sa récente histoire de l'éthique, se réfère à *Santayana's thought that those who ignore the history of philosophy are condemned to repeat it;* par ailleurs, la phrase est souvent citée sans attribution d'auteur, comme je l'ai vu de mes propres yeux sur un panneau à l'entrée du Musée de la Résistance à Besançon.

D'une manière générale, l'usage que l'on fait actuellement, en philosophie comme ailleurs, des écrits de Santayana, reste, pour l'essentiel, purement citationnel. L'œuvre, il est vrai, abonde en bons aphorismes, à telle enseigne qu'une anthologie a été compilée et publiée sous le titre *Atoms of Thought.*[3] Mais une pensée philosophique qui parvient à combiner, comme le signale Timothy Sprigge dans son étude sur Santayana[4], vigueur analytique et vision poétique, largeur de vues et pertinence argumentative, mériterait assurément un autre sort. Il est vrai que, comme le note Bertrand Russell, « les délicieux aphorismes qui surviennent de temps en temps [dans les écrits de Santayana] tendent à dissiper le sérieux du lecteur et à le réjouir plutôt qu'à le faire penser. Une fois ces agréables obstacles surmontés, pourtant, il apparaît qu'une vision générale de la vie et du monde a été présentée ».[5]

Dans ce qui suit, je me propose deux choses: d'abord, situer la citation dans son contexte, ce qui me donnera l'occasion d'exposer dans les (très) grandes lignes la philosophie morale de Santayana;

2 Cet exemple m'a été signalé par Morris Grossman (communication personnelle), que je remercie.

3 Ira D. CARDIFF (dir.), *Atoms of Thought: an Anthology of Thought from George Santayana,* New York, Philosophical Library, Inc., 1950.

4 Cf. Timothy L. S. SPRIGGE, *Santayana: An Examination of his Philosophy,* Londres et New York, Routledge, 1995 (2e éd).

5 Bertrand RUSSELL, « Santayana's Philosophy », in P. A. SCHILPP (dir.), *The Philosophy of George Santayana*, The Library of Living Philosophers, La Salle Ill., Open Court, 1940, p. 470.

ensuite soumettre au lecteur un passage écrit en 1918 qui a trait aux conséquences de l'oubli.

Le chapitre de *The Life of Reason* dont est tiré notre aphorisme s'intitule « Flux et Constance dans la Nature Humaine ». Prenant acte de l'incompatibilité de la notion traditionnelle de nature humaine fixe avec la théorie de l'évolution darwinienne, Santayana s'efforce d'analyser comment, au sein d'une réalité contingente et mouvante, une stabilité relative, et même une certaine tendance générale au progrès, peuvent s'instaurer. L'hérédité et la mémoire (qui est elle-même « une sorte d'hérédité interne à l'individu »[6]) sont les facteurs essentiels de cette possibilité de progrès :

> « Le progrès, loin de résider dans le changement, dépend de la faculté de rétention *(retentiveness)*. Lorsque le changement est absolu, rien de ce qui est susceptible d'amélioration ne subsiste, et aucune direction de perfectionnement possible n'est ébauchée : et lorsque l'expérience n'est pas sauvegardée, comme chez les sauvages, l'état d'enfance est perpétuel. *Ceux qui ne peuvent se souvenir du passé sont condamnés à le répéter.* Au cours des premiers stades de la vie, l'esprit est superficiel et facilement distrait; il passe à côté du progrès par manque de persévérance et de suite dans les idées. Telle est la condition des enfants et des barbares, chez qui l'instinct n'a rien appris de l'expérience. En un second temps, les hommes deviennent souples et malléables par de nouvelles habitudes et suggestions, qui viennent se greffer sur les instincts originels, et rendent ainsi possible une plus pleine satisfaction de ceux-ci. C'est à ce niveau que se situent la maturité et le véritable progrès. Survient enfin un stade où la faculté de rétention est épuisée et où tout ce qui arrive est aussitôt oublié; à la place de la plasticité et des réadaptations fécondes, on trouve une vaine répétition du passé, vaine car dépourvue de lien avec la pratique. Dans un monde en mouvement, la réadaptation est le prix de la longévité [...]. Toute réadaptation, cependant, ne constitue pas un progrès, car une certaine identité idéale doit être conservée. La langue latine ne progressa pas lorsqu'elle se transforma en langue italienne. Elle mourut. Ses aimables héritières peuvent nous consoler de son trépas, mais cela ne change rien au fait que leur ancêtre est décédée. [...] La retentivité, répétons-le, est la condition du progrès.[7] »

Comme on le voit, il s'agit d'un passage politiquement assez « incorrect » (en raison notamment de la référence aux « sauvages » et aux « barbares »), dont la terminologie paraît aujourd'hui quelque peu désuète, et dans lequel, en tout état de cause, l'idée d'un *devoir de mémoire* n'intervient guère. Un bref examen de la philosophie morale

6 G. SANTAYANA, *op. cit.*, p. 82.
7 *Ibid.*

de Santayana suffit à montrer à quel point, et pour quelles raisons, cette notion lui est foncièrement étrangère.

Comment faut-il interpréter le titre de l'ouvrage *(The Life of Reason)* dont est extraite notre citation? Quelle est la nature de cette raison dont la vie est examinée au fil des cinq volumes de l'ouvrage? La controverse qui opposa en 1910-1911 Santayana à Moore et à Russell au sujet des notions de bien et de mal fournit un bon point de départ pour tenter de répondre à ces questions.[8] Dans «Hypostatic Ethics» Santayana concède à Moore et à Russell deux points préliminaires: a) une action est dite bonne seulement en vertu du fait qu'elle est un moyen relativement à d'autres choses qui sont bonnes en elles-mêmes; b) dans le cas de ces dernières, l'adjectif «bon» désigne une qualité indéfinissable et sa signification est l'objet d'une intuition (les prétendues définitions du bien ne font en réalité que circonscrire des classes de faits qui se trouvent posséder, aux yeux de ceux qui les proposent, la qualité abstraite du bien). Le point de désaccord concerne la conclusion que Moore et Russell tirent du point b), à savoir que, comme l'écrit Russell à cette époque, «le bien et le mal sont des qualités qui appartiennent aux objets indépendamment de nos opinions, tout autant que la rondeur ou la propriété d'être carré; et lorsque deux personnes sont en désaccord au sujet de la question de savoir si une certaine chose est bonne, seule l'une d'entre elles peut avoir raison, bien qu'il puisse être très difficile de savoir laquelle».[9] Or, objecte Santayana, on peut accepter l'indéfinissabilité d'une propriété sans rien concéder quant à son caractère non relatif. Les notions de gauche et de droite, ou celles de haut et de bas, par exemple, sont indéfinissables en ce sens que leur différence ne peut être expliquée sans être à nouveau invoquée dans l'explication, mais nous n'en concluons pas que tout un chacun, indépendamment de l'orientation spatiale de son corps, devrait

8 Cf. G. SANTAYANA, «Hypostatic Ethics», *Journal of Philosophy*, vol. VIII, 1911, p. 421-432. Dans cet article Santayana analyse et critique l'essai de Russell «The Elements of Ethics» (1910), (repris dans *Philosophical Essays*, Routledge, Londres, 1994) qui est un résumé de la position développée par G. E. Moore dans *Principia Ethica*. Russell signale que son abandon de cette position est consécutif, en grande partie, à la critique de Santayana dans «Hypostatic Ethics». Voir à ce propos la «note préliminaire» ajoutée à «The Elements of Ethics» in *Readings in Ethical Theory*, W. SELLARS & J. HOSPERS (dir.), New York, Appleton-Century-Crofts, 1952.

9 B. RUSSELL, «The Elements of Ethics», *Philosophical Essays*, Londres, Routledge, 1994, p. 21.

désigner comme étant la gauche ou la droite une seule et même direction, ni que, si une personne qui se trouve ici et une autre qui se trouve aux antipodes appellent «haut» des directions opposées, «seule l'une d'entre elles peut avoir raison, bien qu'il puisse être très difficile de savoir laquelle».

La théorie de la valeur sur laquelle s'appuie Santayana dans sa critique de Moore et de Russell est proche de la conception de Spinoza et comporte d'importants éléments aristotéliciens. Son premier livre, *The Sense of Beauty* (1896), qui fut en même temps le premier livre d'esthétique philosophique publié en Amérique, en fournit une ébauche:

> «Nous devons [...] affirmer d'emblée cet axiome, important pour toute philosophie morale et fatal à certaines incohérences de la pensée, qu'il n'y a pas de valeur sans appréciation de celle-ci, et pas de bien sans préférence accordée à ce bien plutôt qu'à son absence ou à son opposé. C'est en l'appréciation, en la préférence, que réside la racine et l'essence de toute excellence. Ou, comme l'exprime clairement Spinoza, nous ne désirons pas les choses parce qu'elles sont bonnes, mais elles sont bonnes parce que nous les désirons.[10]»

L'élément proprement aristotélicien est double. Il y a, en premier lieu, l'idée que c'est ce que nous *sommes*, notre *nature*, qui détermine l'excellence que nous pouvons atteindre et les satisfactions qui peuvent être les nôtres: sans une constitution déterminée, aucune chose n'est préférable à aucune autre. En second lieu, Santayana se réclame de l'eudémonisme: «la satisfaction est la pierre de touche de la valeur»; «le bonheur est la seule sanction de la vie. Là où il fait défaut, la vie reste une expérience absurde et lamentable»; «l'eudémonisme est un autre nom de la sagesse: il n'y a aucune autre morale qui soit *morale*».[11] D'après le premier point, la valeur d'un objet ou d'une action suppose toujours un individu qui évalue et un acte évaluatif (ou une disposition évaluative). Cet ancrage de la valeur dans la préférence, le besoin, et plus précisément dans la sélectivité animale, comporte deux corollaires qui ont été jugés fatals pour la théorie: d'abord, qu'il n'y a pas de valeurs intemporelles et indépendantes des individus; ensuite (pour le dire d'une manière qui frôle le paradoxe), qu'une chose repoussante peut exemplifier la qualité du bien, pourvu qu'elle soit véritablement désirée. Ces deux corollaires impliquent que ce qui est

10 G. SANTAYANA, *The Sense of Beauty: Being the Outlines of Aesthetic Theory*, Cambridge Mass., MIT Press, 1988, p. 18.

11 G. SANTAYANA, *The Life of Reason*, p. 63.

appelé «bien» n'en est un que pour la personne qui le désire. À cette objection Santayana répond: «Bien entendu! Et exactement la même chose vaut pour tout ce qui est bon!» Cette concession n'a pas cependant la signification qu'on peut être tenté de lui prêter au premier abord. Certes, Santayana est un relativiste *(«the first principle of my ethics is relativity»*[12]*);* mais ce relativisme n'oblige pas à nier la différence entre biens réels et solides et caprices irréfléchis et occasionnels. En particulier, nier l'existence de valeurs intemporelles et indépendantes des agents ne revient pas à affirmer que le bien dépend de ce que les agents *pensent.* Le caractère relationnel (et relatif) des valeurs lient celles-ci davantage à notre *nature* et à nos *impulsions* qu'à nos opinions épisodiques. Comme les moralistes le savent (ou devraient le savoir), nous ne considérons *sérieusement* comme excellentes les choses qu'il nous arrive de qualifier d'excellentes «dans l'abstrait» ou par conformisme, que si elles éveillent chez nous un intérêt authentique ou un désir vivant. La sélectivité qui se trouve selon Santayana à la base de la vie morale n'est pas celle de notre discours mental, mais celle de ce qu'il appelle la *psyché individuelle*, et qu'il définit comme «le principe héréditaire d'organisation dans le corps ou de direction dans la volonté».[13] La *psyché individuelle* est la source et l'arbitre ultime du bien. Ce point nous introduit au cœur de la philosophie morale de Santayana.

Nous venons de voir que pour Santayana les préférences découlant des impulsions vitales de l'organisme constituent le fondement de toute valeur. Cette importance accordée à l'animalité ne surprend pas vraiment chez un philosophe qui a été parmi les premiers à tenter de tirer les conséquences philosophiques de la théorie darwinienne de l'évolution par sélection naturelle. C'est ce darwinisme qui lui permet d'éviter les relativismes de type standard que sa position semble impliquer, puisque dans cette perspective, la possibilité d'une sorte d'universalité morale n'est pas exclue; elle est simplement subordonnée à la présence empirique de similarités universelles (après tout, la biologie ne nie pas l'existence des espèces; elle en conteste seulement la fixité: la sélection naturelle est plutôt une force d'homogénéisation à l'intérieur d'une espèce, même si elle se nourrit de variations dont elle élimine la grande

12 G. SANTAYANA, «Apologia pro mente sua», in P. A. SCHILPP, *op. cit.*, p. 562.
13 G. SANTAYANA, *The Realms of Being,* (one-volume edition) New York, Cooper Square, 1972, p. 481.

majorité parce qu'elles ne représentent pas des améliorations). Ainsi, la possibilité d'un bien commun doit être cherché dans les natures ressemblantes des individus. Cela ne donne évidemment pas le moindre fondement transcendant à la morale (le terme «naturaliste», que Santayana revendique, signifie précisément que l'on est réconcilié avec, ou résigné à, cette absence de fondement). En ce sens, la philosophie morale de Santayana peut être interprétée comme une philosophie morale aristotélicienne débarrassée de tout engagement contestable à l'égard de la doctrine de la fixité des espèces et de l'uniformité de la perfection humaine. (Un eudémonisme darwinien est peut-être justement un bon exemple de ce que serait un «progrès basé sur la retentivité» !).

Nos désirs déterminent donc toutes sortes de biens, parmi lesquels figurent des biens dérisoires, des biens destructeurs, des biens incompatibles. Chacun de ceux-ci est véritablement un bien, pris en lui-même, pour celui ou celle qui le désire. C'est ici qu'intervient la conception santayanienne de la raison et l'idéal qu'il nomme *the life of reason.* Santayana s'accorde avec Kant, ainsi du reste qu'avec les morales traditionnelles, pour penser que la vie morale comporte inévitablement la suppression de désirs; mais il n'est pas spécialement rationnel d'opérer ces suppressions au nom du Devoir, mieux vaudrait le faire en vue de la satisfaction d'un ensemble aussi riche et représentatif que possible d'impulsions ou de désirs compatibles (il s'agit bien, si l'on veut, d'un calcul de maximisation, mais d'un calcul qui est régulièrement – et tragi-comiquement – bloqué par la prise en compte de l'incommensurabilité des différents biens et maux). La conception de la raison que propose Santayana se distingue de la plupart des conceptions philosophiques traditionnelles par son caractère radicalement immanent, intra-mondain. La raison n'est pas une étrangère d'origine divine ou transcendante qui vient apporter, par des voies quasi magiques, la lumière et la justice dans un monde transitoire et contingent. Elle a une généalogie animale, et ne se manifeste dans la vie de tous les jours que parce qu'elle *partage la nature des passions* ou impulsions qui déterminent en premier lieu le comportement. Contrairement à ce que dit Hume, la raison n'est pas l'esclave des passions : elle est, en quelque sorte, l'une d'entre elles ! Santayana maintient en effet que la raison est elle-même une impulsion animale, quoique d'un genre très particulier. Sa particularité réside dans le fait que son objet propre n'est pas un domaine d'objets, d'activités ou d'états de choses, mais plutôt l'ordre ou l'harmonie des autres impulsions. («La raison en

tant que telle représente ou plutôt constitue un intérêt formel unique, l'intérêt qui vise l'harmonie».[14] Elle est, pourrait-on dire, un désir de deuxième niveau, réservé probablement aux êtres humains, et qui oblige à tenir compte du futur en vue de déterminer les occasions où une satisfaction présente doit être sacrifiée pour préserver à plus long terme certains biens. Comme l'écrit John Lachs, pour Santayana «la raison, l'impulsion formelle qui vise l'harmonie, est un avocat des désirs animaux».[15]

Il n'est évidemment pas question d'entrer ici dans le détail des considérations relatives à l'«économie des désirs» qui permettraient de se faire une idée un tant soit peu précise de la manière dont Santayana conçoit l'harmonisation des satisfactions. Le point important est que si nous devons renoncer à gratifier certains désirs, ou si nous devons les modifier, ce n'est pas parce qu'ils seraient mauvais en eux-mêmes, mais en raison du fait que, quoique bons, ils ne sont pas aussi bons que ce que leur gratification nous obligerait à sacrifier. Une précision qui a une certaine importance pour l'interprétation de la citation du début s'impose ici. Santayana ne dirait pas d'un être humain qu'il est rationnel simplement parce qu'il éprouve un désir épisodique et vivace d'harmonisation des désirs: un ivrogne pourrait très bien être habité d'un tel désir au moment même où il est en train de sacrifier l'ensemble de ses autres intérêts à son intérêt pour la boisson; il ne suffit pas de se souvenir que l'on a fréquemment une certaine impulsion pour que celle-ci soit effectivement prise en compte dans l'économie d'une vie rationnelle. La raison (au sens de Santayana) ne s'exprime pas par la simple remémoration des désirs mais par une remémoration qui rétablit la puissance ou l'efficacité des désirs représentés.

Santayana insiste à plusieurs reprises sur le fait que, conformément au relativisme qu'il professe, la vie rationnelle reste à ses yeux un idéal optionnel, et la raison elle-même un désir optionnel:

> «Il est peut-être utile de rappeler au lecteur que par éthique rationnelle je n'entends pas un ensemble de préceptes raisonnables par opposition à un autre ensemble qui serait déraisonnable; j'entends plutôt le caractère raisonnable lui-même, qui est une chose intellectuelle, relevant de la prudence et même de l'esthétique, plutôt que quelque nouvelle ou plus ‹haute› impulsion morale qu'il conviendrait de substituer aux impulsions anciennes de la nature humaine.

14 G. SANTAYANA, *The Life of Reason,* p. 73.

15 John LACHS, *George Santayana,* Boston Mass., Twayne Publishers, 1988, p. 96.

> Il est *prudent* d'être rationnel jusqu'à un certain point, car si nous négligeons un trop grand nombre d'impulsions, ou des impulsions trop profondément enracinées en nous ou dans le monde, la satisfaction de notre passion principale risque elle-même d'être compromise; mais trop de rationalité dès le départ pourrait être fatale à cette passion, qui n'aurait pu se hasarder à saisir sa chance pour tenter de remporter les récompenses possibles. Ainsi, le désir d'être rationnel et d'établir une harmonie en soi et dans le monde est un désir ‹plus élevé› que d'autres désirs, en ce sens qu'il présuppose l'existence de ces derniers; néanmoins, certaines personnes pourraient estimer que l'impétuosité romantique, ou l'appel soudain à la conversion religieuse, sont ‹plus élevés› que la rationalité. Seule la raison peut être rationnelle, mais il ne s'ensuit pas que seule la raison soit bonne. Le critère de la valeur reste toujours, dans la personne qui s'exprime, la voix de la nature, réellement consultée.[16] »

Le ton général de *The Life of Reason* est plutôt optimiste et humaniste; et même si, comme toujours chez Santayana, le sentiment de l'immensité et de la complexité de la nature, rapetisse et même écrase l'échelle humaine, l'idéal grec d'une vie harmonieuse et mesurée y est présenté non seulement comme possible mais comme désirable. Mais la Première Guerre Mondiale représente de ce point de vue, pour Santayana comme pour tant d'autres penseurs de sa génération, un tournant. La croyance que le monde, en dépit de régressions temporaires, s'améliore progressivement en se soumettant à la raison, devient beaucoup plus difficile à soutenir. L'expérience de la guerre confirme chez Santayana le soupçon que nous sommes irrémédiablement irrationnels, que la vie elle-même est une forme de folie (une *normal madness,* comme il aime à dire) et que tous les efforts humains, au bout du compte, sont vains. L'idéal de la *life of reason* passe à l'arrière-plan (sans cesser d'apparaître comme un idéal possible) et l'idée d'une *spiritual life* devient sa préoccupation majeure. De plus en plus, il considère que « le monde contemporain a tourné le dos à la tentative et même au désir de vivre raisonnablement [...] le trait essentiel d'une vie rationnelle, qui est d'avoir un but clair, consacré et ultime, [est] complètement étranger à cette société. L'opinion réclame une liberté vague et un progrès indéterminé: *Vorwärts! Avanti! Onwards! En avant toute!!* sans se demander si en continuant droit devant on ne tombera pas dans quelque gouffre béant. »[17]

16 G. SANTAYANA, « Apologia pro mente sua », p. 562-563.

17 G. SANTAYANA, *Persons and Places: Fragments of Autobiography,* Cambridge Mass., MIT Press, 1986, p. 542.

À la fin de la Première Guerre Mondiale, Santayana rédigea un texte intitulé «Tipperary» (d'après une vieille chanson en faveur parmi les soldats britanniques qui dit: *«its a long way to Tipperary»*) dans lequel il décrit ses impressions le jour de l'Armistice. Ce texte touche de près à la question du rapport entre mémoire et avenir projeté.

Les survivants, écrit Santayana, «voient s'ouvrir devant eux des perspectives verdoyantes, une vie active, joviale, ludique et remplie d'amour dans des lieux anciens et familiers. Tout continuera, s'imaginent-ils, comme si rien ne s'était passé. Braves, honnêtes et fourvoyées créatures! À peine sortis des brumes de la guerre qu'ils se perdent déjà dans celles de la paix. Si l'expérience pouvait enseigner quelque chose à l'humanité, combien différentes seraient nos morales et nos politiques [...]. Nous vivons expérimentalement, au gré des humeurs, dans le noir; chaque génération brise sa coquille avec la même hâte et la même assurance que la génération précédente».[18]

Le philosophe considère que parmi ces jeunes gens, qui ont pourtant traversé les épreuves les plus terribles, il en est qui «n'ont rien appris», car ils pensent que la guerre – peut-être la dernière de toutes les guerres – est terminée. C'est à ces «idéalistes» qu'il s'adresse dans un passage prophétique et mémorable:

> «Laissez-moi vous chuchoter un conseil à l'oreille: gardez en réserve une part de votre colère; vous n'avez pas encore vu le pire. Vous supposez que cette guerre a été une bévue criminelle, une horreur exceptionnelle; vous vous imaginez que sous peu la raison reprendra le dessus, que tous ces gens inférieurs qui gouvernent le monde seront balayés, et que votre propre parti, ayant tout réformé, reviendra pour toujours aux affaires. Vous vous trompez. Cette guerre vous a donné votre premier aperçu de l'état ancestral, fondamental et normal du monde, votre premier échantillon de réalité. Elle devrait vous apprendre à renoncer à toutes vos philosophies du progrès et du gouvernement du monde par la raison, en tant qu'elles ne sont qu'un babillage de rêveurs qui traversent un monde en en contemplant mentalement un autre. [...] La nature est en état de guerre éternelle, une guerre dans laquelle toute cause est en fin de compte perdue et toute nation détruite. La guerre n'est rien d'autre qu'une résistance opposée au changement; et une telle résistance est inévitable tant que l'organisme menacé par le changement conserve quelque vitalité. La paix elle-même signifie discipline à l'intérieur et invulnérabilité à l'extérieur – c'est-à-dire deux formes de guerre virtuelle; la paix exigerait un régime interne tel que le moindre germe de dissolution ou d'infection serait repoussé avant qu'il ait pu

18 G. SANTAYANA, *Soliloquies in England and other Soliloquies,* New York, Scribner's, 1922, p. 101.

> atteindre l'esprit public. Cette guerre a été courte, et ses ravages peu importants au regard de ce qui reste debout : une guerre sévère impliquerait que tous les hommes d'une nation soient anéantis, ses villes rasées, ses femmes et ses enfants réduits à l'esclavage. Dans le cas présent le massacre fut plus grand, peut-être simplement parce que les populations modernes sont si nombreuses; la perturbation grave, uniquement parce que le système industriel moderne est si dangereusement complexe et instable; et le coût énorme car nous étions prodigieusement riches. Notre société était un glouton somnolent qui se croyait immortel et qui s'est mis à crier indiciblement, comme un cochon qu'on égorge, à la première piqûre de l'épée. Une cité antique aurait considéré cette guerre, ou une guerre proportionnellement aussi coûteuse, comme un incident normal; et il est certain que les Allemands ne la considèreront pas autrement.[19] »

Il est donc peut-être vrai que « ceux qui ne peuvent se souvenir du passé, sont condamnés à le répéter »; mais ce serait commettre un sophisme caractérisé que d'en inférer, comme semblent vouloir le faire ceux qui citent la phrase de Santayana à tout bout de champ, qu'il suffit d'accomplir scrupuleusement, rituellement et ponctuellement des devoirs de mémoire, pour éviter la répétition d'événements comparables à ceux de la Dernière Guerre Mondiale. Pour cela, il faudrait encore essayer de *comprendre* le passé, ce qui suppose, en plus des connaissances historiques, des connaissances relatives aux motivations et aux prédispositions de la nature humaine qui ont rendu de tels événements possibles. Et même cela, malheureusement, ne garantit rien.

19 *Ibid.*, p. 103-105.