og.com

CHRISTIAN GODIN

Encyclopédie conceptuelle et thématique de la philosophie

Champ Vallon

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Retrouver ce titre sur Numilog.com

ENCYCLOPÉDIE CONCEPTUELLE
ET THÉMATIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Retrouver ce titre sur Numilog.com

© 2018, Éditions Champ Vallon, 01350 Ceyérieu.
ISBN 979-10-267-0805-6

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Christian Godin

ENCYCLOPÉDIE CONCEPTUELLE ET THÉMATIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Champ Vallon

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Cet ouvrage est dédicacé à ma fille Agnès, sa première lectrice, correctrice avisée, ainsi qu'à Philippe Petit, mon deuxième lecteur et l'un de mes tout premiers amicaux et pertinents soutiens.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Présentation

On rédige les ouvrages qu'on aurait aimé avoir lus. Ce projet d'encyclopédie philosophique est né et s'est nourri tout d'abord d'un constat d'absence : il n'existe sur le marché disponible en France, et probablement dans le monde, aucun ouvrage de synthèse nous permettant de prendre de manière synthétique la mesure de l'ampleur du monde des concepts et des idées philosophiques. Certes, nombre d'ouvrages sont actuellement proposés aux bonnes volontés mais leur caractère technique (comme le *Vocabulaire européen des philosophies*[1]) *ou partiel (les dictionnaires qui traitent d'une « partie » de la philosophie comme la philosophie politique ou l'éthique), ou encore disparate (comme la gigantesque entreprise de l'Encyclopédie philosophique universelle* en quatre volumes des Presses Universitaires de France, de plus de 8000 pages[2], qui a mobilisé des centaines de collaborateurs sous la direction d'André Jacob) rend leur maniement difficile pour un public élargi aux non-spécialistes. L'*Encyclopédie philosophique universelle* comprend un dictionnaire et des articles thématiques mais les textes, presque tous écrits par des universitaires, sont des monographies et s'ignorent les uns les autres. Or une accumulation de points de vue, même précis et informés, ne saurait constituer ni une unité ni une totalité, les deux objectifs qu'une encyclopédie devrait s'efforcer d'atteindre. Quant à l'*Encyclopédie de la philosophie* du Livre de Poche[3], réalisée à partir de l'encyclopédie italienne Garzanti, beaucoup plus modeste (1 800 pages, 2 500 entrées), elle ne manque pas d'être incomplète, par force, même si elle présente l'avantage de mêler articles consacrés à des concepts et articles consacrés à des auteurs. Deux facteurs expliquent cette absence et d'unité et de totalité dans les encyclopédies philosophiques actuellement disponibles en France : l'esprit de spécialité et la crainte du dogmatisme.

Quant à Wikipédia, l'encyclopédie en ligne qui est parvenue à supprimer les encyclopédies de papier, elle semble, par son caractère anarchique, prendre acte du fait de l'impossibilité même du genre encyclopédique. En effet, s'il y a quelque chose que Wikipédia ignore, fait plus même qu'ignorer, rejette, c'est ce que Descartes appelait l'ordre des raisons. Wikipédia est un agrégat sans concepts constitué de manière totalement empirique — la contingence de ses choix allant jusqu'à l'arbitraire. Non que Wikipédia

1. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, ouvrage collectif sous la direction de Barbara Cassin, Éditions du Seuil/Le Robert, 2004.

2. *Encyclopédie philosophique universelle*, tome I *L'Univers philosophique* (2032 pages); tomes II et III *Les Notions philosophiques Dictionnaire* I et II (3344 pages); tome IV *Le Discours philosophique* (2784 pages), direction André Jacob, PUF, 1998.

3. *Encyclopédie de la philosophie*, La Pochothèque, Le Livre de Poche, 2002.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

ne contienne nombre d'informations. Pour ce qui concerne l'information, « l'encyclopédie » en ligne est, au contraire, indépassable, et c'est pourquoi elle peut donner l'impression de représenter à elle seule une bibliothèque. Seulement, la connaissance ou, plus modestement, le savoir philosophique n'existe pas si l'information n'est pas surmontée par la pensée. Certes, il ne saurait y avoir connaissance sans information, mais l'information pour la philosophie n'est qu'un moyen, jamais une fin en soi. En soi, en effet, une information est entièrement dépourvue de sens.

Il n'y a pas de connaissance sans hiérarchie des matières, des disciplines et des idées. Notre époque démocratique abhorre les hiérarchies républicaines car elles contreviennent au principe d'égalité et n'aident pas le commerce. C'est pourquoi, justement, elle est l'époque de l'information. L'information cultive la singularité, toujours plus séduisante que la généralité (confondue avec la banalité) et préfère systématiquement l'exception à la règle. On comprend, dans ces conditions, que la philosophie ne s'y retrouve pas — dans les deux sens que l'on pourra donner à l'expression.

L'esprit de spécialité et le rejet du dogmatisme — fût-ce à des fins propédeutiques — sont, avons-nous dit, les deux obstacles qui empêchent le projet encyclopédique de réaliser ses deux objectifs d'unité et de totalisation. Le travail intellectuel, tel qu'il se réalise aujourd'hui, est désormais émietté en une multitude de disciplines et de sous-disciplines qui non seulement ne communiquent pas entre elles mais s'ignorent (lorsqu'elles ne se méprisent pas !). Chaque spécialiste a sa niche (il existe une écologie des idées). Ainsi la pensée peut-elle se donner l'illusion d'être scientifique. D'où la prolifération des monographies. Ainsi, croit-on, se trouve conjuré le double danger du dogmatisme tyrannique du cours scolaire et de l'illusion de la complétude encyclopédique. Certes, les raisons des censeurs sont loin d'être infondées. N'y a-t-il pas une radicale incompatibilité de nature entre le libre exercice de la pensée et la trace dogmatique, figée, morte de cette pensée dans un livre ? Le procès n'est pas récent — il remonte à Platon, c'est dire si ses lettres de noblesse sont glorieuses. Quant à la spécialité, si elle est dans le domaine scientifique et technique pleinement justifiée, parce que nécessaire et féconde, elle représente dans celui de la pensée philosophique beaucoup plus une prison qu'un laboratoire.

Chose devenue presque inaperçue, la philosophie a derrière elle une longue tradition encyclopédique. Sa tâche, depuis ses origines grecques et indiennes, ne fut-elle pas d'élaborer le plus de sens possible à partir des champs de la pensée et de la réalité dont aucun ne lui est *a priori* étranger ? Et pour ce faire, il lui a fallu enquêter partout, animée qu'elle était d'une inlassable curiosité. Évoquant ses années d'apprentissage, Descartes, pourtant prévenu contre le fatras éclectique de l'érudition, écrit dans la première partie du *Discours de la méthode* qu'il employa la seconde partie de sa jeunesse

Retrouver ce titre sur Numilog.com

à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de divers caractères et conditions, à recueillir différentes expériences, à s'éprouver lui-même dans les rencontres que le hasard lui proposait, et à faire partout telle réflexion sur les choses qui se présentaient pour qu'il pût en tirer quelque profit. Et Descartes d'ajouter qu'il lui semblait qu'il pourrait rencontrer plus de vérité dans les raisonnements que chacun faisait concernant les affaires qui lui importent que dans ce que fait un homme de lettres dans son cabinet de travail, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet de réalité, et qui n'auront d'autre importance que celle que sa vanité, alimentée par la conviction d'être bien éloigné du sens commun, lui aura donnée. C'est dans le même chapitre que Descartes parle du « grand livre du monde » : la pensée ne peut s'alimenter, comme le corps du reste, que de ce qui n'est pas elle. Or la philosophie, discipline réflexive par excellence — aucune en effet ne peut comme elle connaître l'avantage de ne pas sortir d'elle-même lorsqu'elle se pense elle-même —, est constamment tentée d'oublier le monde au profit de la contemplation de soi. À l'opposé de cette dérive, nous croyons, comme Descartes, que la pensée s'appuie bien plus sur ce que l'on pourrait appeler le sens du monde que sur le sens des idées. C'est dans un esprit somme toute assez voisin que Hegel parlait à propos de sa lecture quotidienne du journal de « prière réaliste du matin »[1]. La lecture des journaux est, pour l'honnête homme qui ne se contente pas d'être « informé » mais veut réfléchir, au moins aussi importante que celle des philosophes, et, pour bon nombre de notions et de thèmes, plus importante même. Un exemple presque pris au hasard : les philosophes, qu'ils soient anciens ou contemporains, ont très peu parlé du crime — certains n'y font même *jamais* allusion. Lorsque l'on songe à l'importance que ce phénomène représente pour nous, pour notre conception de la nature humaine et dans notre imaginaire, on ne peut pas ne pas penser à une anomalie. Comment des ouvriers de l'intelligence, dont l'objectif avoué ou implicite était de réfléchir sur le réel dans sa totalité ont-ils pu négliger un fait aussi massif ? Et encore n'évoquons-nous ici que les penseurs qui ont manqué la totalité inconsciemment. Le diagnostic vaut bien davantage pour tous ceux, et ils sont la majorité dans le monde philosophique contemporain, qui pour des raisons diverses ont explicitement tourné le dos à l'horizon de la connaissance totale.

Cette *Encyclopédie* que nous proposons renoue avec la tradition et elle a conscience qu'à l'âge d'Internet, elle pourrait être la dernière. Mais les pages de papier gardent sur les pages d'écran l'inappréciable avantage de ne pas remplacer l'espace (maîtrisable) par du temps (moins maîtrisable ou pas maîtrisable du tout). Internet est une banque de données désormais sans

1. G.W.F. Hegel, *Notes et fragments. Iéna 1803-1806*, trad. coll., Aubier, 1991, p. 53.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

égale. Mais il ne se consulte pas, il se feuillette encore moins, sa logique est celle du coq-à-l'âne.

Le plan de réalité auquel les 195 articles de cette *Encyclopédie conceptuelle et thématique de la philosophie* renvoient varie grandement. Certains articles traitent de champs de réalité que l'on n'a pas tellement l'habitude de rencontrer dans des ouvrages de philosophie scolaire et universitaire : l'enfant, la femme, la maladie, le théâtre… Même si les domaines concernés impliquent de grandes questions religieuses, philosophiques, ou scientifiques, ils désignent d'abord des plages de réel aisément repérables. Figurent en second lieu dans cette *Encyclopédie* les notions qui constituent comme le patrimoine de l'opinion commune, et qui, parce qu'elles renvoient à la réalité immédiate, peuvent être, et même *doivent* être l'objet d'une analyse philosophique : ainsi le comique, l'image, le jeu, le risque. Il y a enfin les concepts qui signalent immédiatement leur nature philosophique, comme l'absolu, la contradiction, l'infini, la représentation, et dont les références sont avant tout, mais pas exclusivement, philosophiques. Autant dire que cette encyclopédie est philosophique à double titre : parce qu'elle intègre synthétiquement les concepts les plus importants de l'histoire propre de la philosophie, et aussi parce qu'elle accorde une place importante à la culture universelle qui, à côté du monde matériel, et parfois face à lui, a fourni aux spéculations des philosophes le matériau indispensable dont ils se sont nourris.

Des notions et concepts qui figurent dans les chapitres de cette encyclopédie, on pourrait dire ce que saint Augustin disait du temps : tant que l'on nous ne demande pas ce que c'est, nous croyons le savoir, mais dès qu'on nous le demande, nous ne le savons plus. Définir, écrivait Samuel Butler, c'est entourer d'un mur de mots un terrain vague d'idées. Seulement, et contre l'air souvent entonné dans notre temps, l'indéfinissable n'a pas été notre refuge. Certes, on ne définit pas la justice comment on définit le tabouret, mais de même que le hasard nous paraît exclure les causes dans la mesure même où il en comprend un trop grand nombre pour notre entendement, l'indéfinissable ne nous semble tel que parce qu'avec la très grande majorité des notions convoquées nous disposons d'une pluralité de définitions au lieu d'une seule. Il n'est rien qui dans ces volumes n'ait été matière à controverses. La philosophie n'est pas un ensemble de solutions nécessaires, mais un agrégat de réponses possibles, et avant même d'être un ensemble de réponses, elle est un ensemble de questions.

Néanmoins cela ne signifie pas que tout doive rester à l'état de flottaison spéculative. Une absence de solution peut être la réponse — cette réponse dont l'antique sagesse juive disait qu'elle est le malheur de la question.

Une encyclopédie contemporaine a ceci de particulier qu'elle ne peut être ni dogmatique (par l'imposition d'une ligne de pensée) ni sceptique (par la

Retrouver ce titre sur Numilog.com

suggestion de l'idée que toute ligne de pensée est intenable). Une certaine mode paresseuse nous a tellement habitués à la fuite infinie du sens, à la nécessaire opacité des textes et à l'incertitude de tout arrêt interprétatif qu'on finirait par oublier que les grands livres de la pensée ne sont pas seulement des énigmes à déchiffrer mais aussi des réponses proposées. Les philosophes sont des œdipes avant d'être des sphinx.

On connaît le mot de Kant au début de sa *Logique*, répété à l'envi et même passé en dogme : « Il n'y a pas de philosophie qu'on puisse apprendre, on peut seulement apprendre à philosopher ». Beaucoup s'en sont servi pour évacuer le savoir de l'activité philosophique — un peu comme si Kant avait dit : « Il n'y a rien à apprendre en philosophie, on ne peut qu'apprendre à philosopher ». Inutile de préciser qu'une telle interprétation ne manque pas d'être désastreuse pour la philosophie. Car s'il est bien un savoir qui ne pense pas (c'est celui de l'érudition vide), il n'y a en revanche pas de pensée sans savoir. Si nous disons, à l'inverse de Kant, que l'on n'apprend pas à philosopher mais seulement la philosophie, ce n'est pas pour céder à la tentation de l'esprit de contradiction, mais pour proposer une thèse selon nous mieux assurée : on n'apprend en effet pas plus à philosopher qu'on *apprend* à marcher ou à parler[1]. C'est bien la philosophie qu'on apprend, c'est-à-dire ses manières de poser des questions, de prendre parti, de donner les arguments, d'anticiper les objections, de construire un monde. D'ailleurs, notre mot de « notion » vient du latin *notio* qui signifie connaissance. Savoir à quoi penser est la meilleure façon de savoir ce que l'on peut penser.

Hegel disait déjà, il y a deux siècles, contre une certaine manière alanguie de penser la pensée : « La démarche mise en œuvre dans la familiarisation avec une philosophie riche en contenu n'est bien aucune autre que l'apprentissage. La philosophie doit nécessairement être enseignée et apprise, aussi bien que toute autre science. Le malheureux prurit qui incite à éduquer en vue de l'acte de penser par soi-même et de produire en propre, a rejeté dans l'ombre cette vérité ; comme si, quand j'apprends ce que c'est que la substance, la cause, ou quoi que ce soit, je ne pensais pas moi-même, comme si je ne produisais pas moi-même ces déterminations dans ma pensée, et comme si elles étaient jetées en celle-ci comme des pierres, comme si, encore, lorsque je discerne leur vérité, les preuves de leurs relations synthétiques, ou leur passage dialectique les unes dans les autres, je n'acquérais pas moi-même ce discernement, je ne me persuadais pas moi-même de ces vérités, comme si, une fois que je connais bien le théorème de Pythagore et sa preuve, je ne savais pas moi-même cette proposition et ne prouvais pas moi-même sa vérité ! Autant l'étude philosophique est en et pour soi une activité personnelle, tout autant est-elle un apprentissage

1. On n'apprend, en effet, en toute rigueur, pas à *parler*. On n'apprend que des langues.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

— l'apprentissage d'une science déjà existante, formée. Cette science est un trésor renfermant un contenu acquis, tout élaboré, façonné ; ce bien héréditaire existant doit être acquis par l'individu, c'est-à-dire appris. Le maître le possède, il le pense d'abord, les élèves le pensent ensuite »[1]. Au mot de « science » près (nous ne pouvons plus raisonnablement croire que la philosophie soit une « science », elle est en revanche une connaissance[2]), nous n'avons rien à redire à ce texte, même pas au terme d'élève, car s'il est une chose que la philosophie, entre autres, nous apprend, c'est à rester des élèves toute notre vie.

La philosophie n'est ni science ni art : le sens est son domaine spécifique. La notion est son unité élémentaire comme le mot est l'unité élémentaire du langage. La notion n'a pas la rigueur scientifique du concept mais elle gagne en richesse ce qu'elle perd en certitude. Derrière chacune d'elles — la nature, l'imagination, la tolérance — il y a bien des univers à explorer. Mais ces mondes ne sont séparés ni de notre monde quotidien ni les uns des autres. Tout en évitant de tomber dans le système contraignant et arbitraire de l'unité parfaite — il doit pouvoir y avoir dans l'univers de la pensée des îlots de sens ou des isthmes ténus — nous avons pensé les chapitres en réseau à la fois *malgré* leur ordre alphabétique et à cause de lui. Les musiciens classiques apprennent la musique en étudiant l'harmonie et le contrepoint auprès de leurs maîtres. Une encyclopédie philosophique est une leçon d'harmonie et de contrepoint. Elle apprend à associer les concepts entre eux, horizontalement à l'intérieur d'un même article, et verticalement d'un article à l'autre.

Une encyclopédie philosophique est-elle pour autant un ouvrage philosophique ? Ni œuvre ni reproduction, elle n'est en un sens pas plus de la philosophie que le solfège n'est de la musique. Mais aucun musicien n'est né dans la symphonie, il y est arrivé par les gammes ; semblablement, aucun philosophe ne naît dans la philosophie, il y arrive par le langage courant. Il ne peut, en effet, y avoir dans la pensée de commencement absolu, le langage est toujours déjà là avec ses divisions et ses regroupements. Le langage ordinaire a donc été notre premier guide. La façon dont une notion est comprise dans l'usage quotidien est au moins aussi importante que la façon dont elle a été pensée par les grandes philosophies du passé. À cet égard, il ne saurait y avoir de « bon » ou de « mauvais » usage : il y a un usage qu'il nous faut comprendre et analyser. Il serait vain, pour prendre un exemple actuel, de déplorer l'expression d'« images virtuelles » pour désigner un certain type d'images sous prétexte que le virtuel se définit par opposition au présent réalisé : il y a là un fait de langage déjà établi qu'il faut prendre en compte et analyser. Par définition et par nature, si l'on peut dire, la langue commune ne saurait commettre d'*erreur*.

1. G.W.F. Hegel, *Textes pédagogiques*, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1990, p. 142.
2. Le terme allemand *Wissenschaft* peut être traduit par « science » aussi bien que par « savoir ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Avec une encyclopédie, la pensée *s'expose* dans les deux sens du mot. Elle se manifeste et elle livre sa vulnérabilité aux critiques. Le choix des notions et des thèmes retenus ne peut être évidemment justifié dans le détail ; il faudrait pour cela procéder à une déduction transcendantale à la manière kantienne et montrer que telle problématique constitue effectivement un noyau de condensation de sens pour la pensée. La catégorie de *l'important*, si essentielle à la pensée, ne peut être qu'intuitive, et elle est la grande inconnue des médias massifs actuels. Le pari théorique que nous nous sommes efforcé de gagner en rédigeant cette encyclopédie est que les problèmes importants de et pour la pensée y figurent. On peut être complet sans être exhaustif.

Cela dit, une encyclopédie, comme une philosophie, et donc une encyclopédie de philosophie ne peut considérer la langue par laquelle elle s'énonce comme un milieu et un moyen neutres, parfaitement transparents, sans inertie. Même si l'universalité de la culture humaine est présente dans cette entreprise, qui fait une part belle aux philosophies non occidentales et l'histoire globale du monde, ce travail n'en reste pas moins lié à et dépendant de langue française, avec toutes les limitations que cela suppose. Ce sont des livres français, des traductions françaises, qui ont été utilisés ici, ce sont eux qui servent de références. Il est certain qu'une traduction de cette *Encyclopédie* ne constituerait pas une tâche moins ample ni moins difficile que sa rédaction.

Une question spécifique se pose à propos de la traduction des concepts étrangers en français. En toute rigueur, le *noûs* d'Anaxagore ou de Plotin et le *Geist* de Hegel ne devraient pas être évoqués dans les chapitres sur l'intelligence et sur l'esprit (car c'est en ces termes que *noûs* et *Geist* ont été respectivement traduits), mais traités dans des chapitres séparés. C'est la nécessité pratique de regrouper en articles synthétiques les grandes notions qui fait ainsi voisiner des traductions de pensée étrangères les unes aux autres, ce qui ne va évidemment pas sans quelque forçage. Nous croyons seulement avec ces 195 chapitres être au plus près de l'idéale complétude.

À ceux qui s'étonneraient qu'une entreprise d'une telle ampleur et d'une telle ambition ait pu être conduite par un auteur unique, nous pouvons répondre qu'elle est aussi le résultat d'une vie entière de lecture, d'écriture et de réflexion, sans oublier les voyages et les rencontres. Certaines analyses et citations figurant dans cet ouvrage ont été notées il y a plus de quarante ans. Les Éditions du temps (aujourd'hui disparues) ont publié en 1998 un *Cours de philosophie* contenant 16 chapitres et, en 2004, un *Nouveau cours de philosophie* avec deux chapitres supplémentaires. On retrouvera ces chapitres avec quelques ajouts et modifications dans cette *Encyclopédie*. Les autres chapitres, soit les neuf dixièmes de l'ensemble, ont été constitués au fil des ans par des lectures et des méditations ainsi que

Retrouver ce titre sur Numilog.com

par les cours que j'ai pu donner, dans divers lycées tout d'abord, puis à l'université.

La composition d'un ouvrage collectif faisant appel aux compétences d'une multitude de spécialistes ne peut manquer, nous y avons déjà fait allusion, d'être empirique et arbitraire. Les redites et chevauchements sont nombreux d'un article à l'autre, et les oublis sont inévitables. L'avantage qu'apporte un auteur unique dans une entreprise de ce genre, outre l'unité du style, est une plus grande cohérence dans l'organisation de l'ensemble. Certes, tout n'est pas égal dans ce travail, bien des passages sembleront faibles ou (forcément) trop rapides aux lecteurs les mieux avertis sur telle question particulière, du moins nous sommes-nous efforcé de concilier le maximum de probité intellectuelle avec le souci d'exhaustivité. Un ouvrage propédeutique est tenu à un devoir de réserve. Il ne peut choisir entre les différentes doctrines et interprétations, mais se doit de les exposer toutes. Il délivre non ce qu'il faut penser mais ce à quoi on peut penser sur tel sujet.

C'est pour éviter les répétitions qui auraient d'abord alourdi un travail déjà obèse que nous avons usé d'un système de renvois pour certains chapitres d'article, surtout lorsque ceux-ci sont le contenu d'un article séparé. Ainsi la question de l'égalité entre-t-elle nécessairement dans l'article consacré à la justice mais comme celui-ci est déjà abondant, nous avons pris le parti de renvoyer le lecteur à l'article séparé concernant l'égalité. De même, il était inutile de répéter, dans l'article sur l'art, des informations et des idées relatives à la beauté, ou dans l'article sur le pouvoir des analyses sur l'autorité (« La beauté » et « Le pouvoir » constituant deux des articles de cette *Encyclopédie*).

Nous avons fait état au début de cette présentation de l'absence sans laquelle une présence n'est même plus possible. Un peu partout, dans les cafés-philo et les séminaires d'entreprises, dans les universités du troisième âge et les instituts du temps libre, un public grandissant de curieux et de personnes intéressées aimeraient prendre rapidement connaissance, mais sans que cette rapidité soit payée au prix de la vérité et de la clarté, de ce qui a pu se dire et se penser d'essentiel sur tel ou tel sujet. C'est aussi à ce public informel — qu'on reconnaisse dans cet adjectif moins le chaos que la liberté — que j'ai pensé en écrivant cette *Encyclopédie*. Quelles ont été les différentes conceptions de l'âme et les philosophies qui les ont soutenues ? Comment les philosophes ont-ils pensé l'expérience ou le hasard ? Qu'est-ce, au juste, que la laïcité, et pourquoi est-elle devenue à ce point importante ? C'est à ces questions, entre des milliers d'autres, que s'efforce de répondre cette *Encyclopédie*.

Quelques mots sur la forme pour finir. Chaque article est divisé en un certain nombre de sections et de sous-sections qui en rendront le parcours de lecture plus aisé. Le lecteur trouvera à la table des matières les titres

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de ces différentes subdivisions et pourra de cette manière se rapporter à la question qui l'intéresse sans avoir à prendre connaissance de l'article tout entier. Ainsi dans l'article sur le langage un chapitre est-il consacré à l'inexprimable et au silence — lesquels auraient assurément mérité de constituer la matière d'articles séparés si cette encyclopédie en avait contenu dix fois plus. L'index en fin d'ouvrage permettra au lecteur de se reporter soit à l'article soit à la section de l'article traitant du thème recherché.

Pour ce qui concerne l'ordre de présentation, les articles sont organisés parfois selon un ordre globalement chronologique — qui retrace par conséquent l'histoire des conceptions sur le sujet — mais le plus souvent selon un ordre analytique (l'ordre logique de la pensée philosophique), chaque partie traitant un aperçu ou une dimension de la notion ou du thème. On ne trouvera donc pas de progression dialectique dans la succession des chapitres, pas de vérité délivrée en conclusion comme un trésor. Cela dit, nombre d'articles se terminent par la pensée d'une fin possible du concept ou du thème analysé, pour répondre à un trait fort de notre modernité : tout un pan de notre réel (qu'il appartienne à la nature ou à la culture) est en effet en train de disparaître à notre époque, qui est profondément révolutionnaire, et la philosophie se doit de penser cela aussi.

Cette *Encyclopédie* est, répétons-le, une encyclopédie de notions et de thèmes, autrement dit, on n'y trouvera pas, à la différence de certaines encyclopédies comme l'*Encyclopédie de la philosophie* du Livre de Poche, des entrées spécifiquement consacrées aux philosophes ou aux philosophies. Cela étant, c'est bien à partir d'eux que les différents problèmes ont été analysés. L'index mentionne les passages principaux où est développée la pensée des philosophes sur telle ou telle problématique.

Pour ce qui est du style d'écriture, nous avons privilégié la clarté, parfois jusqu'au risque de la simplification. La clarté est un devoir dès lors que le philosophe ne craint plus la censure et ne désire plus parler à la manière des prophètes, surtout si son travail a une finalité didactique et qu'il s'adresse à un public plus large que celui des spécialistes. Nous avons cependant conscience qu'il restera des zones d'obscurité pour le lecteur qui ignorera telle référence, ou ne saura pas interpréter telle allusion. Nous avons tâché de supprimer le plus grand nombre possible de ces passages crépusculaires mais l'ampleur des questions posées et la nécessité d'être bref relancent parfois la difficulté. Que le lecteur y trouve davantage un stimulant pour une recherche personnelle qu'un motif de découragement. De même qu'une carte n'est pas le voyage mais ce qui permet de s'y orienter, cette encyclopédie n'est pas la pensée même mais un ensemble de signes pour y cheminer personnellement.

Pour ce qui concerne le choix des éditions des auteurs cités, nous avons privilégié la commodité d'accès des publications en langue française. Les

Retrouver ce titre sur Numilog.com

éditions des œuvres complètes ont été privilégiées : Platon (deux volumes), Descartes (un volume), Pascal (deux volumes), Kant (trois volumes) en Bibliothèque de la Pléiade, Nietzsche chez Gallimard ou dans la collection Bouquins etc. Les références données sont suffisamment précises (indication des livres, chapitres, paragraphes etc.) pour que les détenteurs d'une édition autre que celle mentionnée puissent aisément s'y retrouver[1]. Chaque article se termine par une liste de renvois et par quelques indications bibliographiques. Nous avons évité les trop longues bibliographies qui contentent ceux qui les donnent plus qu'elles n'aident ceux qui les lisent (seuls sont mentionnés les textes aisément disponibles en français, ceux qui sur la notion et le thème traité nous ont semblé les plus importants). Les oublis sont inévitables dans des choix aussi restrictifs, mais mieux vaut en la matière guider plutôt qu'étourdir. Chaque article se termine également par des indications de renvois à d'autres articles de l'*Encyclopédie*. Tous les thèmes et notions traités sont reliés à d'autres et font sens avec eux. Ainsi ce monument de la pensée humaine, dont nous n'avons été que l'indicateur, a-t-il été conçu pour être ouvert à toutes les visites.

*
**

Les 195 articles

L'absolu. L'abstraction. L'activité. L'affectivité. L'aliénation. L'âme. L'amitié. L'amour. L'analogie. L'analyse. L'animal. L'argent. L'art. L'autorité. Autrui. La beauté. Le besoin. Le bien. Le bonheur. Le capitalisme. La catastrophe. La causalité. Le changement. La civilisation. Le comique. La communication. Le comportement. Le concept. La connaissance. La conscience. La continuité. La contradiction. Le corps. La corruption. La création. Le crime. La croyance. La culture. La définition. La démocratie. La démonstration. Le désir. Le déterminisme. Le devoir. La dialectique. Le dialogue. La dignité. Le discours. Le divin. Le droit. Les droits de l'homme. L'échange. L'égalité. L'émotion. L'encyclopédie. L'énergie. L'enfant. L'engagement. L'environnement. L'espace. L'esprit. L'essence. L'esthétique. L'État. L'éthique. L'être. L'être humain. L'événement. L'existence. L'expérience. L'expression. Le fait. La famille. La femme. La fête. La finalité. Les fins. La folie. La fonction. Le fondement. La force. La forme. La guerre. Le hasard. L'histoire. L'humanité. L'idée. L'identité. L'illusion.

1. Les références des auteurs sont tirées des éditions les plus commodes avec pour les auteurs de l'Antiquité l'indication des éditions princeps (Estienne pour Platon, Bekker pour Aristote, Diels pour les présocratiques).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

L'image. L'imagination. L'inconscient. L'individu. L'infini. L'information. L'intelligence. L'interprétation. Le jeu. Le jugement. La justice. La laïcité. Le langage. La liberté. La logique. La loi. Le loisir. Le mal. La maladie. Les mathématiques. La matière. La mémoire. La mesure. La métaphysique. La méthode. Le modèle. La modernité. Le monde. La mondialisation. La morale. La mort. Le mouvement. La musique. Le mythe. La naissance. La nation. La nature. La nécessité. La négation. Le nombre. La normalité. L'objet. L'opinion. L'ordre. L'origine. La passion. La pensée. La perception. La perfection. La personne. Le phénomène. La philosophie. Le plaisir. La poésie. La politique. Le pouvoir. La pratique. Le progrès. La propriété. La quantité. Le racisme. La raison. Le raisonnement. La réalité. La relation. La religion. La représentation. La république. La responsabilité. Le rêve. La révolution. La richesse. Le risque. La sagesse. La science. Le sens. Le sensible. La sexualité. Le signe. La société. La souveraineté. Le sport. La structure. La substance. Le sujet. Le système. La technique. Le temps. Le théâtre. La théorie. La tolérance. Le totalitarisme. La totalité. Le tragique. Le travail. L'Un. L'univers. L'universel. L'utilité. L'utopie. La valeur. La vérité. La ville. La violence. Le vivant. La volonté.

La Varenne Saint-Hilaire, 2008-2017.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

1. L'absolu

« Absolu » peut vouloir dire intrinsèque, en soi-même — c'est le moins que l'on puisse dire d'un objet, ou, inversement, dans l'ensemble de son essence, le plus que l'on puisse dire d'une chose.

L'absolu est hors de l'espace et hors du temps, mais il peut être aussi tous les temps et tous les espaces. C'est entre le vide et la totalité qu'il se déploie dans les cultures, Orient et Occident, qui lui ont laissé une place.

« Absolu » vient d'*absolutus*, participe passé du verbe latin *absolvere* qui signifiait soit relever quelqu'un d'une accusation (d'où notre verbe « absoudre »), soit accomplir quelque chose, mener une entreprise à son terme. Deux idées donc sont implicitement présentes, et que nous retrouverons dans notre « absolu » : celle du détachement et celle de l'achèvement.

Est dite absolue toute réalité qui n'a pas besoin d'autre chose qu'elle pour être ce qu'elle est : le Bien anhypothétique de Platon (*La République*), le *brahman* en Inde, le Tao (« Faîte suprême ») en Chine, Dieu dans les religions monothéistes, l'espace et le temps dans la physique de Newton sont des absolus.

L'absolu, les Upanishad l'appellent *Tat*, « Cela ». Il correspond au *brahman nirjuna* (sans qualification). Dans la pensée musulmane, l'absolu (*motlaq*) est attribué à Allah. L'absolu semble donc exclure la multiplicité : *un* absolu, et a fortiori *des* absolus sont des contradictions dans les termes. Seul existe l'Absolu. Il n'est d'ailleurs pas certain que l'absolu soit un concept universel, présent dans toutes les traditions de pensée : la définition courante de la religion comme saisie de l'absolu n'est peut-être qu'une projection monothéocentrique.

Mais le mot a d'autres usages que théologiques ou métaphysiques. Comme « absolu » signifie aussi « complet », « achevé », « parfait », il est souvent d'usage dans la langue commune : « ce tableau est d'une beauté absolue ». L'adjectif renvoie à l'absence de circonstances et de conditions : « juger dans l'absolu » signifie juger en dehors de tout contexte empirique.

L'identité de l'absolu et du parfait est affirmée dans la proposition XXXIV de la Deuxième partie de l'*Éthique* de Spinoza : « Toute idée qui en nous est absolue — autrement dit adéquate et parfaite — est vraie »[1].

L'adjectif a également des emplois scientifiques multiples. En arithmétique, la valeur absolue désigne une quantité non affectée de son signe + ou — : la valeur absolue de +3 est 3, tout comme la valeur absolue de -3. En physique, « absolu » finit par s'identifier à « invariant » et « relatif » à « va-

1. B. Spinoza, *Éthique* II, trad. fr., *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1954, p. 388.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

riable ». On appelle mouvement absolu le mouvement d'un corps envisagé par rapport à des repères fixes[1]. L'idée de perfection n'est pas entièrement absente de cet absolu scientifique : en chimie, l'alcool absolu est parfaitement pur. Seulement, cette perfection a une traduction quantitative rigoureuse. Dans les sciences physiques, l'absolu est le qualificatif des données quantitatives extrêmes ou maximales : le zéro absolu est la température en dessous de laquelle aucun corps ne peut descendre ; la vitesse de la lumière est dite absolue car aucun objet physique ne saurait la dépasser, etc.

On comprend que l'absolu ait pu être utilisé de manière emphatique. Ainsi le régime politique appelé absolutisme ou monarchie absolue fût-il bien éloigné de réaliser ce que le concept contient d'achèvement et de totalité[2].

La pensée de l'absolu comme tel — son concept philosophique — tombe sur une difficulté première : si définir, c'est établir des relations (entre des mots et une idée, entre le sujet qui pense et ces mots et cette idée), comment pourrait-on définir le *sans-relations* sans le nier par cette définition même ? L'absolu n'a pas de prédicat, ou alors le seul prédicat qui puisse lui être attribué est la non-prédicabilité[3]. De fait, il y a eu, dans les traditions indienne, musulmane et occidentale, des mystiques voués au silence parce que dire de Dieu qu'il est absolu, c'est encore le relativiser, dire qu'il est inexprimable, c'est encore le nommer, dire qu'il est indéfinissable, c'est encore le définir : selon ce point de vue, il ne saurait y avoir de *théo-logie* puisque même la théologie négative (apophatique) — celle de l'ineffable — reste emprisonnée dans les rets du langage. La théologie négative récuse la possibilité d'accorder à Dieu des attributs. Dieu n'est ni quelque chose ni quelqu'un, dès lors, il est impossible de lui accoler des prédicats[4]. Les liens du langage ne valent, en effet, que pour les êtres sensibles et les choses humaines. Dès lors, la seule pensée adéquate à l'absolu est celle de l'ineffable, la seule attitude, le silence. La théologie négative contredit directement l'orthodoxie chrétienne fondée sur la christologie du Verbe incarné (début de l'Évangile de Jean). Et puisque la théologie part du présupposé qu'un discours (*logos*) sur le divin (*théos*) est possible, la théologie négative n'est en fait qu'une négation de la théologie. De l'absolu, on ne saurait rien dire ni penser. Cela étant, cette absence de connaissance n'est pas une ignorance (elle serait alors un défaut involontaire), elle est plutôt une inconnaissance (c'est-à-dire une ascèse).

D'autres, par des voies opposées, sont parvenus à une conclusion ana-

1. Au XIXe siècle, avant l'expérience de Michelson-Morlay, qui fut l'un des points de départ de la théorie de la relativité, on pensait que la lumière était en mouvement absolu par rapport à « l'éther », lui-même identifié à l'espace de l'univers.
2. Voir ***Le totalitarisme***.
3. La formule est de M. Heidegger dans son *Schelling* (trad. J.-Fr. Courtine, Gallimard, 1977, p. 278).
4. Pseudo-Denys, *Les Noms divins*, *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Aubier, 1998.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

logue : de l'absolu, on ne saurait rien dire ni penser, en effet, parce qu'il n'existe tout bonnement pas (Nietzsche). L'absolu ne serait qu'un être de raison imaginé par une pensée avide de nier le réel : si tout est relatif, il doit bien y avoir un absolu, tel est le mécanisme créateur de toutes les illusions qui se seraient mises en marche avec Platon.

Mais l'histoire des concepts n'est jamais linéaire. Kant avait exclu l'absolu du champ de la connaissance (à ses yeux une connaissance de l'absolu est une contradiction dans les termes puisque la connaissance est un réseau de relations). Mais il en avait aussi justifié la nécessaire présence pour la pensée et la moralité. Qui aurait pu prévoir que cette relégation allait par réaction déboucher sur un âge d'or ?

Nous devons à l'idéalisme allemand[1] (Fichte, Schelling, Hegel) la substantivation de l'adjectif : l'Absolu (*das Absolute* en allemand) devient le concept central d'une pensée spéculative qui entendra trop dépasser les limites du criticisme kantien, passer outre à ses interdits et surmonter la tragédie de ses oppositions. L'absolu de Hegel et de Schelling ré-unit les termes des grandes dualités kantiennes : le sujet et l'objet, le fini et l'infini, l'être et la connaissance, la liberté et la nécessité.

La contestation de la chose en soi kantienne par Hegel est décisive : contrairement à ce que croyait Kant, la raison ne parvient nullement à ce qui serait pour elle une limite, elle resterait au contraire tout à fait chez elle en la posant, car cela signifierait qu'elle l'a *déjà dépassée*. L'être en soi, qui caractérise la chose en soi par opposition à son phénomène n'est en soi que pour nous.

L'idéalisme, mais aussi le romantisme, contemporain et inséparable de lui[2], ont accordé à la notion d'absolu la toute première place. Mais leurs raisons et pensées furent antagonistes : l'absolu de Hegel fut aussi différent de celui de Schelling que le fut celui de Kant par rapport à celui du Pseudo-Denys.

Rétrospectivement, ce regain nous apparaît comme une parenthèse historique. D'autres drames allaient bientôt se jouer, et qui ne concerneraient pas seulement la pensée. Dostoïevski devinera qu'il y a pire que l'illusion, pour le malheur des hommes : les aventuriers que saisit le *démon de l'absolu*[3] peuvent devenir des assassins (*Les Possédés*). Si l'absolu est mort, ainsi que beaucoup le prétendent, peut-être a-t-il été tué par ceux qui s'activaient à le réaliser. Serait-il donc vrai que nous n'eussions plus de choix qu'entre l'illusion et la barbarie ? On ne peut penser l'absolu sans en retracer l'histoire.

1. C'est Moses Mendelssohn dans ses textes sur Spinoza qui a le premier employé l'expression substantivée du *das Absolute*.
2. Voir *L'Absolu littéraire* de Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Seuil, 1978.
3. Titre d'un ouvrage inachevé de Malraux consacré à Lawrence d'Arabie.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

I. ENTRE LE DÉTACHEMENT ET L'ACHÈVEMENT

La notion a longtemps attendu son mot. Il y a bien une pensée de l'absolu chez les Grecs (l'Être chez Parménide, le Bien chez Platon, l'acte pur chez Aristote), manquait le mot. Le verbe latin *absolvere* signifie à la fois détacher et achever. L'absolu contient trois modalités : a) ce qui existe en soi, indépendamment de la représentation que l'on en a : le *brahman* de l'hindouisme, le Logos d'Héraclite, le Bien de Platon, la chose en soi de Kant ; b) ce qui existe par soi et n'a besoin de rien d'autre pour exister (la substance *causa sui* de Spinoza) ; c) ce qui est parfait, total, achevé (l'Être sphérique de Parménide, le Dieu des monothéismes, l'Esprit de l'Hegel). Les deux premières modalités peuvent être englobées sous le terme de détachement.

1. Le détachement

Dans la grammaire et la rhétorique latines, *absolutus* qualifie une fonction ou une construction dont aucun terme ne se rattache au reste de la phrase ou encore un sens considéré en soi, qui se suffit à lui-même. Dans son traité sur les syllogismes hypothétiques, Boèce fait la distinction entre l'acte d'affirmer absolument et celui d'affirmer conditionnellement la nécessité ou la possibilité de quelque chose. Dans notre grammaire moderne, nous disons « proposition absolue » pour dire proposition indépendante.

Dans le champ métaphysique, l'absolu ne peut être que l'Un. Qu'il existe en soi (le Bien chez Platon, la chose en soi chez Kant, Dieu chez les chrétiens) ou qu'il existe par soi (Dieu, derechef, la substance *causa sui* chez Spinoza), l'absolu exclut le sujet humain dans son possible pouvoir de fondation. « Dégagé, affranchi et libre de tout ce qui peut être pensé en dehors de lui », écrit Schelling[1]. Ainsi ce philosophe pourra-t-il articuler son concept d'absolu sur une philosophie de la liberté.

Lorsque Yahvé répond à la question de Moïse : « Je suis celui qui Suis », il ne fait pas que répliquer par une absence de réponse, il pose son être absolu au-delà de toute détermination. Et c'est pour maintenir le caractère absolu de Dieu que nombre de théologiens et de philosophes l'ont détaché des lois de la raison : s'il s'était gouverné sur les idées éternelles pour créer, Dieu aurait par là manifesté une soumission à quelque chose d'extérieur à lui. La distinction, d'origine juridique, que les philosophes médiévaux faisaient

1. F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation* II, trad. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, PUF, 1991, p. 110.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

entre la puissance absolue et la puissance ordonnée constituait une solution de compromis : à la différence de la puissance absolue qui est la puissance divine en tant qu'infinie, pouvant tout le possible[1], la puissance ordonnée, déterminée par d'autres attributs comme l'intellect ou la volonté, est soumise à la considération du meilleur ou à un autre critère de choix. Dieu se serait alors astreint à ne pas vouloir ce qu'il aurait pourtant pu faire.

Dans un tout autre contexte culturel, les premières lignes du *Tao Te King* déterminent le Tao comme un absolu pour nous incompréhensible :

> « Le Tao qu'on tente de saisir n'est pas le Tao lui-même ;
> le nom qu'on veut lui donner n'est pas son nom adéquat »[2].

Seulement, entre l'absolu en Occident et l'absolu en Chine, il existe une différence capitale : l'absolu en Occident est l'être absolu, il relève d'une ontologie absolue ; l'absolu en Chine est le néant absolu, il relève d'une méontologie suprême.

La quête de l'absolu poétique s'achèvera, comme celle de l'absolu mystique, sur les pages vides du *Livre* de Mallarmé.

2. L'achèvement

L'autre dimension de l'absolu est celle de la perfection[3], de l'achèvement, de la totalité[4]. Est achevé ce au-delà de quoi nul ne saurait aller. Parménide appelle l'Être Sphaïros « au bel arrondi » parce que la sphère figure la totalité et la perfection esthétique, et qu'elle est le volume géométrique maximal engendré par un segment qui tourne à partir d'un point fixe dans toutes les directions.

La Mandukya-Upanishad commence ainsi :

> « Om est l'immortalité. Son explication comprend toutes choses, ce qui était, ce qui est et ce qui sera ; le mot Om est véritablement toutes choses, et tout ce qui est au-delà du temps triple est véritablement le mot Om.
>
> Brahma qui est toute chose est représenté par Om ; cette âme est Brahma »[5].

Dans le védisme, qui est la religion la plus ancienne de l'Inde, *om* est la syllabe sacrée censée condenser la totalité de la Sruti, la Révélation des Veda. La formule « ce qui était, ce qui est et ce qui sera » est celle-là même

1. Chez Duns Scot, la puissance absolue renvoie à l'ensemble des choses que Dieu aurait pu faire mais n'a pas faites mais qu'il pourrait encore faire s'il le voulait.
2. Lao Tseu, *Tao Tö King*, trad. Liou Kia-hway, Gallimard, 1967, p. 57.
3. Voir ***La perfection***.
4. Voire ***La totalité***.
5. *Les Upanishad majeures*, trad. fr., Édition Sand, 1995. .

Retrouver ce titre sur Numilog.com

qui en Égypte figurait sur le socle de la déesse voilée Isis, symbolisant la nature universelle.

L'être absolu n'est soumis ni à la condition négative de la généralité du concept ni à la condition positive de la détermination concrète. Il ne saurait être qu'unique. C'est, à l'inverse, le relatif qui est le domaine d'accueil de la multiplicité. La substance unique chez Spinoza — Dieu ou Nature — englobe la totalité de l'Être. Elle est absolue parce qu'elle est en soi et est conçue par soi. Schelling, Hegel et la génération romantique croiront trouver en Spinoza le philosophe-modèle qui avait su penser sous l'absolu l'identité du sujet et de l'objet. On comprend qu'à partir du XVIIIe siècle une interprétation athéiste et matérialiste du système de Spinoza ait pu être faite. Elle a été reconduite à l'époque contemporaine par un certain nombre de philosophes marxistes. Un univers matériel conçu comme l'englobant unique, où l'idéel figure à titre d'élément ou de dimension, peut être, hors de toute métaphysique, considéré comme absolu.

Le Dieu chrétien réalisera la synthèse du détachement (la transcendance) et de l'achèvement (la perfection).

II. DE L'ÊTRE À LA CONNAISSANCE

C'est Nicolas de Cues (*De la docte ignorance*) qui est réputé être le premier à avoir accordé une valeur ontologique à ce terme d'absolu issu des pratiques du discours.

Franz Rosenzweig (*L'Étoile de la Rédemption*) disait que l'homme a deux sortes de rapport avec l'absolu : l'un où l'absolu le possède, et un autre où c'est lui qui possède l'absolu.

Le point de vue ontologique et le point de vue gnoséologique paraissent d'abord devoir s'exclure : comment la connaissance absolue conçue comme connaissance de l'absolu ne nierait-elle pas son objet dans le temps même qu'elle le pose ou prétend l'atteindre ? Mais un terme premier n'est pas nécessairement transcendant et l'absolu pourrait être vu comme ce à partir de quoi la connaissance est possible. Tel est l'usage qu'en retient Platon.

Dans *La République*, Platon fait de l'Idée du Bien l'absolu ontologique et gnoséologique uniment : « ce principe qui aux objets de connaissance procure la réalité et qui confère au sujet connaissant le pouvoir de connaître, déclare que c'est la nature du Bien ! »[1]. Si transcendance il y a, elle n'est pas inaccessible : par l'idée de participation, Platon a pris soin de combler l'écart. Non seulement l'absolu du Bien, dit anhypothétique, n'interdit pas la connaissance, mais c'est lui qui la rend possible.

1. Platon, *La République* VI, 508e, trad. L. Robin, *Œuvres complètes* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950, p. 1097.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Cette connivence de l'ontologique et du gnoséologique sera démantelée par Descartes lorsque dans ses *Règles pour la direction de l'esprit* il définira l'absolu (adjectif) d'un point de vue purement épistémologique[1]. Spinoza redonne à l'absolu tout son poids ontologique en le définissant comme substance ; Kant, à rebours, rivera la pensée de l'absolu à la subjectivité. L'idéalisme allemand se donnera pour tâche la résolution de ce conflit.

Pour Fichte, l'absolu est le Moi, acte originaire de la pensée, antérieur à la position du moi empirique et du non-Moi, c'est-à-dire de la dualité du sujet et de l'objet. Le Moi est l'absolu originaire qui possède la puissance de se poser en même temps qu'il pose face à lui le non-Moi. Autrement dit, à la différence d'un cogito qui définit le sujet par la pensée, le Moi fichtéen se détermine comme activité productrice de toute objectivité, et par conséquent ne présuppose pas l'être pour être[2]. Le Moi absolu est action pure (et non existence active), savoir pur (et non sujet connaissant ni objet connu), position infinie de soi par soi (et non substance). Tout savoir ne peut se développer qu'à partir du Moi, et donc seulement à partir de l'absolu (*La Doctrine de la science*). Le Moi de Fichte, à la différence du moi de Hegel, ne disparaît pas dans le savoir absolu[3]. De même, selon Schelling, l'absolu sera le moi mais apparaîtra l'idée que la nature elle-même est un moi ; et l'absolu désignera alors la totalité. Schelling retrouvera ainsi les idées et expressions de la littérature mystique : ce n'est plus moi qui pense, c'est l'Absolu qui pense en moi.

La connaissance de l'absolu semble être une contradiction dans les termes : toute connaissance est, en effet, relation entre un sujet connaissant et un objet connu et l'absolu interdit la relation. Comment la connaissance de l'absolu pourrait-elle ne pas le manquer ? Telle était l'objection que Hölderlin faisait à la philosophie idéaliste : il y a contradiction à poser le moi comme absolu même si cela se fait sous la forme d'une exigence (et non sous celle d'une intuition possédée). Pour qu'il y ait conscience, il faut qu'il y ait une scission, or l'absolu ne peut pas avoir de conscience. Quant au refus hégélien du Moi absolu de Fichte, il se convertit en idée d'absolu sujet, de l'absolu comme sujet, c'est-à-dire comme substance et conscience de soi.

« Il existe des points de vue équivalents sur le monde » est l'expression la plus simple du principe de relativité, tant en philosophie qu'en physique[4]. L'existence d'un point de vue unique, infiniment supérieur à tous les autres, voire exclusif d'eux, est l'expression la plus simple de l'absolu. Or cette appréhension/compréhension est difficilement pensable sur le mode du raisonnement déductif.

1. Voir ***La relativité***.
2. À la fin de sa vie, Fichte reviendra à une position plus traditionnelle en identifiant l'Absolu à Dieu.
3. J.G. Fichte, *La Théorie de la Science*, trad. D. Julia, Montaigne, 1967, p. 245.
4. J.-M. Lévy-Leblond, *Aux contraires*, Gallimard, 1996, p. 126.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

L'Être chez Parménide n'est pas un objet que la pensée prendrait comme l'enfant prend une balle mais la présence d'une révélation que le début du *Poème* conservé évoque sous la forme d'un voyage initiatique. En Inde l'advaïta (ou advaïtisme) est la philosophie reposant sur la thèse de l'identité de l'*atman* (le soi singulier) et du *brahman* (volontiers traduit en Soi). *Tat tvam asi* — « toi aussi tu es cela » en sanskrit —, cette phrase des Upanishad qui impressionnera tant Schopenhauer signifie la non-différence de l'âme (*jiva*) et de l'absolu.

Inaccessible à l'intellect démonstratif, l'absolu pourra être saisi par intuition ou être vécu sur le mode mystique. Ainsi la gnose (dont le nom signifie « connaissance », *gnôsis* en grec) se définissait-elle comme connaissance de l'absolu. Thématique récurrente de tous les occultismes et de cette *Schwärmerei* que dénoncera Kant. Balthazar Claës, le héros de Balzac, cherche l'absolu au fond de ses cornues[1]. La *Nuit Obscure* de saint Jean de la Croix est ce monde indifférencié que retrouveront Novalis et Wagner (*Tristan et Isolde*) parce qu'un même amour peut valoir pour toutes les unions.

Le criticisme kantien est une réaction déterminée contre cette « rêverie » en même temps qu'une récusation des prétentions de la métaphysique à être une science, suprême qui plus est. Kant définit l'absolu ou bien comme l'inconditionné, ou bien comme la totalité des conditions. L'inconditionné met fin à la chaîne des conditions et à sa remontée infinie. Quant à la totalité, elle est absolue puisque rien ne saurait exister qui ne dépendît pas d'elle, et elle ne dérive de rien. Dans le chapitre de la *Critique de la raison pure* intitulé « Des idées transcendantales », Kant analyse les différents sens de la notion d'absolu pour en retenir que l'absolu est ce qui est valable sans restriction. L'absolu est une idée, une exigence a priori de la raison qui ne cesse de chercher partout l'unité et la totalité. Seulement, pour parvenir à ses fins, la raison va s'emparer subrepticement des moyens de l'entendement (les concepts) pour prétendre constituer une science sublime.

La *Critique de la raison pure* a été rédigée pour montrer le caractère illusoire de la connaissance de l'absolu, donc d'une métaphysique conçue depuis Platon et Aristote comme la science par excellence. Dieu, le monde, l'âme sont dans leurs domaines respectifs (théologie, cosmologie, psychologie rationnelles) des absolus. Ces Idées de la raison pure — qui ne sont justement pas des concepts — n'ont de validité que pratique.

Car si l'absolu est expulsé par Kant hors du champ de la connaissance, il n'est pas récusé comme tel, premièrement parce que ce qui n'est pas objet de savoir peut être objet de pensée, deuxièmement parce que ce qui n'a pas d'usage théorique peut avoir un usage pratique. Non seulement chez Kant

1. Dans le roman intitulé *La Recherche de l'absolu*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'absolu peut avoir une valeur pratique — ainsi l'idée d'âme — mais c'est le domaine de la morale qui prend cette valeur positive d'absolu.

C'est Huxley, disciple de Hume, qui forge le terme d'agnosticisme au XVIII[e] siècle. L'agnosticisme est la philosophie de celui qui prend son parti de l'impossibilité de la relation avec le sans-relations. Dans le domaine religieux, il désigne la position de ceux qui, tout en étant incroyants, ne se disent pas athées. L'agnostique ne nie pas l'existence de l'absolu mais il s'avoue incapable de l'affirmer.

III. L'ORIGINE ET LE RÉSULTAT

Depuis les commencements, l'absolu était au commencement, l'absolu était le commencement. Hegel fut le premier — et restera le seul — philosophe à penser l'absolu comme résultat. Deuxième bouleversement : alors que l'absolu était « nature simple et pure » (Descartes), Hegel y introduit la différence et la contradiction. Troisième révolution : l'absolu flottait détaché du temps dans l'immobile éternité, Hegel le plongera dans le temps et dans l'Histoire.

1. L'absolu-résultat

Un fragment d'Iéna[1] se moque du « connaître absolu, le grand balai qui déblaie tout, qui fait la maison nette »[2]. Plus tard, Hegel écrira : « L'absolu ne peut pas être quelque chose de premier, d'immédiat, mais l'absolu est essentiellement *son* résultat »[3]. C'est dans la Remarque où il critique la philosophie de Spinoza[4] que Hegel écrit cette phrase décisive qui condense sa pensée de l'absolu.

L'idée qu'un terme « posé pour la seule réflexion » « occupe le faîte d'un système à titre de principe suprême absolu », Hegel la dénonce dès *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* comme une « chimère »[5]. Cette idée est autocontradictoire car, dit Hegel, « il est très facile d'établir que toute pensée exprimée par une telle proposition

1. Le séjour que Hegel fit à Iéna représente une période intermédiaire dans le cheminement de sa pensée. Il s'achèvera par la rédaction de *La Phénoménologie de l'Esprit*.

2. G.W.F. Hegel, *Notes et fragments. Iéna 1803-1806*, trad. coll., Aubier, 1991, p. 85. Le dernier membre de phrase « qui fait la maison nette » a été écrit en français par Hegel.

3. G.W.F. Hegel, *La Science de la Logique* II, Doctrine de l'essence, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier, 1976, p. 240.

4. Hegel voyait dans le spinozisme « une philosophie déficiente en ce que la réflexion et son déterminé varié est un penser extérieur » (*ibid*., p. 238). Cela dit, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel écrit : Spinoza ou pas de philosophie.

5. G.W.F. Hegel, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. B. Gilson, Vrin, 1986, p. 121.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

dépend d'un terme opposé comme de sa condition et n'est donc pas absolue »[1].

Par opposition à l'idéalisme subjectif de Fichte et à l'idéalisme objectif de Schelling, la philosophie de Hegel est dite idéalisme absolu. Idéalisme absolu, cela signifie l'unité de l'idéalisme subjectif et de l'idéalisme objectif, de l'idée et de la réalité, ainsi que le dépassement de leur dualité. Aux yeux de Hegel, Fichte et Schelling n'ont fait que prolonger les oppositions abstraites de Kant en posant des réalités immédiates, et en croyant que l'absolu était le séparé alors qu'il est bien plutôt la relation elle-même et l'ensemble des relations. La chose en soi kantienne, l'identité pure du Moi égale Moi de Fichte, l'indifférence schellingienne[2], autant d'affirmations vides, parce que sans médiation[3].

Certes, pour Schelling comme pour Hegel, l'absolu « est le principe de *toute* la philosophie »[4]. De même, dit Schelling, que la géométrie ne déduit pas l'espace mais le présuppose, de même la philosophie n'a pas à prouver l'absolu[5]. La philosophie est la science de l'absolu[6]. Schelling définit celui-ci comme le fond mais aussi comme le sans-fond (*Ungrund*), ou encore comme le fond originaire (*Urgrund*), ce qui est antérieur à tout fond[7]. Heidegger commente ainsi Schelling : « Celui qui connaît ne trouve pas l'absolu hors de lui, comme un objet, un *ob-jectum*, pas davantage *en* lui, comme une pensée en un 'sujet', mais le savoir absolu est savoir 'de' l'absolu, au double sens où l'absolu est aussi bien le connaissant que le connu, et non pas seulement l'un ou l'autre, mais aussi bien l'un que l'autre, en l'unité originaire des deux »[8].

Pour Hegel, l'absolu n'est pas originaire, mais final. L'Être, qui ouvre *La Science de la Logique*, en attente de néant, n'est pas l'absolu : il est vide. Poser l'absolu comme inconditionné ontologique ou commencement gnoséologique revient, aux yeux de Hegel, à lui ôter tout contenu. C'est pourquoi seul le savoir et l'Esprit peuvent être absolus : une réalité qui ne serait pas (re)prise par le concept serait inachevée comme resterait en dehors de la géographie un pays que n'aurait parcouru aucun explorateur. Il n'y a plus d'Être absolu chez Hegel — à moins que l'on n'entende par Être absolu la totalité du Système.

1. *Ibid*.
2. Dans le cadre de la « philosophie de l'identité » de Schelling, l'indifférence désigne la non-différence entre l'Esprit et la Nature : la Nature est l'Esprit visible, l'Esprit, la Nature invisible.
3. J. Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder, 1929, p. 190.
4. F.W.J. Schelling, *Conférences de Stuttgart. Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 205.
5. *Ibid*.
6. Xavier Tilliette a fait remarquer que c'est l'absolu qui représente le facteur d'unité de la pensée de Schelling par ailleurs soumise à de constantes métamorphoses.
7. D'abord immobile, l'Absolu de Schelling a été mis en mouvement. Schelling fera subir à sa pensée une inflexion analogue à celle notée au sujet de Fichte en revenant à la fin de sa vie à une conception théiste de l'Absolu dans la *Philosophie de la Révélation*. Mais la plupart des spécialistes pensent que derrière ces palinodies apparentes, la philosophie de Schelling est travaillée par une profonde continuité.
8. M. Heidegger, *Schelling*, *op. cit.*, p. 89.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Déjà, dans la *Différence*, un texte qui prend place entre les écrits théologiques de jeunesse et la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel entendait surmonter les apparents dépassements du kantisme effectués par Fichte et Schelling. Idéalisme absolu sera le nom donné à cette philosophie de l'absolu qui avec l'Esprit ne verra ni dans le Moi (Fichte) ni dans la Nature quand bien même identifiée à l'Esprit (Schelling) le dernier mot de tout. La *Différence* pose l'absolu comme objet de la philosophie : « Le besoin de la philosophie peut s'estimer satisfait s'il se fraye un chemin jusqu'au principe de l'anéantissement de toute opposition fixée, jusqu'au point où le limité se rapporte à l'Absolu »[1]. « L'autre présupposé serait que la conscience fût sortie de la totalité : la dichotomie de l'être et du non-être, du concept et de l'être, de la finitude et de l'infinité. Du point de vue de la division en deux, la synthèse absolue est un au-delà, le terme dépourvu de détermination et de forme opposé aux déterminations de cette division. L'Absolu est la nuit et le jour plus jeune qu'elle et la différence entre les deux est une différence absolue, comme la lumière qui sort de la nuit. Le rien vient en premier et, de lui, sort tout être, toute diversité finie. Or, la philosophie a pour tâche d'unir ces conditions préalables et de poser l'être dans le non-être comme devenir, la division en deux dans l'Absolu comme sa manifestation et le fini dans l'infini comme la vie »[2]. « Dans la mesure (…) où la réflexion se rapporte à l'Absolu, elle est raison, son acte est savoir. Or, dans ce rapport, son œuvre périt : seul le rapport subsiste, il constitue l'unique réalité de la connaissance. La réflexion isolée, la pensée pure ne connaît donc d'autre vérité que celle de son anéantissement. D'autre part l'Absolu, produit pour la conscience par la réflexion dans l'acte de philosopher, devient une totalité objective, un tout de savoir, une organisation de connaissance. Dans cette organisation, chaque partie est aussi le tout, car elle existe en rapport avec l'Absolu. En tant que partie, hors de laquelle il y en a d'autres, elle est limitation et cela seulement par les autres. Isolée comme limitation, elle reste déficiente : elle n'a de sens et de portée que par sa connexité avec le tout. L'on ne saurait donc parler de concepts isolés pour soi, de connaissances isolées, comme d'un savoir. Il y a place pour une foule de connaissances empiriques isolées. Comme savoir de l'expérience, celles-ci s'avèrent justifiées dans l'expérience, dans l'identité du concept et de l'être, du sujet et de l'objet. Si elles ne constituent pas un savoir scientifique, c'est faute de mieux se justifier que dans une identité limitée, relative : elles ne se légitiment pas comme les parties nécessaires d'une totalité des connaissances organisée dans la pensée et la spéculation ne reconnaît pas, en elles, l'identité absolue, le rapport avec l'Absolu »[3].

1. G.W.F. Hegel, *La Différence entre les systèmes de Fichte de Schelling*, *op. cit.*, p. 117.
2. *Ibid.*, p. 112.
3. *Ibid.*, p. 116.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La Phénoménologie de l'Esprit est l'odyssée de l'absolu, à travers toutes les formes que la conscience peut prendre depuis la conscience sensible jusqu'au savoir absolu. Le passage célèbre de sa *Préface* définit d'un même mouvement la vérité comme totalité et l'absolu comme résultat : « Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant elle-même par son développement. Il faut dire de l'Absolu qu'il est essentiellement *résultat*, que c'est à *la fin* seulement qu'il est ce qu'il est en vérité, et c'est en cela précisément que consiste sa nature d'être Effectif, sujet ou devenir de soi-même »[1]. Le résultat est l'antipode du fondement. Pour Hegel, l'absolu n'est pas le fond, mais la fin[2].

L'absolu comme négation de tous les prédicats est inversé en absolu comme totalité des prédicats. Le savoir absolu achève la *Phénoménologie de l'Esprit* — il en constitue le dernier moment en même temps qu'il la totalise. L'absolu hégélien est totalité et plus explicitement totalité du relatif. La conscience, à partir de la sensibilité de l'ici et du maintenant a procédé par aliénations surmontées. Comme la Phénoménologie hégélienne est à la fois logique (notionnelle), individuelle (empirique), et universelle (historique), elle constitue la Totalité en acte dont le Savoir absolu est la partie expressive.

L'Idée absolue, par où s'achève la *Science de la Logique*, est l'unité réalisée de la vie et de la pensée. En elle et par elle, aucune différence ne subsiste plus entre l'être et le concept. Ainsi la dichotomie kantienne du théorique et pratique est-elle dissoute : « l'idée absolue (…) est l'identité de l'idée théorique et de l'idée pratique »[3].

Enfin, l'Esprit absolu est à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (le Système tel qu'il se met en place dans les années 1810) ce que le Savoir absolu est à la Phénoménologie : l'ultime moment de l'Esprit, lui-même développement de l'Idée. Dans l'économie de l'Encyclopédie hégélienne, l'absolu comme qualifiant l'Esprit dans les trois formes de son achèvement (l'art, la religion et la philosophie) est explicitement la synthèse du subjectif et de l'objectif comme dépassement intégré (*Aufhebung*) de leur opposition. Ainsi Hegel inverse-t-il le concept : d'ultime fondement qu'il était depuis les présocratiques, l'absolu devient le terme ultime.

1. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit* I, trad. J. Hippolyte, Aubier, 1940, p. 19.
2. Cela dit, Hegel utilise également l'adjectif « absolu » en un sens traditionnel lorsqu'il le fait intervenir dans le premier temps d'une dialectique. Ainsi le troisième chapitre de la première section de la Doctrine de l'essence, deuxième scansion de la *Science de la Logique*, traite-t-il du « fondement absolu ». Pour Hegel, il y a un bon et un mauvais absolu comme il y a un bon et un mauvais infini.
3. G.W.F. Hegel, *La Science de la Logique* III, La doctrine du concept, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier, 1981, p. 367.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

2. *L'absolu différencié*

Haplous, en grec, signifiait à la fois simple et absolu. Pour Hegel, l'absolu n'est pas le simple mais, à l'inverse, l'infiniment différencié. L'absolu en allemand est neutre : *das Absolute* ; il est ce qui neutralise les différences.

Dans la *Différence*, Hegel écrit : « Dans la philosophie de Fichte comme dans celle de Schelling, le principe absolu, unique fondement réel, le point de vue philosophique stable, c'est l'intuition intellectuelle, en termes de réflexion l'identité du sujet et de l'objet. Dans la science, cette intuition devient ce sur quoi porte la réflexion, la réflexion philosophique est donc elle-même intuition transcendantale »[1]. Pour Schelling, c'est par l'expérience que nous atteignons l'absolu. La connaissance que nous avons de celui-ci est immédiate : non seulement l'absolu est intelligible, mais il est l'intelligibilité même dans la mesure où la loi de l'identité y règne en maîtresse[2]. « Dans le domaine de l'Absolu, les seules propositions possibles sont les propositions analytiques ; on n'y suit aucune autre loi que celle d'identité ; on n'y a affaire, non à des déterminations, mais à des analyses ; au savoir immédiat, non à la connaissance immédiate »[3]. Pour Schelling, l'absolu est l'indifférencié : en lui, sujet et objet se confondent immédiatement : « jamais l'objet n'apparaît comme absolu dans une synthèse, car il ne peut pas, en tant qu'absolu, (…) se laisser conditionner par un opposé »[4]. C'est contre Schelling, son ancien ami et condisciple à Tübingen, que Hegel dans la Préface de *La Phénoménologie de l'Esprit* utilisera l'image de la nuit indifférenciée dans laquelle toutes les vaches sont noires, équivalent allemand de tous les chats gris français : « Poser, en opposition à la connaissance distincte et accomplie, ou cherchant et exigeant son propre accomplissement, ce savoir unique que dans l'absolu tout est égal, — ou donner son *absolu* pour la nuit dans laquelle, comme on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires, — c'est là l'ingénuité du vide dans la connaissance »[5].

Schelling est effectivement plus proche de Spinoza que Hegel. Pour lui, chaque « figure » (activité, œuvre) reflète l'Absolu à sa manière. Il en va de même avec chaque « puissance ». Cette structure unique indéfiniment réfléchie, c'est celle de l'indifférence avec ses deux pôles. L'Absolu pour Schelling est une totalité enchaînée qui s'oriente en fonction de deux pôles, le sujet et l'objet ou d'idéel et le réel. On pourrait dire aussi bien que l'Absolu est le point central, le point d'indifférence où des deux côtés s'équi-

1. G.W.F. Hegel, *La Différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling*, *op. cit.*, p. 183.
2. F.W.J. Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1950.
3. *Ibid.*, Sixième lettre, p. 85.
4. *Ibid.*, Quatrième lettre.
5. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit* I, *op. cit.*, p. 16.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

librent et s'annulent. Pour Schelling, toutes les puissances s'équivalent au regard de l'absolu.

Les deux côtés à leur tour reproduisent la structure du tout : l'Esprit est à la fois sujet et l'objet, et la Nature de même. Chaque côté comporte un versant de liberté (d'idéalité, de subjectivité), et un autre versant de nécessité (d'objectivité, de réalité). Le modèle intuitif sous-jacent est celui de l'aimant : tout comme chaque morceau d'aimant est à nouveau un aimant, de même chaque réalité particulière s'organise autour des deux pôles de l'idéel et du réel. Et selon les perspectives, un point deviendra à volonté pôle ou point d'indifférence. La démultiplication de la polarité, sa diffraction qui reflète indéfiniment l'aspect du tout, font de chaque réalité limitée une expression de l'Absolu.

Hegel récuse cette conception. L'Être pur et simple tourne comme un écureuil en cage : ce cercle n'est pas en-cyclo-pédique, mais tautologique. Le *brahman* non qualifié de l'Inde se retrouve nu comme un ver et c'est pourquoi les mystiques sont voués à la répétition : ils y ont vu leur salut sans prendre garde que le silence est la mort de l'esprit. Il manque à l'Océan une goutte de néant, disait Mallarmé : la sphère au bel arrondi de Parménide n'est rien si elle ne fait qu'être.

Il n'y a pas, aux yeux de Hegel, d'Être sans devenir, donc sans différence et sans opposition. Et puisque l'absolu vient à terme, il englobera toutes les oppositions successivement surmontées : son identité n'est pas pure (A=A) mais inclut la différence (A=A et A=non A), identité de l'identité et de la non-identité. La différence, pour Hegel, est négation, et l'absolu est négation infinie. Dans la Doctrine de l'essence (de la *Science de la Logique*), la différence commence comme différence absolue, c'est-à-dire comme différence abstraite et indéterminée. Définir l'absolu comme indéterminé, c'est encore contradictoirement le déterminer face aux déterminations. Loin d'être indéterminé, l'absolu est la synthèse de toutes les déterminations.

3. L'absolu historique

Le Bien de Platon comme la substance de Spinoza, l'*Urgrund* et l'*Ungrund* de Schelling sont hors du temps et de l'Histoire a fortiori : immobiles, ils ne pouvaient être qu'éternels. L'absolu hégélien est historique ; mieux, il est l'Histoire même, dans la mesure où elle peut être pensée comme la totalité effective. Telle est la leçon proprement inouïe de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* : l'absolu est en train de se faire[1]. Dans la Remarque déjà évoquée de la *Science de la Logique* où il définit son propre

1. Xavier Tilliette a dit de la relation de l'absolu à l'histoire qu'elle constitue le problème schellingien par excellence. De fait, *Les Âges du monde* peuvent être lus comme une histoire de l'absolu.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

concept de l'absolu par opposition à la conception de Spinoza, Hegel écrit : « Spinoza fait à l'adresse du penser la requête sublime de tout considérer sous la figure de l'éternité, *sub specie aeterni*, c'est-à-dire tel que c'est dans l'absolu. Mais dans cet absolu qui n'est que l'identité immobile, l'attribut, comme le mode, n'est que comme disparaissant, non comme devenant, de telle sorte que par là ce disparaître lui aussi prend son commencement positif seulement du dehors »[1]. « C'est seulement dans son achèvement qu'est l'absolu »[2]. L'absolu, chez Hegel, n'est plus l'autre du relatif — il n'est soustrait ni au devenir ni à la contingence. Seulement la totalité que réalise l'absolu n'est pas totalité-somme mais totalité-mouvement[3].

Hegel utilise à de nombreuses reprises l'image du cercle — et celui du « cercle de cercles » — pour figurer à la fois l'absolu et la totalité. Avec le cercle, en effet, la fin finit par coïncider avec le commencement. Mais le cercle est également, contre la ligne, et plus encore contre la flèche, figure d'éternité. En fait, selon Hegel, l'Esprit a toujours été ce qu'il finira par devenir. Il était dès le commencement ce qu'il sera à la fin. Il est à la fois historique et éternel[4]. Hegel comparait l'idée absolue au vieillard qui a les mêmes formules religieuses que l'enfant mais pour qui la signification de ces pensées embrasse toute la vie : lors même qu'un enfant entendrait le contenu de la doctrine religieuse, sa vie entière et le monde entier demeureraient cependant hors de ce contenu.

Par-delà leurs divergences, Fichte Schelling et Hegel concevaient l'absolu de façon semblable comme l'unité de l'esprit et du réel. C'est l'opposition à Kant qui constitue la focale de l'idéalisme allemand, et qui sera au centre de l'idéalisme néo-hégélien anglais, surgi dans la seconde moitié du XIXe siècle en réaction contre la domination criticiste et positiviste dans le champ de la philosophie, et plus spécifiquement, dans celui de la philosophie des sciences. Le néo-hégélien Francis Herbert Bradley (*Apparence et Réalité*, 1893) affirmera à la fois la transcendance de l'absolu quand il montrera l'irréalité des apparences par rapport à la réalité, et l'immanence de l'absolu quand il verra dans les apparences des degrés de réalité, de vérité et de valeur. Et c'est pour concilier ces deux aspects qu'il a abouti à sa doctrine de la transmutation des apparences dans l'absolu, montrant que les apparences, quels que soient leurs degrés de réalité, ne peuvent s'intégrer dans l'absolu sans subir une certaine transformation qui leur fait perdre leur caractère distinctif. Selon Bradley, l'ensemble du donné — espace, temps, moi, causalité, activité etc. — doit être considéré comme apparence. Seulement, l'absolu n'est pas extérieur aux apparences, il les inclut.

1. G.W.F. Hegel, *La Science de la Logique* II, *La doctrine de l'essence, op. cit.*, p. 241.
2. G.W.F. Hegel, *La Science de la Logique* III, *La doctrine du concept*, *op. cit.*, p. 375.
3. G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Kimé, 2001, p. 171.
4. Voir Bernard Bourgeois, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Vrin, 2000.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

*

Nous ne croyons plus, comme Schelling, qu'il n'est de philosophie que du point de vue de l'absolu. Nous ne croyons même plus, comme Kant, que la montée vers l'inconditionné, de condition en condition, soit une tendance inhérente à la raison humaine, et susceptible de résister à son analyse critique. Une bonne part de notre modernité semble avoir fait sienne la devise d'Auguste Comte qui est une devise de deuil : « Il n'y a qu'un absolu, tout est relatif ». Il est banal de dire que notre temps est celui de la fin des absolus, donc celui de la fin de l'absolu. La science a d'ailleurs éliminé les siens : ni le temps ni l'espace ne sont absolus, et le « vide absolu » serait un néant physique.

Seulement, le concept de relativité est si misérable que par contraste celui d'absolu pourrait bien garder son sens et son éclat. Au XIXe siècle, Dostoïevski fut épouvanté par la perspective du remplacement de l'absolu divin par un absolu humain. Or, face aux pires des barbaries, les droits de l'homme universel(s) paraissent constituer un absolu difficilement dépassable. Ainsi le crime contre l'humanité, et plus particulièrement le génocide, a-t-il fini par représenter le crime ou le mal absolu. Ce n'est pas l'homme qui a remplacé Dieu, c'est le diable.

*

Voir aussi

Le divin. La relativité. L'Un.

*

Bibliographie

G.W.F. Hegel, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. B. Gilson, Vrin, 1986.

G.W.F. Hegel, *La Science de la Logique* II, La Doctrine de l'essence, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier, 1976.

E. Kant, *Critique la raison pure*, « Dialectique transcendantale ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

2. L'abstraction

L'abstraction est à la fois une opération de la pensée consistant à ôter (abstraire, c'est extraire) d'un tout un ou plusieurs éléments pour le(s) considérer seul(s) et le résultat de cette opération. Elle renvoie donc aussi bien à une action (un processus) qu'à un acte (un résultat) de la pensée — qu'elle détermine en sa nature. Une notion, une idée, un concept, puis un jugement qui les associe sont des effets d'abstraction. En dehors des noms propres, tous les mots sont des abstractions ; il n'y a pas de classification sans abstraction.

Dans le chapitre de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, consacré à la libre conscience des représentations, Kant caractérise l'abstraction l'opération inverse de l'attention. Inverse, mais non contraire : le contraire de l'attention est la distraction[1]. L'abstraction « constitue un véritable acte de la faculté de connaître pour maintenir une représentation dont je suis conscient à l'écart de toute association avec d'autres représentations dans une même conscience. Par conséquent, il ne s'agit pas ici d'abstraire (isoler) *quelque chose*, mais de faire abstraction *de quelque chose*, c'est-à-dire d'une détermination de ma représentation, — ce par quoi cette représentation obtient la généralité d'un concept et se trouve ainsi accueillie dans l'entendement »[2]. Le concept intellectuel réalise une abstraction à partir de chaque contenu sensible bien plus qu'il n'est lui-même abstrait des contenus sensibles[3].

Le mot latin *abstractio* vient du verbe *abstrahere* qui signifie enlever en tirant, arracher. Il a été introduit par Boèce, donc tardivement, pour traduire l'*aphaïrésis* d'Aristote. Abstraire, c'est considérer séparément. Lorsque Aris-

1. Dans son *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Kant définit l'abstraction comme une « attention négative ».

2. E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Didactique I, § 63, trad. A. Renaut, Flammarion GF, 1993, p. 57. Dans sa *Logique*, Kant revient sur cette distinction entre abstraire quelque chose et abstraire de quelque chose : « On n'emploie pas toujours correctement en logique le terme : *abstraction*. Nous ne devons pas dire : abstraire *quelque chose* mais abstraire *de quelque chose*. Si, par exemple, dans un drap écarlate je pense uniquement la couleur rouge, je fais abstraction du drap ; si je fais en outre abstraction de ce dernier en me mettant à penser l'écarlate comme une substance matérielle en général, je fais abstraction d'encore plus de déterminations, et mon concept est devenu par là encore plus abstrait. Car plus on écarte d'un concept de caractères distinctifs des choses, c'est-à-dire plus on en abstrait de déterminations, plus le concept est abstrait. C'est donc *abstrayants* qu'on devrait nommer les concepts abstraits, c'est-à-dire ceux dans lesquels davantage d'abstractions ont eu lieu » (E. Kant, *Logique*, trad. L. Guillermit, Vrin, 1997, p. 104). Dans son opuscule *Réponse à Eberhard* (1790), Kant rejette comme impropre l'opposition que ce dernier prétendait établir entre temps abstrait et temps concret : on n'abstrait pas un concept comme caractère commun, mais dans l'usage d'un concept, on fait abstraction de la diversité de ce qui est contenu sous lui. Il est au pouvoir des chimistes d'abstraire quelque chose, lorsqu'ils extraient un liquide d'autres matières pour l'isoler ; le philosophe fait abstraction de ce qu'il ne veut pas prendre en considération dans un certain usage du concept. Selon Kant, la distinction de l'abstrait et du concret ne saurait concerner que l'usage des concepts, et non les concepts eux-mêmes.

3. E. Kant, *Dissertation de 1770* § 6, AK II, trad. F. Alquié, *Œuvres philosophiques* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1980, p. 640.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

tote récuse les Idées platoniciennes, il nie la possibilité d'une existence séparée des genres et espèces, d'un côté, et des individus de l'autre.

L'abstraction est production d'universel en même temps que d'intelligibilité. Seulement, certains philosophes en contesteront la légitimité, d'autre, plus radicaux encore, jusqu'à la possibilité. La querelle des universaux[1] a pour enjeu de savoir s'ils ne sont que de simples abstractions. Comme celui des universaux, le problème ontologique de l'abstraction débouche sur trois grandes réponses possibles : l'abstraction est la saisie d'un monde intelligible supérieur, elle est une opération de la pensée à partir du monde sensible, elle n'est qu'un moyen conventionnel et commode pour *comprendre* les éléments communs d'un ensemble de singularités concrètes.

I. LES DEGRÉS ET LES TYPES D'ABSTRACTION

Considérer *par abstraction* tel élément d'un ensemble, c'est porter son attention sur lui. *Faire abstraction* de tel élément d'un ensemble, c'est, à l'inverse, l'éliminer, l'écarter[2]. L'abstraction renvoie donc à deux opérations, sinon contraires, du moins inverses.

C'est Aristote qui le premier affirma que l'âme est capable de penser comme séparé ce qui dans la réalité ne l'est pas. Tout ce qui entre sous les catégories autres que celles de substance (qualité, quantité, relation etc.) est pensé par abstraction.

C'est également Aristote qui fut le premier à distinguer les niveaux plus ou moins grands d'abstraction. Ceux-ci varient en fonction de l'extension des concepts : être vivant est à un niveau d'abstraction plus élevé qu'animal, animal, à un niveau d'abstraction plus élevé que mammifère etc.[3]

Dans la tradition aristotélicienne, reprise par la scolastique, l'abstraction est le fait de l'intellect dans ses deux dimensions, passive et active. L'intellect passif (ou possible) reçoit l'impression que lui transmettent les sens ; l'intellect actif (dit aussi intellect agent) sépare l'impression de sa nature sensible et en extrait l'espèce intelligible qui, s'unissant comme forme à l'intellect passif, produit l'acte de connaissance proprement dit. C'est parce qu'il nia l'existence de substances séparées (les Idées platoniciennes) qu'Aristote fut le premier philosophe à avoir développé une théorie de l'abstraction.

Le Stagirite distingue trois degrés d'abstraction (sa théorie sera reprise et développée par saint Thomas d'Aquin). Le premier degré caractérise

1. Voir ***Le concept***.
2. L'analyse (voir ce chapitre) est bien une abstraction, mais elle conserve les éléments qu'elle a séparés, elle ne les met pas entre parenthèses.
3. Voir ***Le concept***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'ensemble des sciences physiques, c'est-à-dire les sciences de la nature. Celles-ci ont pour objet des formes, à savoir des types spécifiques d'être, leur détermination générale, et les rapports qu'ils entretiennent entre eux. Le « physicien » étudie les formes inséparables de la matière. Dans *De l'âme*, Aristote explique comment l'esprit passe de la représentation d'un nez camus à la pensée de la concavité, qualité d'un nez considérée séparément de la chair. Alors que le qualificatif de camus désigne toujours la courbure d'un nez, et renvoie nécessairement à son sujet matériel, la courbure peut être l'objet d'une autre considération, celle du géomètre qui l'envisage comme une limite de la grandeur étendue. Ce deuxième degré d'abstraction — mathématique — consiste à recevoir des formes, figures et nombres, qui ne peuvent pas exister séparément de la matière sensible, et à les étudier comme si elles en étaient séparées. Bien qu'il n'existe pas de triangle mais seulement des objets triangulaires, la géométrie considère à part la forme triangle et en démontre les propriétés : de la matérialité, le triangle géométrique ne conserve qu'une spatialité non physique (l'espace plan à deux dimensions) que Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, appellera « matière intelligible ». Différence capitale, déjà soulignée par Platon : tandis que les êtres physiques triangulaires sont soumis au devenir qui les transforme et finit par les détruire, les propriétés du triangle comme tel sont les objets d'énoncés intemporels (les théorèmes). Ainsi peut-on dire du mathématicien qu'il étudie des accidents comme s'ils étaient des substances, puisqu'il en fait des sujets d'attributs spécifiques. Les mathématiques sont une abstraction par rapport à la physique : leurs objets sont dépourvus de caractères sensibles comme la pesanteur et la légèreté, la dureté et la mollesse, la chaleur et le froid ; ils ne gardent que la quantité et la continuité[1].

Reste alors à considérer séparément des formes réellement séparées, c'est-à-dire qui existent séparément de la matière sensible, soit comme substances, soit comme propriétés. C'est le troisième degré d'abstraction par lequel Aristote caractérise, dans sa *Métaphysique*, la connaissance théologique avant d'identifier celle-ci à la philosophie première. L'Être est une abstraction par rapport aux étants dont il ignore les accidents[2] — toute la différence entre la philosophie d'une part, la dialectique et la sophistique d'autre part réside en ce que la première est la seule à s'occuper de l'Être en tant qu'être[3]. Ainsi, par abstraction à partir des existants sensibles, la physique étudie formellement l'être matériel subsistant, la mathématique l'immatériel non subsistant, et la métaphysique, l'immatériel subsistant.

S'inspirant d'Aristote, Boèce distinguera lui aussi trois degrés d'abstraction : l'abstraction physique qui exclut les caractères individuels, mais non

1. Aristote, *Métaphysique* K, 3, 1061a 28-31.
2. *Ibid.*, 1061 b 3.
3. *Ibid.*, 1061 b 8-10.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

pas ceux des propriétés de la matière sensible ; l'abstraction mathématique qui écarte les propriétés sensibles mais non les propriétés intelligibles de la matière liée à l'étendue, enfin l'abstraction métaphysique qui laisse de côté l'étendue pour ne considérer que l'être en tant qu'être. Dans sa *Théologie mystique*, Denis l'Aréopagite définit le « suressentiel » — l'absolu divin — comme le résultat de la négation de tous les êtres, et compare cette opération abstractive à celle du sculpteur qui dégage du bloc de marbre tout ce qui jusqu'alors empêchait la statue d'apparaître[1].

L'abstraction renvoie aussi bien à la réunion (celle d'éléments communs à une multiplicité d'êtres pensés comme appartenant à une même classe) qu'à la séparation (celle d'éléments spécifiques). Il existe en fait deux modèles d'abstraction chez Aristote : l'*aphaïrésis*, l'abstraction proprement dite dont il vient d'être fait état, et l'*épagôgê*, l'induction[2]. Dans les *Seconds analytiques*[3] Aristote établit la chaîne gnosique sensation-souvenir-expérience. À la différence de l'*épagôgê*, l'*aphaïrésis* ne rassemble pas des éléments semblables pour les grouper sous une même notion mais dépouille l'image ou la représentation d'une chose de ses traits individualisants (essentiellement matériels).

Cette dualité constituera au Moyen Âge une ligne de partage entre ceux qui définissent l'abstraction par la saisie de ressemblances et ceux qui la définissent par la mise hors circuit de traits singularisant pour l'espèce.

Les stoïciens appelaient incorporel (*asômatos* en grec, *incorporalis* en latin) un genre d'être qui, pour n'être pas un corps, n'en existe pas moins. Le temps, l'espace, le vide sont des incorporels, mais également tous les modes d'êtres qui affectent les corps et permettent l'énoncé d'une phrase pourvue de sens. Ainsi, dans « le chat court »[4] on parle à propos d'un corps dont on abstrait une manière d'être : abstraire, c'est tirer du corps par la pensée quelque chose qui rend possible la proposition. Cet incorporel, « le chat court » est appelé un exprimable ou un dicible par les stoïciens (*lekton* en grec, mot traduit par *dicibile* par Augustin).

À notre époque, et dans le registre psychologique, Jean Piaget a introduit la notion d'abstraction réfléchissante pour différencier de l'abstraction, portant sur les objets, un processus d'abstraction menée par le sujet sur ses propres opérations. Pour extraire d'un objet une propriété quelconque, sa couleur, par exemple, il faut utiliser des instruments d'assimilation relevant de schèmes sensoriels moteurs ou conceptuellement non fournis par l'objet mais construits antérieurement par le sujet. L'abstraction réfléchis-

1. La métaphore de la « statue intérieure » a été utilisée par Plotin (*Ennéades* I, 6, 9) pour figurer la « beauté de l'âme bonne » : celui qui sculpte sa propre statue en se dépouillant de la matière charnelle finit par faire apparaître l'éclat divin de sa vertu.
2. Voir ***Le raisonnement***.
3. II, 19.
4. C'est l'exemple de Sénèque (Lettre CXXVII, 13).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

sante porte sur ces schèmes eux-mêmes. Le sujet procède à une conceptualisation de ses activités par une transposition sur le plan supérieur des propriétés de ses opérations et des propriétés de leur organisation. Il élabore ainsi les cadres logico-mathématiques d'assimilation dans lesquels pourront s'organiser d'autres opérations portant sur des objets nouveaux, dans des situations nouvelles.

II. LA CRITIQUE NOMINALISTE ET EMPIRISTE

Rabelais appelait «abstracteur de quintessence» l'alchimiste. William James forgera le terme d'abstractionnisme pour désigner la tendance à conférer aux abstractions une valeur égale à celle des réalités concrètes et à considérer comme séparé dans la réalité ce qui en fait n'est séparé que par l'esprit. Depuis le Moyen Âge, tout un ensemble de philosophes ont critiqué et dénoncé l'abstraction comme un oubli du réel, comme une entité illusoire, voire comme une fiction mystificatrice. Une hypostase est une abstraction à laquelle on confère tout un poids ontologique. Spinoza dénoncera comme «êtres de raison» les produits de l'imagination qui, comme ceux de la religion, donnent des causes illusoires aux choses qu'il s'agit d'expliquer. Plus tard Bentham désignera sous le nom d'entité fictive tout substantif qui n'est pas le nom d'une entité réelle perceptible ou inférentielle[1]. À partir du XIXe siècle, à la fois malgré les efforts de Hegel et à cause d'eux, la récusation de l'abstraction, qui ira souvent de pair avec celle de la philosophie, voire avec celle de la science, deviendra un topos de la pensée : c'est là que se rejoignent des auteurs aussi différents que Marx, Nietzsche, Bergson, Wittgenstein.

La querelle des universaux[2] met l'abstraction en position d'accusée. Défenseur de la position nominaliste, Guillaume d'Occam exclut à la fois l'existence de formes séparées (défendue par le réalisme platonicien) et celle d'espèces intelligibles universelles immanentes aux choses (thèse d'Aristote, reprise par Thomas d'Aquin). Par le fait, c'est l'idée d'un intellect agent qui devient superflue (certains auteurs l'ont d'ailleurs confondu avec une présence divine active présidant à l'intuition directe des essences intellectuelles, sans recours à l'abstraction). Selon Guillaume d'Occam, la vérité d'une proposition ne devient effective qu'avec l'évidence immédiate de son contenu donné par intuition, qu'elle soit sensible ou interne, ce qui écarte autant l'intuition intellectuelle que l'abstraction. Car l'abstraction ne conclurait pas à l'existence réelle concrète extérieure d'une vérité qu'elle affirme : tel est le cas d'une définition mathématique qu'on se donne.

1. J. Bentham, *De l'ontologie*, trad. fr., Seuil, 1997, p. 165.
2. Voir ***Le concept***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La critique de l'abstraction deviendra un lieu commun de la philosophie empiriste à l'âge classique. Locke range l'abstraction parmi les « idées simples de réflexion » dont la détermination résulte d'une attention de l'esprit à ses propres opérations. Pour l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, le regroupement des choses sous des noms est l'œuvre de l'entendement qui prend occasion de la similitude qu'il observe parmi elles pour forger des idées générales abstraites[1]. Comme le langage n'utilise, à l'exception des noms propres, que des termes généraux, il véhicule les abstractions dont il est constitué. C'est l'empirisme qui portera toute l'attention philosophique sur le phénomène du langage à partir d'une réflexion critique sur la pensée même. Locke dit que si les animaux n'ont pas la faculté d'abstraire et de concevoir des idées générales, c'est parce qu'ils n'ont pas de mots à leur disposition ni aucun autre signe général[2]. Puisque l'on utilise les mots pour marques extérieures de nos idées et que celles-ci sont tirées des choses particulières, si toute idée particulière reçue avait un nom distinct, les noms devraient être en nombre infini. C'est pourquoi les idées particulières, reçues d'objets particuliers, deviennent générales, et l'esprit le fait en les considérant telles qu'elles sont en lui : des manifestations, séparées de toute autre existence et des circonstances d'existence réelle, comme le temps, le lieu ou toute autre idée concomitante. « C'est ce qu'on appelle *abstraction* : par elle, les idées prises aux êtres particuliers deviennent des représentants généraux de tous les êtres de la même sorte, et leur nom devient un nom général, que l'on peut utiliser pour tout ce qui existe en conformité avec ces idées abstraites »[3].

L'analyse de Berkeley sera plus radicale encore : « Je peux considérer la main, l'œil, le nez, chacun à part, abstrait ou séparé du reste du corps. Mais alors cette main que j'imagine ou cet œil doit avoir quelque forme et couleur particulières. Pareillement, l'idée d'homme que je me forge doit être celle d'un homme blanc, noir ou basané, droit ou tordu, grand, petit ou de taille moyenne »[4]. Locke disait qu'il fallait de la peine et de l'habileté pour former l'idée générale d'un triangle, qui n'est pourtant pas l'une des idées les plus abstraites, ou difficiles « car il ne doit être ni oblique, ni rectangle, ni équilatéral, ni scalène, mais tous et aucun à la fois »[5]. « En fait, poursuit Locke, il s'agit de quelque chose d'imparfait qui ne peut exister, une idée où l'on assemble des éléments de plusieurs idées différentes incompatibles »[6]. Une idée générale comme celle de triangle devrait donc obéir à deux injonctions contraires : n'avoir aucune détermination particu-

1. J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, III, 3.
2. *Ibid.* II, 11, §10.
3. J. Locke, *Essai sur l'entendement humain* II, 11, § 9, trad. J.-M. Vienne, Vrin, 2001, p. 259.
4. G. Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, trad. de D. Berlioz, GF-Flammarion, 1991, p. 45.
5. J. Locke, *Essai sur l'entendement humain* IV, 7, § 9 , *op. cit.*, p. 381.
6. *Ibid.*

Retrouver ce titre sur Numilog.com

lière et les avoir toutes. Berkeley[1] oublie ou feint d'oublier cette précision de Locke : « Après des tentatives réitérées pour appréhender l'idée générale d'un triangle, j'ai constaté qu'elle était tout à fait incompréhensible », cette idée est « faite de contradictions manifestes et frappantes »[2]. Pour Locke, la constitution d'une idée générale n'assure pas l'existence d'un quelconque objet correspondant à cette idée. Certaines idées peuvent être indéterminées et demeurer des cadres partiellement vides, mais cette possibilité est exclue par le souci de Berkeley de traiter les idées comme des choses.

Berkeley ne nie pas l'existence des idées générales en tant que telles mais seulement celle des idées générales *abstraites*[3]. Une idée qui, considérée en elle-même, est particulière, devient générale quand on lui fait représenter toutes les autres idées particulières de la même sorte, ou en tenir lieu[4]. L'idée abstraite est autocontradictoire : elle est à la fois surdéterminée car elle s'applique à une multiplicité d'êtres aux propriétés contraires et sous-déterminée car ses attributions sont pour l'essentiel des attributs négatifs. L'abstraction est inconcevable si on la pense comme un pouvoir de l'esprit de créer un type d'idées spécifiques susceptibles de nous représenter mentalement une propriété à l'état séparé. Pour écarter cette éventualité, Berkeley fait appel au test de concevabilité : il est impossible de se représenter une couleur qui ne soit pas étendue, comme il est impossible d'imaginer un triangle qui ne soit ni scalène isocèle ni équilatéral. Ce qui est appelé idée abstraite peut être compris comme la fixation de l'attention sur des qualités particulières[5]. Et encore, précise Berkeley, cela n'est applicable qu'aux êtres mathématiques : « je ne peux en aucune manière me représenter l'idée abstraite d'homme »[6]. La critique de Berkeley lui permet de récuser les concepts newtoniens d'espace, de temps et de mouvements absolus.

Au début de la section VII de la première partie du livre I du *Traité de la nature humaine*, intitulée « Des idées abstraites », Hume dit de la critique faite par Berkeley de la thèse de Locke qu'elle est une « découverte (…) des plus grandes, en importance et en valeur »[7] et qu'il va la confirmer. À l'analyse de Locke, qu'il reprend globalement, Hume ajoute l'idée d'une fonction abréviative du nom : lorsque nous avons constaté une ressemblance entre plusieurs objets se présentant souvent à nous, nous appliquons à tous le même nom. Et dès lors qu'une telle habitude est acquise, le fait d'entendre prononcer ce mot ravive l'idée de l'un de ces objets. Ainsi le mot fait-il surgir une idée singulière en même temps qu'une habitude, et

1. G. Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, *op. cit.*, p. 52
2. G. Berkeley, *Nouvelle théorie de la vision* I § 125, trad. L. Déchéry, PUF, 1985, p. 264-265.
3. G. Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, *op. cit.*, p. 48.
4. *Ibid.*, p. 49.
5. *Ibid.*, § 16.
6. *Ibid.*, § 10.
7. D. Hume, *Traité de la nature humaine* I, 1, 7, trad. P. Baranger et P. Saltel, GF-Flammarion, 1995, p. 62.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

cette habitude produit toute autre idée singulière dont nous pouvons avoir besoin[1]. Dans le processus d'abstraction, l'intellect ne fait que prendre certaines représentations singulières et les utilise comme symboles d'autres représentations singulières. L'attraction ne serait en somme qu'un déplacement, une métonymie : « Certaines idées sont particulières quant à leur nature mais générales quant à leur représentation »[2]. « Une idée particulière devient générale en étant associée à un terme général »[3]. Aux yeux de Hume, ce que les scolastiques désignaient (à partir d'Aristote) par l'expression de distinction de raison (exemple : celle qui distingue un corps de sa forme ou de son mouvement) est dénué de sens[4]. Que peut bien signifier, en effet, une distinction qui ne peut ni différencier ni séparer ?

III. LA SURSOMPTION HÉGÉLIENNE

Heidegger disait que l'article de Hegel « Qui pense abstraitement ? » était pour lui « la meilleure introduction à la philosophie de l'idéalisme allemand et à la philosophie en général »[5]. Beethoven, l'exact contemporain de Hegel (ils sont tous deux nés en 1770) parlait de style « déboutonné » à propos de certaines de ses compositions. Dans cet article, Hegel, en verve inhabituelle, adopte un style déboutonné. Pour montrer que c'est l'homme inculte et non le cultivé qui pense abstraitement, il imagine deux exemples inverses. D'abord celui de « dames » qui trouveraient « bel homme » un meurtrier condamné à l'échafaud. Pour la « foule », un tel jugement est scandaleux : « Voilà donc ce qu'est la pensée abstraite, écrit Hegel : ne voir dans le meurtrier que cette abstraction d'être un meurtrier ». L'autre scène imaginée par le philosophe est une prise de bec entre une servante et une marchande qui, parce que la première lui a fait remarquer que ses oeufs sont pourris, finit par s'en prendre à tout — depuis le vêtement de la cliente jusqu'à sa famille[6].

L'assimilation du concret au sensible et de l'abstrait à l'intellectuel, que Hegel dénonce comme une pensée « de l'entendement », par opposition à une raison qui seule a le sens de la totalité, est restée dans l'opinion commune, et au-delà. Lorsque les arts plastiques ont renoncé, après la révolution cubiste, à figurer des sujets identifiables, on les a appelés « abstraits »[7]. De

1. D. Hume, *Traité de la nature humaine* I, 1,7.
2. *Ibid*, p. 67-68.
3. *Ibid*, p. 68
4. *Ibid*.
5. M. Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-F. Courtine, Gallimard, 1977, p. 141.
6. G.W.F. Hegel, « Qui pense abstraitement ? », trad. M.-T. Bernon, *Revue d'enseignement de la philosophie*, numéro 4, avril-mai 1972. Traduit sous le titre de *Qui pense abstrait ?* par A. Simhon (Hermann, 2007).
7. Inversement, on a parlé de « musique concrète » pour dire un art sonore qui renonçait aux mélodies au profit des bruits. En un sens, évidemment, tout art est abstrait, et aucun art ne l'est.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

fait, c'est au nom de la *spiritualité*, prise en un sens exact et non métaphorique, que, presque au même moment, Kandinsky[1] et Mondrian cultivent les lignes et couleurs pures contre les formes qui dirigent les regards vers un monde qui n'a pas à *voir* avec celui de l'art. « L'art abstrait » représente paradoxalement la revanche d'un platonisme que, depuis la Renaissance, l'exigence du réalisme en art (la *mimésis*) avait petit à petit refoulé au nom de la *vérité* du représenté. En son acception la plus profonde, l'expression d'art abstrait est évidemment dénuée de sens si l'abstrait est le non-sensible et c'est pourquoi elle a été concurrencée par celle d'art non figuratif.

La philosophie hégélienne est celle qui a procédé au renversement le plus radical du sens commun de l'abstrait et du concret — et en même temps elle a conservé la polarité positive du concret opposé à l'abstrait déficient.

L'abstrait est le séparé, le concret le réuni, l'abstrait est premier, le concret dernier. Hegel tient fixes les étymologies : *abstrahere*, « soustraire » en latin (participe passé : *abstractus*), *concrescere*, « croître ensemble » en latin (participe passé : *concretus*).

« Concret » doit son sens à un état de la matière : *concrescere* signifie aussi se solidifier. Au sens ancien, « concret » veut dire solide, épais, condensé, par opposition au fluide et au granuleux. Le concret forme bloc.

Au sens figuré, « concret » se dit de ce qui a rapport direct avec la réalité matérielle sensible — d'où les deux lignes de fuite sémantique : « concret » s'oppose d'un côté à « hypothétique » et à « imaginaire », et de l'autre à « abstrait ».

Hegel inverse la hiérarchie que Kant avait instituée entre la raison et l'entendement au profit de celui-ci aux dépens de celle-là. L'entendement pense à l'état séparé — Hegel dit : unilatéralement — il n'est plus la faculté de connaissance par excellence ; la raison, en revanche, pense la totalité — elle n'est plus condamnée à une illusion de savoir et cantonnée dans le domaine pratique. Aux yeux de Kant, l'entendement était la faculté de connaissance réelle (avec la sensibilité) contre la raison sujette à d'inévitables illusions ; pour Hegel, en revanche, l'entendement est dans l'abstrait, c'est la raison qui est concrète. Car la raison est chez elle partout. Puisque l'achevé survient à la fin (comme résultat), il sera par définition concret, par opposition à un immédiat, abstrait. Ainsi, dans le processus dialectique qui entraîne l'ensemble du système comme chacun de ses moments, l'immédiat (en soi) sera toujours réputé abstrait et l'effectif (en soi et pour soi), concret. L'Esprit est concret, l'Idée, abstraite, l'absolu est concret, la philosophie est plus concrète que l'art et que la religion etc.

Le sensible est abstrait, et le concept, concret. Le sensible, en effet, ne re-

1. W. Kandinsky, *Du Spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier*, trad. fr., Gallimard, 1988. Comme P. Mondrian, l'autre inventeur de l'« art abstrait », Kandinsky fut membre de la Société de Théosophie, d'origine néoplatonicienne.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

tient du réel qu'un aperçu — les phénoménologues diront : qu'une esquisse — ce n'est pas un arbre que je vois, mais une vague forme et une masse verte. Le concept, en revanche, est l'unité des déterminations de l'objet — lui seul, par conséquent, est concret.

Pour Hegel, le concret est donc le concept même. Le philosophe de l'Esprit absolu utilise l'expression d'universel concret pour désigner l'identité réalisée du réel et de l'idée à travers le concept[1]. L'universel, en effet, n'est pas la généralité (abstraite), mais l'inscription de la totalité dans une singularité.

À la suite de Hegel, mais aussi volontiers contre lui, au XIXe siècle, les termes « abstrait » et « abstraction » prendront une valeur péjorative et seront joués contre la vie, le devenir, et la réalité. Les post-hégéliens ne seront pas convaincus du caractère concret de l'Esprit absolu. Schopenhauer sera particulièrement incisif : Hegel met des mots, à nous de mettre le sens !

Parti d'un tout autre horizon, et ayant de tout autres intentions, Marx, philosophiquement inscrit dans l'héritage nominaliste et empiriste, définira comme *idéologie* cette prétention de la pensée à traduire adéquatement le réel ou, pire encore, ce qui arrive chez Hegel —, à se substituer à lui. Lorsque Marx écrit dans sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel* que tout extrême est un autre extrême, que le spiritualisme abstrait est du matérialisme abstrait, et que le matérialisme abstrait est le spiritualisme abstrait de la matière, il veut dire que dans le monde abstrait de la philosophie oublieuse du réel, tout finit par s'équivaloir. Cela dit, le mouvement qui, dans *Le Capital*, va des déterminations abstraites de la marchandise et de l'argent au « concret de pensée » (*Gedankenkonkretum*) du mode de production capitaliste suit le schéma hégélien du processus qui s'élève vers le concret.

Plus tard, Maxime Gorki dira[2] que celui qui lutte avec la vie est plus philosophe que n'importe quel philosophe car jamais une idée abstraite ne prendra une forme aussi précise et imagée que celle que la souffrance tire du cerveau.

Bien qu'aux antipodes d'une philosophie empiriste ou matérialiste, Bergson reprendra à son compte théorique la thématique traditionnelle en instruisant le procès de l'abstraction (celle de l'intelligence et de la science) pour mieux l'opposer à la durée concrète de la vie et de la conscience, que l'intuition saisit adéquatement. Il appartiendra à la phénoménologie et à la philosophie analytique de redonner à l'abstraction des couleurs.

1. Voir ***L'universel***.
2. Dans *Les Vagabonds*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

IV. L'ÉPOCHÈ PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Concept central et originaire de la phénoménologie, la réduction renvoie à l'opération intellectuelle de mise entre parenthèses de tout élément empirique pour la découverte, dans la vie perceptive, des actes purs de la conscience constituant le sens des choses. Husserl a repris le mot grec d'époché (qu'il écrit presque toujours en grec) signifiant « arrêt », « suspension » pour désigner sa réduction phénoménologique.

L'époché de la phénoménologie, à la différence de celle du scepticisme ancien, est une abstraction. Husserl utilise également les expressions de *Einklammerung* (mise entre parenthèses) et de *Ausschaltung* (mise hors circuit)[1]. C'est l'époché qui institue la phénoménologie comme « doctrine de l'essence des phénomènes cognitifs purs »[2]. L'attitude phénoménologique est à elle-même son propre index en même temps que celui de l'attitude naturelle. En suspendant le jugement concernant les réalités du monde, l'époché institue le sujet comme moi transcendantal (Husserl dit aussi : ego pur).

L'objectif de Husserl est de montrer que la connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes est possible. Pour cela, il lui faut, par le transcendantal, supprimer l'opposition naturelle entre extériorité et intériorité : le monde n'est plus posé devant la conscience comme objectivité passive mais est considéré comme phénomène pur — en tant qu'il apparaît. Ce que l'époché supprime du coup, c'est la transcendance du monde, et ce qu'elle institue, c'est le monde comme unité de sens intentionnel, c'est-à-dire comme noème.

À la différence de l'attitude naturelle qui, prenant le monde tel qu'il est et comme il va, ne sait même pas qu'elle a affaire au monde, l'attitude phénoménologique est *thématique*[3]. « Je ne nie donc pas ce 'monde' comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas son existence en doute comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'époché 'phénoménologique' qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle »[4]. L'époché n'est ni affirmation (l'être de l'objet n'est pas posé), ni négation (l'être de l'objet n'est pas anéanti), ni indifférence, mais *neutralité*. Elle n'est ni le doute sceptique[5] ni le doute cartésien. Elle ne nie pas le monde mais suspend tout jugement concernant son existence. Elle est agnostique vis-à-vis du monde, et non athée. L'époché ne doute pas du monde, elle conduit le sujet transcendantal

1. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 31.
2. E. Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, troisième leçon, trad. André Lowit, PUF, 1994, p. 72.
3. E. Husserl, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, trad. J.-F. Pastureau, Jérôme Millon, 2007, p. 85.
4. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 32, trad. P. Ricœur, Gallimard, 1950, p. 102.
5. Ce sont les stoïciens qui ont introduit le terme d'époché en philosophie mais Zénon réservait la suspension de jugement à des cas exceptionnels. Arcésilas, académicien sceptique, a étendu l'époché à l'ensemble des jugements.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

à ne faire aucun usage de la thèse de son existence. En un sens, l'épochè est plus profonde que le doute puisque antérieure à la négation même.

L'épochè se distingue du doute cartésien par quatre traits : a) elle ne nie pas le monde ; b) alors que le doute cartésien est provisoire et instrumental (il doit conduire à une certitude qui le supprime), elle est définitive et constitue une fin en elle-même ; c) alors que le cogito s'exclut du doute puisqu'il en est le fondement, l'épochè implique le moi comme instance suspensive ; d) alors que le doute est motivé par des raisons extérieures (l'existence de l'erreur et des préjugés), l'épochè est un acte de liberté pure et de volonté infinie issu du seul sujet. Ce que révèle l'épochè, en effet, c'est le caractère absolu de la conscience qui ne tire son existence de rien d'autre qu'elle-même et qui donne au monde son support ontologique.

L'épochè a pour résultat de faire ressortir la *cogitatio* pure : « Je peux (…), pendant que je perçois, porter sur la perception le regard d'une pure vue sur la perception elle-même telle qu'elle est là, et laisser le rapport au moi de côté, ou en faire abstraction : alors la perception saisie et délimitée dans une telle vue est une perception absolue, dépourvue de toute transcendance, donnée comme phénomène pur au sens de la phénoménologie ». « Ainsi, poursuit Husserl, à tout vécu psychique correspond, sur la voie de la réduction phénoménologique, un phénomène pur, qui révèle son essence immanente (prise individuellement) comme une donnée absolue »[1].

Si Husserl emploie le terme d'altération pour désigner ce qu'il advient de l'attitude naturelle sous le coup de l'épochè, c'est pour n'avoir pas à user de celui de négation. Ce que l'épochè altère, ce n'est pas le monde, mais l'attitude naturelle devant lui. L'épochè, dit Husserl, n'invalide ni les anciennes convictions ni la possibilité d'en forger de nouvelles : « Il en est ainsi comme lorsque par ailleurs je mets temporairement entre parenthèses la conviction, par exemple en vue de me clarifier les raisons d'une conviction ou, dans un conflit avec autrui, en vue d'une légitimation »[2]. Husserl va jusqu'à utiliser l'expression psychanalytique de « clivage du moi » : l'épochè peut être à tout moment suspendue. Alors je reprends vis-à-vis du monde une attitude naturelle[3].

Husserl distingue trois réductions correspondant toutes à une même structure d'altération de l'ego : la réduction phénoménologique ; puis la réduction eidétique (obtenue par la variation eidétique) visant à dégager les essences de tout contenu empirique[4] et enfin la réduction monadique qui met hors circuit les vécus des *moi* étrangers au moi[5], d'où la menace du solipsisme que l'intersubjectivité écartera.

1. E. Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, troisième leçon, *op. cit.*, p. 69.
2. E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, *op. cit.*, p. 65.
3. *Ibid.*
4. Voir ***L'essence***.
5. E. Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J. English, PUF, 1991, p. 152-153.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

*

Le travail de l'abstraction va bien au-delà d'une attention sélective. Peirce appelait abstraction hypostatique celle qui consiste à produire des entités abstraites comme les êtres mathématiques. Avec elle, il ne s'agit plus de prélever un élément d'un tout préalablement donné mais bien de constituer une réalité idéelle. Maintenant la question est celle de savoir ce qui peut différencier les êtres mathématiques des chimères de l'imagination, tout aussi abstraites qu'eux.

C'est par *abstraction* que Bertrand Russell définit le concept de nombre (« le nombre d'une classe est la classe de toutes les classes semblables à une classe donnée »[1]) puis les concepts d'ordre, de grandeur, d'espace, de temps et de mouvement. Inspirée de Frege et de Peano, la définition par abstraction chez Russell est une pièce centrale de son projet logiciste (fonder les mathématiques sur la logique) et se développe en quatre étapes : a) on se donne un ensemble d'éléments ; b) on définit sur cet ensemble une relation d'équivalences (relation réflexive, transitive et symétrique) ; c) cette relation partage l'ensemble donné en classes d'équivalence ; d) l'abstrait est alors une propriété commune à tous les éléments de l'une de ces classes d'équivalence.

La conception développée par Wittgenstein — selon laquelle il n'y a aucune identité ni ressemblance réelle entre des référents que nous désignons par le même mot, tout au plus un *air de famille*, s'inscrit dans l'héritage de la critique nominaliste et empiriste de l'abstraction. Dans *Le Cahier bleu*, Wittgenstein prend l'exemple du jeu : les philosophes ont tendance à penser qu'il doit y avoir quelque chose de commun à tous les jeux alors qu'en fait les jeux forment une famille dont les membres ont des ressemblances de famille : « Certain d'entre eux ont le même nez, d'autres les mêmes sourcils, et d'autres encore la même démarche ; et ces ressemblances se chevauchent »[2]. La « tendance à chercher quelque chose de commun à toutes les entités que nous subsumons communément sous un terme général » favorise cette « soif de généralité », habituelle en philosophie, que Wittgenstein appelle « l'attitude dédaigneuse à l'égard du cas particulier »[3].

Loin de renvoyer à une spontanéité intuitive, la notion d'air de famille implique la créativité dans le langage et le rôle de la volonté — car c'est nous qui décidons de nos concepts[4].

Le contraire d'abstrait est concret. Mais l'abstraction comme opération

1. B. Russell et A.N. Whitehead, *Principia Mathématica* § 111.
2. L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu* in *Le Cahier bleu et Le Cahier brun*, trad. M. Goldberg et J. Sackur, Gallimard, 1996, p. 57.
3. *Ibid.*
4. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, § 532.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de l'esprit n'a pas de contraire, ni même d'inverse. Cette dissymétrie accorde de facto le primat à un objet empirique préalable. On comprend dès lors que le constructivisme[1] concevra autrement cette opération.

*

Voir aussi

L'analyse. Le concept. L'essence. L'être. Le langage. Les mathématiques. La métaphysique. La pensée. La science. L'universel.

*

Bibliographie

J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chapitre 11 ; livre IV, chapitre 7.
G. Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*.
D. Hume, *Traité de la nature humaine* I, I, VII (« Des idées abstraites »), trad. fr., GF Flammarion, 1995, p. 62-71.
E. Husserl, — *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 31-32.
— *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, trad. J.-F. Pestureau, Jérôme Millon, 2007.
Alain de Libera, *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier Montaigne, 1999.
J. Piaget (dir.), *Recherches sur l'abstraction réfléchissante*, PUF, 1977.
R. Laporte, *Le Problème de l'abstraction*, Alcan, 1946.
Jules Vuillemin, *La Logique et le monde sensible. Études sur les théories contemporaines de l'abstraction*, Flammarion, 1971.

1. Voir ***Le concept***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

3. L'activité

On a tour à tour défini l'homme par ce qu'il pense (parce qu'il pense), par ce qu'il cache (Freud) et par ce qu'il fait. On connaît le coup de force symbolique opéré par Goethe au début de son *Faust* contre la première phrase du Prologue de l'Évangile selon saint Jean : « Au commencement était l'action ». « Que faire ? » est une question moderne par excellence, qui n'apparaît que très tardivement (au XIXe siècle) comme primordiale. Elle doit être comprise comme une façon d'évacuer la question académique du « qui suis-je ? ».

L'activité est à la fois le signe de l'inachèvement du monde et celui de la finitude de l'homme. Dieu, en effet, n'agit pas ou plus car la perfection est dans l'achèvement. D'où l'impossibilité grecque de penser un dieu comme créateur, d'où également l'artifice de la doctrine tardive de la création continuée. « L'activité, écrit Hegel, c'est la différenciation dans une unité, c'est la véritable différence »[1].

Les catégories lexicales ne sont pas des guides toujours sûrs car s'il est vrai que la plupart des verbes désignent des actions (manger, marcher, creuser)[2], il en est qui renvoient à des états passifs (exister, subir). En distinguant les verbes d'état (comme éprouver) et les verbes d'action (comme marcher), la grammaire hérite de la lointaine dualité de la substance et de l'acte : être et faire.

On nomme acte le résultat de l'action ou celui de l'activité, mais l'action renvoie tantôt au processus, tantôt au résultat. « Activité » est le terme le plus englobant, il désigne à la fois la capacité à agir et l'action continuée dans le temps.

Certains auteurs distinguent l'action de l'acte en ce que celle-là serait toujours consciente alors que celui-ci ne l'est pas toujours (ainsi que le montre assez l'acte réflexe). Aux yeux de Kant, la matière privée de vie n'agit pas à proprement parler car il n'est d'action qu'intentionnelle. Seulement, il n'est pas sûr que l'activité doive être réservée au vivant, encore moins au conscient. Il semble, à l'inverse, que partout où il y a mouvement, déplacement de matière ou d'énergie, l'on soit en droit de parler d'activité. Toute transformation peut être considérée comme le résultat d'une action[3].

1. G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome VI, trad. P. Garniron, Vrin, 1985, p. 1607.
2. Les substantifs désignant des choses et les adjectifs des qualités.
3. En mécanique, lorsqu'un point matériel parcourt un segment de droite avec une vitesse constante, on appelle action de ce mobile le produit de sa masse par sa vitesse et la longueur. Pour un mouvement curviligne de vitesse variable, on définit l'action totale comme la somme des actions élémentaires correspondant à des déplacements infinitésimaux. Le principe de moindre action, énoncé par Maupertuis, affirme que le mouvement de la matière s'effectue toujours de façon que l'action afférente au trajet soit minimum ; ce principe, généralisé par Hamilton, régit toute la mécanique.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

On dit d'un volcan ou d'une machine qu'ils sont *en activité*. Nous voulons dire par là qu'ils sont le siège de certaines transformations et qu'ils produisent certains effets. Mais dira-t-on que l'éruption volcanique est une action ? Parlera-t-on de l'action d'un remède après une guérison ? La langue commune répond par l'affirmative à ces questions. Certes, un volcan en activité n'agit pas à proprement parler, mais nous disons spontanément qu'un médicament absorbé commence à agir. De même, nous parlons à la fois de l'activité et de l'action des machines. En revanche, il semble impossible d'appliquer le terme d'acte au produit de l'action d'un élément naturel ou d'un objet technique — pas même à un animal : alors que l'action est le processus au cours duquel et grâce auquel un certain travail a été effectué (processus dont les machines et la nature peuvent être le *siège*), l'acte présuppose une conscience finalisée. Pourtant, la langue commune ignore cette distinction dans certains cas : l'acte réflexe, déjà mentionné, est inconscient, involontaire.

L'agir paraît avoir une extension plus grande que l'activité. Le concept sociologique de « population active » englobe les chômeurs. En outre, une simple tentative peut être une action à part entière : la préparation d'un attentat, par exemple, est considérée par le code pénal comme un acte criminel. On appelle *action primitive* une action qu'il est en notre pouvoir immédiat de faire, en deçà de la tentative, de l'échec ou du succès.

Un acte peut être simple ou composé. Un geste est un acte simple mais il entre la plupart du temps dans un ensemble d'autres actes simples qui, ordonnés, constituent un acte composé. Une activité aussi banale que celle de « faire la cuisine » inclut une multitude d'actes dont la sociologie de l'action s'efforce de constituer le lexique et la syntaxe. Des sociologues de l'action (« praxéologues ») ont proposé le terme de praxèmes pour désigner ces atomes de pratique. Gilberth a appelé therbligs (c'est l'anagramme de son nom) ou stèmes les unités atomiques de l'action correspondant aux mouvements du travail. Ainsi l'action de « prendre un écrou approprié et le placer sur tel boulon » implique les therbligs suivants : choisir, saisir, transporter, positionner, assembler. Chacune de ces actions élémentaires peut être symbolisée par un logo — la composition de ces logos constitue l'analogue d'une phrase, qui dit l'ordre de l'action composée. Ainsi toutes les actions élémentaires nécessaires à la cuisine (une recette implique l'unité d'un certain nombre d'objets — instruments et matériaux — et d'actes) peuvent être répertoriées, nommées, classées et symbolisées.

On distingue l'agent et l'acteur. Pour Sartre, la liberté est la condition première de l'action ; l'action suppose une intention : le fumeur maladroit qui a fait, par mégarde, exploser une poudrière, n'a pas *agi*. Un geste ne suffit donc pas à faire un acte.

La dualité de l'agir et du faire est issue du latin (*agere* et *facere*) et remonte

Retrouver ce titre sur Numilog.com

au grec (*prattein* et *poïein*). Agir est intransitif, on n'agit pas quelque chose, on agit dans l'absolu ; faire est transitif, on fait quelque chose même si ce quelque chose n'est pas une chose (comme lorsque l'on fait la paix, l'amour, ou que l'on fait peur). À la différence du faire, qui peut être instantané et ponctuel, l'agir implique la durée. On peut se demander si *tout compte fait* on ne fait pas toujours quelque chose car ne rien faire peut être une forme éminente d'action — comme on le voit dans l'attente. L'abstention électorale est un acte politique à part entière, et le droit peut sanctionner le fait de ne *pas* porter secours (non-assistance à personne en danger). Ne rien faire, c'est encore faire. Caton disait que l'homme n'est jamais aussi actif que lorsqu'il ne fait rien. La grève n'est-elle pas l'une des actions les plus fortes que puissent mener ceux qui travaillent ? Le faire est plus vaste que l'agir. Les clochards de Beckett font quelque chose en attendant Godot, mais ils n'agissent pas. Cela dit, en français, « faire » peut convenir au produire aussi bien qu'à l'agir, voire au-delà. Lorsque l'on fait son lit, ou qu'on fait pitié, lorsqu'on fait fortune, l'amour[1] ou la guerre, quelque chose est changé dans le réel à cause d'un agent humain. Qu'est-ce qui a été *fait* quand on a fait la paix, qu'est-ce qui a été fait lorsque l'on a fait l'amour ? En un sens rien : les traces de l'amour peuvent être cachées, quant à la paix, elle n'est faite justement que lorsque la guerre cesse. Pourtant, dans l'ordre symbolique, l'amour, la paix sont parmi les plus grandes actions qui soient. Qui prétendrait qu'il n'y a que dans les films d'action qu'il se passe quelque chose ?

Les autres langues européennes connaissent une semblable dualité : l'anglais distingue *to do* (faire) et *to make* (agir), auxquels correspondent respectivement en allemand les verbes *tun* et *machen*. Mais les chiasmes sont possibles : *to do* et *tun* peuvent prendre la valeur forte du *facere* (*poïein*), tandis que *to make* et *machen* peuvent prendre la valeur plus faible de l'*agere* (*prattein*). En allemand, *machen* signifie faire au sens de produire, fabriquer, lorsque l'action porte sur un objet physique. Le verbe *tun* signifie également faire mais il est employé plutôt pour désigner l'acte dans un sens plus abstrait, plus général. Dans la question *Was soll ich tun ?*, que Kant dit être la question centrale de la moralité, il s'agit de savoir *ce* qu'il faut que je fasse : Kant dit que l'art se distingue de la nature comme le « faire » (*tun*, *facere*) se distingue de l'« agir » et du « causer » en général (*handeln*, *agere*) et que le produit ou la suite de l'un, en tant qu'« œuvre » (*opus*), résultat de l'opérer (*wirken*) diffère du produit ou de la suite de l'autre, en tant qu'« effet » (*effectus*)[2]. Kant distingue par conséquent l'action en général (*Handlung*) et l'acte (*Tat*) qui est l'action soumise à la loi morale et dont le sujet est par conséquent libre. Hegel déplacera la distinction : par

1. L'amour accepte volontiers ce passage du faire à l'agir (faire l'amour, l'acte sexuel).
2. E.. Kant, *Critique de la faculté de juger* § 43.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

rapport à l'acte de faire en général (*Tat*), l'action (*Handlung*) correspond au projet d'agir et au savoir qui l'accompagne. En anglais, un principe de distinction analogue apparaît entre *to make* et *to do*. *I have much to do* signifie « j'ai beaucoup à faire ». Là aussi le verbe porte sur un complément d'objet, mais dont le contenu est plus pragmatique que poïétique : action plus que réalité concrète. Là où le français use du même mot, l'anglais emploie deux mots différents pour dire « fais ton devoir » (*do your duty*) et « le boulanger fait du pain » (*the baker makes bread*). Le concept d'activité englobe l'agir et le faire. Il permet de surmonter les dualités précédentes.

I. LA POSITIVITÉ DE L'ACTE/ACTION

L'acte ou action a représenté un pôle positif par rapport à la puissance, à la passion et à la réaction.

1. La théorie aristotélicienne de la puissance et de l'acte

L'opposition aristotélicienne de la puissance (*dunamis*, traduite par *potentia* en latin scolastique) et de l'acte (*énergeia*, traduite par *actus*) correspond à l'opposition entre la virtualité du possible et la réalité effective. Elle nous enseigne que l'acte est toujours le déploiement d'une force qui aurait pu aussi bien ne pas se manifester.

Au livre *thêta* de la *Métaphysique*, Aristote réfute la thèse mégarique[1] selon laquelle il n'y a de puissance que lorsqu'il y a acte[2]. Le Stagirite entend préserver la contingence des futurs contre le strict nécessitarisme des Mégariques. Une vertu continue d'être quand bien même elle ne serait pas exercée : un architecte reste architecte lorsqu'il ne construit pas.

Aristote définit le mouvement comme acte[3]. *L'actualisation* est le mouvement qui fait passer de la puissance à l'acte[4]. Il n'y a pas d'opposition réelle entre l'acte et la puissance : l'acte est la puissance réalisée, la puissance est l'acte à venir.

L'acte chez Aristote traduit soit l'*énergeia*, le processus, le changement en

1. Les Mégariques (ainsi appelés parce que leurs principaux représentants étaient originaires de la ville de Mégare) étaient des socratiques qui s'en tenaient à la rigoureuse identité parménidienne (l'Être est, le non-être n'est pas). Ils sont les inventeurs de toute une série de sophismes ou de paradoxes (le Voilé, le Menteur, le Tas, le Chauve, le Cornu) illustrant l'inadéquation nécessaire du langage et du réel dès lors que le jugement d'attribution prétend dépasser la simple identité (une chose est ce qu'elle est). Fondée par Euclide de Mégare, l'école mégarique eut pour principaux représentants Eubulide de Milet, Stilpon de Mégare, et Diodore Kronos, le célèbre auteur de l'argument du Dominateur (voir ***La nécessité***).

2. Aristote, *Métaphysique* II, livre thèta, 3, 1046 b 29-30).

3. *Ibid.*, 1047 a 32.

4. La psychologie moderne parle en termes quasiment aristotéliciens de passage à l'acte (*acting out* en anglais) pour désigner la manifestation d'un affect.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

cours d'accomplissement, soit l'*entélékheia* (l'entéléchie), le résultat, l'aboutissement du changement réalisé[1]. « Action » en français a ces deux sens.

La notion d'acte est liée à celle d'essence chez Aristote. Si l'essence, forme ou quiddité[2], est un principe premier, c'est qu'elle est un acte et que l'acte est toujours antérieur à la puissance. L'acte est à la puissance ce que l'homme éveillé est au dormeur, ou la statue à l'airain. L'acte est la forme, ce qui reste égal à soi-même tout le temps qu'il a lieu[3]. Pour Aristote, la forme ou l'essence est acte par rapport à la matière qui n'est que puissance. L'acte est la possession de la forme ou perfection dont l'être est susceptible. Il doit être distingué de l'action, c'est-à-dire du mouvement. Ou plutôt, la notion d'acte a deux sens chez Aristote : l'acte est la forme par opposition à la matière et l'exercice même de l'activité par opposition à la puissance de l'activité. Aristote distingue l'activité qui tend à un but extérieur et celle qui est à elle-même sa propre fin[4]. Dans l'*Éthique à Nicomaque*[5], il dit que le bonheur étant ce en vue de quoi agissent les hommes, il est une autre catégorie que l'action : il est un acte alors que l'action est un mouvement relatif à une fin. Dans le cas de l'activité qui tend à une fin extérieure, la forme est cette fin même ; elle s'identifie donc en un sens à l'activité : la maison contient en soi la construction. Pour ce qui est de l'activité qui est à elle-même sa propre fin, elle est, elle aussi, identique à la forme puisqu'en ce cas l'intelligent se confond avec l'intelligible.

L'acte est la référence par rapport à laquelle sont situés et ordonnés les êtres en puissance. Aristote distingue deux degrés de l'acte : l'âme par exemple, qui est la forme constituant le corps organisé, est la première entéléchie de ce corps, elle est son acte premier. Le second degré de l'acte est l'exercice de la sensation ou de la pensée : il existe chez l'être animé une puissance de voir qui s'actualise dans une vision de fait[6].

L'essence, qui est pour un être le fait de continuer à être ce qu'il est, est l'acte par excellence. Le livre *lambda* de la *Métaphysique* établit une hiérarchie depuis la matière qui est seulement puissance jusqu'à l'acte pur. Aristote lie la matière à la puissance et la forme à l'acte. D'où son concept d'acte pur réservé à Dieu — pensée, donc forme pure sans matière, car pensée de la pensée. L'acte pur (Aristote dit : acte par soi-même) est l'acte achevé, parfait, sans puissance. Il est à la fois ce qu'il y a de plus éloigné de la matière (laquelle n'est que puissance) et du mouvement (Dieu est le moteur immobile).

1. Cela dit, l'entéléchie désigne parfois l'action même, et pas seulement l'achèvement de l'action.
2. Voir ***L'essence***.
3. « L'acte permanent et durable n'est autre chose que la forme, substantielle ou accidentelle : la forme substantielle (comme l'âme par exemple) est permanente tout à fait (…) et l'accidentelle ne l'est que pour un temps », écrit Leibniz dans sa *Théodicée* (I, § 87).
4. Voir *infra*.
5. I, 9.
6. Aristote, *De l'âme*, II, 1, 412 a 27.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Dans l'analyse aristotélicienne de la substance, l'actualisation désigne le passage de la puissance à l'acte. Fondée sur la primauté ontologique des Idées, la méthode de division platonicienne constituait les espèces à partir du genre, et procédait donc de la puissance à l'acte. Mais la théorie du premier moteur immobile, acte pur, impose à Aristote d'affirmer le primat et l'antériorité de l'acte sur la puissance. Si l'acte est « le fait pour une chose d'exister en réalité », il y a toujours un moteur premier et le moteur existe déjà en acte. L'analyse du mouvement[1] éclaire cette prééminence de l'acte en soulignant l'indistinction primitive de l'acte et de la puissance, le mouvement étant l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel. L'actualisation est donc aussi bien *énergeia*, l'acte du changement en train de s'accomplir, qu'*entélékheia*, l'acte réalisé de ce qui est accompli.

Il y a antériorité de l'acte sur la puissance[2] même si dans la réalité sensible il semble que ce soit la puissance qui précède l'acte. En fait, selon Aristote, même dans la réalité sensible l'acte précède la puissance car l'être en acte ne provient d'un être en puissance que sous l'impulsion d'un autre être en acte.

Il y a antériorité de l'acte du point de vue logique : la notion d'être en puissance ne peut se définir que par rapport à celle d'être en acte, et antériorité du point de vue substantiel car l'être en puissance tient son essence d'un être en acte. Puisque l'acte est la fonction agissante d'un être actuellement existant, il est le principe final d'explication de cet être. C'est la vision qui explique l'œil, et non l'œil la vision. Par l'abstraction, l'intelligence fait passer à l'acte les intelligibles qui n'étaient qu'en puissance dans les sensibles[3]. Comprendre, c'est actualiser dans l'âme des intelligibles qu'elle contient en puissance grâce à cette partie de l'âme nommée intellect agent[4].

La philosophie thomiste de l'action, issue de la conception aristotélicienne, part du principe que tout être fini est principe d'activité : *agere sequitur esse*, agir dérive de l'être. L'activité est relative à la nature de l'agent : *agere sequitur formam*, l'agir dépend de la forme. Elle est un changement, une modification d'être, un supplément qui actualise une certaine puissance.

Par ailleurs, à partir de la distinction aristotélicienne du *prattein* et du *poïein*[5], Thomas d'Aquin distingue les activités immanentes (comme marcher) qui ne mettent en jeu que le corps, et les activités transitives qui donnent au corps propre la possibilité d'affecter un autre corps (comme déboucher une bouteille). Également à partir d'Aristote, Thomas d'Aquin distingue l'acte premier qui est la disposition effective — comme la science

1. Dans *Physique*, III.
2. Aristote, *Métaphysique*, livre *thêta*, 8.
3. Aristote, *De l'âme*, 7,431 b 12.
4. Aristote, *De l'âme*, III, 5.
5. Voir *infra*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

—, l'acte par lequel l'être est purement et simplement ou selon telle ou telle forme ou essence, et l'acte second qui est sa réalisation, l'opération par laquelle l'acte se communique, comme l'exercice de la science : le second est plus parfait que le premier[1], il correspond à un surplus d'être.

2. La supériorité de l'action sur la passion

L'actif et le passif forment l'un des couples de contraires les plus importants de la pensée et sont présents dans un grand nombre de domaines (l'intellect actif et l'intellect passif chez Aristote, la sexualité active et la sexualité passive chez Freud, l'actif et le passif en économie...). La pensée centrale de toutes les sagesses anciennes, qu'elles viennent d'Orient ou d'Occident, est la constance, voire l'éradication des affects. Cela dit, l'idée d'une supériorité de l'action affirmative sur la passion négative est loin d'avoir été universellement répandue. Dans la Chine ancienne, la conception du monde est globalement gouvernée par l'alternance du yang, masculin, et du yin, féminin. Mais alors qu'en Europe l'activité est une valeur masculine valorisée parce qu'elle correspond à la domination du monde et à la maîtrise de soi et la passivité, une valeur féminine, en Chine, c'est à l'inverse la passivité qui est associée au masculin et l'activité au féminin[2].

À l'antithèse aristotélicienne de l'action et de la production[3], Descartes substitue celle de l'action et de la passion. Les « passions de l'âme » sont l'expression de l'emprise du corps, c'est-à-dire des « esprits animaux », sur l'âme. Mais dans une lettre Descartes précise qu'il a toujours estimé que « c'est une seule et même chose qu'on appelle action quand elle est rapportée à son point de départ et passion quand elle est rapportée au point vers lequel elle tend ou auquel elle est reçue »[4]. Cette réversibilité des contraires avait déjà été aperçue par Aristote : l'actif, dit-il dans *De la génération et de la corruption*[5] rend semblable à lui le patient : en brûlant le bois, le feu lui donne sa chaleur. « En un sens, dit Aristote, il y a identité de l'agent et du patient, mais, en un autre sens, il y a altérité et dissemblance entre eux »[6]. Ils sont « génétiquement identiques et semblables et spécifiquement dissemblables »[7]. Dans *De l'âme*[8], Aristote pose l'identité entre subir et être en activité.

1. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* I, 45, trad. fr., Éditions du Cerf, 1993, p. 91-92.
2. Malgré cette inversion, c'est bien entendu le masculin que la Chine valorise en associant la passivité des hommes à l'intelligence de la situation, et l'activité féminine à l'agitation déréglée.
3. Voir *infra*.
4. R. Descartes, lettre à Hyperaspistes, août 1641, *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 1133.
5. I, 7, 324 a 10-11.
6. Aristote, *De la génération et de la corruption*, I, 7, 324 a 3-5, trad. J. Tricot, Vrin, 1971, p. 65.
7. *Ibid*., 324 a 6.
8. II, 5, 417 a 15.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Spinoza retrouve le sens d'une opposition tranchée entre l'action et la passion, l'actif et le passif. Dans l'*Éthique* il définit l'action par rapport à l'idée de cause adéquate et la passion par rapport à celle de cause partielle : « nous sommes actifs lorsqu'en nous ou hors de nous il se produit quelque chose dont nous sommes la cause adéquate c'est-à-dire (…) lorsque de notre nature il suit en nous ou hors de nous quelque chose que l'on peut comprendre clairement et distinctement par elle seule (…). Nous sommes passifs lorsqu'il se produit en nous quelque chose (…) dont nous ne sommes que la cause partielle »[1].

Leibniz reprend une conception semblable lorsqu'il écrit dans sa *Monadologie* que « la créature est dite *agir* au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et *pâtir* d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'*action* à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant qu'elle en a de confuses »[2]. Plus loin, Leibniz écrit, comme Descartes, que ce qui est actif à certains égards est passif suivant un autre point de considération : actif en tant que ce qu'on connaît distinctement en lui sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre, et passif en tant que la raison de ce qui se passe en lui se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre[3].

La psychanalyse remplacera le couple action/passion par le couple activité/passivité. L'opposition sera à la fois maintenue et dépassée : une grande part d'activité, en effet, peut s'avérer nécessaire pour poursuivre un but passif. Aux yeux de Freud, les caractères d'activité et de passivité sont des qualités qui peuvent être attribués au but des pulsions, mais pas à celles-ci. Or le but de la pulsion est la satisfaction grâce à laquelle la tension se trouve résolue. Il convient par conséquent de penser l'activité et la passivité comme les modalités de la satisfaction pulsionnelle.

Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre emploie ce double oxymore : « activité passive » et « passivité active ». L'activité passive est le résultat de l'aliénation, elle s'inscrit dans le champ du pratico-inerte[4]. Elle est la condition de l'activité commune[5] et correspond à l'activité de l'individu commun qui consent à une certaine inertie (discipline, spécialisation) pour mieux servir à la praxis commune. Déjà les *Cahiers pour une morale* définissaient l'action comme « intériorisation de l'extériorité et extériorisation de l'intériorité »[6].

1. B. Spinoza, *Éthique*, troisième partie, définitions, trad. fr., *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1954 , p. 413.
2. G.W. Leibniz, *Monadologie* § 49.
3. *Ibid.*, § 52.
4. Voir ***L'aliénation***.
5. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* I, Gallimard, 1985, p. 689.
6. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983, p. 56.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

3. La supériorité de l'action sur la réaction

Le terme de réaction est anaphorique, il implique un rapport avec un antécédent. Il s'impose d'abord dans la physique avec Newton. L'égalité de l'action et de la réaction est l'un des grands principes de la mécanique classique. Le mot de réaction apparaîtra dans le vocabulaire médical au début du XIXe siècle en gardant sa signification physique. La réaction sera alors considérée comme spécifique du vivant car elle exprime une forme de résistance à tout ce qui peut le mettre en péril. Les poètes romantiques et les physiologues vitalistes refuseront ce paradigme mécaniciste de l'action-réaction[1] qui rend « l'âme » superflue. C'est durant le siècle des Lumières que le couple action/réaction sert de support pour nombre de controverses intellectuelles, celle entre Diderot et Rousseau à propos du matérialisme, par exemple. Alors que Rousseau considère la matière comme passive, ce qui suppose l'existence d'un Dieu créateur, Diderot la voit comme créatrice de mouvement par elle-même.

Dans son livre *Action et réaction*[2], Jean Starobinski montre comment la politique s'est emparée de vocables qui n'avaient au départ qu'un sens philosophique, physique et médical. C'est avec Diderot, et surtout avec madame de Staël et Benjamin Constant que le terme de « réaction » prend le sens politique qu'il conservera jusqu'à l'époque contemporaine. Sous la poussée des mouvements réformistes et révolutionnaires, qui se donneront l'attribut de progressistes, « réactionnaire » sera un adjectif de flétrissure ayant pour objectif d'achever d'éliminer symboliquement ceux qui sont déjà censés être condamnés par l'Histoire. Alors que le conservateur voudrait que le présent dure indéfiniment et que le progressiste appelle de ses vœux un futur meilleur, le réactionnaire garde des yeux nostalgiques tournés vers le passé, subit le malheur du présent et a l'angoisse de l'avenir.

Nietzsche fait du couple action-réaction, ou plutôt actif-réactif comme qualificatif de forces un élément essentiel de sa théorie de la volonté de puissance. *La Généalogie de la morale* analyse la façon dont la morale chrétienne — celle des faibles — a représenté une inversion des valeurs aristocratiques antiques : le bon (le fort) est devenu mauvais, le mauvais (le faible) est devenu bon — ainsi l'orgueil a-t-il été requalifié en vice et l'humilité en vertu. La réactivité est la seule activité dont le faible (celui dont la volonté de puissance est tombée à un bas niveau d'énergie) soit capable. La force du faible réside seulement dans sa négation de la force. Le sentiment du faible

1. C'est le paradigme de la psychanalyse. Nombre de concepts freudiens se rapportent aux mécanismes de la réaction psychique : refoulement, sublimation, catharsis, abréaction. Le traumatisme est une réaction. Seule la pulsion et le désir, son représentant, sont actifs.

2. J. Starobinski, *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, Seuil, 1999.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

n'est pas actif, mais réactif : il s'appelle ressentiment. L'homme du ressentiment a pour lui la bonne conscience, qu'il a développée sur le terreau de la mauvaise conscience : ainsi nomme-t-il justice sa vengeance[1]. La faiblesse est devenue la force, c'est cela qu'elle appelle sa *vertu* — dont la valeur a été proprement énervée par moralisation (*virtus* en latin signifiait la force). « L'homme actif, agressif, même violemment agressif, écrit Nietzsche, est encore cent fois plus près de la justice que l'homme réactif »[2]. La religion chrétienne et l'idéal démocratique sont interprétés par Nietzsche comme les grands mouvements de cette réactivité qui a fini par gagner l'histoire et que seul le renversement de toutes les valeurs, incarné par le surhomme annoncé par Zarathoustra, pourra écarter.

II. LA DUALITÉ DE LA CONTEMPLATION ET DE L'ACTION : VOIR *LA PRATIQUE*

III. UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ACTION

L'âme pense toujours, le corps agit toujours, et la pensée est une action. L'activité humaine est téléologique : les déterminations n'obéissent pas à l'ordre naturel des phénomènes. Francis Bacon avait fait remarquer que ce qui joue le rôle de cause pour la spéculation devient une règle pour l'action pratique ; le but devient cause, la fin précède les moyens. C'est cette finalité qui indûment transposée au monde de la nature a produit la conception des causes finales. L'acte est une flèche décochée, il est irréversible, il ne revient pas à son point de départ. Rien de tel que l'acte pour prendre la mesure du temps. La difficulté d'une philosophie de l'action tient immédiatement à l'impossibilité pratique où elle se trouve de répondre à la plus simple question du commencement et de la fin. La vie est un continuum au sein duquel nous sommes conduits, par le langage même (Bergson), à opérer des découpes artificielles.

Donald Davidson pose ces questions topiques : « Quels sont les événements qui, dans l'existence d'une personne, signalent la présence de l'agir ? À quoi reconnaît-on ses actes ou les choses qu'elle a faites, par opposition aux choses qui lui sont simplement arrivées ? »[3]. On appelle théorie de l'action une théorie développée dans le cadre de la philosophie analytique et qui vise d'une part à établir une démarcation rigoureuse entre les actions volontaires et les mouvements involontaires, et d'autre part à dégager la structure logique des énoncés portant sur les actions. La philosophie de

1. *La Généalogie de la morale*, deuxième dissertation, § 11.
2. F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale* II, § 11, trad. H. Albert, *Œuvres* II, Robert Laffont, 1993, p. 817.
3. D. Davidson, *Actions et événements*, trad. P. Engel, PUF, 1993, p. 67.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'action a eu, entre autres problèmes, à trancher la question de savoir si l'intention correspond à une réalité objective ou bien si elle n'est qu'une description possible d'un certain type d'action.

Selon la théorie unitaire de l'individuation des actions, défendue par E. Anscombe et D. Davidson, une action dont nous donnons plusieurs descriptions est identique à elle-même. Selon la théorie complexe, la multiplicité ne fait pas partie des descriptions de l'action mais de l'action elle-même. Dans le premier cas, l'action est un événement, dans le second, une propriété. La théorie unitaire sous-tend les traitements extensionnels des phrases d'action (une phrase d'action est une phrase décrivant une action) qui utilisent un métalangage limité au premier ordre tandis que la théorie complexe est au fondement des théories intensionnelles d'ordre supérieur, analogues aux logiques modales.

1. L'acte et l'agent

De l'action, Nietzsche disait qu'on ne connaît ni son origine ni ses conséquences, et il se demandait si elle possède une valeur. Comment comprendre la relation entre l'acte et son agent : y a-t-il identité possible, ou supplément nécessaire ? L'acte ressemble-t-il toujours à celui qui l'a commis ? Que signifie l'*expression* en ce domaine ? Un agent n'est pas un simple acteur — ainsi qu'on le voit dans le domaine politique (c'est lorsque les responsables ne sont plus agents qu'ils endossent le rôle d'acteurs). Ne rien faire peut être le fait d'un agent ; pas celui d'un acteur. Mais s'il fait, l'acteur n'agit pas.

L'homme, *doué* de parole, est *capable* d'action. Un agent est insubstituable. On ne peut jamais agir proprement à la place de quelqu'un d'autre. Les actions se multiplient avec les agents, remarquait Thomas d'Aquin[1]. Ainsi plusieurs ministres différents ne peuvent-ils pas administrer en même temps le baptême sur une même personne. Un muet et un manchot ne pourraient s'associer sous prétexte que le premier ne parle pas et que le second ne peut faire de geste. Pourtant, la quasi-totalité de nos actions sont de type coopératif.

Le Destin réduisait l'action humaine à l'état de pure apparence. Il y a une irréductible contingence dans l'action : pouvoir faire signifie pouvoir faire autrement, observait Leibniz[2]. Pourtant l'action crée presque toujours l'illusion de sa propre nécessité. La fascination qu'exercent les travaux quotidiens non marchands sur nombre de nos contemporains (nettoyage, rangement, bricolage, jardinage etc.) vient de ce que le résultat en est

1. *Somme théologique* III, q. 66, a. 5, s. 4.
2. *Discours de métaphysique*, XXX.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

immédiatement visible. Aucune expérience intellectuelle ne nous donne une image semblable. On ne saura jamais l'impact de la plupart de nos actions ; un meuble poussiéreux qui ne l'est plus est, en revanche, le signe immédiat et évident de l'efficacité d'une action.

Aux antipodes de cette expérience banale, quelle action imputer à Œdipe ? Pas le meurtre de son père puisqu'il n'en avait pas l'intention ; pourtant c'est ce qu'il a fait. C'est pour résoudre cette difficulté que Hegel distinguait ce qu'un homme fait (*Tat*) et son action à proprement parler (*Handlung*), déterminée par son projet et sa connaissance des circonstances[1].

« … car ils ne savent ce qu'ils font », disait Jésus à propos de ses bourreaux. Mais sait-on jamais ce que l'on fait ?

Plus le lien entre l'agent et l'acte sera distendu, et plus l'acte sera assimilé à un fait, voire à un événement. Évoquant les travaux de la philosophie analytique, Paul Ricœur parlait d'une « sémantique de l'action sans agent »[2].

Avec sa notion de *karma*, la pensée indienne a accordé à l'action tout un poids ontologique. Les philosophes bouddhistes ont souvent utilisé la métaphore du fruit pour désigner l'acte détaché de celui dont il provient. Le *karma* désigne à la fois l'acte et la loi universelle selon laquelle la réincarnation dans la ronde des renaissances (*samsara*) est déterminée par la somme des actes effectués durant une existence. L'idée d'une permanence des actes est essentielle dans la philosophie indienne, qu'elle soit de tradition brahmanique ou bouddhique. Mais le bouddhisme diverge de la philosophie brahmanique en posant en même temps, ce qui donne une contradiction apparente, le caractère illusoire de l'action : « *Les passions, les actes, les corps,/ Les agents, les effets/Sont analogues à une ville de musiciens célestes/À un mirage, à un songe* »[3].

« L'action n'englue pas l'homme », affirme de son côté l'Ishâ Upanishad[4]. « Les chaînes du karma, commente Sri Aurobindo, lient seulement les mouvements de la nature, mais non pas l'âme qui, par la connaissance de soi, cesse d'être liée (…) au résultat de ses œuvres »[5]. L'homme se libère non en devenant inactif mais en cessant de s'identifier aux formes du mouvement, pour prendre conscience de l'identité véritable dans le soi des choses qui est leur Seigneur[6].

En toute action, écrivait Dante, l'intention première de l'agent, qui agit par nécessité de nature ou volontairement, est de révéler sa propre image ; il en résulte que tout agent, en tant qu'il agit, prend plaisir à agir puisque

1. *Principes de la philosophie du droit*, § 118.
2. Titre d'un chapitre de *Soi-même comme un autre*, p. 73-108, Seuil, 1990.
3. Nagarjuna, *Traité du Milieu*, trad. G. Driessens, Seuil, 1995, p. 161.
4. Sri Aurobindo, *Trois Upanishads*, trad. fr., Albin-Michel, 1972, p. 14.
5. *Ibid*., p. 28.
6. *Ibid*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

tout ce qui est désire son être, et puisque dans l'action l'être de l'agent est en quelque sorte intensifié, le plaisir suit nécessairement. Rien n'agit sans rendre patent son être latent.

La psychanalyse peut être définie comme la théorie selon laquelle les actions sont en réalité des actes d'un agent inconscient. Ainsi « l'acte manqué » (*Frehstellung*) ne l'est-il qu'au regard de la conscience ; pour l'inconscient, il est, à l'inverse, assez réussi. Il existe donc une catégorie d'actes qui sont d'autant mieux réussis qu'ils sont manqués. À rebours de cette conception, le héros incarnait l'identité de son individualité extérieure et de son activité manifeste.

Dans *Les Mouches*[1] de Jean-Paul Sartre, Oreste *assume*[2] son acte devant Électre, sa sœur : « J'ai fait mon *acte*[3], Électre, et cet acte était bon (…). Et plus il sera lourd à porter, plus je me réjouirai car ma liberté, c'est lui ». On se fait en faisant : il n'est, en effet, pas d'activité qui ne transforme en retour celui qui en est l'auteur.

Mais si le rapport d'identité (ou d'expression totale) peut être le signe de la liberté dans le cas d'une assomption intérieure, il peut être également la manifestation d'une inexorable nécessité. Tant qu'on a défini l'action comme le contraire de la passion, on s'interdisait de voir que l'agent ou l'acteur pouvait être la victime de sa propre action. Le terrible avec la peine de mort tient à ce qu'elle réduit le coupable à n'être que son acte. Le langage permet de désolidariser l'acte de son agent : par l'excuse, l'agent assume son acte (il s'en reconnaît l'auteur) en même temps qu'il l'éloigne de lui. Par le pardon, un tiers reconnaît le lien de l'agent à son acte en même temps qu'il le délie de lui.

Réagissant à l'extensionnalisme de Frege, Wittgenstein dénonçait l'influence abusive de l'attitude scientifique sur notre pensée quotidienne. Il mettait en garde contre la tendance à interpréter nos déclarations sur nos actions comme affirmant l'existence de quelque chose, en référence à quoi ces déclarations pourraient être tenues pour vraies. Car dès que nous entendons localiser ce nouvel élément dans quelque lieu intermédiaire entre la volonté et l'événement, l'embarras devient inextricable. Preuve, selon Wittgenstein, que chaque fois que nous disons ce que nous faisons, ce ne sont pas les choses que nos expressions semblent désigner qui leur confèrent signification mais l'usage contextuel que nous en faisons, en conformité avec les règles de communication en vigueur dans notre groupe linguistique.

Dans *Actions et événements* Davidson tente de réfuter une thèse largement reçue et attribuée à Wittgenstein, selon laquelle les raisons ou motifs d'agir

1. Acte II, scène 8.
2. C'est l'existentialisme qui popularisera ce verbe.
3. Oreste a tué Clytemnestre sa mère et Égisthe, l'amant de celle-ci, pour venger son père Agamemnon assassiné par eux.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

d'un agent ne peuvent être les causes de son action. Les lois causales, en effet, doivent être précises et mécaniques, et ont un pouvoir explicatif, alors que les explications en termes de motivation n'ont pas ce pouvoir et sont plutôt confuses. L'objectif de Davidson est de montrer qu'avoir un motif d'agir est un état capable d'exercer une influence sur le comportement. Vincent Descombes distingue l'analyse causative de l'analyse causale de l'action. La théorie classique de l'action, chez les philosophes post-cartésiens est le plus souvent une théorie causale : est appelé action le mouvement du corps qui est causé par l'esprit ou la volonté. L'analyse causative de l'action, quant à elle, conçoit l'action comme la causation d'un résultat (et non comme l'effet d'une causation mentale). Plus précisément, l'analyse causative de l'action est l'analyse causative de l'expression de cette action dans une proposition narrative[1].

Les philosophes classiques (Kant en particulier) distinguaient les motifs rationnels et les mobiles sensibles. Aujourd'hui, nous parlons plus globalement de motivations. Chaque action peut être décrite de deux points de vue : nous pouvons dire à la fois « mon bras se lève » et « je lève le bras ». Mais nous ne pouvons pas dissocier les deux faits, lesquels renvoient respectivement au monde objectif de la nature et à la sphère subjective de la conscience. L'être humain est le seul vivant à pouvoir donner à son activité une dimension axiologique : toute la différence du comportement et de la conduite tient là. Les animaux ont un comportement, seul l'homme a une conduite[2].

En matière d'action, il existe un laisser-faire qui ne doit rien à l'économie : le jardinier laisse pousser ses semis, le cuisinier laisse reposer la pâte ou mariner la viande. Il y a pourtant là de véritables actions inséparables d'une activité qui a commencement et fin. Ces actions risquent d'être négligées ou oubliées par une description objectiviste. Par ailleurs, les techniques modernes offrent toujours davantage de possibilités pour une action à distance[3], qui distendent entre l'agent et son action les rapports de proximité spatiale et d'immédiateté temporelle toujours implicitement présents dans l'analyse classique de l'action.

2. L'acte de langage

Dans l'opéra classique, les parties chantées expriment les émotions tandis que les récitatifs décrivent les actions. Dans les films dits « d'action » du

1. V. Descombes, « L'action », in *Notions de philosophie* II, direction D. Kambouchner, Gallimard,1995, p. 146.
2. Voir ***Le comportement***.
3. Par exemple, grâce à la téléchirurgie, le praticien peut opérer un patient couché à des milliers de kilomètres de lui.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

cinéma contemporain, l'image tend à éliminer le discours pour n'être plus qu'une représentation d'actions[1].

L'opinion oppose l'action aux paroles mais l'homme d'action est un homme de langage — même s'il n'est presque jamais un homme de parole ! À Rome, les *acta* (participe passé au neutre pluriel d'*agere*, et signifiant « choses faites ») désignaient les procès-verbaux. Il nous en est resté l'acte au sens d'écrit constatant une convention, et les actes (au pluriel), mémoires officiels publiés par des sociétés savantes. Il arrive que l'acte médical se réduise à un dialogue et à une prescription écrite — donc à des actes de langage.

John Langshaw Austin a été le premier à mettre en lumière le rôle double de certaines locutions. Dire « je le jure » devant un tribunal, ce n'est pas seulement exprimer une idée, c'est aussi, c'est d'abord effectuer une action. Des expressions telles que « la séance est ouverte », « je te permets de venir », « je vous nomme caporal », « je te prête mon stylo », « va au diable ! », présentent la même particularité. L'ouvrage d'Austin *How to do Things with Words*, traduit en français sous le titre *Quand dire, c'est faire*, analyse systématiquement ces énoncés performatifs qui, à la différence des constatifs, ne se bornent pas à décrire le réel, mais le transforment. Le langage n'est pas seulement la description du monde et il ne sert pas seulement à apprendre et à connaître. Il est aussi action sur le monde et sur autrui. Promettre, par exemple, c'est agir par le langage et pas seulement dire quelque chose. Austin distingue trois actes de parole simultanés dans l'énonciation d'une phrase quelconque : a) un acte locutoire par lequel des phonèmes sont articulés et combinés, et des notions représentées par les mots sont évoquées et reliées syntaxiquement ; b) un acte illocutoire par lequel une certaine transformation des rapports entre les interlocuteurs est réalisé ; cet acte est socialement (et non logiquement ni psychologiquement) déterminé ; c) un acte perlocutoire par lequel une fin plus lointaine, indirecte, est atteinte : ainsi une question peut avoir pour objectif de rendre service, de flatter ou bien à l'inverse d'embarrasser.

La théorie des « actes de parole »[2] développée par John Robert Searle se propose d'étudier systématiquement la force illocutionnaire des énoncés : porteurs d'un sens, d'une signification abstraite et générale, les messages échangés contribuent en même temps à établir ou à modifier les relations entre interlocuteurs. On avait coutume de distinguer depuis Ferdinand de Saussure l'aspect social et l'aspect individuel du langage. Le concept de force illocutionnaire rompt l'opposition classique de la langue et de la parole : les phrases ne prennent leur pleine valeur que dans une situation

1. S. Stallone et A. Schwarzenegger sont de grands mutiques.

2. On dit aussi, plus improprement, acte de langage ou, plus adéquatement, acte de discours pour traduire l'expression anglaise *speech act* proposée par Searle d'après les travaux d'Austin.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

donnée, selon les règles d'un véritable code social, qui échappe au contrôle des locuteurs.

Quel peut être le sens d'un acte ? Est-il porté tout entier par le langage qui le précède, l'accompagne ou le suit, ou bien réside-t-il dans une objectivité qui pourrait très bien passer inaperçue ? La philosophie analytique écarte délibérément la problématique de l'intention et de la volonté pour s'attacher à la manière dont le sujet exprime, par ses phrases, son rapport à son action.

3. L'action et le monde

L'action la plus haute est rupture comme si l'on devait maintenant tout recommencer dès le début disait Hegel dans la Préface de ses *Principes de la philosophie du droit*. C'est ce commencement que l'on retrouve dans l'*initiative*[1]. Si nous pensons le monde comme achevé, écrivait Friedrich Schlegel, notre action n'est plus rien. Si le monde était achevé, il n'y aurait en effet qu'un savoir de ce monde, mais aucun agir. Aussi est-il de la plus haute importance de penser que le monde est inachevé : notre destination d'homme est de contribuer à son achèvement.

Une théorie de l'action n'est pas seulement une théorie de l'activité ; c'est aussi une théorie du risque[2]. Une action s'inscrit dans un système, et même dans un système de systèmes. Talcott Parsons[3], qui définit l'action de manière très extensive (toute conduite humaine, collective ou individuelle, consciente ou inconsciente, extérieure ou manifestée)[4] a établi une théorie systémique de l'action : l'action est un système comprenant un certain nombre de sous-systèmes, elle est une dynamique impliquant l'interaction entre des conditions d'effectuation, des buts, des moyens et des normes. Le sociologue américain distingue quatre contextes de l'action : biologique (les corps), psychique, social (à ce niveau nous rencontrons l'*interaction* entre acteurs et groupes) et culturel (ce contexte comprenant les normes, les modèles, les valeurs, les idéologies et les connaissances constitue le domaine privilégié d'études de l'anthropologie sociale et culturelle). À ces contextes, il conviendrait à présent d'en ajouter un cinquième : l'environnement.

A. L'entreprise

1. Qui vient du mot latin *initium*, commencement.
2. Voir ***Le risque***.
3. *The Structure of Social Action* (1937).
4. Ce faisant, T. Parsons prend ses distances vis-à-vis de l'utilitarisme et du béhaviorisme dominants à son époque.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Dans le concept d'entreprise, dont le sens institutionnel économique est le dérivé le plus tardif, trois idées sont incluses : celle d'agression, celle de risque, et celle de liberté.

En ancien français, au Moyen Âge, « entreprendre » signifiait « attaquer ». Ainsi disait-on qu'une maladie *entreprenait* quelqu'un lorsque celui-ci était atteint par elle. Une *entreprise* était une *action militaire*. Au sens figuré, un peu plus tardif, qui fait passer l'agression du registre physique au registre symbolique, le verbe voulait dire interpeller, accuser. « Entreprendre quelqu'un », signifiait s'attaquer à lui par des railleries, le harceler, « entreprendre sur quelqu'un » voulait dire s'arroger le droit de le juger, « entreprendre contre quelqu'un » (une expression qui apparaît au XVIIe siècle, à l'âge classique) signifiait engager contre lui une action hostile. Aujourd'hui, nous disons encore, quoique rarement, que nous entreprenons quelqu'un lorsque nous tentons d'agir sur lui.

Qu'elle soit physique ou symbolique, une agression est une action violente destinée à ruiner l'intégrité de la personne ou de la vie d'autrui, lequel est de ce fait traité en ennemi. Or, parallèlement à la ligne de sens qui vient d'être évoquée, « entreprendre » comprenait aussi l'idée d'action sans dimension agressive. Dès le Moyen Âge, « entreprendre » avait le sens, désormais bien familier, de commencer quelque chose, se mettre à faire quelque chose. Au XVIIe siècle, le verbe est utilisé à propos des rapports marchands. C'est la première fois qu'« entreprendre » avait un sens économique, lequel ne l'a plus quitté. À la même époque apparaît, pour le mot « entrepreneur » (presque aussi ancien que le verbe « entreprendre »), le sens, économique lui aussi, de personne qui se charge de l'exécution d'un travail, particulièrement en matière de construction. « Entreprise » prend, à la fin du XVIIe siècle, le sens d'opération commerciale[1].

Il faudra attendre la fin du XVIIIe siècle pour que le terme d'« entreprise » prenne son sens actuel d'organisation de production de biens ou de services à finalité commerciale. Suivra, vers le milieu du XIXe siècle, le mot « entrepreneur ».

Même si elle a été atténuée, l'idée d'agression n'a pas complètement disparu du sens de l'entreprise. Entreprendre, en effet, signifie nécessairement changer un état de choses, un ordre établi.

À l'idée d'agression, s'ajoute celle de risque.

Guillaume Ier, prince d'Orange-Nassau, plus connu sous le nom de Guillaume le Taciturne, héros de l'indépendance des Provinces-Unies (les actuels Pays-Bas), au XVIe siècle, est l'auteur d'une très fameuse et belle for-

1. Au XVIe siècle, durant la Renaissance, qui fut un temps de galanterie, le verbe prend une coloration érotique : « entreprendre » est alors utilisé pour dire s'efforcer de séduire un partenaire sexuel, le conquérir. Ce sens est tombé en désuétude, mais il en est resté l'usage adjectif : d'un homme empressé auprès des femmes, nous disons qu'il est « entreprenant ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

mule : « Point n'est besoin d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer ». Il existe un nombre infini d'actions qui ne comprennent pratiquement aucun risque : tel est le cas des actions mécaniques, habituelles, répétitives. Entreprendre, c'est agir de manière risquée, car c'est introduire de la nouveauté dans un contexte qui ne peut pas être entièrement connu au départ.

Le risque[1] est la probabilité d'un événement négatif, que celui-ci se présente sous la forme d'un échec, d'un accident, ou d'une catastrophe. Il vient à la fois des limites subjectives de la conscience et de la connaissance de l'agent, et de la complexité objective du réel. Lorsque l'on prend la résolution de faire quelque chose, que ce soit une action ou une œuvre, et que l'on commence à l'exécuter, l'on est nécessairement dans l'incertitude du résultat. Entreprendre, ce n'est pas seulement avoir à s'affronter à des risques déjà présents, par exemple celui de ne pas trouver suffisamment de clients pour acheter la marchandise produite, c'est aussi créer des risques nouveaux.

Les sociétés traditionnelles étaient des sociétés dont le présent et l'avenir étaient commandés par le passé. Tel est le sens étymologique de la tradition : la force *transmise*, *rapportée* du passé. Les sociétés modernes, qui commencent avec l'économie marchande apparue à la fin du Moyen Âge, sont des sociétés orientées vers le futur. Toutes les grandes actions du système économique dit capitaliste, épargner, investir, prêter, emprunter, spéculer, s'assurer, sont orientées vers le futur[2]. Or, le futur est la dimension inconnue du temps. Lorsque les prévisions, déjà incertaines par nature, sont impossibles pratiquement, restent l'anticipation, la spéculation. Une entreprise, au sens économique du mot, est toujours un pari sur l'avenir.

Mais le futur, dont les promesses sont à la mesure même des inquiétudes qu'il suscite, est aussi le champ de notre liberté, laquelle constitue la troisième dimension de l'*entreprise*.

Dans les sociétés traditionnelles, l'activité humaine est, jusque dans ses moindres détails, réglée par la coutume, qui est la voix (la voie aussi) des ancêtres. Il est hors de question d'inventer une autre technique de pêche ou de construction des cases que celle qui a été enseignée par les mythes et la tradition. Au Moyen Âge, les activités et les métiers étaient organisés et dirigés par le système des corporations, qui imposait des contraintes extrêmes à leurs membres, en compensation de la sécurité qu'il leur assurait. Les sociétés modernes, à l'inverse, sont des sociétés d'entreprise, c'est-à-dire d'innovation.

Entreprendre, c'est affirmer, par un acte autofondateur, l'existence d'un moi libre qui ne doit qu'à lui-même les principes de son action. C'est pour-

1. Voir ***Le risque***.
2. Voir ***Le capitalisme***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

quoi la naissance et le développement du système capitaliste, dit justement mais aussi de façon quelque peu redondante, système de libre entreprise, sont parallèles à l'émergence et au développement du libéralisme et de ce que, depuis Tocqueville, l'on appelle l'individualisme. À la Renaissance, comme l'a montré Max Weber dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, le protestantisme, d'un même mouvement, réhabilite le travail, la propriété privée, et l'argent. Petit à petit, l'activité économique se libère des interdits et des normes du Moyen Âge. On comprend que le nouveau système économique qui se met alors en place, et que nous appelons capitalisme depuis l'historien allemand Werner Sombart, ait eu, dès l'origine, partie liée avec le progrès des sciences et des techniques. Si entreprendre, c'est innover, c'est-à-dire trouver de nouveaux matériaux, de nouveaux procédés de fabrication, de nouvelles idées (on dit aujourd'hui, en langage commercial : un nouveau concept), alors, on peut, comme le faisait Joseph Aloïs Schumpeter, définir l'entrepreneur comme un *inventeur* — ce que, notons-le en passant, notre « chef d'entreprise » n'est pratiquement jamais.

En dehors ou au-delà de la sphère économique, le système de la libre entreprise possède certainement une dimension politique. Si elle ne figure pas explicitement dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, la liberté d'entreprendre se déduit de son article 4 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ; ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi ». « Pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui » : l'idéologie entrepreneuriale ne se contentera évidemment pas d'une telle définition négative de la liberté d'entreprendre mais, du moins dans un contexte démocratique, la puissance publique aura pour tâche et pour devoir de veiller à ce que cette liberté, qui n'est, selon les textes constitutionnels, ni générale, ni absolue, ne ruine pas la libre concurrence (d'où, par exemple, les lois antitrust).

On pourrait dire, pour paraphraser une formule célèbre de Clausewitz, que la concurrence est une guerre faite avec d'autres moyens. On est parti d'un sens oublié : celui de l'agression, d'abord contenu dans l'acte d'entreprendre. Mais ce sens est loin d'avoir disparu : entreprendre, c'est aussi, et parfois d'abord, entreprendre *contre*. Il faut, en effet, être insatisfait — de soi, de sa famille, des autres ou du monde —, pour vouloir, pour désirer entreprendre. C'est cette volonté, parfaitement ambivalente, que Nietzsche eût rapporté à la volonté de puissance, qui fait à la fois les progrès et les désastres de l'histoire humaine.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

B. Opportunité et opportunisme

L'étymologie fait dériver *opportunus*, le mot latin qui a donné notre « opportun », du préfixe *ob*, qui signifie « vers », et de *portus*, le « port ». *Opportunus* se disait du vent le plus favorable pour les marins sur le chemin du retour, du vent qui les poussait vers le port. Le vent opportun ne faisait donc pas qu'être utile ou avantageux : il *tombait bien*.

Le terme « opportunité » est employé le plus souvent aujourd'hui dans un sens qu'il n'avait pas et qui relève de l'anglais *opportunity*. « Opportunité » signifie proprement « qui arrive au bon moment » ou encore « caractère de ce qui est opportun ». Ainsi parlera-t-on de l'opportunité d'une mesure prise dans le cadre de la lutte contre le chômage, pour dire sa pertinence. Mais, par contamination avec le sens anglais, « opportunité » a fini par signifier « condition favorable » ou « chance de faire quelque chose ». Ainsi compris, le terme tend à être employé de plus en plus en économie : on dira, par exemple, que certains pays offrent plus d'« opportunités » (de possibilités) d'emplois pour les immigrants que d'autres, le « coût d'opportunité » désignera un manque à gagner d'une possibilité non exploitée etc. Par extension, « opportunité » sera utilisée à la place d'« occasion favorable ». Cette équivoque témoigne des balancements de sens et de conception dans lesquels l'opportunisme se trouvera pris : entre le pôle subjectif de la décision et le pôle objectif des circonstances extérieures, entre le pôle positif de l'occasion favorable et le pôle neutre d'un contexte à exploiter.

Même si ces termes sont volontiers utilisés l'un à la place de l'autre, toute occasion n'est pas une opportunité. On a défini le système de Malebranche comme un occasionnalisme : selon ce philosophe, la véritable cause des événements du monde, même les plus banals — un fruit tombe de l'arbre, je lève le bras… — n'est autre que Dieu, lequel agit *à l'occasion de* ces mouvements. On voit immédiatement qu'il serait absurde de qualifier d'opportuniste le Dieu de Malebranche.

Les Grecs anciens disposaient du terme de *kaïros* pour désigner ce moment opportun que les Latins traduiront par *occasio*. Le *kaïros* se présente sur le mode de la rencontre[1]. Il manifeste la jonction entre un sujet agissant et une événementialité. « Battre le fer pendant qu'il est chaud », dit le proverbe. Le *kaïros* implique l'idée que quelque chose doit en résulter. Cette chose qui est presque une cause[2] constitue l'un des sens du mot « occasion » et est proche de la raison, du motif, du sujet. Le terme grec d'*eukaïria*

1. Dans la langue classique, l'occasion était un engagement guerrier ; dans le vocabulaire de la chasse, elle correspond à la rencontre du gibier.

2. La confusion entre la cause et l'occasion est commune.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

apportait un supplément à la dimension déjà favorable du *kaïros*. Par le *kaïros*, la vertu s'associe au hasard — on parle communément de « chance » lorsque le hasard est favorable.

Une occasion littéralement tombe bien (*occidere*, le verbe latin dont *occasus* est le participe passé, signifie « tomber »). L'opportunité introduit une verticalité dans la suite horizontale du temps, quelque chose qui vient la scander et la couper. Un équivalent est donné en français avec « à-propos » — dont le terme renvoie aussi bien au discours (« tenir un propos ») qu'à l'objectif (« son propos est de… »). Comme l'opportunité, l'à-propos *tombe bien*. L'occasion est la rencontre d'une activité et d'une temporalité favorable.

Il n'y aurait pas de *kaïros* sans le temps, il n'y en aurait pas non plus dans un monde sans action. Un Dieu éternel, qui vit hors du temps sans agir ignore évidemment l'opportunité. Coincée entre un passé qui la pousse et un futur qui l'appelle, l'opportunité est un présent infinitésimal. Avant qu'elle n'advienne pour une conscience, elle était imprévisible : elle est de l'ordre du surgissement. Après qu'elle est advenue, elle est déjà passée et ne reviendra plus. Instant sans épaisseur, l'occasion est à la fois sans projet ni retour. Insaisissable et irréversible, elle est ce qui révèle le mieux la structure même de notre temporalité vécue.

Balthasar Gracian disait qu'« il faut traverser la vaste carrière du temps pour arriver au centre de l'occasion »[1]. L'opportuniste conjoint ainsi en une efficace synthèse la vertu de la patience et la capacité à agir dans l'immédiateté de l'urgence. Il sait à la fois attendre et ne pas attendre.

Il existe en effet deux façons inverses de manquer une occasion : en agissant trop tôt et en agissant trop tard (ou pas du tout). L'opportuniste n'est ni trop rapide ni trop lent. Il n'est pas précipité, mais il n'a pas l'esprit de l'escalier. La précipitation qui voudrait rendre présent ce qui appartient encore au passé, l'hésitation qui *laisse passer* ce qui devrait être là, et le retard qui a laissé passer ce qui devait être présent sont les trois attitudes contraires à l'opportunisme, lequel agit, comme le français le dit si bien, *à temps*. L'opportunité nous place devant la plus radicale des alternatives : c'est le moment *ou jamais* ! Avec l'occasion, la *première fois* est également la *dernière*. Certes, une occasion perdue — le regret[2] est sa trace psychique — peut se retrouver, seulement ce n'est jamais la même. Dans *Phèdre*, Platon parle d'*akaïria*, de manque d'à-propos : l'*akaïros*, en grec, est celui qui rate le *kaïros*, et en même temps le mot renvoie au fâcheux, à l'importun.

L'idée d'irréversibilité n'est pas ancienne. Dans le cadre d'une conception cyclique du temps — repérable dans toutes les cultures — tout ce qui arrive une fois peut revenir un nombre indéfini d'autres fois. Ainsi le caractère absolu de la singularité de l'occasion restait-il inaperçu.

1. Maxime 55 de *L'Homme de cour*.
2. Dont on sait qu'il peut désespérer les consciences plus encore que le remords.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Si le *kaïros* est devenu un problème spéculatif en Grèce à partir du ve siècle avant notre ère, c'est parce que cette grande période de la culture humaine fut celle de la philosophie, de la médecine rationnelle (avec Hippocrate), de l'histoire libérée de ses mythes (avec Hérodote et Thucydide) et de la démocratie. Il faut, en effet, que l'action devienne humaine, c'est-à-dire autonome par rapport au destin et aux dieux, pour qu'elle puisse être pensée comme une articulation appropriée au temps qui passe. C'est pourquoi l'univers tragique — écrasé qu'il est par le destin — n'est pas celui du *kaïros*.

Cela dit, les Grecs avaient également une conception objectiviste du temps — Bergson disait : spatialisante — ils croyaient qu'il y avait dans le temps qui passe des *bons* moments, c'est-à-dire des moments objectivement et constamment privilégiés, propices à l'épanouissement d'un être ou au plein développement d'un phénomène. L'origine de cette conception est naturaliste : dans la vie d'un homme, il existe un âge optimal, celui de la jeunesse ou de la maturité, où les vertus de la force et de la beauté sont portées à l'excellence. De même, dans le cycle de la nature, il existe une belle et bonne saison, celle où le grain doit être semé, celle où la récolte doit être faite. Les Grecs appelaient « *hôra* » — c'est de ce mot que vient notre « heure » — ce moment favorable qu'ils ont divinisé[1]. Sans durée déterminée, cette « *hôra* » est très proche du *kaïros*. En français, il nous est resté quelque chose de cette opportunité lorsque nous disons : « c'est l'heure ! » sans que cela renvoie à une heure constante de la montre.

C'est une conception analogue que développait la sagesse hébraïque de l'Ecclésiaste : « *Il y a pour tout un moment/et un temps pour toute chose sous les cieux* ;/ *temps pour enfanter et temps pour mourir* ;/ *temps pour planter et temps pour arracher le plant*… » [2]

L'occasion est de l'ordre de l'occurrence (ce qui, littéralement, court à la rencontre de) plutôt que de celui de la coïncidence (ce qui tombe en même temps). « L'occasion est un hasard qui nous fait des offres de services », écrit Jankélévitch[3]. Si l'occasion ne se gagne pas (elle peut en revanche être créée), elle peut se perdre. Curieuse expression, au demeurant, que celle de « perdre une occasion » : normalement, on ne perd que ce que l'on avait. Or, qu'est-ce qu'« avoir une occasion » si celle-ci est manquée ? En outre, une « occasion perdue » ne l'est pas forcément pour tout le monde — aussi n'est-elle pas totalement perdue. Dans un univers de concurrence, des occasions se créent sans cesse d'un côté parce qu'elles sont perdues de l'autre. Le sport, qui est la mise en scène de cet univers, illustre bien cette circulation.

1. Les Heures étaient filles de Zeus et de Thémis.
2. L'Ecclésiaste III, 1-8, trad. A. Guillaumont, La Bible, Ancien Testament, tome II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1959, p. 1508.
3. V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* I, *La manière et l'occasion*, Seuil, 1980, p. 116.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Le *kaïros* n'existe pas pour celui qui ne sait pas le reconnaître — en ce sens, il est une représentation (sans pour cela n'être qu'une représentation). Pour celui qui ne le voit pas, un moment ne saurait être opportun ; il n'est qu'un événement parmi d'autres, proprement insignifiant. Les opportunistes ne sont donc pas seulement ceux qui, comme on dit, « saisissent » le moment favorable, ils sont ceux qui le reconnaissent et même qui le produisent. Ainsi l'opportunisme perdrait-il sa passivité première. Lorsque l'on dit « manquer une occasion », tout se passe comme si l'occasion était déjà là, en attente d'être prise soudainement (voir la vigoureuse et pittoresque expression : « sauter sur une occasion »). Jankélévitch suggère une analogie avec le débat sur la grâce qui avait mobilisé les théologiens à l'époque classique : la grâce a besoin, pour être reçue, d'une conscience en état de grâce ; Dieu donne sa grâce, mais il ne l'impose pas[1].

Il est intéressant de répertorier les champs d'activité qui ignorent l'opportunité. Dès l'Antiquité, la réflexion sur le moment opportun s'est focalisée sur trois domaines privilégiés : l'action politique et militaire, la pratique médicale et la rhétorique. Victoire ou défaite en stratégie, vie ou mort en médecine, persuasion emportée ou pas en art oratoire, la bascule du *kaïros* peut être définitive et avoir des implications considérables. Dans son *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Thucydide accordait une place importante à ces moments décisifs qui engagent le sort des cités : négociations, alliances et ruptures d'alliances, déclarations de guerre. La médecine est avec la guerre le domaine où l'existence de *moments critiques* s'impose avec le plus de force. La crise[2] est proprement le moment qui fait basculer la maladie du côté de la guérison ou à l'inverse du côté de la mort. Or, l'efficacité d'un remède ne repose pas seulement — et peut-être pas d'abord — sur les qualités intrinsèques de ce remède, mais sur le moment où celui-ci est administré[3]. En rhétorique, le *kaïros* désignait le principe gouvernant le choix d'un argumentation, les moyens utilisés pour la développer et, plus particulièrement, le style adopté par l'orateur. La réflexion sur la rhétorique a conduit à la découverte de ce que depuis Charles Morris nous appelons la pragmatique : cette dimension du langage qui, autonome par rapport à la syntaxe et à la sémantique, réalise le sens dans le procès effectif de la parole. Dire quelque chose, ce n'est pas seulement proférer des mots qui ont un sens en observant les règles élémentaires de la grammaire de la langue, c'est le faire dans une certaine situation, appropriée ou non. Si le grand orateur parle bien, ce n'est pas seulement parce qu'il manie à la perfection

1. Dans le vocabulaire de la théologie chrétienne, *l'occasion de péché* était une circonstance extérieure inclinant à commettre des péchés. On distinguait *l'occasion éloignée* et *l'occasion prochaine* en fonction de la plus ou moins grande immédiateté de cette circonstance par rapport à l'agent.

2. C'est l'école hippocratique qui a dégagé la notion de crise en médecine.

3. La pharmacie moderne, pour d'évidentes raisons pratiques, a considérablement simplifié l'opportunité de cette administration en ne prévoyant que trois moments dans la journée : « matin », « midi », et « soir ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

sa langue, mais d'abord parce qu'il saisit les sentiments de ceux auxquels il s'adresse et devine le moment où il peut les faire pencher vers le sens qui est le sien.

On a parlé d'opportunisme philosophique à propos d'Anaxarque d'Abdère[1], maître de Pyrrhon, le fondateur de l'école sceptique, et on lui attribue cette maxime : « Connaître la mesure de l'occasion, c'est cela la prudence ». Le terme grec que l'on a l'habitude de traduire par « prudence » est *phronèsis*, il est au cœur de l'éthique aristotélicienne. Alors que la sagesse — qui possède une dimension inséparablement théorique et pratique — est inconditionnelle et universellement applicable, la prudence est la vertu de l'âme permettant d'énoncer le vrai et d'évaluer le bien et le mal afin de choisir les actions en fonction de leurs conséquences.

Ni principaliste, ni conséquentialiste, l'opportunisme représente une troisième voie pour l'action. À la différence du principialisme, il ne soumet pas ses agissements à la nécessité de respecter des règles *a priori*. À la différence du conséquentialisme, il ne fait pas dépendre ses décisions des résultats possibles ou attendus. L'opportunisme juge en un éclair qu'il faut agir maintenant et tirer profit des circonstances. Si l'on se réfère à la distinction établie par Max Weber entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité[2], nul doute que l'opportuniste soit du côté de la seconde.

L'opportuniste est l'homme des singularités et c'est pourquoi les philosophes (plutôt attentifs aux généralités) l'ont regardé d'un œil sévère. Il sait que les hommes et les moments sont tous différents. Il ne croit pas aux répétitions et se méfie des extrapolations. L'opportuniste est un improvisateur pour qui les programmes et les projets n'auront qu'une importance toute relative.

On attribue à Pittacos, l'un des Sept Sages de la Grèce archaïque (VIIe-VIe siècle avant Jésus-Christ) cette maxime, « *Kaïron gnôthi* », « Connais l'occasion ! ». Jankélévitch, qui la cite, fait observer le caractère autocontradictoire d'une telle maxime « comme s'il pouvait y avoir science de ce qui est aux antipodes de toute généralité »[3]. S'il n'y a, en effet, comme disait Aristote, de science que du général, il ne saurait y avoir de science de l'occasion, qui est toujours singulière. Aucune loi, donc, pour traduire ce qui échappe à toute loi, pas de règles ni de programmes d'action non plus : « Il n'y a pas plus de règles pour saisir cette minute qu'il n'y a de règles pour improviser »[4]. L'opportuniste, en effet, est un improvisateur passé virtuose dans l'art d'agir au gré de circonstances qu'aucun art ne peut enfermer.

Victor Goldschmidt parlait au sujet de la conception stoïcienne du bon-

1. IVe siècle avant Jésus-Christ.
2. Voir ***L'éthique***.
3. V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* I, *La manière et l'occasion*, *op. cit.*, p. 133.
4. *Ibid.*, p. 136.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

heur d'« opportunité permanente »[1]. Cet oxymoron traduit cette idée que selon l'ordre universel de la nature divine (ou de la divinité naturelle, c'est tout comme pour les stoïciens), il n'y aurait rien d'intempestif, ni de prématuré, ni de tardif[2]. Tout viendrait à son heure. À l'inverse, homme de conjoncture, donc de conjecture, l'opportuniste ne croit pas tellement aux vastes structures. Les révolutionnaires qui ont réussi — au moins pour un temps — dans leurs entreprises ne sont pas ceux qui ont cru à un futur grand soir lointain mais ceux qui ont pensé qu'il pouvait arriver dès aujourd'hui[3].

Si le terme d'opportunisme date de la seconde moitié du XIXe siècle, on peut l'appliquer rétrospectivement à des types de pensée et de comportement bien antérieurs. Mais ce n'est qu'à partir de la Renaissance que l'opportunité est conçue comme inhérente à l'action humaine en général, et pas seulement en des moments d'acmé ou de crise.

Machiavel a écrit un « *Capitolo*[4] de l'Occasion » où il développe une allégorie qui remonte à l'Antiquité[5]. En Grèce, Kaïros était représenté comme un jeune homme avec une épaisse touffe de cheveux à l'avant de sa tête qui était chauve à l'arrière. C'est de cette image, reprise par Machiavel dans son poème, que provient l'expression « saisir l'occasion par les cheveux »[6].

Ce que Machiavel pose comme défi philosophique, c'est le statut même de la singularité. Jankélévitch observe qu'il a vécu « un temps où la figure des choses était particulièrement fluide, et la marge d'aventure particulièrement grande, où des événements irréversibles modifiaient sans cesse le destin des royaumes, où l'instabilité des principautés contrastait vivement avec l'Europe statique, éternitaire et théocratique du Moyen Âge »[7].

« Toutes les choses de la terre sont dans un mouvement perpétuel et ne peuvent demeurer fixes », écrit Machiavel dans son *Discours sur la première décade de Tite-Live*[8]. Machiavel fut, dans l'histoire des idées, le premier pen-

1. V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 2000, p. 203.
2. Voir Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même* IV, 23.
3. Lénine et Mao Tsé toung sont des opportunistes qui ont su profiter d'une guerre étrangère — un scénario que Marx n'avait jamais envisagé — pour déclencher leur révolution.
4. Le « *capitolo* » (littéralement « chapitre ») était un genre poétique à l'honneur dans l'Italie de la Renaissance. Il tenait le milieu entre l'ode et l'épigramme.
5. N. Machiavel, « Capitolo de l'Occasion », *Œuvres complètes*, édition Edmond Barincou, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1952, p. 81.
6. En passant de la Grèce à Rome, Kaïros a changé de sexe — il devient Occasio. Son allégorie la montre nue et chauve par derrière. Elle a un pied en l'air et l'autre sur une roue et elle tient un rasoir de la main droite et une voile de la main gauche. Tous ces symboles sont aisés à déchiffrer : la position des jambes connote l'instabilité, la roue renvoie à celle de la Fortuna, le rasoir est l'instrument de la décision (on dit toujours : « trancher » pour signifier le fait de se résoudre à prendre tel ou tel parti) tandis que la voile (déjà rencontrée dans l'étymologie du mot « opportun ») fait allusion au vent des événements qui soufflent tantôt dans une direction tantôt dans une autre.
7. V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* I. *La manière et l'occasion*, *op. cit.*, p. 139. La vie de Machiavel, en effet, correspond à l'époque (fin du XVe siècle-début du XVIe siècle) la plus troublée de l'histoire de l'Italie. Une époque d'invasion et d'occupation étrangère, une époque de guerres aussi entre les différentes seigneuries (l'Italie est partagée entre plusieurs principautés rivales) — des guerres que Machiavel, ardent partisan de l'unité, perçoit déjà comme civiles.
8. N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* I, 6, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 398.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

seur de l'instabilité, et c'est pourquoi nombre de spécialistes et commentateurs contemporains reconnaissent en lui le premier philosophe moderne en matière politique.

« Les temps ne se ressemblent pas » disait-il, et cela concernait aussi bien les âges de la vie d'un homme que les périodes de l'histoire collective. Louis Althusser est justifié à écrire que « Machiavel est le premier théoricien de la conjoncture »[1]. Semblablement, Claude Lefort définit Machiavel comme le penseur qui, au lieu de faire reposer l'action sur l'Être (comme le faisaient les anciens Grecs) la fonde sur l'événement.

Pour articuler les trois termes du triangle machiavélien, on pourrait donner la définition suivante : l'occasion est ce qui, dans la *fortuna* (les circonstances), donne prise à la *virtù* (la force de décision de l'agent).

Machiavel a été le premier à désigner le changement de fortune comme la condition positive de l'action. Seulement il n'y a de changement de fortune que pour celui qui est capable de le reconnaître. Le chapitre 9 du livre III du *Discours sur la première décade de Tite-Live* s'intitule « Qu'il faut savoir varier suivant les temps, si l'on veut toujours trouver la fortune propice ». Voici ce qu'écrit Machiavel : « J'ai considéré plus d'une fois que les hommes réussissent ou échouent suivant qu'ils savent ou non régler leur conduite sur les circonstances : on voit en effet les uns y aller pleins d'impétuosité, les autres circonspects et prudents : et ces deux démarches étant pareillement éloignées de la seule qui convienne, les fourvoient pareillement. L'homme qui se fourvoie le moins et rencontre le succès est celui dont la démarche rencontre les circonstances favorables, mais alors, comme toujours, il ne fait qu'obéir à la force de sa nature »[2].

L'opportunisme est, on le voit, défini ici implicitement comme la rencontre d'une occasion extérieure et d'une force interne[3].

L'inertie est le plus grand péril auquel les régimes politiques soient soumis. Or elle est aussi une tendance inhérente à la nature humaine : pourquoi un homme changerait-il spontanément sa manière d'agir si celle-ci lui assure protection et, plus encore, victoire ? « Deux choses s'opposent à ce que nous puissions changer : d'abord nous ne pouvons pas résister aux penchants de notre nature ; ensuite, un homme à qui une certaine façon d'agir a toujours parfaitement réussi, n'admettra jamais qu'il doit agir autrement. C'est de là que viennent pour nous les inégalités de la fortune : les temps changent et nous ne voulons pas changer. De là vient aussi la chute des cités, parce que les républiques ne changent pas leurs institutions avec le

1. L. Althusser, « Machiavel et nous » in *Écrits philosophiques et politiques* II, Stock, 1997, p. 59.
2. N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* III, 9, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 640-641.
3. Une analogie médicale peut être ici évoquée. Une maladie est toujours le résultat d'une rencontre entre des facteurs externes (un coup de froid ou l'irruption d'un agent infectieux, par exemple) et des conditions intrinsèques, dites justement « prédispositions », et dont la médecine moderne a pu reconnaître dans nombre de cas le caractère génétique.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

temps (…). Elles ont, il est vrai, cette excuse que, pour les y déterminer, il faut que viennent des temps qui les ébranlent tout entières, et il ne suffit pas pour les sauver qu'un seul homme y modifie son comportement »[1].

« *Fortuna* » est un terme que Machiavel utilise souvent pour désigner l'ensemble des circonstances au milieu desquelles viendra s'insérer l'action. Issue de la Rome ancienne, l'idée véhicule un mélange complexe de hasard et de destin. Si cette idée a pu recevoir une traduction religieuse[2] au Moyen Âge, chez Machiavel, elle renvoie plutôt à une absence d'ordre, qu'il fût naturel ou surnaturel (divin).

De la Fortune, Machiavel dit dans le *capitolo* qui la concerne que « si parfois elle fait une promesse, jamais on ne la lui voit tenir »[3]. La Fortune est l'inconstance : « Elle renverse de fond en comble les États et les royaumes au gré de son caprice »[4]. Mais, à la manière des systèmes chaotiques de la physique contemporaine, nous n'avons pas affaire avec elle à une sous-détermination (par faiblesse ou rareté des causes) mais, à l'inverse, à une surdétermination : une multitude de facteurs et d'agents rend le phénomène imprévisible. Pour Machiavel, le monde est un champ instable de forces qui s'entrechoquent, se réunissent et se séparent.

La *virtù* renvoie bien davantage à la force (*virtus* en latin) qu'à la vertu. De la Fortune, Machiavel écrit : « Sa domination n'est jamais sans violence, à moins qu'une *virtù* supérieure ne lui tienne tête »[5]. Dans le chapitre XXV du *Prince*, il compare la fortune à une rivière impétueuse qui inonde les terres voisines. Mais rien n'interdit aux hommes de lui opposer des digues.

Contre le chaos de la *fortuna*, la *virtù* est déterminée, dans les deux sens que ce terme peut avoir en français : elle est décidée à accomplir son action, et elle repose sur des bases solides.

La *virtù*, qui désigne la force avant de renvoyer à la vertu[6], correspond au *thumos* platonicien que la langue classique en français avait su traduire par le « cœur ». Le mot le plus proche pour traduire *virtù* en français d'aujourd'hui est celui de « décision », tel qu'il figure dans l'expression d'« esprit de décision ». Décider vient d'un verbe latin signifiant « trancher » : décider, c'est littéralement *couper* dans la trame des événements. Même s'il laisse une place importante à la *fortuna*, Machiavel érige la volonté du prince en absolu. Seule la *virtù* du prince peut affaiblir la prépondérance de la *fortuna*. En fait, la *virtù* est le génie politique même.

1. *Ibid*. p. 642.
2. La « Roue de Fortune » (à ne pas confondre, évidemment, avec la « roue de la fortune » des foires et des plateaux de télévision) est un thème iconographique récurrent au Moyen Âge : elle montre disposés sur le pourtour d'une gigantesque roue de charrette les individus et les classes de la société emportés par le tourbillon de la vie et de la mort dirigé par Dieu.
3. N. Machiavel, « Capitolo de la Fortune », *Œuvres complètes*, *op. cit*., p. 82.
4. *Ibid*.
5. N. Machiavel, « Capitolo de la Fortune », *Œuvres complètes*, *op. cit*., p. 82.
6. Voir ***La force***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Le véritable opportuniste n'est pas celui qui « laisse tomber » son action après l'avoir accomplie. Un prince *vertueux* doit avoir l'esprit de suite. Pour Machiavel, une action politique n'a de valeur que lorsqu'elle est menée à son terme. Ainsi, une conquête inachevée ne saurait être appelée une conquête[1].

Mais la *virtù* du prince est aux antipodes de la manière d'être d'un sage, stable dans son caractère et constant dans ses réactions. Penseur de l'événement, Machiavel fait l'apologie de la surprise et du secret. En ce sens, le prince est un joueur. Seulement, un joueur n'est pas un flambeur. L'opportuniste n'est pas dans la logique du tout ou rien. « L'homme sage, écrit Machiavel dans une lettre, quand il le peut, évite toujours de risquer au jeu tout ce qu'il possède, et même lorsqu'il envisage le pire, cherche, jusque dans le pire, le moindre mal possible ; connaissant la fortune incertaine, il sait, même quand elle le maltraite, au dernier point, qu'entre deux maux il faut choisir le moindre »[2].

L'opportuniste machiavélien est tout le contraire de l'arriviste qui ne cherche que ses avantages personnels. Il est tendu vers ce que Machiavel appelle la *gloire*. Comme bien d'autres, le terme de « gloire » a perdu à la Renaissance sa transcendance en passant du religieux au profane. Chez Machiavel, la gloire est la permanence de la *virtù* comme mémoire traversant les changements de fortune. La gloire est la principale motivation du prince. Elle tient lieu d'une immortalité de l'âme à laquelle Machiavel lui-même ne croit guère. Dans *L'Art de la guerre*, il écrit qu'« un État bien réglé ne doit (…) faire la guerre que par nécessité ou pour la gloire »[3].

La plupart des grands courants de pensée (platonisme, stoïcisme, christianisme) rejetaient les apparences trompeuses au nom d'une réalité véridique. Il n'y a pas pour Machiavel en politique un monde au-delà des apparences. Sa philosophie est un phénoménisme radical. Elle récuse l'idéalisme et, a fortiori, l'utopisme. Machiavel ne s'intéresse qu'à la *verità effetuale*[4] de la chose, qu'il oppose expressément à l'imagination[5]. Selon lui, il faut adapter les mots aux actes, et non ceux-ci à ceux-là.

Machiavel est un pessimiste dynamique, entreprenant. L'Antiquité et le Moyen Âge avaient placé la vie contemplative infiniment au-dessus de la vie active. Machiavel opère une radicale inversion de valeurs[6]. À la morale des principes, d'origine platonicienne et chrétienne, il substitue une éthique de l'opportunisme. La révolution conceptuelle qu'il effectue

1. *Le Prince* III.
2. N. Machiavel, lettre à Vettori du 20 décembre 1514, in *Toutes les lettres de Machiavel*, édition Barincou, Gallimard, 1955, p. 404.
3. N. Machiavel, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 734.
4. « Vérité effective », en italien.
5. *Le Prince*, XV.
6. Et là réside son principal grief à l'encontre de l'Église : elle détourne les hommes des affaires de la terre, qui sont leurs affaires.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

en philosophie pratique (morale et politique) par rapport aux systèmes de l'Antiquité et du Moyen Âge tient là : Platon, Aristote et les Évangiles[1] pensaient le bien et le juste d'une manière décontextualisée : ce qui est bien et juste doit l'être en toutes circonstances. C'est « ce point de vue de l'éternité » que Machiavel récuse[2]. On pourrait dire même que son amoralisme politique — la question politique n'est plus celle du meilleur régime mais celle du pouvoir à acquérir et à conserver — rejette la question du bien et du juste dans la mesure où elle est indécidable en dehors des circonstances.

Après Machiavel, le grand penseur de l'opportunité de l'opportunisme fut l'Espagnol Baltasar Gracián y Morales (1601-1658), auteur du *Discret* et de *L'Homme de cour*[3]. Gracian était jésuite et la conception jésuite du monde, contre laquelle le jansénisme réagira avec vigueur, était en tout point opportuniste. La *casuistique*, développée et même inventée par les jésuites, consistait à juger les actions humaines non d'après des principes intangibles mais en fonction des circonstances relatives (le *cas*, qui a donné le mot de casuistique, et qui signifie le fait, l'affaire, est celui-là même qui figure dans l'oc-casion, il est ce qui tombe)[4].

Les Anciens avaient mis l'accent sur la vertu de prévoyance, qui s'inscrit dans le temps long de la vie et, au-delà, dans l'idéale éternité des idées. Dans ce monde mouvant qui est celui de l'âge baroque que connaît Baltasar Gracian — âge où les lignes de l'art se courbent et fuient — la prévoyance est constamment déjouée, comme peut l'être le regard qui s'aventurerait à deviner les structures d'une architecture recouverte d'ornements. Une expression forte et juste traduit cette capacité qu'a l'homme de saisir la bonne occasion de placer une répartie ou une supplique : la *présence d'esprit*. Balthasar Gracián use du terme de pertinence pour signifier cette adaptation sans faille au présent. Il vivait à une époque où l'on comprend pour la première fois le caractère évanescent de toutes choses. « Toute cohérence est partie » s'écriait, désolé, John Donne, le grand poète anglais. Les découvertes de la Renaissance sont passées là. Bientôt les peintres hollandais saisiront par

1. Pour citer les trois grands systèmes moraux de l'Antiquité et du Moyen Âge. Mais la remarque pourrait s'appliquer tout aussi bien au stoïcisme et à l'épicurisme.

2. Ou plutôt écarte car, philosophe du commencement, donc, à ce titre, éminemment moderne, Machiavel ne discute jamais les idées de ses prédécesseurs.

3. Publié également en français sous le titre de *Le Courtisan*.

4. L'Europe et l'Espagne de la première moitié du XVII[e] siècle subissent les effets des turbulences enclenchées au siècle précédent — les grandes découvertes et les guerres de religion avaient définitivement mis fin à la représentation médiévale d'un monde stable et clos. L'esprit baroque, tel qu'il s'exprime dans l'art et la littérature, est le signe de ces déformations et incertitudes : désormais, le mouvement s'est imposé dans tous les domaines, plus rien ne peut plus être en repos, plus rien ne peut plus être comme avant. L'afflux de métaux précieux en Espagne, suite à la conquête du Nouveau Monde, fait et défait les fortunes dont le nom même, significativement, doit tout au hasard (Fortuna, dans la Rome ancienne, était le Destin, la Chance, le Hasard). Dans un monde et une société dont les lignes ne cessent de bouger, il devient impératif de parler et d'agir à propos. Dès lors, l'habileté change de direction, sinon de sens — quelque chose d'analogue se verra bientôt dans le domaine économique : peu importe, à la limite, de posséder les vertus si l'on ne sait pas en faire usage au bon moment. Même Descartes (exact contemporain de Gracian), qui ne peut être certes qualifié « d'opportuniste », dit, dans son *Discours de la méthode*, qu'il ne suffit pas d'avoir la raison (le bon sens) — d'ailleurs elle est selon ce philosophe égale en chacun —, l'essentiel est de l'appliquer bien.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

le dessin et la couleur l'instant du repas fini : leurs natures mortes ne sont pas si différentes après tout de ces peintures de « vanités » qui traduisent par la réunion d'objets symboliques autour d'un crâne la fugacité de la vie humaine.

L'homme de cour dont Gracian fait le portrait est un opportuniste accompli. À la cour, dans le grand monde où une parole déplacée, ou à l'inverse, bien placée, fait et défait les situations, il convient d'être attentif au moment opportun. Ce n'est pas tant le contenu des paroles et le sens des actes qui comptent (et en société un simple geste, une nuance presque imperceptible du comportement peut être un acte à part entière), mais le moment où ces paroles sont dites et ces actions accomplies. C'est que l'opportunisme n'est pas seulement le système de vie de celui qui a claire conscience que le temps passe — il est le système de vie de celui qui a claire conscience que le temps ne repasse pas.

À la différence de l'occurrence (qui se présente comme en accourant) et de la conjoncture (où figure l'idée de joindre ensemble), l'occasion ne comprend pas l'idée de concours : l'opportuniste ne doit rien attendre de l'événement lui-même. Les séducteurs sont de grands opportunistes[1].

La conjoncture n'est pas seulement occasionnelle en soi ; elle offre à l'occasion un étalement qui rend possible, sinon une stratégie, du moins une tactique. *L'attentisme*[2] est à la fois une forme et un mode d'opportunisme. Il prend le risque de voir passer le moment opportun car il sait, ou croit savoir, qu'un autre plus opportun encore arrivera bientôt.

L'opportuniste est réaliste en ce sens qu'il reconnaît que les affaires du monde sont autre chose que de simples représentations. C'est la raison pour laquelle *l'arriviste* n'est pas nécessairement opportuniste. L'arriviste est tellement concentré sur la nécessité d'obtenir des avantages personnels qu'il peut oublier de tenir compte des facteurs extérieurs. Il rompt ainsi le subtil équilibre entre les deux mondes, l'extérieur et l'intérieur, que l'opportuniste sait maintenir. Si nombre d'opportunistes finissent par échouer, la plupart des arrivistes échouent pour finir.

L'habileté est la qualité spécifique de l'opportuniste. L'opportuniste est par conséquent l'antihéros par excellence. La sublimité du héros, qui était aussi celle du génie et celle du saint, autres figures de l'homme supérieur, venait de ce qu'il ne tenait aucun compte de l'utilité et elle allait jusqu'à lui faire préférer la mort au succès. L'opportuniste est, à l'inverse, un pragmatique pour qui la réussite est une justification. Le héros, lui, ne

1. Don Juan, personnage éminemment baroque né sur la scène du monde en même temps que Gracian, sait à quel moment la femme qu'il convoite peut abandonner toute résistance. Jankélévitch l'appelle « aventurier de la modernité occasionnelle » (V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien* I, *op. cit.*, p. 140). La plupart des hommes ont un « type » de femmes élu de leur fantasmatique, à la manière dont ils ont des principes moraux. Don Juan n'a pas de type de femmes, il ignore ce genre de restrictions.

2. Le mot apparaît en 1918, durant la dernière année de la Grande Guerre.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

profitait de rien, si ce n'est d'une gloire dont il n'avait pas nécessairement conscience.

Si l'histoire a sévèrement jugé les opportunistes, elle a traité aussi sévèrement ceux qui avaient manqué les grandes opportunités[1]. L'opportunisme s'inscrit dans un espace politique éminemment fluctuant — dans lequel l'individu peut tirer un avantage personnel. Il suppose par conséquent une importante marge de liberté, même si les régimes totalitaires ont été très loin de l'ignorer[2]. Emil Cioran était fondé à faire remarquer qu'à la différence des héros qui les ont ruinés, « les opportunistes ont sauvé les peuples »[3]. Et pourtant, renversement du renversement, l'histoire nous offre assez de contre-exemples pour qu'on résiste à la tentation de transformer cette thèse en théorie. Il peut être catastrophique de saisir l'occasion, il existe des opportunismes calamiteux[4]. On présuppose un peu vite que l'opportuniste réussit dans ses entreprises. On peut être opportuniste et échouer régulièrement. Et lorsque le succès est au rendez-vous, l'avantage retiré peut s'avérer singulièrement maigre.

La très grande instabilité du monde, dont Machiavel avait pris conscience il y a cinq siècles, et qui est la condition favorable pour l'action opportuniste, s'est depuis deux décennies contradictoirement aggravée avec son unification technique et économique. Par ailleurs, la concurrence universelle de chacun contre tous dans l'espace du marché capitaliste exige de l'individu une *réactivité* qui est le nom actuel de la capacité d'adaptation[5]. Cela dit, on peut se demander si aujourd'hui la logique de l'urgence qui tend à l'emporter dans un nombre grandissant de domaines ne contredit pas fondamentalement la possibilité de l'action opportune. On peut aller jusqu'à imaginer que, dans un monde à la fois hyper-réglementé et entièrement imprévisible, l'opportunisme aurait de plus en plus de difficultés à s'exercer. Il n'est pas certain que l'opportunisme a tout l'avenir devant lui.

C. Succès et échec

Agir, c'est toujours adapter des moyens en vue d'une fin ; en ce sens, la définition de l'action recoupe celle de l'intelligence. Mais il existe des actions bonnes et des actions mauvaises.

1. Hannibal, considéré comme l'un des plus grands stratèges, a perdu tout le bénéfice de sa fabuleuse expédition et de sa série de victoires contre les Romains en restant à Capoue : « Tu sais vaincre, Hannibal, mais tu ne sais pas profiter de ta victoire ! », ce reproche pourra être adressé à tous ceux qui auront manqué du plus élémentaire sens de l'opportunité.
2. Il n'est pas vrai que le fanatisme et le dogmatisme sont incompatibles avec l'opportunisme : les palinodies dont les régimes totalitaires ont fait preuve le montrent assez.
3. E. Cioran, *Précis de décomposition*, *Œuvres*, « Quarto », Gallimard, 1995, p. 662.
4. N'oublions pas que l'histoire du mal est en bonne partie celle d'occasions attrapées au vol, depuis Adam et Ève qui succombent à la tentation du péché originel jusqu'à Hitler qui profite de la guerre pour déclencher sa politique d'extermination contre les Juifs d'Europe.
5. Kairos est le nom d'un groupe d'investissement, fondé en 2006.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Une action bonne peut se dire en deux sens — du point de vue éthique (celui du bien) et du point de vue pratique (celui de l'efficacité).

La même expression grecque, *eu prattein*, littéralement « agir bien », signifiait réussir, faire le bien et être heureux. La modernité ne parviendra pas à conserver cette idéale conjonction de l'efficacité, de la moralité et du contentement.

Le terme « efficacité » dérive d'un verbe latin qui contient *facere*, et qui a aussi donné « effet ». Une action efficace est celle qui fait, non pas de l'effet, mais un *certain* effet (le médicament qui tue fait certes de l'effet, mais pas celui qui était escompté).

« Échec » vient probablement d'un mot d'ancien français signifiant « butin », « prise » — d'où sa rencontre avec l'avertissement lancé par l'un des joueurs de jeu d'échecs à l'autre, lorsque son roi est menacé. L'échec est par conséquent le signe d'une promesse de victoire.

L'échec a deux contraires : le succès et la réussite. Dans la réussite est contenue l'idée d'une *sortie* — qui rejoint celle de l'effet de l'efficacité. Une action réussie est une action qui débouche sur une issue. L'idée de succès, quant à elle, contient celle de *pénétration* dans l'espace et dans le temps, le mot vient du verbe latin *succedere*. La supériorité de la réussite sur le succès est inscrite dans leurs étymologies : il y a des succès qui littéralement ne débouchent sur aucune réussite — l'histoire de l'art fourmille d'exemples qui l'illustrent.

À quoi reconnaît-on qu'une action a réussi[1] ou échoué ? À la conscience de l'agent ? Celle-là peut être trouble. Au jugement des témoins ? Les victimes et les bénéficiaires ne sont pas en position d'impartialité. Le résultat de la plupart des actions humaines n'a de sens ni évident ni équivoque. Pour les actions des « grands hommes » de l'Histoire, Hegel invoquait un « tribunal du monde », mais l'Histoire ne juge pas non plus en un sens unique[2]. Dans l'Histoire, bien des échecs ont été bénéfiques[3], bien des succès ont été désastreux[4].

Aussi complexe, la nature respective de la défaite et de la victoire — qui représentent l'échec et le succès dans des domaines où l'action est concurrentielle (le jeu, le sport, la guerre, l'économie). En quoi consiste l'action de perdre ? Napoléon a perdu à Waterloo. Qu'a-t-il *fait* pour cela ? Et que n'a-t-il pas fait ? Qu'a-t-il fait pour être dé-fait ? L'étymologie de la défaite suggère que quelque chose a été retranché au fait. L'action positive des vainqueurs suffit-elle à expliquer la défaite des vaincus ou bien y a-t-il autre chose ?

1. Il n'existe pas de verbe correspondant au succès. « Réussir » englobe par conséquent à la fois le succès et la réussite.
2. Il n'y a aucun héros ni aucun événement qui fasse l'unanimité.
3. La conquête de l'Espagne par les Arabes, par exemple, a été une catastrophe pour ceux qui l'ont subie. Elle a été le point de départ d'une brillante culture.
4. La victoire de la France sur l'Allemagne en 1918, par exemple.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La victoire de Thémistocle à Salamine[1] telle qu'elle est rapportée par Hérodote constitue un remarquable exemple de cet agencement complexe d'idées et de décisions, de conditions matérielles et psychologiques que peut constituer une action réussie[2].

On peut imaginer un succès et une réussite sans témoin. Un triomphe, en revanche, correspond toujours à une sanction sociale.

Une description factuelle du résultat risque toujours de manquer le sens d'efficacité d'une action. Davidson fait remarquer que l'on peut très bien faire en sorte qu'un résultat soit obtenu sans pour autant accomplir l'action qui semble pourtant nécessairement découler de ce résultat[3].

Par ailleurs, si la rationalité a globalement déterminé l'efficacité des actions (la médecine expérimentale l'emporte de beaucoup sur la magie pour soigner les maladies), elle n'est pas une garantie absolue. Les pèlerinages ont une efficacité ponctuelle indéniable : les croyances irrationnelles peuvent, dans certains cas, agir aussi bien, voire mieux, que les savoirs positifs.

Il y a un tragique de l'action. « Drame » signifie action, étymologiquement. Dans le monde, l'action est insérée dans le monde de l'action des autres. Toute action, en ce sens, est transaction. Toute action est action entre d'autres actions : toute action est interaction au point que son sens vient moins de l'intention de l'agent que de son insertion dans une situation faite d'autres actions.

Mais la première inertie que nos actions rencontrent est celle de la réalité matérielle. Pour Auguste Comte, la positivité du positivisme se reconnaît à deux caractères : la prévision des phénomènes et l'action que nous pouvons avoir sur eux. Seulement, dans la hiérarchie des sciences positives, l'un de ces caractères décroît quand l'autre croît : ainsi, en astronomie, notre prévision peut atteindre la quasi-perfection alors que notre action sur les objets célestes est nulle ; en biologie, à l'inverse, la prévision est très incertaine ou peu précise mais nos moyens d'action augmentent régulièrement. D'un côté le positivisme pose cette « loi » : connaissance, d'où prévoyance, prévoyance, d'où action, mais d'un autre côté il reconnaît que le savoir positif et l'action pratique vont en sens inverse[4].

1. En 480 avant Jésus-Christ.

2. L'escadre perse, très supérieure en nombre, bloque la flotte grecque dans la baie de Salamine. Thémistocle, le commandant de marine grecque, sait qu'une bataille en mer ne lui laisserait aucune chance. Il sait également, parce qu'il vit au milieu du petit peuple des marins, que le courant et le vent dans le détroit qui sépare l'île de Salamine du continent s'inversent à la fin de la nuit. Il dépêche alors un faux espion qui a pour mission de se faire prendre par l'ennemi et d'annoncer une sortie des Grecs. Les Perses tombent dans le piège : ils lancent leurs trirèmes dans le goulet de Salamine pour écraser la flotte grecque mais lorsqu'ils sont engagés dans le détroit, le vent et le courant, s'inversant, jettent le chaos parmi leurs navires, entravés les uns par les autres et s'éperonnant mutuellement. Les Grecs n'ont plus alors qu'à donner le coup de grâce.

3. On pourrait bien faire que « le patient n'ait plus de crise d'appendicite » sans pour autant faire l'action de l'opérer, par exemple en l'envoyant chez un confrère ou même en l'écrasant avec sa voiture (D. Davidson, *Actions et événements*, trad. P.Engel, PUF, 1993, p. 157).

4. Les choses sont même beaucoup plus complexes que ne le pensait Auguste Comte. On peut distinguer six niveaux de réalité : I. Le microphysique (les atomes et les particules) ; II. Le macrophysique (les corps terrestres) ; III. La

Retrouver ce titre sur Numilog.com

« L'inefficacité de l'action humaine enseigne la précarité du concept : homme » disait Emmanuel Levinas[1]. Éric Weil remarquait dans sa *Logique de la philosophie*[2] qu'un nouveau dilemme se pose désormais à la philosophie de l'action : l'action ne peut être instaurée que par les hommes qui pensent mais ne peut être menée que par la masse des hommes insatisfaits, sans pensée.

La Logique de l'action collective du sociologue et économiste Mancur Olson développe la « théorie du choix public » à travers une classe appelée « les groupes latents » — ceux composés d'un grand nombre d'individus où il est aisé de se soustraire à l'effort collectif. Toute action collective, observe Olson, a un coût pour l'individu mais offre également des possibilités de bénéfice. Plus le groupe est grand et informel, et plus l'individu sera tenté de ne pas participer à l'action collective, tout en escomptant en soutirer des bénéfices : c'est le phénomène du « passager clandestin » (*free rider*)[3]. L'agrégation d'une multitude d'inactions individuelles aboutit à une inertie collective — d'où le « paradoxe d'Olson » : les grands groupes peuvent rester inorganisés et ne jamais passer à l'action, même si un consensus sur les objectifs et les moyens existent[4]. D'une manière générale, plus un groupe est nombreux, plus la probabilité qu'il passe à l'action est faible car la contribution marginale d'un membre à la réussite du groupe est décroissante[5]. Mancur Olson en tire la conclusion que les groupes les plus petits réussissent souvent à l'emporter sur les plus grands.

Deux facteurs peuvent neutraliser le phénomène du passager clandestin : la contrainte (comme celle que peut exercer l'État-providence) ou la pression (par exemple celle de l'entourage immédiat lors d'une grève) et la stimulation (l'individu n'agit pas seulement en fonction de ses intérêts du moment, il peut avoir à cœur l'estime des autres, par exemple).

mégaphysique (l'univers pris dans son ensemble) ; IV. Les systèmes physiques complexes (comme l'environnement et le climat) ; V. Les systèmes vivants ; VI. Les systèmes sociaux. Au niveau I, le déterminisme est complexe, probabiliste, le degré de certitude des phénomènes est maximum (l'énoncé de lois est possible), le degré de prévisibilité est moyen (probabilité), la capacité d'action, très forte. Au niveau II, le déterminisme est simple, absolu, le degré de certitude maximum, le degré de prévisibilité maximum et la capacité d'action très forte. Au niveau III, le déterminisme est complexe, le degré de certitude et de prévisibilité moyen, la capacité d'action nulle (comme le reconnaissait Auguste Comte). Au niveau IV, le déterminisme est complexe, absolu, le degré de certitude et de prévisibilité moyen, la capacité d'action est très faible. Au niveau V, le déterminisme est complexe, absolu, le degré de certitude et de prévisibilité moyens, la capacité d'action très forte. Au niveau VI, le déterminisme est complexe, aléatoire, le degré de certitude et de prévisibilité minimum, la capacité d'action faible.

1. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, p. 79.
2. Le chapitre XVI est consacré à l'action.
3. Lors d'une grève, l'ouvrier peut se dire qu'il n'a pas intérêt à y participer, puisque si la grève réussit, il en tirera les bénéfices.
4. Ainsi, dans un pays donné, la majorité de la population peut reconnaître la nécessité de réformes administratives ou économiques importantes sans jamais les vouloir réellement et même protester avec virulence lorsque ces réformes sont conduites.
5. La forte participation aux élections contredit cette analyse : chaque électeur peut se faire la réflexion que son bulletin n'a aucune chance de modifier le résultat final, et pourtant il va voter. Nombre de nos actions reposent sur cette illusion : notre croyance dans notre propre pouvoir. La théorie d'Olson explique en revanche l'abstentionnisme massif observé dans les démocraties contemporaines lors des élections.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La théorie sartrienne de l'engagement est une espèce de holisme de l'action. La *Critique de la raison dialectique* montre comment l'acte s'insère à la fois dans l'ensemble du champ physique (le « pratico-inerte ») et dans les séries humaines, depuis les plus restreintes (le groupe) jusqu'à la plus large (l'humanité). Agir, selon Sartre, c'est accepter d'être constamment débordé par ce qui n'a jamais été voulu : « La praxis s'engouffre dans le pratico-inerte et ne cesse de le ronger »[1].

Au début de son *Principe Responsabilité*, Hans Jonas part du constat que le sens de l'agir humain s'est transformé « par suite de certains développements de notre pouvoir » « et comme l'éthique a affaire à l'agir, l'affirmation ultérieure doit être que la transformation de la nature de l'agir humain rend également nécessaire une transformation de l'éthique »[2]. Le système de l'environnement[3] comme celui de la société humaine est d'une telle complexité qu'il devient un champ de contre-finalités.

4. La pathologie de l'action

Il n'existe pas de termes intermédiaires pour désigner une réalité hypothétique qui s'insinuerait entre l'action et son absence. Or il est impossible en toute rigueur de ne rien faire — car dans la société l'abstention a un sens[4].

La matière vivante tend à la paresse : si elle a le choix entre faire et ne pas faire, elle préférera ne pas faire. Faire ne signifie pas seulement dépenser une énergie difficile à se procurer, cela suppose également un risque, celui d'être la victime des besoins énergétiques d'autrui. Mais il existe un moyen infaillible pour que cette paresse originale soit vaincue : le recours aux stimuli. La faim, la soif, la douleur, l'attirance sexuelle, la passion amoureuse ou encore la tendresse sont autant de stimuli servant à garantir les fonctions vitales. On peut leurrer les stimuli, mais pas les fonctions qu'ils protègent. Personne ne meurt de faim, à strictement parler : on meurt d'inanition. Ce qui signifie que l'on meurt, en fait, d'absence de faim. Les espèces vivantes atteintes d'inappétence ont disparu depuis longtemps.

Agir, c'est choisir parmi une multitude indéfinie de possibles celle-là seule qui sera faite, ce qui ne va pas sans sacrifices ni coûts. Celui qui ne sait « pas quoi faire » est peut-être moins inhibé par le vide qu'il ressent en lui que par le foisonnement du réel qui se déploie devant lui. Car s'il est impossible de repérer une totale absence d'action — physiquement ce

1. J.-P. Sartre, « L'anthropologie », *Situations IX*, Gallimard, 1972, p. 286.
2. H. Jonas, *Le Principe Responsabilité*, trad. J. Greisch, Éditions du Cerf, 1990, p. 21.
3. Voir ***L'environnement***.
4. L'absentéisme, par exemple, est un signal pour les sociologues du travail.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

zéro absolu correspondrait au vide ou à la mort — *l'inaction*, en revanche, est très possible. Les psychiatres ont appelé *apraxie* l'incapacité absolue à agir. Oblomov, le personnage de Gontcharov, en est la célèbre illustration littéraire[1].

À l'autre extrême, l'activisme, qui remplace l'action par l'agitation[2], est l'activité incessante qui désespère d'aboutir. L'époque contemporaine a connu deux grands types d'activistes : le révolutionnaire, qui se met au service d'une cause collective, et l'aventurier, héros de l'inutile, qui n'incarne plus d'autre contenu que personnel[3].

IV. TYPOLOGIES DE L'ACTION

On peut classer les actes du point de vue moral. La pensée arabe a développé toute une théorie des *qualifications de l'acte*, qui peut avoir application universelle : un acte peut être permis, prescrit ou condamné. L'acte prescrit est soit recommandé, soit obligatoire. L'acte condamné est soit blâmable, soit interdit. Il existe donc en tout cinq qualifications de l'acte.

La sociologie de l'action, partie d'une critique des approches morales et intellectualistes, c'est-à-dire des théories qui réduisent l'action soit aux normes de la société soit au point de vue de celui qui observe l'action au détriment du point de vue pratique de celui qui agit, accorde aux acteurs ou aux agents la place privilégiée. Mais il est possible de classer les actions en fonction de leurs modes d'exercice, de leurs buts, et de leurs domaines d'application.

Les typologies les plus simples reposent sur les grandes dichotomies de l'individuel et du collectif, du conscient et de l'inconscient, du réglé et du non-réglé[4], du rationnel et du non-rationnel. Le sociologue Vilfredo Pareto distinguait les actions non logiques, caractéristiques du comportement de l'homme en société, et les actions logiques dont traite l'économie. Les actions non logiques ne sont pas illogiques, seulement elles n'obéissent pas au principe de rationalité (maximisation de l'intérêt) qui gouverne les comportements économiques.

La première catégorisation systématique des actions a été effectuée par Aristote qui distinguait l'action qui a sa fin en elle-même (*praxis*) et la production (*poiêsis*) qui ne possède pas sa fin en elle-même. La *praxis* est l'action immanente qui n'a d'autre résultat que l'achèvement ou le perfectionnement de son agent. À la différence de ce qui se passe avec la *poiêsis*, l'effet de

1. Voir ***La volonté***.
2. Le terme vient d'un fréquentatif d'*agere*.
3. Voir ***La volonté***.
4. Le travail et le jeu sont des activités réglées, le bricolage (la plupart du temps) une activité non réglée. On peut se demander toutefois si *in fine* toutes les activités ne sont pas réglées.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

la *praxis* ne sort pas du sujet : lorsque je marche, ma marche ne sort pas de moi marchant, tandis que lorsque je sculpte une statue, la statue achevée mènera sa vie propre comme si je n'avais jamais existé.

Du point de vue empirique, non philosophique, on peut classer les activités en trois grands groupes : a) les activités qui ont rapport avec la formation de soi (elles englobent l'éducation, l'instruction et la réflexion personnelle) ; b) les activités privées (elles concernent la famille, les amitiés et les amours) ; c) les activités collectives : elles peuvent à leur tour être divisées en activités relationnelles (politiques) et activités matérielles et de services (économiques). La tripartition effectuée par Hannah Arendt des formes d'activités humaines fondamentales (la *vita activa*, par opposition à la *vita contemplativa* des Anciens) est celle du travail, de l'œuvre et de l'action. Par le travail, l'homme subvient à ses besoins vitaux. Mais les fruits du travail sont éphémères. L'œuvre, en revanche, qu'elle appartienne à l'artisanat ou à l'industrie, semble pouvoir produire des objets plus durables. Seulement, cette production s'effectue au prix d'une destruction de la nature. En outre, l'œuvre est asservie à une fin utilitaire, le processus du faire est déterminé par les catégories de la fin et des moyens. Aux yeux d'Hannah Arendt, seule l'action, entendue d'abord comme agir politique, serait susceptible de sauver le monde de la destruction car elle seule met les hommes directement en rapport les uns avec les autres, elle seule constitue cet espace public, ce *monde commun* où ils peuvent vivre librement sans domination ni violence conjurant ainsi la menace de la barbarie et du totalitarisme. Malheureusement, constate H. Arendt, « le comportement a remplacé l'action comme mode primordial de relations humaines »[1].

Dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*, Jürgen Habermas jette les bases d'une « pragmatique universelle » en distinguant quatre types d'actions : l'action communicationnelle, caractérisée par l'égalité des interlocuteurs et le fond de vérité de leurs discours, à laquelle s'opposent l'action dramaturgique qui concerne les participants d'une interaction (et donc ni les acteurs isolés, ni le membre d'un groupe social), l'action téléologique et stratégique, au centre de la philosophie de l'action depuis Aristote et dont le concept présuppose des relations entre un acteur et un monde d'états de choses existants[2]et l'action axiologique régulée par des normes, qui concerne les membres d'un groupe social orientant leur action selon des valeurs communes. Dans ces trois derniers types d'actions, l'égalité et la vérité ne sont pas présentes. L'efficacité est la valeur centrale de l'action téléologique, la légitimité celle de l'action axiologique, et l'authenticité celle de l'action dramaturgique. Chaque type d'action s'insère dans un monde

1. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr., Pocket Agora, 2002, p. 80.
2. Monde objectif défini comme l'ensemble des états de choses qui se produisent ou existent ou qui peuvent être suscitées par une intervention délibérée. La propagande est l'illustration immédiate de l'action stratégique.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

spécifique : objectif, social ou subjectif. Seul le modèle communicationnel d'action présuppose le langage comme médium d'intercompréhension non tronqué, où locuteur et auditeur, partant de l'horizon vécu interprété, se rapportent à quelque chose contenu à la fois dans le monde objectif, social et subjectif, afin de négocier des définitions communes de situations.

*

Voir aussi

Le comportement. La création. L'échange. L'énergie. L'engagement. L'éthique. Les fins. La force. La passion. La pratique. La technique. La volonté.

*

Bibliographie

Aristote, *Métaphysique*, livre *thêta*.
Maurice Blondel, *L'Action*, PUF, 1993.
Louis Lavelle, *De l'acte,* Aubier, 1992.
H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr., Pocket Agora, 2002.
Baltasar Gracián, *Traités politiques, esthétiques, éthiques*, traduction B. Pelegrin, Seuil, 2005.
Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* I, *La manière et l'occasion*, Seuil, 1980.
Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
T. Parsons, *Le Système des sociétés modernes*, trad. fr., Dunod, 2007.
Alain Touraine, *Sociologie de l'action*, Seuil, 1965.
M. Olson, *La Logique de l'action collective*, trad. fr., PUF, 1978.
J.L. Austin, *Quand dire c'est faire*, trad. G. Lane, Seuil, 1991.
Donald Davidson, *Actions et événements*, trad. P. Engel, PUF, 1993.
J. Starobinski, *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, Seuil, 1999.
J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, deux volumes, trad. fr., Fayard, 1987.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

4. L'affectivité

Le vocabulaire de l'affectivité est l'un des plus difficiles à traduire d'une langue à l'autre. Nos mots ont presque toujours une extension plus grande ou plus petite que ceux des autres cultures. Ils coïncident rarement entre eux.

En anglais le terme de *feeling*, qui en est le plus proche, ne recouvre pas exactement l'extension de celui d'affectivité. Les traducteurs usent parfois de l'expression de « tonalité affective » pour rendre l'intraduisible *Stimmung* allemand.

Affectus traduisait en latin le *pathos* grec. Mais le *pathos* ne concerne pas seulement le sujet, il touche aussi l'objet : chez Aristote, les *pathê*[1] (ou *pathêmata*) équivalent à « attributs », « propriétés » et « accidents ». L'affectivité recouvre à peu près ce que le grec ancien désignait par le terme de *pathos* : l'affection, l'émotion, le sentiment, la passion — quand il le concevait comme un mouvement de l'âme provoqué par un objet extérieur. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote, qui se demande ce que peut être la vertu, divise les « phénomènes de l'âme » en trois catégories : les états affectifs, les facultés et les dispositions. La vertu est nécessairement ou bien une affection ou bien une faculté ou bien une disposition. Aristote est donc conduit à définir ces trois termes, il le fait, à la manière non platonicienne, en extension : « J'entends par états affectifs, l'appétit, la colère, la crainte, l'audace, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret de ce qui a plu, la jalousie, la pitié, bref toutes les inclinations accompagnées de plaisir ou de peine[2] ; par facultés, les aptitudes qui font dire de nous que nous sommes capables d'éprouver ces affections, par exemple la capacité d'éprouver colère, peine ou pitié ; par dispositions, enfin, notre comportement bon ou mauvais relativement aux affections : par exemple, pour la colère, si nous l'éprouvons ou violemment ou nonchalamment, notre comportement est mauvais, tandis qu'il est bon si nous l'éprouvons avec mesure, et ainsi pour les autres affections »[3].

Les facultés (*dunameis* : c'est le mot qui, au singulier, *dunamis*, est traduit par « puissance ») sont les capacités que nous avons d'éprouver les états affectifs ; quant aux dispositions (*hexeis*, plus tard traduit par *habitus* en latin, qui a donné notre « habitude »), elles désignent les manières d'être effectives, stabilisées, qui résultent des facultés. Or les vertus n'étant ni des affections (passives) ni de simples facultés (potentielles), il s'ensuit, selon Aristote, qu'elles sont des dispositions effectives.

1. Pluriel de *pathos*.
2. Selon qu'elles sont satisfaites ou contrariées.
3. Aristote, *Éthique à Nicomaque* II, 4, 1105 b 19-28, trad. J. Tricot, Vrin, 1994, p. 100-101.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Duns Scot distinguait dans la volonté deux affections, l'une qui est tournée vers son bien propre (*affectio commodi*), et l'autre qui est tournée vers le bien d'autrui (*affectio justitiae*). Dans la langue classique, « affecter » signifiait aimer, souhaiter avec empressement et l'affection désignait la modification, la qualité acquise. « Quant aux déterminations provenant de causes aisées à détruire et vite écartées, on les appelle des affections et non pas des qualités », avait dit Aristote[1]. Aristote définit toutefois l'affection comme un genre de la qualité : la première des sortes de qualité est l'habitude, affection ou disposition. L'habitude est différente de l'affection comme un enfant de l'homme parfait. L'affection désigne la modification de l'état d'un être sensible.

Le mot « affect » a été réintroduit dans la langue française via l'allemand *Affekt* — que l'on traduisait jusque-là par « émotion » ou par « passion »[2]. L'affect est, littéralement, ce qui nous fait (*affacere*, *afficere*) quelque chose. Être affecté, cela signifie n'être pas soi-même l'auteur de ce que l'on éprouve.

On désignera ici sous le nom d'affectivité l'ensemble des domaines concernant les émotions, les sentiments et les passions, ainsi que les épreuves du plaisir et de la douleur[3]. Le terme actuel d'affectivité correspond assez bien ce que Descartes appelait « passion de l'âme ». Au sens large l'adjectif « affectif » désigne tout ce qui a rapport à l'affect et peut induire chez l'individu une impression agréable ou désagréable. On oppose la dimension affective à la dimension rationnelle d'une part, à la dimension représentative d'autre part. Traditionnellement, l'affectivité est l'un des sommets du triangle psychique humain, dont les deux autres sont la représentation et la volonté. L'affectivité se définit donc négativement comme l'ensemble des états de conscience qui ne sont ni cognitifs ni volontaires. La mémoire affective, par exemple, n'est pas le rappel volontaire et conscient d'une information. La vie affective n'est ni cognitive ni active. Seulement la question se posera de savoir s'il n'y a pas dans l'affectif une dimension d'activité et une dimension de connaissance.

L'affect est tout ce qui, chez l'être humain, touche le corps et l'âme et trouble sa quiétude au point d'altérer sa raison et sa liberté d'action. Tout ce qui touche la part non rationnelle de l'être humain peut ainsi être appelé affect : le désir, la sensation, le fantasme[4].

Comme visée intentionnelle de valeur, l'affectivité est pourvoyeuse de

1. Aristote, *Les Catégories* 8, 9 b 28, trad. J. Tricot, Vrin, 1977, p. 47.
2. D. Serres, « La douleur morale et la question de l'affect chez Freud » in *La Douleur morale*, ouv. coll., Éditions du temps, 1996, p. 195.
3. Maine de Biran forgea le terme d'affectibilité pour désigner la sensibilité animale considérée comme une simple capacité qu'a l'être vivant de recevoir des impressions et à être affecté immédiatement, c'est-à-dire pâtir douleur et plaisir.
4. Nous ne rangeons plus, comme on le faisait autrefois, les perceptions parmi les affects, et pourtant, elles affectent bien le sujet sensible. Mais le sensible a suivi deux lignes sémantiques divergentes : celle de la sensibilité et celle du sentiment (voir ***Le sensible***).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

sens. Il n'y a pas de d'affectivité sans affinité. La vie affective s'ordonne autour de quatre couples d'antonymes : le plaisir et la douleur, l'amour et la haine, l'espoir et la crainte, l'attention et la surprise[1]. Ce sera la tâche de la psychologie expérimentale d'établir une classification des affects[2]. Mais la volatilité des affects rend incertaine toute tentative de les ranger ainsi dans un tableau définitif. Franz Schubert, pour lequel la musique était « toujours un peu triste » disait : si je veux chanter l'amour, il se change en douleur, si je veux chanter la douleur, elle se transforme en amour. Rien de plus mobile, en effet, que l'affect, l'expression le déplace au lieu de le répéter ; l'art est le plus puissant moyen de sa métamorphose[3]. Comme tous les ineffables, l'affectif a rempli les bibliothèques, les salles de concert et les musées.

I. LA DIALECTIQUE DE L'EXTÉRIORITÉ ET DE L'INTÉRIORITÉ

Épicure voyait dans les affections (*pathê*) un critère de vérité au même titre que les sensations, les anticipations et les appréhensions immédiates de la pensée. Puisque, en effet, les affections, par le plaisir et la douleur, nous montrent dans l'immédiate évidence de la sensation ce que l'on doit choisir et éviter, elles doivent être tenues pour des critères de vérité. Il existe une objectivité des affections et les Épicuriens reprochaient aux Cyrénaïques de s'enfermer dans leurs *pathê* comme dans une ville assiégée, en abandonnant tout le dehors, et en se bornant à affirmer le paraître sans rien dire de l'être. Pour les Épicuriens, l'agréable et le désagréable, le plaisir et la douleur nous révèlent les caractères des choses mêmes, comme agents. Goûter le miel, le trouver doux, est une opération de connaissance. Le miel est cause d'agrément, et les mêmes causes produisant les mêmes effets, il produit nécessairement l'agrément qu'il a une fois produit[4]. L'agréable et le désagréable correspondent aussi à la nature des choses et non seulement aux impressions qu'ils font sur notre corps.

1. Kant privilégie l'élément de surprise lorsqu'il dit de l'affect qu'il « réside dans la surprise provoquée par l'impression, laquelle abolit la contenance de l'esprit » (E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* III, § 74, trad. A. Renaut, GF-Flammarion, 1993, p. 278).

2. Wundt, par exemple, distinguait les différents affects en fonction de la qualité (plaisir/déplaisir, excitation/inhibition, tension/relâchement), de l'intensité (forte/faible), de la durée ou de la forme évolutive (surgissement inopiné/augmentation saccadée ou lente), de l'impact physiologique (l'effort : affect sthénique, ou relâchement : affect asthénique). La distinction entre les affects sthéniques qui suscitent de la force et les affects asthéniques qui entraînent de la faiblesse vient de Kant (*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* III, § 76) et n'est pas très éloignée de celle que Spinoza fait entre la joie et la tristesse.

3. Dans *Le Sacré*, Rudolf Otto parlait de ce « *tremendum fascinosum* », de l'ambivalence de cette fascinante terreur au cœur de l'expérience du sacré. Nombre d'affects pourraient être traduits par des oxymores.

4. Puisque d'après le matérialisme épicurien les choses sont constituées d'atomes, leurs qualités doivent être rapportées à leurs atomes : ainsi il faut supposer que la douceur du miel vient de la forme arrondie des atomes qui le constituent comme l'acidité du vinaigre vient de leur forme hérissée (dans la langue commune, les « atomes crochus » sont un héritage lointain de cette représentation).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Il y a une autre façon pour les affects d'être rapportés à une extériorité objective. Marcel Mauss a écrit un article intitulé « L'expression obligatoire des sentiments ». Dans les sociétés traditionnelles, les affections ne sont pas seulement, pas d'abord des phénomènes psychologiques ou physiologiques, mais sociaux : « On fait (…) plus que manifester des sentiments, puisqu'il faut les leur[1] manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. C'est essentiellement une symbolique »[2].

Dans ses *Recherches logiques*, l'ouvrage préparatoire à la constitution de sa phénoménologie future, Husserl abstrait l'affectivité de sa sphère physique et sociale en parlant d'une *intentionnalité des sentiments* : les sentiments ne sont pas de simples états, comme le pensent la plupart des psychologues (et sur ce point, ceux de l'intériorité et ceux du comportement finissent par se rejoindre), mais des actes et des intentions[3]. Le ressenti serait au senti ce que le réfléchi serait au pensé.

Freud considérait l'affect comme inséparable de la représentation, avec laquelle il forme couple. Mais le rapport au monde n'est pas indispensable, comme le montre l'auto-affection du rêve.

Sous sa forme adjective (*affecté*) et verbale (*affecter*), l'affect peut connoter la feinte et la simulation (on affecte une compassion que l'on n'éprouve pas, on parle sur un ton affecté quand on se contraint etc.). Affecter, c'est faire mine d'éprouver ce que l'on ne ressent pas. Dans *Le paradoxe sur le comédien*, Diderot montre qu'un acteur (c'est même pour lui le critère du bon acteur) peut (doit) exprimer des émotions et des sentiments qu'il n'éprouve pas. Il semble, par conséquent, qu'une expression soit possible sans impression préalable.

Les états affectifs connaissent des degrés de somatisation très variés. L'être-au-monde est une synthèse de perceptif et d'affectif. Le percept pur et l'affect pur sont introuvables. Ce que les Allemands appellent *Stimmung* détermine une situation et est déterminé par elle. Mais le sens subjectif et la fonction objective de l'affect divergent, excepté dans le plaisir où les deux coïncident.

L'exemple de l'applaudissement montre que l'émotion est inséparable de son expression : en applaudissant, le spectateur manifeste l'unité de sa joie et de l'objet qui l'a suscitée. Mais l'affectif peut n'être pas manifeste[4]. Et l'expression de l'affect peut être vue comme une manière de négation.

1. Aux autres.
2. M. Mauss, « L'expression obligatoire des sentiments », *Essais de sociologie*, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 88.
3. E. Husserl, *Recherches logiques*, tome II, deuxième partie, trad. H. Élie, PUF, 1962, p. 192. Plus loin, Husserl rappelle que Brentano distingue les *sensations affectives* (les sensations de plaisir et de douleur) et les *sentiments* du plaisir et de la douleur. Les contenus des premières sont considérés par lui comme « physiques », les seconds comme « phénomènes psychiques » et par suite comme appartenant à des genres supérieurs, essentiellement différents (*ibid.*, p. 198).
4. La langue classique opposait volontiers l'affectif à l'effectif.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

C'est ce que voulait signifier R.M. Rilke lorsqu'il écrivait : « N'est-il pas temps que nous nous libérions, en l'aimant, de l'aimé ? ». Deleuze dit de l'affect — comme du percept et de la sensation — qu'il est un être qui vaut par lui-même et excède tout vécu[1] : « L'affect ne dépasse pas moins les affections que le percept, les perceptions. L'affect n'est pas le passage d'un état vécu à un autre, mais le devenir non humain de l'homme »[2]. L'art est un formidable moyen, non seulement de donner aux affects une forme sensible, mais de les créer.

Bergson a analysé le décalage existant entre la singularité des états affectifs (chaque sujet a sa manière propre d'aimer et de haïr) et l'impersonnelle objectivité des mots utilisés pour leur désignation. L'une des tâches du romancier sera dès lors de restituer à sa singularité première l'affection que le langage avait objectivée — tâche impossible au demeurant car il y aura toujours, observe Bergson, incommensurabilité entre la vie et le langage.

Dans *Nature et formes de la sympathie*, Max Scheler analyse le *Mitgefühl*, la participation affective, qui peut être joyeuse (le *Mitfreude*) ou douloureuse (le *Mitleid*). L'affectivité, en effet, n'est pas enfermée dans une forteresse du *moi*. La participation affective est distinguée par le phénoménologue de la fusion affective et de la reproduction affective[3].

Hannah Arendt faisait remarquer que le sentiment le plus intense que nous connaissions, intense au point de tout effacer, à savoir l'expérience de la grande douleur physique, est à la fois le plus privé et le moins communicable de tous[4]. La « contagion affective », quand elle existe, si elle existe, ne concerne que des secteurs déterminés de la vie affective, et pour des temps brefs.

II. LA DIALECTIQUE DE LA NATURE ET DE LA CULTURE

C'est une question que celle de savoir si les affects sont universels et nécessaires, donc « naturels », ou bien particuliers et contingents, donc « historiques »[5]. Par exemple, Adam Smith[6] faisait de la *sympathie* (le fait d'éprouver en commun des affects semblables) le principe intégrateur de la société humaine. Il existe, selon Smith, une bienveillance spontanée dont il est impossible d'imaginer l'absence. De même, mais dans un autre ordre de pensée, Darwin assignait une origine physiologique animale à l'expression des émotions chez l'homme.

1. G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 154-155.
2. *Ibid.*, p. 163.
3. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, trad. M. Lefebvre, Payot, 1971, p. 138.
4. H Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr., Pocket Agora, 2002, p. 90.
5. Voir ***L'émotion***.
6. Dans la *Théorie des sentiments moraux*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Pour surmonter cette opposition entre nature et culture, on peut distinguer l'affect de son expression, tout en gardant conscience du caractère artificiel de cette distinction. L'expression de l'affect se distribue dans un éventail ouvert de possibilités qui tiennent à la fois à l'idiosyncrasie du sujet et aux codes de la société. Il n'existe pas de société humaine qui n'opère un puissant travail sur les pulsions : les désirs qui en sont issus, ainsi que les mécanismes du refoulement et de la sublimation varient grandement d'un peuple à l'autre et d'une époque à l'autre. Si le principe de réalité est universel, les façons dont il exerce sa force contre le principe de plaisir sont diverses.

Cela ne nous empêche pas de reconnaître dans les affects des autres peuples les nôtres — même si les traductions tendent à faire penser à une identité qui n'existe pas dans la réalité. L'esthétique de l'Inde ancienne repose sur la notion de *rasa*, que l'on traduit généralement par « saveur ». En poésie, la saveur prend huit aspects fondamentaux, désignés par les noms des sentiments ou manières d'être à travers lesquels ils s'expriment ; la saveur est l'idée de ces états. Ce sont : l'érotique, le comique, le pathétique, le furieux, l'héroïque, le terrifique, le répugnant, le merveilleux. On y ajoute l'apaisé et le familial[1]. Dans le grand roman épique chinois, *Au bord de l'eau*[2] on lit ceci : « Lecteurs, écoutez bien ! Toutes les femmes de la terre peuvent pleurer de trois façons différentes. Quand il y a des larmes et du bruit, cela s'appelle « *ku* », sangloter ; quand il y a des larmes et pas de bruit, cela s'appelle « *qi* », pleurer ; quand enfin il y a du bruit et pas de larmes, cela s'appelle « *hao* ! ». Il n'y a aucun être humain, à quelque culture qu'il appartienne, qui ne puisse comprendre ce passage.

Zénon (le Stoïcien) définissait le pathos comme « mouvement de l'âme qui s'écarte de la droite raison et qui est contraire à la nature »[3]. « La nature » peut renvoyer aussi bien à l'ordre cosmique qu'à l'essence de l'être humain. L'idée que les affects dépendent de l'éducation et de l'expérience est devenue banale[4].

La troisième partie de l'*Éthique* de Spinoza est consacrée à l'origine et à la nature des affects. C'est au début de sa préface et en évoquant la façon dont les affects ont été conçus que Spinoza dit, en une formule qui deviendra célèbre : on dirait que ceux qui ont écrit sur cette matière « conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un l'empire »[5]. Loin d'être hors de la nature, les affects, selon Spinoza, suivent les lois de la nature. Il ne saurait en être autrement dès lors que la Nature (identifiée avec Dieu) est conçue comme la substance unique.

1. R. Daumal, *Bharata*, Gallimard, 1970, p. 46.
2. *Shui-Hu-Zhuan*.
3. Cicéron, *Tusculanes* IV, 6, *Les Stoïciens*, trad. É. Bréhier, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 332.
4. L'homme moderne craint bien davantage les araignées ou les serpents que les voitures rapides — dont la dangerosité est pourtant infiniment plus grande.
5. B. Spinoza, *Éthique* III, préface, trad. B. Pautrat, Seuil, 1999, p. 199.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La troisième partie de l'*Éthique* commence par trois définitions — celle de la cause adéquate et de la cause inadéquate, celle de l'agir et du pâtir, et celle de l'affect. Ces trois définitions se suivent selon un lien de subordination : la première commande la seconde, qui commande la troisième : « I. J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle ». La cause inadéquate, ou partielle, est celle dont l'effet ne peut se comprendre par elle seule. « II. Je dis que nous agissons quand il se fait en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes cause adéquate, c'est-à-dire quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule ». Au contraire, nous pâtissons, quand il se fait en nous quelque chose, ou quand de notre nature il suit quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partielle. « III. Par affect, j'entends les affections du corps, qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient la puissance d'agir de ce corps, et en même temps les idées de ces affections. Si donc nous pouvons être cause adéquate d'une de ces affections, alors par affect j'entends une action ; autrement, une passion »[1]. Spinoza appelle joie l'affection qui augmente la puissance d'agir du corps et tristesse celle qui la diminue. Tout ce que nous nommons aujourd'hui affectivité dérive ou bien de la joie ou bien de la tristesse, c'est-à-dire augmente ou diminue la puissance d'agir de notre corps.

Balzac disait que les célibataires remplacent les sentiments par les habitudes. L'inertie de la vie a pu faire croire à une seconde nature. Mais l'homme, a-t-on dit aussi, est un être affectif parce qu'il n'a pas d'instinct. Nietzsche a dénoncé l'illusion selon laquelle les « sentiments » seraient quelque chose de simple et de premier : derrière les sentiments, il y a des jugements de valeur dont nous avons hérité sous forme d'inclinations et de dégoûts — si bien que suivre ses sentiments, au nom d'on ne sait quelle spontanéité, revient à se faire l'écho inconscient de la voix de nos ancêtres. C'est la société qui dicte le temps d'aimer (la fête) et de haïr (la guerre).

Gilles Deleuze et Félix Guattari définissent l'art et la littérature comme invention d'affects[2]. Beckett a inventé des affects « d'autant plus grandioses qu'ils sont pauvres en affections »[3]. En inversant l'idée commune qui la voit comme la conséquence malheureuse de l'amour alors qu'elle en est la finalité, Proust invente un affect de jalousie[4]. Le bleu d'Yves Klein est un « pur affect »[5]. La musique ne connaît en fait pas d'autre monde que celui

1. B. Spinoza, *Éthique* III, définitions, *ibid.*, p. 203.
2. « L'art défait la triple organisation des perceptions, affections et opinions pour y substituer un monument composé de percepts, d'affects et de blocs de sensations qui tiennent lieu de langage » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 166). « L'écrivain tord le langage, le fait vibrer, l'étreint, le fend pour arracher le percept aux perceptions, l'affect aux affections, la sensation à l'opinion » (*ibid.*, p. 167).
3. *Ibid.*, p. 165.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 171.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

des affects. Mais elle ne se contente pas de les évoquer — ce qui est une façon de les représenter sans imitation —, elle les imagine et leur donne une forme plausible.

III. LA DIALECTIQUE DE L'ÂME ET DU CORPS

En médecine, l'affection est un processus morbide considéré dans ses manifestations actuelles locales ou générales et indépendamment de ses causes. La philosophie classique a généralement rapporté l'affectivité à l'action du corps sur l'âme. Tout ce que l'âme connaît est ou bien action si cela vient d'elle, ou bien passion si cela vient du corps auquel elle est jointe, écrit Descartes[1]. Au début de son *Traité des passions de l'âme*, Descartes établit que ce qui est passion pour l'âme est action pour le corps[2]. L'activité de connaissance devrait correspondre à une mise entre parenthèses des affects : la science a les yeux secs, disait Francis Bacon.

Aux antipodes du dualisme cartésien, Spinoza entend par affect (*affectus*) d'une part les affections (*affectio*) du corps par lesquelles la puissance d'agir de celui-ci est augmentée ou diminuée et d'autre part les idées de ces affections[3]. Il définit ainsi l'affection : « Une imagination en tant qu'elle indique l'état présent du corps »[4]. Pour Spinoza, les affects reproduisent dans l'ordre de la pensée les affections du corps et de même que toute affection de notre corps en augmente ou en diminue la puissance d'agir, de même l'affect correspondant augmentera ou diminuera notre puissance de penser.

À la différence des passions de Descartes, les affects chez Spinoza ne sont pas tous passifs ; ils sont les indicateurs des variations de la puissance polarisée entre la joie (passage d'une moindre à une plus grande perfection) et la tristesse (passage d'une plus grande à une moindre perfection). Les affects passifs nous asservissent, les affects actifs nous libèrent[5]. Il n'y a pas d'identité entre les affects : « N'importe quel affect de chaque individu discorde de l'affect de l'autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre »[6].

Le dualisme ontologique n'a pas toujours été, comme on l'a dit, une pensée de la séparation. Saint Augustin écrit quelque part que l'amour est

1. *Traité des passions de l'âme*, *art*. 17.
2. *Ibid*., *art*. 2.
3. B. Spinoza, *Éthique* III, définition 3.
4. B. Spinoza, démonstration de la propriété XXXIV, *Éthique* V.
5. Spinoza définissait le mode comme l'affection (*affectio*) de la substance, « autrement dit, ce qui est en autre chose par quoi il est aussi conçu » (*Éthique* I, définition 5). Si l'affection, dans la langue commune, a fini par désigner le sentiment tendre, et en particulier l'amour, c'est qu'elle est apparue comme l'affection (au sens classique) par excellence. Cartésien, Charles Appuhn traduit par un seul terme, « affection », les deux termes *affectus* et *affectio*. Il en résulte une conception exclusivement passive de l'affectivité alors que Spinoza entendait relier les affects au *conatus* (le désir), celui-ci étant libre lorsque les affects sont des actions, et dans la servitude lorsque ces affects sont passifs.
6. B. Spinoza, *Éthique*, livre III, proposition 57, *op. cit*., p. 297.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

spirituel jusque dans la chair et charnel jusque dans l'esprit. Les sciences expérimentales contemporaines chercheront plutôt le secret de l'affectivité du côté du substrat physiologique : ainsi ont-elles découvert dans l'amygdale cérébelleuse le siège des émotions. Il existe une chimie des affects, bien étudiée, sinon bien connue[1].

Pradines définissait l'affectivité comme la capacité de l'être vivant de réagir en états de plaisir ou de peine aux excitations physiques ou à ses propres représentations. Un affect sans mémoire ni attente, réduit au seul présent des stimuli, est-il possible ?

IV. LA DIALECTIQUE DE L'ACTIVITÉ ET DE LA PASSIVITÉ

Il y eut des dieux impassibles et des morales visant à réduire voire à nier l'activité (le bouddhisme, le scepticisme, le stoïcisme). L'art grec ne laisse rien transparaître des affects de ses statues. Comme le montre Hegel dans son *Esthétique*, c'est l'art chrétien qui a donné à voir pour la première fois les signes du sentiment.

Chez Platon et Aristote, l'éthos doit surmonter le pathos et le mettre à sa merci. La plupart des sagesses antiques ont qualifié de troubles ou de maladies de l'âme, ou même de folies, les affections[2]. La sagesse réside en la tranquillité et la constance, elle fuit le mouvement et cherche le repos.

L'*adiaphora* (indifférence) sceptique, l'*apathia* (absence de pathos) stoïcienne, l'*ataraxia* (absence de troubles) épicurienne désignent les différentes façons dont les sagesses antiques ont nommé leur idéal par la maîtrise des affects.

Avant le stoïcisme, le scepticisme a été la philosophie qui a le plus résolument condamné les affects au nom d'une absence jugée bonne et sage[3]. L'adiaphorie sceptique est une indifférence de l'imagination et de la pensée conquise contre la présence inévitable de l'impression[4].

Sénèque rapporte cette phrase de Démocrite : « Si l'on veut avoir une vie tranquille, qu'on n'agisse pas trop, ni dans le privé ni dans la vie publique »[5]. Le sage sera libre des faux biens qui affectent les hommes : la gloire, les honneurs, l'argent. La peine de ne pas avoir est plus légère que la crainte de perdre ce que l'on a et que le désir d'acquérir ce que l'on n'a pas[6].

1. La récompense du plaisir et du désir est transmise par la dépamine et par les endorphines (morphines endogènes). La punition de l'aversion, de la souffrance et de l'agression passe par la sérotonine.
2. Voir Cicéron, *Les Tusculanes* III, IV et V.
3. Une anecdote illustre cette apathie du philosophe sceptique : lors de l'expédition d'Alexandre à laquelle il participa, Pyrrhon vit l'un de ses disciples s'enfoncer dans un terrain marécageux, et, sans sourciller, passa son chemin…
4. J.-P. Dumont (*Le Scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme,* Vrin, 2000, p.17) voit une filiation entre les Cyrénaïques qui avaient fait des affections sensibles les critères de la conduite et de la connaissance, et les sceptiques.
5. Sénèque, *De la tranquillité de l'âme* XIII, 1, *Les Stoïciens*, *op. cit.*, p. 683.
6. Sénèque, *De la tranquillité de l'âme* VIII, 3.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Cicéron écrit dans les *Tusculanes* : « Ce que les Grecs nomment *pathê*, je préfère l'appeler troubles plutôt que maladies ; pour les expliquer, je suivrai la division qui fut d'abord celle de Pythagore, et ensuite celle de Platon ; ils distinguent deux parties dans l'âme, l'une qui a part à la raison, l'autre qui est sans raison ; dans la première ils placent la tranquillité, c'est-à-dire la constance d'une âme calme et reposée ; dans la seconde, les agitations tant de la colère que du désir, qui sont contraires et hostiles à la raison »[1]. Dans *De la tranquillité de l'âme*, Sénèque traduit l'*euthumia* grecque, qui renvoie à l'idée de bonne humeur, par *tranquillitas*. Elle désigne la véritable santé de l'âme. Être inébranlable, garder, comme dit Sénèque, l'assiette stable de l'âme, c'est être tout proche de la divinité[2]. Sénèque commence son traité *De la constance du sage* par dresser un parallèle entre les stoïciens et les hommes d'une part, et les « autres professeurs de sagesse » et les femmes, d'autre part : les uns sont faits pour commander, et les autres pour obéir… Le sage est invulnérable à l'injustice et aux injures : il « ne laisse pas de place au mal »[3]. Être affecté, c'est se laisser gagner par quelque chose d'extérieur à soi et c'est pourquoi Socrate répétait qu'il est plus honteux de commettre l'injustice que de la subir[4]. Sénèque, qui s'adresse à un ami, va jusqu'à mettre Épicure, qu'il cite, en renfort de son stoïcisme[5]. Qu'est-ce qu'être sensible à l'insulte, sinon la croire importante et vraie ?[6]

Une pensée libérée de l'affectif est censée être une pensée véritable. Tant que les objets et les êtres du monde sont qualifiés de bons ou de mauvais pour soi, aucun regard objectif ne peut se poser sur eux[7].

Freud déterminera l'affect du point de vue quantitatif par une certaine intensité d'énergie pulsionnelle (quantum d'affect) et du point de vue qualitatif par le passage de la pulsion organique au sentiment spécifié. Sous

1. Cicéron, *Tusculanes* IV, 5, *Les Stoïciens*, *op. cit.*, p. 332.
2. Sénèque, *De la tranquillité de l'âme* II, 1, *ibid.*, p. 663.
3. Sénèque, *De la constance du sage* V, *ibid.*, p. 639.
4. Sénèque rapporte l'anecdote concernant Stilpon, philosophe de l'école de Mégare, disciple d'Eubulide, célèbre pour avoir soutenu la thèse de l'impossibilité d'affirmer un concept d'un autre, thèse qui aboutit à la négation pratique du jugement : « Demetrius (…) avait pris Mégare ; il demanda au philosophe Stilpon s'il avait subi des pertes : ' Non, dit celui-ci, car tout ce qui est à moi est avec moi'. Il avait pourtant abandonné son patrimoine en butin de guerre ; l'ennemi lui avait enlevé ses filles, et sa patrie était passée au pouvoir d'un étranger ; et c'était le roi lui-même, entouré des forces de l'armée victorieuse, qui, de son trône, lui posa cette question. À Demetrius, Stilpon déroba sa victoire ; et, la ville prise, il témoigna non seulement qu'il n'était pas vaincu, mais qu'il n'avait subi aucun dommage ; il avait en lui les biens véritables, ceux contre qui on ne peut porter la main » (*ibid.*, p. 640). Sénèque commente ainsi cette magnanimité : « Au milieu des glaives étincelant de toutes parts, du tumulte des soldats pillards, des incendies, du sang, de la ruine d'une ville prise, au milieu du fracas des temples s'écoulant sur leurs propres dieux, un seul homme resta en paix » (*ibid.*).
5. L'ami auquel Sénèque s'adresse dans son traité est un épicurien qu'il s'efforce de gagner au stoïcisme.
6. Fidus Cornelius n'a pas été raisonnable de pleurer en plein Sénat sous prétexte que Corbulon l'a traité d'autruche déplumée (Sénèque, *De la constance du sage*, *ibid.*, p. 652).
7. Dans un passage désopilant de son *Anthropologie*, Kant établit la distinction entre l'ivresse de l'affect et la folie de la passion : « L'affect doit être considéré comme une ivresse qu'on dissipe en dormant, la passion comme un délire qui, en couvant une représentation, fait que celle-ci s'incruste toujours plus profondément. Celui qui aime peut du moins, sans doute, rester clairvoyant ; mais celui qui est passionnément amoureux devient inévitablement aveugle aux défauts de l'objet aimé, bien qu'en général il recouvre la vue huit jours après le mariage » (E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* III § 74, *op. cit.*, p. 219).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'effet du refoulement, l'affect peut se convertir (c'est ce qui caractérise l'hystérie de conversion), se déplacer (l'obsession) ou se transformer (névrose d'angoisse, mélancolie)[1].

Dans les temps modernes, si le flegme, qui est une contenance, a été félicité[2], l'inaction, en revanche, a été vilipendée.

Plusieurs philosophes issus de la phénoménologie définissent l'affectivité comme un pouvoir de révélation plus fondamental que celui de connaître. Pouvoir de révélation des valeurs (Max Scheler), du monde (Heidegger), de l'absolu (Michel Henry). Dans *De l'éternel dans l'homme*, Max Scheler défend l'idée que c'est à travers notre faculté de sentir, et non par la grâce de notre raison, que les valeurs sont présentes en nous. Cette fonction originaire dévolue au sentiment écarte résolument la phénoménologie de Scheler de celle de Husserl. « S'angoisser révèle le monde comme monde », écrit de son côté Heidegger[3]. Loin d'être le signe calamiteux d'une faiblesse à dépasser, l'affectivité est la marque de l'humain. Pure adéquation à soi, Dieu, en effet, ne saurait avoir d'affects. À la différence de l'influence, morale et intellectuelle, qui n'a pas de conséquences immédiatement visibles, l'action affective qui vise à susciter en l'autre un affect montre les signes de notre volonté de puissance. C'est en cela que consiste le plaisir du séducteur ou celui du sadique, mais aussi le plaisir de celui qui aime faire plaisir. Quelle différence, demandait André Gide[4], entre un sentiment voulu et un sentiment éprouvé ? À vrai dire, il n'y en a aucune : « vouloir aimer » et aimer ne font qu'un puisque aimer, c'est se choisir aimant en prenant conscience d'aimer. Les affects peuvent être l'objet d'un choix. Leur humanité se révèle en creux : pour nous, la misanthropie n'est plus un problème moral, mais psychologique. La carence affective est l'un des dysfonctionnements les plus graves dégagés par la psychiatrie moderne[5]. L'affect reste ce qui différencie le plus sûrement l'homme de la machine.

*

Voir aussi

L'amitié. L'amour. Autrui. Le désir. L'émotion. La passion. Le plaisir. Le sensible. La sexualité.

1. S. Freud, *La Naissance de la psychanalyse*, trad. fr., PUF, 1996, p. 76-77.
2. Les Britanniques, réputés flegmatiques, ont colonisé le monde.
3. *Être et Temps*, § 40.
4. Dans *Le Journal des Faux-monnayeurs*.
5. L'autiste est dans l'incapacité de créer des liens affectifs ; le psychopathe, d'intelligence normale, voire supérieure à la moyenne, est incapable de sympathie.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

*

Bibliographie

Aristote, *Éthique à Nicomaque* II, 4.
Sénèque, *De la constance du sage*, trad. É. Bréhier, *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962.
Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, *ibid*.
Spinoza, *Éthique*, Troisième partie.
Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, trad. M. Lefebvre, Payot, 1971.
Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 154-188.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

5. L'aliénation

Le concept d'aliénation est laissé en déshérence après que sa théorie structurante (le marxisme) se fut effondrée. Le temps est loin — c'était en 1968 — où Paul Ricœur, se faisant l'écho général, voyait dans l'aliénation un « mot-hôpital dans lequel tous nos malaises viennent se coucher »[1].

Étonnant renversement historique ! On a fini par reconnaître dans cette thématique d'abord issue de la protestation contre le sort fait aux humiliés et offensés rien de moins que le discours du maître — car il n'y a d'aliénation que pour celui qui s'est fait une idée préalable de la réalité humaine.

Les sociologies dominantes ces dernières décennies, qu'elles soient d'inspiration individualiste et interactionniste ou bien systémique et fonctionnaliste, ont éliminé ce concept de leurs analyses. Ont renchéri les politiques de la reconnaissance qui ont dénoncé dans cette thématique un symptôme du mépris impérialiste dans lequel ceux qui s'autoproclament libres tiennent ceux qui ne vivent pas à leur image. Qui aujourd'hui oserait, comme le faisait Marx en 1844, s'en prendre au « crétinisme » de l'ouvrier ? Qui oserait dénoncer la religion comme l'opium du peuple ? Du moment qu'ils ne tombent pas dans le champ de la délinquance et de la criminalité, tous les actes et comportements, même les plus ineptes, sont désormais justifiés par le double respect dû à la personnalité individuelle et à l'identité collective. Considérer le voile islamique comme un signe d'aliénation — redoublé lorsqu'il est revendiqué par les intéressées elles-mêmes — tend désormais à apparaître comme une marque inacceptable de mépris et de désir de domination.

La société libérale présuppose les individus en agents libres et volontaires. De quel droit les philosophes dénonceraient-ils comme des marques d'aliénation des modes de pensée, des actions et des comportements qui non seulement ne sont pas contraints mais qui, de plus, sont spontanément assumés et associés au simple plaisir d'exister ? Les intellectuels marxistes sont bien arrogants quand ils se mettent ainsi dans la position de ceux qui savent mieux que les autres, et à leur place (par où ils révèlent leur nature despotique) ce qui est bien et profitable pour les hommes. Pour une bonne partie de la bourgeoisie et de ceux qui étaient gagnés à ses idées, la tâche principale des partis communistes du temps de leur influence consistait à faire croire à la classe ouvrière à quel point elle pouvait être plus malheureuse qu'elle ne se l'imaginait elle-même.

Mais contre le concept d'aliénation les coups sont aussi venus du camp

1. P. Ricœur, « Aliénation », *Encyclopaedia Universalis* I, 1968, p. 661.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

marxiste lui-même. Dans sa *Dialectique négative* Adorno, qui l'utilise néanmoins, y reconnaît la mythologie agressive d'un sujet libéré et dominateur. Il décelait même dans ce terme allemand d'*Entfremdung* une hostilité à l'égard de l'étranger (*Fremd*)[1]. Le concept plus souple d'hégémonie[2], issu de Gramci, a contribué à écarter celui d'aliénation en même temps que celui de domination. Enfin la thèse d'Althusser de la coupure épistémologique entre le Marx encore hégélien des *Manuscrits de 1844* et le Marx marxien du *Capital* préparé par *L'Idéologie allemande* (1845) a achevé de jeter le discrédit sur un concept qui traîne avec lui la métaphysique idéaliste de l'essence de la liberté et de la nature humaines.

L'aliénation est aujourd'hui l'objet d'un profond et durable déni. Ce concept, avec les idées qu'il implique, est occulté. Il convient, par conséquent, pour en retrouver le sens critique, de procéder à sa désoccultation.

I. LE PLAN JURIDIQUE ET POLITIQUE

Alienus, dérivé de *alius*, « autre » en latin, signifie : qui ne s'appartient pas, qui appartient à un autre. Il s'oppose à *suus*, « sien », qui s'appartient à lui-même. Aliéner un bien, c'est s'en déposséder par don, échange ou vente.

C'est l'aliénation d'un bien immatériel, d'un droit qui permet le passage du sens juridique au sens anthropologique — de la renonciation à l'avoir au renoncement à l'être.

Les philosophes du droit naturel et du contrat social ont fait de l'aliénation une cession volontaire faite par un individu d'un droit naturel au profit d'un droit garanti par la loi civile. La théorie contractualiste est une théorie positive de l'aliénation. Chez Hobbes, chaque membre de la « République » (*Commonwealth*) cède son droit naturel de se gouverner à un homme ou à une assemblée bénéficiaire du désistement de tous ; ce bénéficiaire unique est le souverain. Ce Léviathan a la force de tous. Si Hobbes n'utilise pas le terme d'aliénation pour nommer ce passage de l'état de nature à l'état civil, il emploie le verbe *give up*, « renoncer ». Par le pacte (*covenant*), chaque membre du *Commonwealth* renonce à la puissance naturelle qu'il avait sur lui-même et sur les autres.

Rousseau écrit en toutes lettres que les clauses du contrat social « se réduisent toujours à une seule, savoir l'aliénation totale de tout associé avec tous ses droits à toute la communauté »[3]. Une formulation qui vaudra contre l'écrivain-philosophe l'accusation, de la part des penseurs libéraux (Karl Popper, par exemple) d'avoir été l'un des inspirateurs du totalita-

1. Th. Adorno, *Dialectique négative*, trad. fr., Payot, 1992, p. 151.
2. Voir ***Le pouvoir***.
3. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, I, 6.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

risme contemporain. Dans le contrat social, l'échange n'est égal que dans la mesure où il est le même pour tous. Au final, il a été productif car en troquant la liberté naturelle contre la liberté civile, l'homme sauvage devient un citoyen.

Dans ses *Principes de la philosophie du droit*[1], Hegel dit que non seulement je peux me défaire de ma propriété comme d'une chose extérieure, mais encore que je suis logiquement obligé de l'aliéner (*entäussern*) en tant que propriété pour que ma volonté devienne existence objective pour moi. Du coup, et contradictoirement, ma volonté comme aliénée est devenu une autre. C'est Hegel qui donnera à la notion d'aliénation sa dimension existentielle moderne.

II. LE PLAN EXISTENTIEL ET SOCIAL

Aux yeux de Hegel, les théoriciens du contrat social ont commis l'erreur de transposer à la sphère politique universelle, celle de l'État, une action qui n'a de réalité effective qu'au niveau privé du droit abstrait. Mais Hegel va donner à l'aliénation un sens élargi aux dimensions du Système entier. L'aliénation hégélienne est plus proche du sens psychiatrique (perte d'être) que du sens juridique et politique (perte d'avoir). Comme l'écrit Paul Ricœur, « avec Hegel, l'aliénation est le chemin obligé, non seulement de la scission tragique mais de la médiation logique »[2].

Le terme d'aliénation traduit deux concepts hégéliens : *Entfremdung*, le plus proche de son étymologie latine et *Entäusserung*. *Entfremdung* désigne le fait de devenir étranger à soi, elle caractérise par exemple le malheur de la conscience qui doit se perdre pour se sauver. *Entäusserung*[3] est l'extériorisation (*ausser* en allemand signifie extérieur ?), le mouvement d'écartement par rapport à soi, l'objectivation de l'Esprit dans le réel. Alors que nul accomplissement ne va sans *Entäusserung* (ainsi la Nature, second moment de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, est-elle l'extériorisation de l'Idée, qui littéralement s'y perd mais qui, s'y perdant, pourra se regagner comme Esprit), *Entfremdung* représente le négatif de l'aliénation. N'importe quelle réalité, pour être effective, c'est-à-dire achevée, donc vraie, doit sortir de l'immédiateté de son en soi originel et par conséquent s'aliéner. Aucune identité ne saurait faire l'économie de ce passage à la différence, qui est *altération*. Tout le devenir de l'Esprit est le résultat d'aliénations assumées et surmontées : ainsi le langage est-il aliénation effective de

1. § 73.
2. P. Ricœur, « Aliénation », *op. cit.*, p. 662.
3. Traduit par « extranéation » par Jean Hyppolite.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'Esprit, tout comme la culture en général[1]. Même Dieu est aliéné : Hegel comprend l'Incarnation comme une aliénation (il est le premier à utiliser, à ce propos, l'expression de « mort de Dieu »). Si le christianisme est la religion spirituelle par excellence, c'est qu'elle a été la seule à prendre ce risque sublime de l'aliénation de son Dieu.

L'*Entfremdung* est une *Entäusserung* manquée ou inachevée. Dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel évoque sous le nom de « belle âme »[2] un moment spécifique de la conscience morale (la bonne conscience) lorsque celle-ci, libre de toute loi et de tout devoir déterminés, jouit de sa pureté vide. La belle âme, au lieu de voir dans l'action la réalisation de la moralité, redoute d'y rencontrer sa limite. Aussi se réfugie-t-elle en elle-même pour se satisfaire de sa seule bonté. Elle compense son impuissance par la certitude d'être divine[3].

Feuerbach établira dans *L'Essence du christianisme* sa théorie de l'aliénation religieuse à partir de l'analyse hégélienne de la conscience malheureuse. Dès ses écrits de jeunesse Hegel avait considéré comme une perte de soi l'oubli dans lequel la conscience se jette lorsqu'elle projette en un au-delà infini et inaccessible son absolu[4]. La conscience malheureuse est la conscience qui vit dans l'irréconciliation avec elle-même et avec sa Chose. Feuerbach interprète la religion — du moins la chrétienne — comme la relation de l'homme « à son essence comme à un autre être »[5]. Dieu, en effet, n'est que l'essence générique de l'homme objectivé et affranchi des limites de la réalité empirique individuelle. Les attributs divins sont les déterminations de l'essence humaine repoussées hors de la sphère terrestre. Ainsi l'homme se perd-il en Dieu, la religion est un dessaisissement de soi au profit d'un grand Autre imaginaire, d'une hypostase[6].

À partir des lectures de Hegel et de Feuerbach, Marx applique le terme d'aliéné au prolétaire déshumanisé, dépossédé du sens de ses actes et instrumentalisé par la division du travail, et à tout homme dont la pensée est faussée par l'idéologie (on peut être aliéné sans être exploité). Si Marx use indifféremment des termes d'*Entäusserung* (ou de *Veräusserung*) et d'*Entfremdung*, c'est avec la dimension prioritairement négative attachée à ce dernier, dans une optique d'abord feuerbachienne[7]. Pour Marx, la philosophie est aliénation dans la mesure où, comme Feuerbach l'avait vu, elle n'est

1. Voir *La Phénoménologie de l'Esprit*.
2. La notion est d'origine piétiste et désigne la pureté intérieure du moi par opposition à la méchanceté du monde.
3. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, tome II, Aubier, 1941, p. 189.
4. Il pensait spécifiquement au judaïsme.
5. L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier, Maspero, 1968, p. 131.
6. Voir ***La religion***.
7. Michel Henry écrit que l'aliénation religieuse reste « d'une certaine façon » chez Marx « ainsi qu'on le voit encore dans certains passages du *Capital*, le prototype de toute forme d'aliénation possible » (M. Henry, *Marx. Une philosophie de l'économie*, tome II, Gallimard, 1976, p. 125).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

« rien d'autre que la religion transposée dans la pensée »[1]. Et loin d'être la réalisation rationnelle de l'Esprit[2], l'État, aux yeux de Marx, est l'aliénation de l'être générique de l'homme, tout comme Dieu chez Feuerbach.

Alors que chez Hegel l'aliénation renvoie au rapport de la conscience à ses objets, ou à celui de l'Idée à ses manifestations, chez Marx, elle désigne une relation pratique. L'aliénation est une pratique du dessaisissement. Différence capitale avec Hegel, l'aliénation ne doit pas être surmontée mais bel et bien supprimée. Le projet marxien a l'émancipation pour sens : c'est le rêve qui rive le prisonnier à sa prison, c'est la reconnaissance (forcément douloureuse) de la prison réelle qui ouvre sur l'espoir réaliste d'en sortir.

L'aliénation caractérise le régime capitaliste et elle est multiforme : le travailleur est rendu étranger à son travail, donc à lui-même et au produit de son travail. Le scandale de l'aliénation tient au fait qu'au lieu de se réaliser dans son travail, le travailleur s'y déréalise. Dans le procès capitaliste de production, le travail lui-même devient un objet : « L'objet que le travail produit, son produit se dresse devant lui [l'ouvrier] comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur »[3]. Avec le travail aliéné, l'essence de l'homme[4] devient un simple moyen d'existence. Le travail aliéné et le travailleur aliéné sont les signes et les effets d'un seul et même phénomène : la société bourgeoise. Le travail de l'ouvrier n'y est pas volontaire mais contraint, c'est du travail forcé : « Il n'est donc pas la satisfaction d'un besoin mais seulement un moyen de satisfaire des besoins en dehors du travail »[5]. Comme l'écrit Michel Henry « lorsqu'il vend son travail, l'ouvrier ne se sépare pas de lui, il ne reste pas dehors devant l'usine, laissant son travail entrer seul dans l'atelier et attendant qu'il revienne à la fin de la journée. C'est donc là ce qui différencie le travail d'une marchandise ordinaire, le fait que le vendeur ne se sépare pas de ce qu'il a vendu, le fait que le travail est subjectif »[6].

Les *Manuscrits de 1844* définissent l'homme non aliéné comme l'homme total, actualisant toutes ses potentialités. Au lieu de correspondre à être total de l'homme, le travail en régime capitaliste n'est plus que parcellaire. La division du travail qui fixe chaque individu à une spécialité exclusive est aliénante parce qu'elle détruit la totalité humaine. D'où l'utopie communiste de *L'Idéologie allemande* : avec le communisme, il n'y aura plus de Mozart ni de Raphaël, mais des gens qui, entre autres, feront de la musique ou de la peinture[7]. L'homme aliéné est un homme mutilé. L'homme total

1. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. J.-P. Gougeon, GF-Flammarion, 1996, p. 160.
2. Telle est la thèse de Hegel (voir ***L'État***).
3. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 109.
4. Voir ***Le travail***.
5. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 112
6. M. Henry, *Marx. Une philosophie de l'économie*, tome II, *op. cit.*, p. 130.
7. Dans les années 1849-1851, qui correspondent à sa phrase révolutionnaire communiste, Richard Wagner développe dans plusieurs textes théoriques toute une conception de l'opéra comme art aliéné par la division du travail

Retrouver ce titre sur Numilog.com

est un homme désaliéné. La division du travail, écrit Marx dans les *Manuscrits de 1844*, est l'expression économique du caractère social du travail à l'intérieur de l'aliénation. À cette date, c'est de l'analyse du concept de travail aliéné que le futur auteur du *Capital* tire le concept de propriété privée[1], laquelle est donc en réalité la conséquence de celui-ci, alors qu'elle apparaît en être la cause[2]. En abolissant la propriété privée, le communisme supprimera le travail qui, sous sa forme capitaliste, fait de l'homme un homme tronqué, fragmentaire[3].

La théorie de l'aliénation est-elle, comme le pensait Althusser, celle d'un Marx qui n'était pas encore marxiste ? Dans *L'Idéologie allemande*, Marx dit de la catégorie de l'aliénation qu'elle est une détermination *idéelle*, ce qui signifie qu'elle ne saurait servir ni à la description ni à l'explication de la réalité sociale. Le *Manifeste du Parti communiste* traite plus radicalement encore d'ineptie philosophique « l'aliénation de l'essence humaine » qu'il oppose à l'analyse concrète des rapports d'argent. C'est à ce niveau que s'articule la thèse althussérienne de la coupure épistémologique[4]. La théorie *scientifique* de l'exploitation développée dans *Le Capital* rejetterait dans les limbes la thématique métaphysique de l'aliénation. Pourtant, dans le premier chapitre de sa *Contribution à la critique de l'économie politique*, qui est un texte préparatoire au *Capital*, et qui date des années 1850, Marx parle en toutes lettres de « l'aliénation du travail » et dit qu'elle est « la forme extrême de l'aliénation ». Dans *Le Capital* même, le thème est loin d'avoir disparu : « En réalité, le rapport capitaliste dissimule sa structure interne dans l'indifférence totale, l'extériorisation[5] et l'aliénation[6] dans lesquelles il place l'ouvrier à l'égard des conditions de la réalisation de son propre travail (…) l'ouvrier se comporte en réalité envers le caractère social de son travail, sa combinaison avec le travail d'autrui en vue d'un but commun comme envers une puissance étrangère ». Un chapitre du livre III du *Capital* est intitulé « Le capital porteur d'intérêts, forme aliénée[7] du rapport capitaliste ». Il y a également ce passage du *Chapitre inédit* qui souligne « le fait que les conditions matérielles indispensables à la réalisation du travail soient devenues étrangères[8] à l'ouvrier et, qui plus est, apparaissent comme des fétiches doués d'une volonté et d'une âme propres ; le fait enfin que les

(*Opéra et Drame*, *L'Œuvre d'art de l'avenir*). Le drame lyrique (bientôt englobé dans la notion de *Gesamtkunstwerk*, d'œuvre d'art totale) est pensé comme la réintégration de tous les arts dans un même ensemble, de même que le communisme chez Marx représente la réintégration de tous les individus dans une même société.

1. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 121.
2. *La Question juive* signale l'argent, devenu véritable entité, comme le lieu de l'aliénation.
3. *Le Capital* I, septième section, chapitre 25.
4. Dérivée de la « rupture épistémologique » par laquelle Gaston Bachelard désignait le passage de l'état de non-science à celui de science.
5. *Ausserlichkeit*.
6. *Entfremdung*.
7. *Veräusserlichung*.
8. *Entfremdet*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

marchandises figurent comme acheteuses de personnes ». En même temps qu'il prend soin de distinguer régime esclavagiste et régime capitaliste[1], Marx à plusieurs reprises définit le salariat dans *Le Capital* comme « esclavage moderne ».

La théorie du fétichisme de la marchandise, développée dans *Le Capital*, peut être interprétée comme une application et une dérivation de la théorie de l'aliénation. En substituant la valeur d'échange abstraite à la valeur d'usage concrète, le capitalisme ne donne plus la valeur de la marchandise pour ce qu'elle est, à savoir un rapport social entre producteurs, mais comme une propriété naturelle, inhérente à la chose, au même titre que sa forme ou son poids. On ne sera guère étonné dès lors si Marx dans le chapitre consacré au fétichisme de la marchandise[2] pense par analogie à la « région nuageuse du monde religieux » : les dieux nés du cerveau humain semblent mener une vie indépendante au ciel comme les marchandises nées du travail humain semblent mener une vie indépendante sur terre.

Cela étant, il existe bien entre les *Manuscrits de 1844* et *Le Capital* une inversion dans le sens de l'aliénation qui passe d'*explanans* à l'*explanandum*. Michel Henry interprète le reflux de la thématique de l'aliénation chez Marx non pas comme la substitution d'une conception scientifique de l'exploitation à une thèse de nature métaphysique mais comme le remplacement du concept d'aliénation par l'aliénation réelle : « Le concept d'aliénation s'efface au moment où l'aliénation réelle devient le thème explicite de la recherche »[3]. Loin de disparaître, c'est l'élucidation de l'aliénation réelle comme aliénation du travail qui devient le thème central du *Capital*[4]. D'ailleurs, dans le grand œuvre, le mot qui revient le plus souvent pour nommer la condition du prolétaire est celui d'esclavage. Avec l'exploitation et la domination, l'aliénation forme un triangle. Cela dit, si toute exploitation est par définition aliénante, il existe en revanche une aliénation sans exploitation subie : la bourgeoisie elle-même est aliénée.

Plus tard Lukács poursuivra et approfondira l'analyse critique de Marx : l'aliénation n'est pas un attribut métahistorique de l'esprit, comme le pensait Hegel, mais un processus particulier lié à des conditions historiques précises. Dans *Histoire et conscience de classe*[5], Lukács reprend la théorie de l'aliénation par les deux concepts de *Verdinglichung* et de *Versachlichung*[6], tous deux traduits en français par « réification » (*Ding* et *Sache* signifient tous deux « chose » en allemand). La réification[7] est davantage qu'une

1. Marx n'utilise jamais le terme de « capitalisme » (*Kapitalismus* en allemand), terme introduit et popularisé plus tard par le sociologue Sombart (voir ***Le capitalisme***).
2. *Le Capital* I, section I, chapitre I, 4.
3. M. Henry, *Marx. Une philosophie de l'économie*, tome II, *op. cit.*, p. 134.
4. *Ibid.*
5. Publié en 1923.
6. Marx emploie le premier de ces termes dans *Le Capital* et le second dans les *Grundrisse*.
7. Le terme a été introduit en français dans un contexte non marxiste par Julien Benda.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

simple chosification — laquelle peut être provisoire et toute symbolique : elle implique la transformation ontologique d'un être en chose. Marx, qui le premier a usé du terme de *Verdinglichung*, voyait dans la marchandise une réification qui ôte à l'humain ce qu'elle donne à l'objet. Le capital transforme le travail vivant en travail mort. Lukács élargit le champ du concept en appelant réification l'indépendance acquise par l'économie vis-à-vis du reste de la vie sociale. Ainsi la réification a-t-elle fini par devenir synonyme du système capitaliste lui-même. *Histoire et conscience de classe* contient un chapitre intitulé « La réification et la conscience du prolétariat ». Lukács y expose l'idée selon laquelle l'universalité de la forme marchande est le trait distinctif de la société moderne. Cette universalité est le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise.

Le thème de la réification est également au cœur de la *Dialectique de la raison* de Horkheimer et Adorno[1] qui l'associent au renversement de la domination des hommes sur la nature en une domination de la société sur les individus. L'École de Francfort a hérité de la problématique marxienne de l'aliénation pour en faire un instrument d'analyse de la société américaine où le consensus se substitue à la servitude volontaire. Rousseau disait déjà que « les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir »[2]. L'aliénation est rarement accompagnée de souffrances, et c'est pourquoi elle est inconsciente. Mais comment, alors, éviter la tentation despotique de parler à la place des autres ? En assimilant l'aliénation à la manipulation, la Théorie critique de l'École de Francfort aura contribué à vider l'aliénation de son sens et à l'offrir sans immunité théorique aux attaques de ses adversaires. Signe des temps : on est passé de l'ouvrier qui ne parvient pas à nourrir sa famille aux téléspectateurs gavés de programmes débiles.

Les développements de Heidegger[3] sur l'inauthenticité (*Uneigentlichkeit*) semblent si proches de ceux de Lukacs sur la réification qu'un marxiste comme Lucien Goldmann s'est cru autorisé à établir un lien d'influence du premier sur le second[4]. Le *on* (« *Man* » en allemand, comme « homme »...) ne connaît qu'une existence bovine (le troupeau de Nietzsche) à l'abri de tout souci (*Sorge*) dans le même oubli de l'Être et de la mort, ne songeant qu'à la sécurité de soi, et à la réjouissance[5].

1. Traduction française, Les Éditions de Minuit, 1984.
2. *Du contrat social* I, 2.
3. Dans *Être et temps*.
4. Lucien Goldmann, *Lukacs et Heidegger*, Denoël, 1973.
5. Heidegger fait de la *Genussfähigkeit* — l'être réjoui — un attribut de l'inauthenticité. Sans doute faut-il reconnaître ici l'un des points d'articulation entre le nazisme et Heidegger. Les mouvements d'extrême droite ont tellement fait jouer la peur de l'insécurité sur le plan de la politique quotidienne qu'ils sont parvenus à faire oublier leur fascination et leur culte de l'insécurité. C'est par une insécurisation systématique de la société allemande que les nazis sont parvenus au pouvoir. Dans *Être et Temps*, Heidegger promeut une manière d'insécurisation philosophique, très différente de l'étonnement antique et de la critique moderne par lesquels la philosophie jadis marquait son désaccord avec le monde.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre définit l'aliénation comme « le vol de l'acte par l'extérieur » : « j'agis ici et l'action d'un autre ou d'un groupe, là-bas, modifie du dehors le sens de mon acte »[1]. Dans le système inerte de la nature, l'action collective peut finir par se retourner contre ceux qui l'ont lancée en générant des effets contraires à ceux visés. Sartre appelle contre-finalité l'inversion du sens de l'activité : ainsi les déboisements effectués par les paysans chinois ont-ils abouti à leur ruine par les inondations provoquées[2]. Pour Sartre, et c'est un point de divergence essentielle avec le marxisme, l'aliénation ne naît pas avec l'exploitation du travail mais est inhérente au procès du travail lui-même. La praxis induit nécessairement tout un champ d'inertie — que Sartre appelle le pratico-inerte et qui arrête la dynamique de l'histoire dans son élan. La retombée de la praxis dans le pratico-inerte, à l'époque où Sartre est proche du marxisme, présente avec la thèse existentialiste de la tombée du pour-soi dans l'en-soi (dans *L'Être et le Néant*) un évident parallélisme. Le pratico-inerte est le champ de passivité ouvert par l'activité même de l'homme et englobe la matière ouvrée qui domine l'homme et l'homme dominé par elle.

Le concept d'interpassivité élaboré par Slavoj Žižek peut être lui aussi considéré comme une dérivation de celui d'aliénation. L'aliénation, constate Žižek, ne consiste pas dans le fait d'être dépouillé de son activité (après tout, c'est ce que fait la technique qui nous décharge des gestes les plus pénibles et répétitifs) mais à l'inverse d'être privé de sa passivité : les machines digitales sont passives à notre place, elles investissent nos affects[3].

III. LE PLAN MÉDICO-PSYCHOLOGIQUE

Dès les origines, dans le marxisme, le concept d'aliénation participait à la fois de la connaissance (l'analyse du réel) et de la normativité (l'action pour l'améliorer). Ce balancement équivoque entre le descriptif et le prescriptif jouera nettement dans le domaine psychiatrique. L'expression d'*alienatio mentis*, dont Pinel tirera « l'aliénation mentale », apparaît au XVe siècle. Dans le langage commun, l'aliéné désignera le fou[4]. L'aliéné est à la fois étranger à sa propre humanité et à son monde[5]. Sous l'influence de la psychiatrie existentielle de Binswanger, la notion d'aliénation en psychologie aujourd'hui renvoie non plus à une privation de la raison ni un déficit de certaines fonctions psychiques mais à une modification globale

1. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome II, Gallimard, 1985, p. 249.
2. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome I, Gallimard, 1985, p. 272-275.
3. S. Žižek, *La Subjectivité à venir. Essais critiques sur la voix obscène*, trad. fr., Éditions Climats, 2004, p. 19-20.
4. Voir ***La folie***.
5. La psychiatrie utilise également le terme de réification, mais celui-ci désigne la transformation pathologique d'opérations mentales en réalité objective.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de l'être-au-monde dans le sens d'une simplification et d'un appauvrissement.

La thématique de l'addiction s'inscrit dans cette dérivation. L'addiction[1] désigne la dépendance à une substance ou à un comportement compulsif, la dépendance étant elle-même définie comme un déséquilibre du système de plaisir susceptible de mettre en péril l'intégrité du sujet.

Comme celui d'aliénation, le concept d'addiction a une origine juridique et renvoie à un processus semblable de dépossession. Dans le droit romain, l'*addictio* était un ordre du magistrat par lequel le créancier recevait le droit de saisir la personne du débiteur et de le traiter comme sa chose[2]. Ce terme est devenu synonyme d'adjudication. En ce sens juridique, l'addiction est une action accomplie par une autorité. Par métonymie, le terme désignera un état consécutif à cette action.

Le sens psychomédical récent apparaît aux États-Unis. L'addiction en est venue à signifier un état de dépendance totale, à la fois physique et psychique. À l'origine, l'addiction renvoyait à un état de dépendance vis-à-vis des stupéfiants, puis le terme s'est progressivement élargi à des comportements et des conduites relatifs au crime[3], à la sexualité, au travail[4], au jeu[5], aux achats[6], au corps propre[7], à la navigation sur Internet[8]. À propos de tous ces comportements, on a pu parler de « toxicomanie sans drogue », et d'« addiction comportementale »[9]. L'inflation du mot ne peut manquer de jouer un rôle symptomatique. Tout un ensemble de représentations collectives vient se conjuguer pour aboutir à ce langage de l'addiction : la dramaturgie d'une volonté infinie[10], la suspicion jetée sur les passions, le déni de la fragilité humaine (laquelle représente un échec au désir de toute-puissance), le soupçon jeté sur la fidélité (la modernité adore l'éclatement et l'éphémère[11]), la médicalisation de l'existence qui aboutit à une police des corps et des comportements[12] : tout cela fait que ce ne sont plus des maux qui sont en jeu mais des valeurs d'existence.

Selon le psychologue américain S. Peele, c'est d'une expérience que

1. Le terme est d'origine anglo-saxonne.
2. En ancien français, l'addiction signifiait contrainte par corps.
3. Pour les tueurs en série, on a parlé d'« addiction au crime ».
4. Aux États-Unis, on parle de *workaholics*, de « drogués du travail », pour lesquels la science médicale a aussi inventé le terme d'« ergomanes ».
5. La compulsion pathologique au jeu figure dans le DSM IV. On notera que les domaines d'addiction sont précisément ceux sur lesquels les religions ont fait peser leurs plus lourds interdits : le sexe, la drogue, l'alcool, les jeux de hasard, l'argent.
6. Les Américains disent *buying spree*, « frénésie d'achats ».
7. Voir la pratique obsessionnelle du sport et du culturisme.
8. La « cyberaddiction », la « cyberdépendance ».
9. On observe volontiers le passage d'une addiction à une autre : ainsi le toxicomane peut-il trouver à se perdre à nouveau dans le jeu ou les achats compulsifs.
10. Voir ***La volonté***.
11. Au point que le discours sur le travail en terme de « vocation » est devenu suspect.
12. Voir la thématique du biopouvoir et de la biopolitique initiée par Michel Foucault.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

certains sujets deviennent dépendants, et non d'un produit. La notion de toxicomanie sans drogue a une origine psychanalytique[1]. « L'homme naît dette » dit un proverbe sanscrit. L'addiction peut être une tentative inconsciente de régler une dette. Une carence affective débouche volontiers sur des comportements d'autopunition : le sujet paie en termes de souffrance, de ruine financière ; il est voué à la répétition[2] et à l'augmentation du stimulus pour que l'excitation soit conservée[3]. Dans une société où la dépression[4] et la perversion tendent à remplacer la névrose[5], l'addiction comme conduite prévisible a pour fonction de faire tomber l'angoisse.

Par ailleurs, dans le contexte d'une société qui tend à médicaliser l'existence, un comportement rare ou minoritaire aura tôt fait d'être qualifié d'addictif[6]. Une distinction de type spinoziste entre la joie qui permet l'augmentation de la puissance (donc de la liberté) et la tristesse qui la diminue, une distinction entre un lien fécond, créateur, et un lien stérile, destructeur, devrait permettre d'éviter les dérives idéologiques.

Raymond Aron reconnaissait que, bien qu'équivoque et même « insaisissable » voire « métaphysique », le terme d'aliénation est devenu incontournable pour le sociologue dans la mesure où « il fait partie de la conscience critique que notre société a d'elle-même »[7]. Le pouvoir médical a peut-être remplacé cette conscience critique.

*

Voir aussi

L'argent. Le capitalisme. La folie. L'image. La liberté. La religion. La technique. Le travail.

*

Bibliographie

L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier, Maspero, 1968.
K. Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. J.-P. Gougeon, GF-Flammarion, 1996.

1. O. Fenichel, *Théorie psychanalytique des névroses*, 1945.
2. À la pulsion de mort comme compulsion de répétition (*Wiederholungszwang*).
3. Le joueur aux jeux d'argent n'est pas celui qui joue, mais celui qui rejoue.
4. Liée à l'impossibilité où le sujet se trouve d'obéir à l'injonction de jouir (voir Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, Odile Jacob, 2008).
5. Expliquée dans la théorie psychanalytique comme la conséquence du refoulement des pulsions.
6. Le « test de dépistage de l'addiction au travail » le plus utilisé aux États-Unis comprend des questions telles que : est-il pour vous important de voir les résultats concrets de ce que vous faites ? Continuez-vous à travailler alors que vos collègues ont quitté le bureau ?…
7. R. Aron, *Les Désillusions du progrès*, Gallimard, 1969, p. 174.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, trad. K. Axelos et J. Bois, Les Éditions de Minuit, 1960.
Paul Ricœur, « Aliénation », *Encyclopaedia Universalis* tome I, 1968.
J. Leenhardt, « Réification », *Encyclopaedia Universalis* tome XIV, 1968.
Nouvelles aliénations, Actuel Marx n° 39, PUF, premier semestre 2006.
Stéphane Haber, *L'Aliénation*, PUF, 2007.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

6. L'âme

En 1970, Jean Baudrillard parlait du « très long processus de désagrégation historique de cette valeur fondamentale appelée âme »[1]. Depuis ce médecin du XIXe siècle qui annonçait, non sans fierté, que l'âme ne se retrouvera jamais sous le scalpel d'un chirurgien[2], jusqu'à Wittgenstein qui traitait l'âme d'« ornement sacerdotal »[3], la notion n'a pas cessé de s'effacer du discours public, et ce dans ses deux usages, individuel, religieux, métaphysique (la santé du corps a remplacé le salut de l'âme), et collectif, métaphorique (quel responsable politique oserait sans rire, ni faire rire, parler de « l'âme de la France » ?). Il sera intéressant de se demander de quoi cette disparition est le signe, et par quoi le mot a été remplacé.

La notion d'âme est présente dans toutes les cultures. Durkheim[4] repérait son origine dans les états altérés de la conscience : l'expérience troublante du rêve a pu conduire l'être humain à cette idée que les choses dont les corps font partie ne se réduisent pas à leur manifestation sensible.

Mais l'âme a pu également servir à remplir le vide symbolique[5] qui trouait la description et l'explication des phénomènes. Les Grecs n'avaient pas le concept de conscience, ni celui de sujet, ni celui de personne : l'âme remplissait ces fonctions, occupait toutes ces places.

Nombre d'expressions techniques utilisent le terme d'âme et chaque fois[6] l'idée de milieu est convoquée. Parler de l'âme d'un complot ou de celle d'une révolte, c'est renvoyer à son centre, son élément le plus actif. Si la place que l'âme occupe est vide, elle reste centrale. Origine et fondement, principe et milieu, nature profonde de la chose, l'âme a beaucoup à voir avec l'idée de nature, et avec celle d'essence.

Mais si la notion d'âme est universelle, c'est aussi parce qu'elle a bénéficié des équivoques et approximations des traducteurs. Le mot français vient du latin *anima*, qu'il ne rend que partiellement puisque le latin disposait également des termes d'*animus*, de *spiritus* et de *mens*, lesquels ont aussi pu être traduits par « âme », mais pas toujours ni par tous. L'*anima* latine n'est elle-même pas entièrement superposable à la *psukhè* grecque etc. Le *mens* désignait dans la théologie chrétienne la partie immortelle de l'âme. Or, en faisant du *mens* un mode fini de l'attribut « pensée », Spinoza le désubstan-

1. J. Baudrillard, *La Société de consommation*, Denoël, 1970, p. 212.
2. La formule a été attribuée à Broussais.
3. *Investigations philosophiques*, § 422.
4. Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.
5. L'idée de vide est omniprésente dans les usages techniques du mot : l'âme d'un canon, c'est le vide à l'intérieur du cylindre.
6. L'âme d'une statue, l'âme du violon, l'âme du rail, l'âme d'une poutre, l'âme d'une électrode de soudure etc.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

tialise en même temps qu'il l'ôte à sa sphère religieuse. C'est ainsi que la seconde partie de l'*Éthique* traite, selon les traducteurs, tantôt de « l'âme »[1], tantôt de « l'esprit »[2].

La bipartition que la langue française privilégie entre l'âme et l'esprit[3] n'existe pas dans toutes les langues. L'espace sémantique de ces deux termes est distribué en anglais entre trois pôles : *mind*, *soul*, et *spirit*. Et si le couple allemand *Geist*/*Seele* semble correspondre au couple esprit/âme, bien des usages sont de nature à bouleverser cette coïncidence[4].

I. L'ÂME COMME PRINCIPE

On appelle « âme » en sculpture la forme à partir de laquelle la statue sera faite. L'âme est un principe d'existence — ce sans quoi un être ne saurait être ce qu'il est — d'où son voisinage avec l'essence. La dispersion des usages que l'unicité de ce terme recouvre en français est malgré tout réduite par la cohérence de cette notion de principe (ou de structure, à laquelle on peut ici l'identifier). En jeu : rien de moins que la conception du monde et de l'être humain. Jusqu'à l'orée des temps contemporains, en effet, aucune pensée du monde et de l'homme n'était possible sans une certaine idée de l'âme.

Le Zohar, qui expose les enseignements de la Kabbale, distingue *nephesh*, l'âme vitale, *rouah*, l'esprit, et *neshama*, l'âme supérieure qui pénètre les secrets de Dieu et de l'univers. La vie, la pensée intellectuelle et l'accès à la transcendance sont les trois domaines progressifs entre lesquels la notion d'âme a été distribuée. Dans les sections suivantes, l'immortalité et la valeur seront différenciées, bien qu'elles aient été souvent pensées dans l'indissociation.

1. De vie

Le latin *anima* (d'où vient notre « âme »), lui-même issu du grec *anémos*, qui signifie le vent. L'idée première est donc celle de *mouvement invisible*, ou du moins de mouvement dont le substrat n'est pas immédiatement visible. Lorsque le vent souffle, on ne sait pas qui souffle, ni ce qu'il veut. Ce souffle

1. Charles Appuhn.
2. Bernard Pautrat.
3. Voir ***L'esprit***.
4. Freud se sert couramment du terme de *Seele* — que les traducteurs français, pour lui donner la tournure positiviste convenable, ont souvent rendu par « appareil psychique ». Pour Jung, en revanche, le mot « âme » fut conservé comme pour illustrer la rupture de celui que son ancien maître accusait de se complaire dans « les boues noires de l'occultisme ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

se retrouve dans le latin *spiritus* (de *spirare*, souffler, d'où *expirare*, rendre le dernier souffle). En grec, l'âme comme souffle était dite *psukhè*, *psukhô* signifiant « respirer », « souffler »[1]. La même valeur se retrouve dans l'*atma*, l'âme, en sanskrit, que l'on retrouve dans notre « atmosphère ».

Puisque le vivant respire, tout ce qui souffle doit être vivant. L'âme est principe de mouvement (d'où le couple animé/inanimé et l'idée d'animation). Le souffle est à la fois mouvement et chaleur[2] — et ces deux caractères se retrouvent dans le sang[3]. L'âme-souffle (*psukhè*) et l'âme-sang (*thumos*) de la Grèce ancienne renvoient toutes deux à la vie.

Toutes les anciennes civilisations ont attribué une âme aux animaux, et même aux différents éléments de la nature (panpsychisme). Comme la vie est mouvement, tout mouvement pouvait être rapporté à la vie[4]. L'animisme — du moins ce qui a été compris sous ce terme[5] — est *de facto* un vitalisme, et même un panvitalisme.

La vie, c'est le souffle, la chaleur et le mouvement. L'idée d'âme sera associée à ces trois éléments[6], l'inanimé est proprement sans souffle, froid et inerte. L'air et le feu depuis les Ioniens sont les éléments de la nature qui lui sont associés car ils sont les plus légers et toujours en mouvement.

Chez Homère, les âmes des morts sont les doubles des vivants réduites à la vie ralentie du royaume des ombres. Ce qui survit à l'individu n'est pas, comme plus tard chez Platon et le christianisme, le principe supérieur parce qu'immatériel, mais, à l'inverse, la vie végétative impersonnelle, pâle et affaiblie qui devient son fantôme.

Thalès voit le monde comme doué d'âmes, à la différence des autres Miléisiens, Anaximandre et Anaximène, pour qui il n'y a pas d'âme, mais seulement une matière originaire du monde. Thalès pensait que l'aimant possède une âme puisqu'il meut le fer. La vie est mouvement. C'est par le

1. Chez Homère, la *psukhè* est la force vitale qui s'exhale au moment de la mort, le fantôme subtil qui va séjourner dans l'Hadès. L'une des très rares « paroles » d'Anaximène qui nous soit restée énonce que « notre âme, qui est air, nous rassemble sous son commandement ».

2. Épicure, matérialiste, utilisait, pour désigner l'âme, les analogies de l'air et de la chaleur. Cela dit, ce que nous appelons âme était chez les Grecs dédoublé et exprimé par deux mots : le *thumos* (passion, volonté, esprit) qui s'apparente au verbe *thuô* signifiant sacrifier, évoque un flux de sang chaud ; à l'inverse, la *psukhè*, apparentée à l'adjectif *psukhros* (froid) évoque le souffle frais de la respiration animale.

3. Si les juifs et les musulmans ne mangent que les bêtes rituellement vidées de leur sang, selon les prescriptions du Lévitique et du Coran, c'est parce que l'âme de toute chair est censée résider dans le sang. Pareillement, le mobile fondamental des chasseurs de têtes traditionnels était la capture des âmes ou des noms.

4. L'identification de l'âme et de la vie garde trace dans l'usage du mot « âme » à la place de celui d'habitant (*une ville de 10 000 âmes*, *il n'y a pas âme qui vive*).

5. C'est Edward Tylor qui a fait de l'animisme — qu'il faisait dériver de la peur suscitée par les rêves — le stade primitif de la religion. « Objets inanimés, avez-vous donc une âme ?/Qui s'attache à notre âme et la force d'aimer» (« Milly ou la terre natale », *Harmonies poétiques*). Sur un plan strictement logique, le vers de Lamartine est absurde : si un objet est inanimé, il ne peut être pourvu d'une âme, puisque l'âme est d'abord ce qui anime. Cela dit, le contresens commis par les ethnologues de l'animisme fut de penser que les « primitifs » voyaient dans l'âme une qualité définitive et substantielle des choses. Marcel Mauss montrera qu'il y a des choses qui *acquièrent* une âme — telles celles qui sont poussées à revenir vers ceux qui les ont d'abord données, par exemple.

6. Il convient néanmoins de compter avec les exceptions : l'âme des plantes, à laquelle on croira jusqu'au XVIIIe siècle au moins, ne leur donne pas la motricité.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

mouvement qu'elle se manifeste par opposition à l'inerte, qu'on appellera pour cette raison *inanimé*. Dès lors, tout mouvement sera rapporté à une âme : les astres sont des âmes ou bien mus par des âmes[1].

C'est dans ce cadre métaphysique qu'il convient de comprendre l'étrange notion d'âme du monde, à la fois principe moteur et principe plastique. Puisque le monde apparaît comme un corps animé donc vivant, il doit avoir une âme. Pythagore et Platon faisaient de l'âme du monde une substance intermédiaire entre le dieu suprême et l'univers. Pour les stoïciens, l'âme du monde, diffuse dans la totalité de l'univers, est Dieu lui-même (panthéisme) et elle est assimilée au *pneuma*[2]. Comme souffle chaud, le *pneuma* participe des deux éléments les plus légers, l'air et le feu. Il est le fondement de la cohésion des êtres individuels comme touts et de la sympathie universelle comme totalité. C'est parce que, selon lui, les éléments ne sont pas des êtres vivants qu'Aristote refusait l'idée d'âme du monde.

Dans *Les Lois*[3], Platon[4] définit l'âme comme le mouvement qui est capable de se mouvoir lui-même. Éternellement mobile, donc immortelle, l'âme est la cause première de tous les mouvements[5] — c'est-à-dire aussi bien des mouvements naturels, comme ceux des éléments, que des mouvements volontaires des êtres vivants — sans oublier les mouvements psychiques : pour Platon, en effet, la sensation et l'intellection sont des mouvements de l'âme.

Aristote fait de l'âme la forme substantielle du corps : l'âme est principe de l'unité des corps organisés[6]. Les végétaux ne possèdent que l'âme sensitive[7], les animaux possèdent, outre l'âme sensitive, l'âme motrice. Quant à l'homme, il a l'âme intellective en plus de la sensitive et de la motrice. « L'œuvre de l'âme est de faire vivre »[8], dit Aristote. L'âme, chez lui, est essentiellement principe d'activité vitale. Si un outil comme une hache était un corps naturel, son essence serait d'être hache, et c'est en cela que consiste l'âme[9]. Si l'œil était un être vivant indépendant, la vue serait son âme, car elle est la substance formelle de l'œil, son essence : elle absente,

1. Grégoire le Grand voyait dans les étoiles les âmes de quelques hommes remarquables par leur vertu. Lorsqu'ils apprirent la mort de Napoléon à Sainte-Hélène, les habitants d'Ajaccio se souvinrent avoir vu une étoile filante, qu'ils identifièrent à l'âme de l'Empereur, et l'on croyait naguère que la Voie Lactée, le « chemin de Saint-Jacques » était la voie suivie par les âmes des défunts qui se rendent au ciel.

2. Un fragment de *L'Âme du monde*, traité attribué au pythagoricien Philolaüs, fonde l'unité du monde non sur un système de rapports mais sur un principe répandu partout et qui traverse le Tout à la manière d'un souffle : le *pneuma* anime l'univers comme il anime les êtres vivants.

3. X, 896 a.

4. Par le truchement de « l'Athénien » qui, dans ce dialogue de la fin, remplace Socrate, le porte-parole de Platon.

5. Platon, *Phèdre* 245 c-246 a.

6. Aristote, *De l'âme* I, 5, 411 b.

7. Schelling dira que « toute plante est, pour ainsi dire, le trait enfoui de l'âme » (cité par J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Beauchesne, 1979, p. 153.

8. Aristote, *Éthique à Eudème* 1219 a 23, trad. V. Décarie, Vrin, 1991, p. 81. Des textes byzantins compareront la cire de la bougie au corps, la mèche à l'âme qui donne vie au corps et la flamme à Dieu.

9. Aristote, *De l'âme* II, 1, 412 b 12-15.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

il n'y a plus d'œil, sinon par homonymie, tel un œil sculpté ou peint[1]. Forme du corps, l'âme est au corps ce que la vision est à l'œil ; elle est son entéléchie. *Entélékhéia* est un terme forgé par Aristote à partir du mot *entélês* qui signifie accompli, parvenu à son entier développement. Par opposition à la matière inerte, à la *dunamis*, simple puissance (qui peut agir, mais aussi bien ne pas agir) et à l'*énergéia* — énergie active mais qui peut ne pas aboutir, l'entéléchie est l'énergie agissante et efficace. Elle a et est à soi-même sa propre fin — d'où l'appropriation du terme par Leibniz lorsqu'il qualifie la monade d'entéléchie[2]. À la différence de Platon, Aristote ne pense pas que le mouvement appartient à l'âme : celle-ci meut le corps mais elle est elle-même immobile.

Comme hypostase, l'Âme chez Plotin est engendrée par celle qui lui est immédiatement supérieure, l'Intelligence (*Noûs*). Plotin voit dans l'âme, qui a une fonction organisatrice, l'intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible. L'Intelligence, étant parfaite, ne peut, en effet, procéder elle-même à l'organisation du sensible. C'est donc par la médiation de l'Âme que le monde sensible dérive de l'Intelligence.

Plus tard, Giordano Bruno rejettera, avec Platon, l'idée que l'âme n'est que l'harmonie des composés ou, avec Plotin, qu'elle est l'entéléchie des corps. C'est l'âme qui commande, dirige et vivifie. L'âme n'est pas le résultat d'un accord entre les éléments mais, au contraire, principe actif d'harmonie. D'autre part, l'âme, n'est pas, comme le veut Aristote, une forme accidentelle du composé, l'entéléchie immédiate d'un corps. L'âme, dans la philosophie de Bruno, est bien la Forme, mais ce n'est pas la forme d'Aristote. Elle est, comme dans la philosophie stoïcienne, un principe subsistant. Elle constitue la substance des formes aristotéliciennes, est la cause productrice de déterminations, et non une détermination particulière[3].

Quant à Leibniz, il définit l'âme comme un atome de substance, une monade à la fois vivante et pensante, et qui contient comme un petit miroir la totalité de l'univers.

Hegel a été le dernier philosophe à avoir considéré l'âme d'abord comme un principe de vie. Dans la *Philosophie de l'Esprit*, couronnement de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, il détermine les trois formes de l'esprit subjectif[4] successivement comme âme, conscience et esprit comme tel. L'âme est la vie immédiate de l'Esprit, Hegel dit : « l'esprit-nature » ou encore le « sommeil de l'esprit »[5]. Dans la phénoménologie[6] l'âme, écrit Hegel, s'élève par la négation de sa corporéité à l'identité idéelle, devient

1. *Ibid*. 412 b 17-22.
2. *Monadologie* § 18.
3. G. Bruno, *Cause, principe et unité*.
4. La *Philosophie de l'Esprit* se déploie à travers l'esprit subjectif, l'esprit objectif et enfin l'esprit absolu.
5. *La Philosophie de l'Esprit* § 389.
6. Dont l'économie s'est trouvée de fait modifiée depuis la rédaction de *La Phénoménologie de l'Esprit*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

conscience, moi, et est, face à son autre, pour soi[1]. L'âme est la naturalité de l'esprit qui, comme telle, englobe la sensation. Elle est l'esprit en soi, qui ne s'est pas encore divisé. Elle donne de l'esprit, qui est unité des opposés, une image de chose[2]. « La forme humaine n'est pas, écrit Hegel à propos de la sculpture[3], comme la forme animale, seulement le corps de l'âme, mais celui de l'esprit. Il ne faut pas, en effet, confondre l'esprit et l'âme. L'âme n'est autre chose que le principe vivant qui constitue l'unité et l'individualité du corps comme tel ; tandis que l'esprit est l'être qui a conscience de lui-même, qui se sait, qui possède la connaissance réfléchie de ses sentiments, de ses pensées, des fins auxquelles aspire sa nature intime »[4].

2. De pensée

Dans les textes classiques, le mot « âme » équivaut souvent à ce que nous entendons par esprit ou psychisme : l'ensemble des facultés mentales propres à l'être humain.

C'est avec Pythagore que s'introduit l'idée d'une autonomie de la *psukhè*, et de sa supériorité sur le *sôma* (le corps). Le titre de l'essai de Montaigne, que philosopher c'est apprendre à mourir[5], traduit plusieurs passages de Platon[6] dans lesquels celui-ci définit la philosophie comme l'exercice de la mort. Lorsque l'âme est jointe au corps, il entre en elle des éléments de nature corporelle[7] — la pensée la libère de cette impureté, et par cette délivrance anticipe le moment du trépas.

Alors qu'un corps ne peut en pénétrer un autre ni être pénétré par lui (l'antitypie), l'âme peut réellement s'unir à l'objet qui lui plaît, l'assimiler ou se fondre en lui (d'où le rôle de modèle joué par le désir et l'union sexuelle).

À la problématique platonicienne de la localisation des parties de l'âme[8], Aristote substitue la problématique des diverses fonctions mais il parle aussi d'une « âme d'un autre genre » : l'intelligence, le *Noûs*, le principe de la pensée qui s'appuie sur le corps mais sans s'y mêler et constitue une sorte de forme supérieure orientant les activités de la forme du corps à laquelle elle est, à quelque égard, transcendante. Ce *Noûs* est immortel, il représente

1. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* III, *Philosophie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1988, p. 402.
2. G.W.F. Hegel, *Science de la Logique* II, La doctrine de l'essence, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier Montaigne, 1976, p. 176.
3. Qui donne à l'art classique sa forme sensible la plus adéquate.
4. G.W.F. Hegel, *Esthétique* II, trad. Ch. Bénard, Le Livre de poche, 1997, p. 121-122.
5. *Essais* I, 20.
6. *Phédon* 67b-c, 70 a, 80d-81a, 83a.
7. *Phédon* 81c.
8. Voir *infra*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

ce qu'il y a de divin en l'homme. Encore faut-il y distinguer deux aspects : l'intellect passif qui se nourrit de représentations sensibles fournies par le corps et l'intellect actif qu'on peut définir comme l'acte même de penser dans toute sa pureté, en dehors de toute information matérielle (souvenirs, images...). C'est ce dernier seul qui est éternel et c'est en l'exerçant, par la vie contemplative, que l'homme s'immortalise déjà sur cette terre autant qu'il lui est permis de son vivant.

Les stoïciens désigneront sous le nom d'« hégémonique » la partie directrice de l'âme[1].

C'est Descartes qui, arrachant l'âme à ses fonctions vitales, en a fait une pure puissance de pensée. Dans la *Méditation seconde*, Descartes rejette les images (d'origine épicurienne et stoïcienne) de l'air et du feu. Il récuse l'idée aristotélicienne d'âme sensitive. Il n'y a pour lui d'âme que raisonnable. Sentir, c'est déjà penser. L'article 10 des *Passions de l'âme* reprend l'équivalence entre l'âme et nos pensées, avant de distinguer les actions de l'âme de ses passions.

3. D'immortalité (voir infra)

4. De valeur

La thématique de l'âme perdue ou vendue[2] ou encore échangée montre que l'âme peut renvoyer à autre chose qu'à la vie, fût-elle éternelle, ou qu'à la pensée. Par opposition à l'esprit (animus) dont la détermination intellectuelle est prévalente, l'âme renvoie au sens du beau et du bon : ainsi parle-t-on de l'âme d'un peuple pour désigner ce à quoi il croit de meilleur et ce en quoi il est meilleur et, inversement, d'une œuvre manquée, on dit qu'elle est « sans âme ».

Il y a des petites et des grandes âmes : la magnanimité[3] est la vertu de la grande âme, la pusillanimité[4], le vice de la petite âme. Mahatma « grande âme », était le surnom de Gandhi.

La progression et la conversion de l'âme seront comprises tantôt comme un cheminement continu tantôt comme une brusque illumination. Maître Eckhart comparaît l'âme attirée par le divin à la sève de l'arbre attirée vers le haut par la puissance du soleil. Avicenne donnait à l'Ange-Intelligence

1. L'hégémonique était censé résider dans le cœur et constituer le centre où l'impression est jugée et conservée et où se produit l'impulsion, source de tout mouvement. Les stoïciens usaient de plusieurs images pour désigner la subordination des sens au jugement central : celle des messagers du roi et celle des tentacules du poulpe.
2. Voir la légende du pacte avec le diable dont Faust fut le héros littéraire le plus célèbre.
3. De *magna anima*.
4. De *pusilla*, « toute petite », et *anima*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

le nom de Calame[1] parce qu'il est la cause intermédiaire entre Dieu et l'homme pour l'actualisation de la connaissance dans le cœur, comme le calame (la plume) est intermédiaire entre l'écrivain et le papier sur lequel il écrit ou dessine. On peut appeler âme tout ce qui, en l'homme, le met en relation avec le suprasensible, sa part de transcendance, mais cette transcendance n'est pas forcément religieuse. Une peinture ou toute représentation figurée, écrit Léonard de Vinci, doit être faite de façon que ceux qui la voient puissent aisément connaître, par les attitudes, le concept de l'âme[2]. Rappelant le dicton selon lequel l'œil est la fenêtre de l'âme, Vinci renverse la priorité traditionnellement accordée à la poésie : car si l'on dit que la peinture est poésie muette, la peinture peut répliquer que c'est la poésie qui est plutôt peinture aveugle[3].

L'âme fut pensée comme l'intermédiaire entre l'intelligence abstraite et la sensibilité, comme l'instance de l'imaginaire. Dans Clara[4], Schelling fait allusion à l'étymologie possible du Seele allemand (See, le lac) une vieille croyance selon laquelle les âmes des décédés et des prochains vivants résideraient dans les eaux des lacs.

Bergson disait de l'âme qu'elle est une « force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle n'enferme en soi-même »[5]. C'est donc la création qui caractérise l'âme et le mécanisme qui la dégrade ou la tue.

II. LES CONTROVERSES SUR L'ÂME

La question de la nature de l'âme a donné lieu dans la métaphysique classique à quatre grandes controverses[6].

1. Multiple ou une

L'âme est d'abord principe d'unité : l'idée d'âme universelle est la façon la plus radicale de penser cette unité. Mais celle-ci peut n'être pas exclusive de la multiplicité des âmes individuelles. Les Égyptiens ont successivement adopté les deux croyances : après la mort, l'âme va se joindre aux étoiles innombrables (version la plus ancienne), ou se fondre dans l'âme universelle (version panthéiste plus tardive). Par ailleurs, chaque vivant, et en particulier l'être humain, possède-t-il une seule âme ou plusieurs ?

1. *Qalam* en arabe.
2. *Les Carnets de Léonard de Vinci*, tome II, édition Edward McCurdy, trad. L. Servicen, Gallimard, 1942, p. 237.
3. *Ibid.*, p. 226.
4. F.W.J. Schelling, *Clara*, trad. E. Kessler, L'Herne, 1984, p. 125.
5. H. Bergson, « L'âme humaine », *Mélanges*, PUF, 1972, p. 1200-1235.
6. Pour la question de « l'âme des bêtes », voir ***L'animal***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Et s'il possède une seule âme, celle-ci est-elle composée de parties ou bien est-elle simple, sans parties ? Les deux théories se trouvent, par exemple, chez Platon. Pour Aristote, l'âme n'est peut-être pas morcelable en parties autrement que par raison[1].

Dans la religion hindoue, l'Un (le *brahman*) est la réalité absolue, la multiplicité est une apparence éphémère. Voici ce que dit l'*Amrtabindu Upanishad*, l'*Upanishad de la Goutte d'ambroisie* :

« Oui, elle est une, l'Âme/présente en chaque individu/bien qu'elle paraisse à la fois/comme multiple et comme unique,/à la manière de la Lune/se reflétant dans l'eau mouvante./Qui transporte une jarre/transporte aussi l'espace qui est en elle./Si l'on brise la jarre, elle est anéantie/ — non l'espace, qu'elle enfermait :/elle est de même indestructible,/même si l'on détruit le corps qui l'enfermait,/l'âme individuelle, pareille à un nuage./ Oui, l'âme est comme l'espace/enfermé dans la jarre : nombreuses celles-ci/et pourtant lorsqu'une jarre est détruite/on ne pense pas que l'espace/ qu'elle enfermait est détruit avec elle/car on sait que l'espace est éternel »[2]. Une image récurrente dans les textes de l'Inde et que l'on trouve également chez les stoïciens est celle du feu central et des étincelles : non seulement celles-ci ne constituent pas un autre feu, mais elles émanent de lui.

La *Swetaswatara Upanishad* illustre la dualité des âmes par la belle image des oiseaux : « Deux oiseaux (l'âme suprême et l'âme individuelle) toujours unis et égaux en nom résident sur le même arbre (le corps) ; l'un (l'âme individuelle) jouit du doux fruit du figuier ; l'autre (l'âme suprême) regarde comme un témoin. Habitant sur le même arbre (que l'âme suprême) l'âme trompée (l'âme individuelle) est affligée par le défaut de pouvoir, mais quand elle voit l'autre (âme) la souveraine longtemps adorée, quand elle l'aperçoit comme séparée (de toutes les relations du monde), quand elle contemple sa gloire, alors son chagrin se dissipe »[3].

Il convient de prendre le terme de *concentration*, et pas seulement pour la méditation des hindous, dans son sens rigoureux : les exercices du yogi et du rishi consistent bien à maintenir une unité spirituelle constamment menacée par la dispersion.

En Europe, le néoplatonisme a peut-être été la philosophie la plus proche de cette conception orientale. Plotin fait de l'Âme l'une des trois hypostases, après l'Un et l'Intelligence[4]. De cette Âme unique procède la multitude des âmes individuelles qui finiront par la retrouver après s'en être séparées. Contre les stoïciens, Plotin disait que c'est son caractère incorporel qui donne à l'âme le pouvoir d'être à la fois une et partout[5]. L'âme est

1. *De l'âme*, 402b.
2. *Upanishads du yoga*, trad. J. Varenne, Unesco, 1971, p. 158-159.
3. *Swetaswatara Upanishad*, *Les Upanishad majeures*, trad. fr., Sand, 1995, p. 94.
4. Plotin, *Ennéades* V, 1.
5. Plotin, *Ennéades* VI, 5, 5.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

une lumière qui éclaire le corps ; or la lumière est présente partout, et non localement[1].

Le Zohar, qui constitue l'interprétation ésotérique du Talmud, représente l'âme avec une nature triple. Les trois mots utilisés par l'Écriture, *nephesh*, *rouah* et *neshama* désignent les trois degrés de l'âme dans sa relation aux mondes supérieur et inférieur. *Nephesh* (littéralement « vitalité[2] ») donne à l'homme ses sentiments et ses tendances, tout ce qui le met en relation avec le monde terrestre et qu'il possède en commun avec les bêtes. À l'autre extrémité, se trouve *neshama* (littéralement « souffle »), c'est le souffle de la plus haute spiritualité, le pont qui réunit l'homme au monde céleste. Le lien unissant *nephesh* et *neshama* est constitué par le *rouah* (littéralement « air »), l'organe propre de la vie intérieure de l'âme, son souffle intérieur (la *neshama* étant à demi extérieure), l'esprit communiqué par Dieu[3] ; ce *rouah* ne forme qu'un fragment isolé de la vie spirituelle universelle, d'où dérive aussi son nom[4]. Toutefois, à strictement parler, ces trois sortes d'âme ne sont pas des parties séparées de l'âme humaine, qui est essentiellement une, et leurs activités sont entremêlées. Ainsi l'être humain reproduit en cela son prototype divin, dans lequel les trois facultés forment une seule essence.

Les dialogues platoniciens contiennent plusieurs doctrines de l'âme. *Phèdre* développe le célèbre mythe de l'attelage ailé[5] qui compare l'âme à un char avec un cocher et deux chevaux, l'un obéissant et l'autre rétif. Le cocher est la partie supérieure raisonnable de l'âme ; le cheval obéissant, fait de bons éléments, représente la force du « cœur », le « courage », tandis que le cheval récalcitrant symbolise les passions. Alors que le cocher veut maintenir l'attelage dans le monde supérieur du ciel, le mauvais cheval ne cesse de tirer du côté de la terre, manquant sans cesse de faire chuter l'équipage. Cette tripartition s'apparente à celle du livre IV de *La République* : le cocher est l'intellect (*noûs*), le bon cheval la bonne force (*thumos*) et le mauvais cheval la partie désirante (*épithumia*). Cela dit, il s'agit ici davantage d'une distinction de dimensions ou de fonctions que d'une distinction de parties. L'âme reste une à travers ses diverses fonctions même lorsque celles-ci sont en conflit (l'ardeur peut s'allier à la raison mais aussi aux désirs).

Le *Phédon* voit dans la simplicité de l'âme une preuve de son immortalité[6] mais les spécialistes s'accordent à y voir une thèse abandonnée par la suite. Alors que dans le *Phèdre* les trois parties de l'âme sont immortelles, dans le *Timée*, qui est un dialogue de la fin de la vie de Platon, les deux parties

1. Plotin, *Ennéades* IV, 3,22.
2. La gorge, l'organe de la respiration.
3. Genèse II, 7.
4. Les traducteurs grecs de la Bible ont rendu *nephesh* par *psukhè* et *rouah* par *pneuma*.
5. 246a-b.
6. Voir *infra*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

inférieures ne se joignent à l'âme qu'au moment où celle-ci s'unit au corps[1].

Ces indécisions se retrouvent chez les auteurs chrétiens. L'âme peut être considérée à la fois comme unique et immortelle, et divisée en fonctions. Ainsi, chez saint Augustin, la structure ternaire de l'âme (l'intellect, la mémoire et la volonté) répond-elle à la Trinité et aux trois dimensions du temps.

La théorie cartésienne de l'âme représente à cet égard une simplification radicale : « Il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés »[2]. C'est cette unité qui sera écartée par la critique de la métaphysique opérée au siècle des Lumières. Aux yeux de Hume, l'âme est une construction de l'esprit qui suppose une continuité introuvable dans nos perceptions et notre vie[3]. Dans la dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, Kant dénoncera la prétention de la métaphysique a constituer une « science de l'âme » : la psychologie rationnelle est vouée à l'illusion puisque son objet n'est pas d'ordre phénoménal. C'est, analyse Kant, un paralogisme que de tirer de l'unité et de l'identité logique du *Je* une substance animée, séparée, simple, indestructible et numériquement identique[4].

2. Matérielle ou immatérielle

La négation philosophique de l'existence de l'âme caractérise le matérialisme et le positivisme. Si certains philosophes matérialistes, comme Épicure, admettent l'existence d'une âme composée de matière très subtile[5], la plupart du temps, l'âme est pour les matérialistes une entité inutile. Les fonctions vitales et mentales sont rapportées à des mécanismes physico-chimiques, l'immortalité est vue comme une croyance illusoire ; quant à l'âme comme source de valeur, elle n'est considérée que comme une métaphore. Ce qu'il y a de commun entre toutes les définitions et conceptions de l'âme (la vie, la pensée, l'immortalité, la valeur), c'est la réalité différente du corps et supérieure à lui. Le matérialisme, à l'inverse, considère le corps comme la seule réalité concrète du vivant et de l'existant. Pour les Stoïciens, l'âme est un corps, aussi éprouve-t-elle des passions et a-t-elle des mouvements analogues à ceux du corps. Les Égyptiens construisaient des maisons pour les âmes.

Les images de l'air et du feu, puis plus tard celle de la lumière ont permis d'accorder à l'âme une matérialité mais très subtile. L'assimilation de

1. La chronologie retenue comme la plus probable est *Phédon-La République-Phèdre-Timée*.
2. R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 47.
3. D. Hume, *Traité de la nature humaine* I, IV, 6.
4. E. Kant, *Critique de la raison pure* AK III 262sq.
5. On retrouve cette idée d'une âme matérielle mais très légère dans la croyance aux spectres, fantômes et revenants.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'ombre à une âme est présente dans la plupart des cultures traditionnelles[1]. L'ombre et le reflet n'ont pas seulement été vus comme des signes mais comme des preuves de l'existence de l'âme.

Mais en Occident, c'est la tradition orphique et platonicienne de l'immatérialité de l'âme qui fut dominante, grâce à sa reprise par le christianisme. L'immatérialité permet d'assurer l'indépendance de l'âme vis-à-vis du corps et vis-à-vis de la mort[2].

3. Mortelle ou immortelle

Si l'on *rend* l'âme au moment de mourir, c'est qu'on l'avait empruntée ou reçue d'ailleurs. Les gnostiques aimaient à répéter : « je suis au monde mais je ne suis pas du monde ». Maître Eckhart imagine l'expérience suivante : si nous prenons un bassin avec de l'eau, que nous y mettons un miroir et que nous le plaçons sous le disque du soleil, le reflet du miroir dans le soleil sera le soleil dans le soleil, et pourtant le miroir n'est pas le soleil. Il en va de même avec Dieu : Dieu est dans l'âme et pourtant il n'est pas l'âme.

C'est son rapport au divin qui fait de l'âme un principe pouvant échapper à la mort. Grâce à l'âme immortelle, ce qui nous apparaît comme un anéantissement n'est qu'une séparation.

Il existe dans les poèmes homériques deux sortes d'âmes : *thumos*, l'âme des vivants qui s'éteint avec le corps et *psychè*, l'âme des morts (ou l'âme libre) qui lui survit et voyage dans les mondes célestes et infernaux (après la mort ou bien dès ici-bas par le rêve, la transe ou l'extase). L'unique principe spirituel auquel se réfèrent la métaphysique ainsi que les religions du Livre apparaît tardivement, il est le résultat de l'absorption progressive du *thumos* dans la *psyché*. C'est au VIe et Ve siècles avant Jésus-Christ, dans les sectes, qu'une notion nouvelle de l'âme apparaît en Grèce. Apparentée au divin, l'âme est en exil sur terre[3] : « La *psuché* n'est plus alors, comme chez Homère, cette fumée inconsistante, ce fantôme sans relief et sans force qui s'exhale de l'homme à son dernier souffle, c'est une puissance installée au cœur de l'homme vivant, sur laquelle il a prise, qu'il a pour tâche de développer, de purifier, de libérer »[4].

L'identité de l'âme et de la vie permet à Platon d'établir dans le *Phédon* l'immortalité de l'âme : la vie ne peut mourir sinon elle ne serait plus la vie. « Tout ce qui se meut soi-même est immortel » dit Platon dans le

1. L'écrivain allemand Adelbert von Chamisso dans son *Peter Schlemihl* raconte l'histoire d'un homme qui a vendu son ombre. Dans le film *L'Étudiant de Prague* de Henrik Galeen (1926), un étudiant pauvre et amoureux vend son image à un vieux sorcier. À une réception, il passe devant un miroir et n'aperçoit aucun reflet de son corps.
2. Voir *infra*.
3. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, 1996, p. 368.
4. *Ibid.*, p. 369.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Phèdre[1]. Dans le *Phédon*, qui rapporte les derniers entretiens que Socrate a eus en prison avec ses disciples et amis avant de mourir, Platon développe quatre arguments en faveur de l'immortalité de l'âme : a) tout changement a lieu d'un contraire à l'autre ; puisqu'il y a passage de la vie à la mort, il doit y avoir passage inverse de la mort à la vie[2] ; b) la réminiscence est la vie intellectuelle de l'âme, or elle suppose une connivence avec les Idées dans une vie antérieure[3] ; c) puisque le semblable est connu par le semblable, l'âme, qui connaît les Idées, est du même genre qu'elles ; elle doit par conséquent être simple et immatérielle comme les Idées[4] ; d) tout ce qui existe est ce qu'il est par participation à une Idée et une Idée n'admet pas de contraire ; l'âme, qui a pour essence la vie, exclut son contraire, la mort[5].

Libérée du corps par la mort, l'âme peut l'être à jamais ou bien se réincarner. Mais la réincarnation recouvre deux croyances distinctes : ou bien c'est la même âme qui se retrouve enfermée dans un autre corps à la manière dont un corps change de vêtements au cours de sa vie, ou bien l'âme subit elle-même des métamorphoses dont les différents corps seront les expressions. La métensomatose désigne le premier type de destinée, la métempsycose (souvent confondue avec elle) le second.

Dans les pays chrétiens, à l'heure de sa mort, un homme *rend l'âme*. En Inde, on dit qu'il *abandonne son corps*. Pour le brahmanisme et le bouddhisme, la réincarnation est une fatalité dont il convient de se délivrer : le salut (*moksha*[6] et *nirvana*[7]) réside dans l'arrêt du cycle des renaissances « comme s'arrête la roue du potier ». Le *Bardo-Thödol*, le livre tibétain des morts, décrit de manière saisissante le désir éperdu qui pousse l'âme de celui qui vient tout juste de mourir à se réintroduire dans le corps cadavérique. Dans le livre X de *La République* Platon imagine un soldat (Er le Pamphylien) assistant au moment où les âmes prêtes à se réincarner font le choix de leur nouvelle existence terrestre : en fait, le plus souvent, les âmes élisent un type de vie analogue à celui qu'elles ont déjà connu.

Dans les sociétés dites primitives, les âmes qui deviennent immortelles après la mort du corps, c'est-à-dire *esprits*, ne peuvent provenir que d'hommes exceptionnels, elles sont des âmes privilégiées à qui l'on peut adresser prières, invocations, offrandes et sacrifices. C'est cette singularité élective que les Mélanésiens ont appelée *mana*.

1. Platon, *Phèdre* 245c, *Œuvres complètes* II, trad. L. Robin, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950, p. 33.
2. *Phédon* 70c -72c.
3. *Phédon* 72c-77a.
4. *Phédon* 78b-80c. C'est le *noûs*, c'est-à-dire la partie de l'âme qui connaît les Idées, qui est immortel.
5. *Phédon* 105b-107a.
6. Chez les hindous.
7. Chez les bouddhistes.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

De Pythagore à Plotin, en passant par Platon et les Stoïciens, la question de l'immortalité de l'âme est de nature cosmologique et physique — elle intéresse d'abord le monde. Les âmes sont les forces qui animent celui-ci. Dans ce contexte, la perpétuité des âmes individuelles est une conséquence de l'éternelle conservation du monde. C'est le christianisme qui détruira le lien entre les âmes personnelles et la nature, et donnera ainsi à l'immortalité le sens de salut.

La possession de l'être humain par l'Esprit commence dès cette vie mortelle mais n'obtient son plein effet qu'après la mort[1]. En unifiant l'âme et en la désignant comme principe d'immortalité d'origine divine[2], le christianisme la sépare radicalement du corps : invisible (le corps est visible), immatérielle (le corps est matériel), immortelle (le corps est périssable), l'âme est le privilège exclusif de l'homme. Ainsi est creusé entre l'homme et l'animal un abîme infranchissable.

Mais lorsque quelqu'un mourait, autrefois, on voilait les miroirs et on recouvrait les puits, de peur que l'âme du défunt n'y fût engloutie : preuve que l'on n'était pas certain de son indestructibilité. Qu'on n'aille pas voir là un reste de paganisme : le mystère de la mort et du salut est plus important dans le christianisme que l'immortalité — laquelle est absente de l'Ancien Testament. Ce n'est pas l'immortalité de l'âme qui est promise dans le Nouveau Testament mais la résurrection des corps[3]. Cette lecture littérale autorisera par la suite nombre de théologiens protestants à refuser le dogme de l'immortalité de l'âme.

4. Personnelle ou impersonnelle

Les textes de l'Inde[4] disent que l'*atman* est semblable à l'espace et les âmes individuelles (*jiva*) semblables aux espaces vides dans une jarre. Les agrégats que sont le corps sont comme des jarres : les jarres étant détruites, les espaces qui étaient en elles sont résorbés dans l'espace total, de même les *jiva* sont résorbés dans l'atman. L'individualité de l'âme apparaît dans le cadre de cette métaphysique comme accidentelle. Le bouddhisme y verra même une illusion.

Le caractère divin de l'âme empêchait les Grecs de penser sa personnalité : l'âme étant divine ne saurait exprimer la singularité des sujets humains ; par destination, elle déborde l'individuel, ce que traduit la catégorie du

1. Épître au Romains V, 5.
2. Saint Augustin utilise le terme d'*animus* pour désigner l'âme humaine spirituelle et celui d'*anima* pour désigner le principe vital des animaux.
3. Selon l'Écriture, seul Dieu est immortel (1 Timothée, 6, 16). Ce n'est qu'en 1513, lors du concile de Latran V, que le dogme de l'immortalité de l'âme a été officiellement proclamé.
4. Voir *supra*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

démonique : « ce qui définit le sujet dans sa dimension intérieure s'apparente donc aux yeux du Grec à cette mystérieuse puissance de vie qui anime et met en mouvement la nature entière »[1].

L'Âme, chez Plotin représente la troisième hypostase, après l'Un et l'Intelligence (*Noûs*), dernier échelon de l'intelligible après lequel il n'y a plus que le monde sensible, la seule à avoir un contact avec le monde. L'Âme est engendrée par l'hypostase immédiatement supérieure, l'Intelligence, et sert d'intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible. Elle est le lieu où l'un et le multiple s'associent. Il y a en elle deux parties : une partie supérieure éternelle (rationnelle) liée à l'Intelligence dont elle procède, qui se consacre à la contemplation et une partie inférieure tournée vers le sensible et engendrant les êtres en devenir : âme du monde, âme universelle, âme du Tout, Nature, Providence sont des noms accordés à cette fonction génératrice qui donne à la matière sensible l'existence tout en diversifiant les êtres mondains à l'aide des raisons séminales. L'âme universelle est l'ensemble des âmes particulières susceptibles d'incorporation. Elle est un principe d'animation universelle, le démiurge de l'harmonie cosmique et les âmes individuelles douées de vie successive en sont comme les étincelles. Mais cette individualité ne suffit pas à leur conférer une personnalité. Le caractère impersonnel de l'âme apparaît dans l'idée, d'origine platonicienne, que l'âme se meut soi-même, le mouvement propre étant signe de divinité.

Aristote[2] avait présenté l'âme du monde comme une idée de Thalès et d'Héraclite. Un fragment de *L'Âme du monde* attribué au pythagoricien Philolaüs fonde l'unité de la nature non sur un système de rapports mais sur un principe répandu partout, et qui traverse le Tout à la manière d'un souffle : c'est le *pneuma* qui anime l'univers comme il anime l'être vivant. Comme souffle chaud, le *pneuma* participe des deux éléments les plus légers, l'air et le feu ; c'est un souffle igné à partir duquel les Stoïciens établiront une véritable physiologie de l'univers ; il équivaut à la nature.

L'idée d'âme du monde est née de l'observation et de la spéculation. L'observation est celle du monde en tant que corps. La spéculation suggère que tout corps doit avoir une âme. De Platon[3] à Schelling, en passant par les Stoïciens et Plotin, l'âme du monde est le principe d'organisation et de vie cosmiques. Le christianisme verra en elle tantôt une hypostase que Dieu rend inutile, tantôt une idée païenne que celle de Dieu a absorbée, tantôt la forme possible d'une médiation à sauvegarder entre Dieu et les êtres visibles. Mais le plus souvent le christianisme orthodoxe a rejeté l'âme du monde comme une notion incompatible avec la transcendance de Dieu et l'inertie de la matière[4].

1. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit.*, p. 370.
2. *De l'âme* 405 a.
3. *Timée*.
4. Dans *Le Secret du monde*, Kepler identifie l'âme du monde au Soleil. Pour le grand savant astrologue tout autant qu'astronome, la Terre était un être animé doué d'une âme raisonnable et longtemps les physiciens comme lui ont pensé

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Une autre façon de penser l'âme comme impersonnelle est de la concevoir comme universelle et commune à tous les êtres pensants. Pour Averroès, l'intellect agent est impersonnel et éternel : penser, c'est penser en lui et par lui. Plus tard l'occultisme imaginera, sous le nom d'égrégore, une espèce d'âme collective des morts. Chez Jung (séduit et influencé par les traditions ésotériques) l'âme est l'inconscient collectif et impersonnel.

Lorsque Ernest Renan dit que la nation est une âme[1] ou lorsque Gustave Le Bon écrit que les foules ont une âme[2], il convient de ne pas interpréter ces expressions comme de simples métaphores. L'argument opposé par les théologiens et les philosophes — que si plusieurs hommes étaient animés par la même âme, ils ne formeraient pas plusieurs hommes, mais n'en composeraient qu'un seul — ne peut valoir comme objection chez ceux qui, même en admettant l'existence d'une âme individuelle, croient possible une *fusion* dans le collectif. Le terme de « mystique » a été souvent employé à propos de ceux qui, dans leurs actions, s'oubliaient dans la république, la guerre ou la révolution.

Saint Augustin a fortement contribué à élaborer la notion chrétienne de l'âme comme sujet personnel au regard de Dieu. Selon l'auteur des *Confessions*, l'âme est plus proche de Dieu que du corps où elle est enfermée. Cela dit, elle est singulière : au cours du Moyen Âge s'élaborera petit à petit une théologie de la création de l'âme qui fait de l'être humain l'enfant de Dieu davantage que celui de ses parents. Mais la personnalité des âmes ne signifie pas nécessairement leur humanité, ainsi que le montre l'exemple des anges.

III. LES RÉPONDANTS DE L'ÂME

L'âme a été apposée, sinon opposée, à l'esprit et au corps.

1. L'âme et l'esprit *: voir* ***L'esprit.***

2. L'âme et le corps

que l'aimant devait avoir une âme pour pouvoir attirer le fer. Par ailleurs Kepler croyait à une âme de la Terre, qui lui permettait de « comprendre » les événements du ciel : cette âme répondrait instinctivement à un message céleste, à la manière de ces paysans qui, à l'écoute d'un air de danse familier, ne peuvent s'empêcher d'esquisser quelques pas de danse... L'idée d'âme du monde resurgit à la Renaissance avec le panthéisme de type stoïcien et plus tard à l'époque romantique avec la Naturphilosophie. Schelling dit de l'âme du monde qu'elle soutient la continuité du monde organique et inorganique et unit la nature entière en un organisme universel.

1. E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Presses Pocket, 1992, p. 54.
2. G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Félix Alcan, 1913, p. 12.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

A. L'origine de l'âme

Dans ses *Essais de théodicée*[1], Leibniz évoque trois thèses sur l'origine de l'âme : celle de la préexistence des âmes dans un autre monde ou dans une autre vie, celle de la « traduction » « comme si l'âme des enfants était engendrée (*per traducem*) de l'âme ou des âmes de ceux dont le corps est engendré »[2] et la thèse de la création.

Le problème de la naissance de l'âme se pose dans le cadre d'une philosophie qui, comme celle d'Aristote, refuse l'éternité platonicienne et la métensomatose. La pluralité des âmes (végétative, sensitive — dont peut se distinguer une âme locomotrice — et raisonnable), pose la question de savoir si elles apparaissent simultanément ou successivement. Si l'embryon n'est au départ constitué que d'une âme végétative, celle-ci se maintient-elle lorsque s'ajoute l'âme locomotrice ? Ou bien va-t-il y avoir substitution progressive d'âmes de plus en plus complexes et emboîtées ? Les trois âmes sont-elles trois entités distinctes ou seulement trois degrés hiérarchisés, où l'inférieur peut exister sans le supérieur dont il est pourtant la condition indispensable d'existence et d'exercice ? Pour Aristote, l'homme et l'animal ne se forment pas en même temps, l'animal se constitue d'abord, l'âme sensitive naissant de la semence. Mais alors c'est l'unité de l'âme substantielle, à la fois nutritive, sensitive, intellectuelle dans l'homme qui se trouve menacée. Cependant, refuser l'addition des âmes successives au nom du postulat de l'unité des différentes formes ou puissances de l'âme revient à dire que l'âme intellectuelle (immortelle et immatérielle par ailleurs) serait causée par la semence. Tel est le risque inhérent à la thèse du théologien byzantin Grégoire de Nysse (IVe siècle) sur l'animation immédiate : l'âme spirituelle serait créée en même temps que l'acte générateur des parents (ce qui pose le problème du baptême des fœtus qui meurent avant terme).

Thomas d'Aquin répond à cette difficulté par l'hypothèse de la succession des âmes (théorie de l'animation médiate). Il y a d'abord une âme seulement végétative dans l'embryon, puis celle-ci disparaît pour être remplacée par une âme à la fois végétative et sensitive ; enfin, survient dans l'embryon une âme intellectuelle, qui est une forme nouvelle et qui reprend les fonctions des précédentes, celles-ci ayant cessé d'exister. L'âme intellectuelle, la seule douée d'immortalité, n'est donc créée (par Dieu) qu'au terme de la génération humaine[3].

1. Première partie, § 86.
2. Saint Augustin, note Leibniz, était porté à cette opinion « pour mieux sauver le péché originel ».
3. On voit que la doctrine de Thomas d'Aquin autoriserait la pratique de l'avortement puisque en deçà d'un certain stade d'animation il n'y a que la succession d'âmes purement matérielles (voir ***La naissance***).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

B. L'unité psychophysique

La distinction tranchée entre l'âme et le corps n'apparaît chez les philosophes grecs qu'avec Héraclite : ce qui rend l'âme irréductible au corps, c'est sa profondeur, le fait qu'elle tende vers l'infini. Pourtant une tradition rapporte une image de l'Obscur[1] qui semble aller dans le sens d'une unité organique : celle de l'araignée qui représente l'âme et la toile qui symbolise le corps : « De même que l'araignée immobile au milieu de la toile sent, dès qu'une mouche rompt quelque fil, et y court rapidement, comme affectée de douleur par la coupure du fil, de même l'âme de l'homme, lorsqu'une quelconque partie du corps est blessée, s'y précipite, comme si elle ne pouvait supporter la blessure de ce corps auquel elle est solidement et harmonieusement attachée »[2].

La conception hylémorphique d'Aristote repose sur le refus explicite du panpsychisme de Thalès. Par ailleurs, alors que dans la tradition pythagoricienne, orphique et platonicienne, l'âme voyage de corps en corps, chez Aristote elle est liée à un corps comme la vue est liée à l'œil[3]. Dans *De l'âme* Aristote remarque qu'il semblerait que l'âme doive d'une part être considérée comme étant pour soi séparable du corps à cause de l'expérience de la pensée, mais que d'autre part dans les affections qui sont comme des modes matériels du spirituel elle apparaît comme formant une inséparable unité avec le corps[4]. Pour Aristote, l'âme est relation au corps[5]. Comme l'âme est quelque chose du corps, de même le corps est quelque chose de l'âme. Le rapport, écrit Rémi Brague, peut se caractériser comme un rapport d'usage (*chrèsis*). L'âme fait littéralement usage de son corps[6]. Il n'y a pas d'âme qui se servirait du corps comme d'un instrument. L'âme n'est autre que l'usage même du corps[7]. Ainsi la sensibilité est l'âme du corps sensible, en tant que sensible. De même, la croissance et les autres fonctions végétatives sont l'âme du corps végétatif en tant que tel. Enfin, on pourrait presque dire que l'intelligence est l'âme du corps intelligent en tant que tel.

Le corps est matière et puissance, l'âme est forme et acte. Contrairement à ce que pensait Platon[8], l'âme n'est pas séparable du corps, elle a besoin d'une certaine sorte de corps pour exister et ne peut être en dehors d'un

1. Le surnom d'Héraclite.
2. Héraclite, fragment B LXVIIa, *Les Présocratiques*, éd. J.-P. Dumont, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988, p.161-162. Certains spécialistes attribuent aux stoïciens l'invention de cette image de l'araignée et de sa toile.
3. Aristote n'a pas été tout de suite en possession de sa philosophie propre. L'*Éthique à Eudème*, qui est une œuvre de jeunesse, développe la conception pessimiste de Platon en comparant le sort de l'âme contrainte de rester ici bas liée au corps à l'horrible supplice consistant à attacher de force un prisonnier à un cadavre.
4. *De l'âme* I, 1.
5. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, PUF, 1988, p. 334.
6. *Ibid*., p. 335.
7. *Ibid*.
8. Dans le *Cratyle* (400a), Platon fait dire à Socrate que sans l'âme le corps ne *tient* pas. C'est une formule qu'Aristote aurait pu reprendre à son compte. « Le seul oiseau qui soutienne sa cage » dira joliment Victor Hugo à propos de l'âme.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

corps — seul fait exception l'intellect agent (ou actif) qui continue à exister après la mort. L'âme, dit Aristote, est « l'entéléchie première d'un corps qui a la vie en puissance »[1].

Si des aristotéliciens comme Alexandre d'Aphrodite ou Averroès ont nié l'immortalité de l'âme individuelle, c'est par respect pour le principe de l'unité intime de l'âme et du corps. Dans le Moyen Âge chrétien, c'est, malgré saint Augustin, l'unitarisme aristotélicien qui tendra à l'emporter sur le dualisme platonicien. Pour Tertullien[2] l'âme est elle aussi corporelle, elle est coextensive au corps, se nourrit de sa nourriture, agit sur lui, ce qu'elle ne pourrait faire si elle était incorporelle (elle ne serait alors qu'un accident de ce corps). Elle est un être complet, un véritable homme intérieur, avec ses organes, dont l'intellect. Au Moyen Âge, l'iconographie religieuse représente volontiers l'âme par un corps en plus petit : au moment du trépas, cette petite figure sort par la bouche ou par l'oreille[3]. Lorsque, beaucoup plus tard, Charles Péguy parlera d'« âme charnelle » ou que Paul Claudel évoquera l'âme d'Ysé sortie de son corps « comme une épée à demi dégainée » [4], ils s'inscriront dans cette tradition.

Afin de réduire le dualisme platonicien introduit et affirmé par saint Augustin, Albert le Grand et Thomas d'Aquin opteront pour l'hylémorphisme aristotélicien. Pour Thomas d'Aquin, l'âme et le corps doivent être distingués mais ils ne sont pas disjoints. Ils sont aussi inséparables que la circonférence et la roue. Thomas d'Aquin dit de l'âme qu'elle est la forme substantielle de la matière. L'âme n'apparaît pas comme asservie à un corps qui en serait l'instrument ou la prison : tout au contraire, corps et âme forment une unité vivante et c'est cette unité qui constitue l'homme véritable. Conformément à cette thèse, ce n'est pas l'âme immatérielle seule qui est porteuse de connaissance mais l'homme tout entier, unité substantielle d'une âme et d'un corps. Ces deux principes marquent l'opposition essentielle de la philosophie de Thomas d'Aquin à l'augustinisme médiéval.

C. Le dualisme psychophysique

C'est l'orphisme et le pythagorisme qui ont séparé l'âme du corps. Lorsque Platon dit que « l'homme, c'est son âme »[5], il veut d'abord dire qu'il n'est pas son corps. Dans les textes d'inspiration morale comme *Phédon* et *Phèdre*, le corps et le monde sensible sont représentés comme un mal

1. Aristote, *De l'âme* II, 412a27.
2. Antérieur à saint Augustin.
3. Ghazâli, dans *La Perle précieuse* — véritable Livre des Morts musulman — dit de l'âme qu'elle a les dimensions d'une abeille (Ghazâli, *La Perle précieuse*, Alif Éditions (Lyon), 1995, p. 16).
4. Dans *Partage de Midi*.
5. *Alcibiade* 130c.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

pour l'âme[1]. Lorsque Nietzsche dit que l'idée d'âme a été inventée pour rendre le corps malade, c'est d'abord à Platon qu'il pensait. Platon voyait dans le corps la prison[2] et même la tombe[3] de l'âme. Dans le livre X de *La République*, Platon compare l'âme humaine dénaturée par son association avec le corps à la statue du dieu marin Glaucus qui repose depuis des temps immémoriaux au fond de l'océan et qui est défigurée par l'eau salée et les dépôts d'algues et de coquillages[4]. Cela dit, dans son combat avec le corps, l'âme n'a pas toujours le dessous, et sa victoire peut aller dans les deux sens, celui de la sagesse et celui de la tyrannie des désirs. Platon dit dans le *Timée* que l'âme peut être plus puissante que le corps : elle peut par exemple l'emplir de maladies ou le consumer par les études[5].

Dans la première *Ennéade*, Plotin pose ainsi le problème de l'association entre l'âme et le corps : « Recherchons (…) le mode d'union de l'âme et du corps. Peut-être n'est-elle pas plus possible que, par exemple, celle d'une ligne et de la couleur blanche, c'est-à-dire de deux natures différentes. Est-ce un entrelacement ? L'entrelacement ne fait pas la sympathie ; des choses entrelacées peuvent ne rien éprouver les unes des autres ; l'âme, tout en étant répandue à travers le corps, pourrait n'en pas éprouver les passions et être comme la lumière, surtout si on peut la considérer comme entrelacée au milieu qu'elle traverse »[6]. Plotin emprunte à Aristote l'image de la ligne et de la couleur blanche[7] pour signifier l'impossibilité d'une action réciproque. « L'entrelacement » vise le *Timée*[8] de Platon. Pour Plotin, l'âme n'est jamais entièrement plongée dans le sensible. Il y a même en elle quelque chose qui reste toujours dans l'intelligible[9] : « L'âme (…) n'est pas dans le monde, mais le monde est en elle ; car le corps n'est point un lieu pour l'âme. L'âme est dans l'Intelligence ; le corps est dans l'âme ; l'Intelligence est en un autre principe. Mais cet autre principe n'a plus rien de différent, où il puisse être ; il n'est donc pas en soi quoi que ce soit, et, en ce sens, il n'est nulle part. Où sont donc les autres choses ? En lui »[10].

Le coquillage fut utilisé comme symbole du corps animé par une âme invisible. Victor Hugo disait de Beethoven qu'il représentait la meilleure preuve de l'existence de l'âme : même lorsque les oreilles de chair n'entendent plus aucun son du monde extérieur, quelque chose en l'homme

1. Il en va autrement avec le *Timée* qui replace la dualité du sensible et de l'intelligible sur un plan cosmologique.
2. *Gorgias* 525a, *Phédon* 62b.
3. *Gorgias* 493a, *Cratyle* 400c. Avec cette image, Platon jouait sur l'allitération en grec *sôma* (le corps)/*sêma* (le tombeau).
4. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau se sert de cette image du dieu Glaucus pour dire ce qu'il est advenu à l'être humain littéralement *dénaturé* par la société.
5. *Timée* 88a.
6. *Ennéade* I, 1, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, 1997, p. 13.
7. *De la génération et de la corruption* I, 7.
8. 36e.
9. *Ennéade* IV, 8,6.
10. Plotin, *Ennéade* V, 5,9.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

continue d'entendre une musique intérieure ou supérieure. Le sommeil a un peu partout été interprété comme le moment où l'âme peut retrouver une certaine indépendance vis-à-vis du corps — et c'est pourquoi il a été couramment associé à la mort. Puisque l'âme est toujours active, ce n'est pas elle qui dort, mais le corps seul[1].

> « Je sortis sans être vue,
> Tandis que ma demeure était déjà en paix »[2].

Ainsi parle l'âme de saint Jean de la Croix partie rejoindre, à la faveur de la Nuit Obscure, son Bien-Aimé, Dieu.

Pour rendre compte de l'indépendance de l'âme vis-à-vis du corps, Avicenne imagina la fiction de l'homme volant : un homme soudain créé dans le vide sans avoir la moindre sensation pourrait néanmoins affirmer l'existence de son essence d'être pensant. Dans la version thaïe du *Ramayana*, Ravana, le chef des géants[3], a acquis le pouvoir de séparer son âme de son corps et de la dissimuler dans un endroit secret, inconnu de tous. Ainsi son corps ne peut mourir puisque lorsque l'on essaie de le tuer, l'âme, qui est la partie vivante, n'est plus là pour être détruite. Tous deux doivent être anéantis en même temps pour que Ravana meure.

L'âme « ne veut pas être un corps » dit fortement saint Augustin[4]. Pour l'auteur de *La Cité de Dieu*, l'âme a plus rapport à Dieu qu'au corps qui l'incarne, on devrait dire, d'après l'image platonicienne, qui l'incarcère. Un thème célèbre de l'iconographie médiévale représente Aristote à quatre pattes chevauché par la prostituée Campaspe : il était la figuration allégorique de l'impuissance de l'âme, fût-elle du plus grand des sages, sur le corps, si la grâce divine n'y aide pas, et tel était le cas d'un sage païen ignorant du Livre.

La Méditation sixième de Descartes a pour objectif d'établir la distinction *réelle* de l'âme et du corps. Alors que le corps est divisible, l'âme ne l'est pas. Les facultés comme la volonté, la conception ne sont pas des parties « car le même esprit s'emploie tout entier à vouloir, et aussi tout entier à sentir, à concevoir etc. »[5]. Descartes insiste pour que l'on ne se représente pas l'action réciproque de l'âme et du corps comme analogue à l'action d'un corps sur un autre et pourtant il compare l'âme à un cavalier qui, bien qu'il ne donne pas lui-même de force au cheval qu'il monte, ne laisse pas de le gouverner en dirigeant cette force du côté que bon lui semble[6].

1. Tertullien, *Du sommeil, des songes, de la mort*, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1999, p. 19.
2. Saint Jean de la Croix, *La Nuit obscure*, trad. G. de Saint-Joseph, Seuil, 1984, p. 25.
3. Dans le Ramayana indien, Ravana est le roi de Lanka, roi des démons (rakshasas).
4. Saint Augustin, *L'Immortalité de l'âme* § 20, *Œuvres* I. *Les Confessions. Dialogues philosophiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1998, p. 269.
5. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 331.
6. Leibniz reprend cette image dans ses *Essais de théodicée* § 60. Mais l'image du cheval et du cavalier pour figurer les rapports du corps et de l'âme est présente dans toutes les traditions philosophiques. Voici ce que dit la *Katha Upanishad*,

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Il n'y a « aucune affinité », dit Descartes, ni « aucun rapport » entre la sensation de la faim qui agite l'estomac et le désir de manger « non plus qu'entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur, et la pensée de tristesse que fait naître ce sentiment »[1]. Mais plus loin, Descartes récuse l'image du pilote dans son navire : l'âme et le corps forment « comme un seul tout », « comme un mélange » : « Or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif etc. Et partant je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque vérité. La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif etc. que je ne me suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur etc. ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps »[2].

Mais comment deux substances aussi opposées par nature (le corps est matériel, donc étendu, l'âme ne l'est pas) peuvent-elles ainsi interagir ? Kant fera remarquer que notre concept d'action extérieure a été tiré de la nature matérielle, et qu'il nous rend inconcevable l'action de l'âme sur le corps[3]. L'union de l'âme et du corps est mieux connue par les sens que par l'entendement, écrit Descartes dans une lettre à la princesse Élisabeth, « d'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent

en Inde : « Regardez l'âme (qui anime le corps) comme celui qui est monté sur le char et le corps comme le char ; regardez l'entendement comme le conducteur, et l'esprit comme les rênes. On le dit, les sens sont les chevaux et les objets qu'ils se proposent sont les routes. L'âme douée du corps, des sens et de l'esprit jouit de ce qui l'entoure » (*Katha Upanishad*, *Les Upanishads majeures*, *op. cit.*, p. 21). La métaphore du cheval et du cavalier sera habilement utilisée par Avicenne : le corps aide l'âme à connaître jusqu'à un certain point seulement : « Lorsque l'âme humaine prend connaissance des intelligibles isolés de la matière, lorsque le besoin de percevoir par les sens disparaît et que la séparation de l'âme et du corps intervient,[c'est alors que] l'union de l'âme au rayonnement suprême s'accomplit ; car, enfin, c'est le corps qui empêche [cette union] bien qu'il y ait aidé tout d'abord, à l'instar d'un cavalier qui monte un cheval pour atteindre un endroit et y demeurer : s'il ne peut se séparer du cheval, s'il s'y attache et s'y maintient, finalement le cheval deviendra l'obstacle par rapport au but, alors qu'il l'y fit parvenir tout d'abord » (Avicenne, *La Métaphysique du Shifa*, trad. fr., Vrin, 2000, p. 79).

1. R. Descartes, *Méditations métaphysiques* VI, *op. cit.*, p. 322.

2. *Ibid.*, p. 326. Aristote disait qu'on ne voit pas encore « si l'âme est l'acte du corps, comme le pilote, du navire » (*De l'âme* II, 1, 413 a 7-8). Plotin (*Ennéade* IV, 3,21) rapporte l'image du pilote dans son navire comme connue.

3. E. Kant, *Rêves d'un visionnaire*, AK II 238, trad. fr., *Œuvres philosophiques* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard,1980, p. 539.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme »[1].

L'article 31 des *Passions de l'âme* établit « qu'il y a une petite glande dans le cerveau en laquelle l'âme exerce ses fonctions plus particulièrement que dans les autres parties ». La raison que Descartes donne pour le choix de cette glande est son caractère unique (toutes les autres parties du cerveau sont doubles, comme les parties du visage[2]).

D. Le parallélisme psychophysique

Alors que Descartes se demandait quels peuvent être les rapports de l'âme et du corps, Spinoza se posera la question de savoir quels sont les rapports de l'âme et de la nature entière. L'âme de chaque chose singulière est son concept : âme et corps expriment dans deux ordres différents la même réalité, celle de la substance unique, que Spinoza appelle Dieu ou Nature. Le problème de l'interaction causale entre l'âme et le corps ne se pose donc plus. Ce que le corps exprime dans l'attribut de l'étendue, l'âme le fait dans l'attribut de la pensée.

Leibniz récusera à la fois le dualisme cartésien et l'identité spinozienne. Dans le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, il écrit : « Après avoir établi ces choses[3], je croyais entrer dans le port ; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer »[4]. Pour illustrer les trois conceptions des relations entre l'âme et le corps, Leibniz utilise l'image des deux horloges : « Figurez-vous deux horloges ou deux montres qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut faire de trois façons. La première consiste dans l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre ; la seconde dans le soin d'un homme qui y prend garde ; la troisième dans leur propre exactitude. La première façon, qui est celle de l'influence, a été expérimentée par (…) M. Huygens (…). La seconde manière de faire toujours accorder deux horloges, bien que mauvaise, pourra être d'y faire toujours prendre garde par un habile ouvrier, qui les mette d'accord à tous moments : et c'est ce que j'appelle la voie de l'assistance. Enfin la troisième manière sera de faire d'abord ces deux pendules avec tant d'art et de justesse qu'on se puisse assurer de leur accord dans la

1. R. Descartes, lettre à la princesse Élisabeth du 26-6-1643, *Œuvres et Lettres*, *op. cit.*, p. 1158. Dans ses *Secondes Réponses* adressées à des théologiens conduits par le père Mersenne, Descartes, prudent, déclare qu'il n'a pas la présomption « d'entreprendre de déterminer, par la force du raisonnement humain, une chose qui ne dépend que de la pure volonté de Dieu » (*ibid.*, p. 385-386).

2. R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, *art.* 32. Dans *Les Bijoux indiscrets*, Diderot s'amusera à loger l'âme dans le sexe de la femme...

3. Que l'âme ou forme est la véritable unité, source des actions et principe absolu de la composition, et qu'elle a de l'analogie avec la perception : les points métaphysiques ont quelque chose de vital et une espèce de perception (G.W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* § 11).

4. G.W. Leibniz, *Système nouveau de la nature de la communication des substances* § 12, G.F.-Flammarion, 1994, p. 112.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

suite ; et c'est la voie du consentement préétabli »[1]. Le premier modèle est celui du dualisme cartésien, le second celui du parallélisme spinoziste, et le troisième celui de l'harmonie leibnizienne.

Leibniz compare l'âme telle qu'elle est conçue par Descartes à un cavalier qui, bien qu'il ne donne pas de forces au cheval qu'il monte, le dirige néanmoins du côté où il veut. Pourtant Descartes avait insisté sur l'espèce de mélange que l'âme et le corps font ensemble — précision que les philosophes et scientifiques américains contemporains tendront à oublier pour durcir jusqu'à la caricature le dualisme cartésien. Aux yeux de Leibniz, le parallélisme de l'âme et du corps ne soulève pas moins de problèmes que l'interaction des deux : si l'on pose, comme Malebranche l'existence d'une tierce substance pour expliquer l'union de l'âme et du corps, le problème est repoussé plutôt que résolu car comment expliquera-t-on l'articulation de cette substance avec les deux autres ? Leibniz suppose qu'entre l'âme et le corps une harmonie a été établie dès l'origine par Dieu et que celui-ci a agi comme un horloger très précis qui a réglé deux horloges parfaitement synchrones. Les corps sont soumis à la causalité, les âmes à la finalité, mais il existe une harmonie entre eux. L'harmonie de l'âme et du corps est une application à échelle réduite de l'harmonie universelle qui règne dans la nature.

E. The mind-body problem

Le problème de l'union de l'âme et du corps[2] a resurgi aux États-Unis à la faveur des progrès en matière de neurophysiologie à la fin des années 1940 sous le nom de *mind-body problem*. Un vaste champ de disciplines, de la biologie à l'Intelligence Artificielle en passant par la psychologie et l'informatique, est concerné. Certes « l'âme » a été remplacée par « l'esprit » ou « le mental », et c'est désormais le cerveau qui incarne la matérialité du corps, mais l'éventail des solutions envisagées n'est pas foncièrement différent de celui dans lequel se distribuaient les points de vue des philosophes classiques. À cet égard, Bergson fait figure d'irrécusable précurseur. Dans le chapitre « L'âme et le corps » de *L'Énergie spirituelle*, Bergson utilise l'image du vêtement et du clou : « Un vêtement est solidaire du clou auquel il est accroché ; il tombe si l'on arrache le clou ; il oscille si le clou remue ; il se troue, il se déchire si la tête du clou est trop pointue ; il ne s'ensuit pas que chaque détail du clou corresponde à un détail du vêtement, ni que le clou soit l'équivalent du vêtement »[3]. « Celui qui pourrait regarder à l'intérieur

1. G.W. Leibniz, lettre de 1696 au *Journal des savants*, *ibid.* p. 84-85.
2. Même si ce n'est plus le problème de *l'union de l'âme et du corps* qui se trouve reposé, les positions et les arguments des penseurs du *mind-body problem* sont si analogues et voisins de ceux des philosophes du XVII[e] siècle qu'il nous a semblé nécessaire d'intégrer ici ce chapitre.
3. H. Bergson, *L'Énergie spirituelle*, PUF, 1940 p. 36 (*Oeuvres*, PUF, 1970, p. 842).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

d'un cerveau en pleine activité, suivre le va-et-vient des atomes (…) serait vis-à-vis des pensées et des sentiments qui se déroulent à l'intérieur de la conscience, dans la situation du spectateur qui voit distinctement tout ce que les acteurs font sur la scène, mais n'entend pas un mot de ce qu'ils disent »[1].

Pour Gilbert Ryle, auteur de *La Notion d'esprit*, le dualisme cartésien repose sur un mythe inacceptable, celui du « fantôme dans la machine », qu'il appelle « le mythe de Descartes ». Il convient de dissiper l'opposition entre l'esprit et la matière : « le contraste apparent entre les deux est tout aussi dépourvu de fondement que le contraste entre : ' elle est arrivée en pleurs à la maison' et ' elle est arrivée à la maison en chaise à porteurs'. Croire qu'il y a une dichotomie entre la matière et l'esprit revient à croire que ce sont là deux termes appartenant au même type logique »[2]. Par ailleurs, si l'esprit est conçu comme le centre de commande, comment éviter la régression à l'infini ? Car le centre de commande devrait lui-même avoir un centre etc. Dans la glande pinéale où elle a été logée, l'âme devient un petit corps auquel il faudrait accorder à son tour une âme. Le dualisme cartésien débouche sur une régression à l'infini.

La solution la plus radicale du *mind-body problem* a été soutenue par le matérialisme éliminationniste, selon lequel la seule réalité observable, donc réelle, est celle, physique, du corps (du cerveau), l'esprit ne constituant dès lors plus qu'une métaphore inutile. D'après ce point de vue, les concepts traditionnels utilisés pour décrire la vie mentale, tels que ceux de sensation, de désir, de croyance, ne correspondent à aucun référent objectif et doivent par voie de conséquence être écartés par la science.

La philosophie de l'esprit (*philosophy of mind*) distingue deux formes de matérialisme : réductionniste et éliminativiste. Selon la première, les états mentaux ne sont que des états cérébraux (il y a identité physicaliste entre leurs propriétés) ; selon la seconde, ils représentent une fiction philosophique.

Bertrand Russell avait défendu la position moyenne du « monisme neutre », ni réductionniste, ni substantialiste concernant la nature de la réalité psychophysique. Sans aller jusqu'à réduire l'esprit au corps, le monisme neutre se refuse à voir dans l'esprit une entité. Ce point de vue avait déjà été défendu par William James. Les choses dites mentales sont considérées comme identiques à celles dites physiques, la différence étant d'expression et de contexte ; elles n'ont pas de propriétés intrinsèques séparées. À la distinction entre le physique et le mental, le monisme neutre substitue une distinction par le type de causalité : lorsque la causalité est associationniste, la série des phénomènes sera dite mentale, lorsqu'elle est mécanique, elle sera dite physique.

1. *Ibid*., p. 42 (*Œuvres*, PUF, 1970, p. 846).
2. G. Ryle, *La Notion d'esprit*, trad. S. Sterne-Gillet, Payot, 1978, p. 22.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Hobbes avait parlé d'un *pacte* entre l'âme et le corps[1]. Selon la théorie dominante du parallélisme psychophysique, anti-interactionniste, le rapport entre le corps et l'âme est celui d'un texte et de sa traduction. Le « dualisme des propriétés » apparaît comme compatible avec un monisme matérialiste non réductionniste. On appelle physicalisme la conception selon laquelle les phénomènes mentaux *surviennent* sur la base neurophysiologique ; le physicalisme est une théorie émergentiste. Les phénomènes mentaux sont dits *survenir sur* (dépendre systématiquement de) la nature physique en ce sens que toute différence mentale suppose l'existence d'une différence physique correspondante. Donald Davidson a appliqué au débat du *mind-body* cette notion de « survenance » (*supervenience*) utilisée dans le domaine de l'éthique par Georges Moore. La fécondité de ce concept tient en ce qu'il permet de penser les relations entre le mental et le cérébral comme une dépendance sans réduction.

La théorie émergentiste est elle-même susceptible de se disperser en un certain nombre d'intensités : on parle de survenance forte, faible ou globale. Le physicalisme du type (*type physicalism*), également appelé réductionnisme psychophysique, est la forme la plus radicale de physicalisme ; le physicalisme occasionnel[2] (*token physicalism*) a été défendu par les fonctionnalistes attachés à l'idée de la multiréalisabilité des états mentaux. Le monisme anomal de Donald Davidson est un point de vue très proche du physicalisme occasionnel : un événement mental peut être identifié à un événement physique occurrent, seulement il ne peut donner lieu à aucune loi psychophysique générale ; autrement dit, l'identité entre le cerveau et l'esprit n'est pas invariante relativement au type d'événement mental considéré, on ne peut pas réduire a priori un type d'état mental à un type d'état cérébral.

*

Tout a concouru à la mise à l'écart de la notion d'âme à l'époque contemporaine : la psychologie qui l'a détrônée au profit du psychisme[3], le triomphe de la physiologie matérialiste et de la psychanalyse, la mort de Dieu[4], la crise du sens. D'après le positivisme d'Auguste Comte, l'âme est la notion métaphysique par excellence qui caractérise, comme la notion de nature, le second stade du développement de l'intelligence, le stade métaphysique ou abstrait. L'âme est une entité qui, certes, a le mérite d'unifier le sensible (en ce sens, elle est une étape en direction de la connaissance

1. Th. Hobbes, *Traité de l'homme*, trad. P.-M. Maurin, Librairie Albert Blanchard, 1974, p. 163.
2. La dualité du *type* (type) et du *token* (occasion) vient de Charles Peirce.
3. C'est Leibniz pourtant qui a donné son sens actuel à la psychologie.
4. Même chez ceux qui se disent encore chrétiens, la croyance en l'immortalité de l'âme s'est avérée plus fragile que celle en l'existence de Dieu.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

positive) mais, dépourvue de tout contenu réel, elle ne saurait être un objet pour la science. Dans sa *Critique des fondements de la psychologie*, le philosophe marxiste Georges Politzer reprochait à la psychologie de son temps, qu'elle soit d'inspiration subjectiviste (introspective) ou objectiviste (comportementale), de n'être que la perpétuation de la mythologie de l'âme. Force est aujourd'hui de constater que cette mythologie a disparu.

*

Voir aussi

L'animal. La conscience. Le corps. L'esprit. La pensée. La religion.

*

Bibliographie

Aristote, *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, GF-Flammarion, 1993.
H. Bergson, « L'âme et le corps », *L'Énergie spirituelle*, *Œuvres*, PUF, 1970, p. 836-860.
Descartes, *Méditations métaphysiques* II et VI.
Donald Davidson, *Actions et événements*, trad. P. Engel, PUF, 1993.
Elie During, *L'âme*, « Corpus philosophie », GF-Flammarion, 1999.
Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* II. *L'âme et le corps*, Aubier Montaigne, 1992.
Platon, *Phédon*
Phèdre
La République, livre X
Plotin, *Ennéades* IV, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, 1993.
F.W.J. Schelling, *De l'âme du monde*, trad. S. Schmitt, Édition Rue d'Ulm, 2007.
Spinoza, *Éthique* II et III.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

7. L'amitié

Nietzsche disait que l'Antiquité a profondément vécu, médité et presque emporté dans sa tombe l'amitié[1]. Ce sont, en effet, les Grecs et les Romains qui ont élevé l'amitié au rang de thème de réflexion philosophique dans la mesure même où ils pensaient en deçà de la psychologie[2].

Le verbe « aimer » se décline de multiples manières. La distinction/opposition entre amour et amitié est un topos moderne. *Le Banquet* de Platon mêle *érôs* et *philia*. L'amitié est la forme éthique de l'*érôs*[3]. En latin *amor* et *amicitia* viennent du même radical. Le philo-sophe est à la fois ami et amant de la sagesse. Entre le goût ou la simple inclination, et l'amour-passion, l'amitié occupe aujourd'hui un espace intermédiaire. Le mot désigne à la fois une affection et la relation résultant de celle-ci. « 'Ami', note Giorgio Agamben, appartient à la catégorie des termes que les linguistes définissent comme non prédicatifs, c'est-à-dire comme ces termes qui ne permettent pas de construire une classe d'objets »[4]. Le terme « ami » est un existentiel, et non un catégoriel[5]. Agamben définit l'amitié comme « l'instance de ce con-sentir l'existence de l'ami dans le sentiment de sa propre existence »[6]. Cette désubjectivation est au cœur même de la sensation la plus intime de soi[7].

Une difficulté particulière provient de ce que le champ d'extension du terme d'amitié est plus étroit que celui d'ami : on peut être « ami du genre humain »[8] sans pour cela éprouver au sens rigoureux de l'amitié pour lui ; d'ailleurs, en ce cas, la règle de la réciprocité qui caractérise l'amitié par opposition à l'amour[9] disparaît.

La définition que donne l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert de l'amitié, « l'habitude d'entretenir avec quelqu'un un commerce honnête et agréable », est caractéristique d'un temps qui ne donne plus, comme le faisait la Grèce ancienne, un sens politique à l'amitié, mais qui ne lui accorde

1. F. Nietzsche, *Aurore* § 503, trad. J. Hervier, Gallimard, 1980, p. 259.
2. Les Grecs ne concevaient pas la philosophie en dehors d'une politique de l'amitié. Le philosophe, après Pythagore, est l'ami de la sagesse (selon l'étymologie) parce qu'il est l'ami des sages.
3. Kant retrouvera quelque chose de semblable lorsqu'il définira l'amitié comme la synthèse de l'amour et du respect.
4. G. Agamben, L'*Amitié*, trad. M. Rueff, Payot et Rivages, 2007, p. 16.
5. *Ibid.*, p. 37.
6. *Ibid.*, p. 33.
7. *Ibid.*, p. 35.
8. Telle est la traduction étymologique du « philanthrope ». Kant (*Métaphysique des mœurs* II, *Doctrine de la vertu* § 47) fait remarquer que l'expression « ami des hommes » a une signification plus rigoureuse que celle qui désigne celui qui ne fait qu'aimer les hommes (philanthrope).
9. Alors que nous pouvons aimer quelqu'un qui ne nous aime pas, nous ne pouvons pas nous dire ami de celui qui ne se dirait pas ami de nous. Les lamentations d'Harpagon (Molière, *L'Avare* IV, 7) confinent à la folie : « Hélas ! mon pauvre argent, mon pauvre argent, mon cher ami, on m'a privé de toi ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

pas encore, comme nous le faisons de nos jours, un sens exclusivement personnel[1]. À cet égard, la socialité de l'âge classique aura été la médiation historique entre la politique et la morale privée.

I. LA DIMENSION SOCIALE ET POLITIQUE DE L'AMITIÉ ANTIQUE

Empédocle appelait Amitié (*Philia*) le principe d'attraction et d'unification physique, Haine (*Neikos*), le principe de séparation et de dispersion[2]. Il distinguait quatre phrases dans le devenir de la Nature : durant la première, les éléments s'unifient sous la domination de l'Amitié en une Sphère divine et homogène, où n'existe encore aucun corps déterminé ; durant la seconde, les éléments se séparent progressivement sous l'effet de la Haine introduite dans la Sphère : les corps et les êtres vivants naissent alors[3] ; pendant la troisième phase, sous l'action de la Haine, la séparation est complète et la dispersion radicale ; enfin, la quatrième phase connaît un retour progressif à la réunion des éléments sous la domination de l'Amitié. Notre monde est celui de la deuxième phase.

C'est Protagoras qui donnera à l'amitié son sens exclusivement humain en lui ôtant toute dimension naturelle ou cosmique. Platon, lui, garde une certaine dimension cosmique à la *philia*. Le *Gorgias*[4] appelle de ce nom l'ordre général du ciel et de la terre, des hommes et des dieux. Après Protagoras, Aristote sera le premier à assigner l'amitié à sa sphère pratique (éthique et politique).

Dans *Lysis*, Socrate défend l'idée que l'amitié est une aspiration à ce qui nous manque, à ce qui est autre que soi. Seulement, il constate qu'elle aboutit à cette contradiction : si l'amitié porte vers le dissemblable, alors l'ennemi pourrait être ami. L'opposition logique du semblable et du dissemblable, héritée des présocratiques, ne permet pas de comprendre l'amitié. D'une part, Homère a dit : « Toujours un dieu pousse le semblable vers le semblable »[5] mais, objecte Socrate, on voit bien que le méchant est l'ennemi du méchant. D'un autre côté, Hésiode a dit en sens contraire : « Le potier hait le potier, l'aède hait l'aède/Et le pauvre hait le pauvre »[6]. Mais alors, cela voudrait dire que l'ami hait l'ami. La conclusion est aporétique.

1. Les premières associations anti-esclavagistes en Europe au XVIII[e] siècle se sont appelées Sociétés des amis des Noirs. Cette dimension politique, dégradée en idéologie, n'a pas entièrement disparu toutefois ainsi qu'en témoigne le sigle MRAP, originellement Mouvement contre le racisme, l'antisémitisme et pour la paix, à présent Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples. Dans la tradition communiste, le terme de « camarade », comme celui de « citoyen » durant la Révolution française, était une politisation de celui d'ami.
2. Freud associera au couple des pulsions antagonistes Éros et Thanatos la dualité empédocléenne de la Philia et du Neikos.
3. Empédocle, Fragment B XX.
4. 507c-508a.
5. *L'Odyssée* XVII, v. 218.
6. *Les Travaux et les Jours*, v. 25.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Ni le semblable n'est ami du semblable, ni le contraire ne l'est du contraire.

Mais la rupture aristotélicienne viendra d'ailleurs. Alors que pour Platon c'était l'*éros* qui était générique, pour Aristote, c'est la *philia*. L'amitié occupe deux des dix livres de l'*Éthique à Nicomaque*. C'est dire l'importance qu'elle représente pour Aristote.

L'*Éthique à Eudème*[1] distingue trois types d'amitiés en fonction des fins représentant les trois modes de l'aimable : celle qui a l'agrément pour but, celle qui a l'utilité pour but et enfin celle qui a le bien pour but[2]. Cette dernière, aux yeux d'Aristote, constitue la véritable (« parfaite ») amitié car l'amitié qui a pour fin l'utilité et celle qui a pour fin l'agrément ont un caractère accidentel. La vertu étant une disposition stable, la véritable amitié est celle qui lie les amis vertueux.

La supériorité de l'amitié selon le bien vient d'une part de ce qu'elle est réciproque, et d'autre part de ce qu'elle est propre à l'homme[3]. L'amitié n'appartient pas au domaine de la psychologie, mais à celui de l'éthique. Elle n'est pas une préférence subjective, mais une vertu objective.

Par ailleurs, Aristote divise chaque type d'amitié en deux selon la relation d'égalité ou d'inégalité mais précise que l'amitié véritable suppose l'égalité : un homme ne peut donc être l'ami ni d'une femme ni d'un esclave[4] ni d'un enfant. C'est cette relation d'égalité qui donne à la *philia* une supériorité sur l'*éros* : dans ce dernier, il y a un amant et un aimé, un actif et un passif, donc une inégalité. À l'opposé de Pythagore[5] et de Platon, Aristote ne croit pas possible une amitié entre l'homme et la divinité. Alors que Platon (dans *Lysis*) montrait que si l'on peut être ami des chevaux ou de la sagesse, alors la réciprocité n'est pas une composante nécessaire de l'amitié, Aristote pose que l'affection envers les choses inanimées ne peut être une amitié puisqu'elle ne peut être réciproque.

L'amitié vertueuse est selon Aristote une relation de semblable à semblable, à l'opposé de l'amitié fondée sur le besoin. La *philia* correspond à ce que nous appelons « altruisme » car elle renvoie à tout ce qui pousse l'affect hors de soi. L'amitié, en effet, est à la fois la base et le résultat de l'association : « L'œuvre de la politique consiste surtout, de l'avis général, à engendrer l'amitié »[6]. Autrement dit, l'amitié chez Aristote englobe ce que les sociétés modernes appellent, de manière affaiblie, concorde, fraternité, solidarité. L'amitié est le lien social, elle est ce qui permet de penser l'asso-

1. VII, 2.
2. Dans l'*Éthique à Nicomaque* (VIII 3 et 4), Aristote reprend cette tripartition.
3. Toutefois Aristote suppose l'existence de certaines formes d'amitié chez les animaux (*Éthique à Eudème* VII, 2, 1236b).
4. Dans le film d'Eisenstein, *Ivan le Terrible*, le tsar se plaint de sa solitude : sa puissance l'a privé d'amis.
5. Jamblique dit de Pythagore qu'il a découvert et institué l'amitié (*Vie de Pythagore* § 229). Pythagore, qui allait jusqu'à parler d'amitié entre le corps et l'âme, voyait dans la piété et le culte les moyens d'entretenir l'amitié entre les hommes et les dieux.
6. Aristote, *Éthique à Eudème* VII, 1, 1234b 23-24, trad. V. Décarie, Vrin, 1991, p. 150.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

ciation en l'absence d'un concept de société. Et c'est parce que la dimension sociale et politique de l'amitié l'emportait sur sa dimension subjective que les Anciens comme Aristote pouvaient croire, selon l'adage, que « qui cesse d'être un ami ne l'a jamais été ».

L'*Éthique à Nicomaque*[1] établit un parallèle entre les trois types d'amitiés et les trois types de constitutions politiques. L'affection d'un roi pour ses sujets ou d'un père pour ses enfants est une amitié « monarchique » ; l'affection entre un homme et son épouse est une amitié « aristocratique » ; tandis que l'affection fraternelle est une amitié « timocratique ».

Aristote conteste l'idée selon laquelle les heureux n'ont pas besoin d'amis[2] : il serait contradictoire que l'heureux fût dépourvu de ce bien qu'est l'amitié. Le Stagirite butait sur cette difficulté : puisque l'homme vertueux tend à se faire divin et que le dieu est celui qui n'a pas besoin d'amis, comment expliquer que l'amitié reste une vertu ?[3] La réponse est que le besoin d'amis n'est pas le signe d'un manque mais à l'inverse d'une profusion : ce à quoi la richesse peut servir, c'est à répandre des bienfaits[4]. L'amitié est de nature morale ; elle est activité pour le bien de l'autre. Le sage a besoin d'amis pour exercer sa vertu. L'amitié joue un rôle de médiation entre la sagesse contemplative (*sophia*) et la sagesse pratique (*phronèsis*, traditionnellement traduite par « prudence »), en permettant à l'homme vertueux de partager la vertu avec ses semblables[5].

Enfin, pour Aristote, l'amitié n'existe qu'entre *hommes* vertueux et implique la *philautia*, sentiment de la valeur personnelle inconnu du méchant. L'amitié est déjà en elle-même signe de vertu car les méchants, observe Aristote, préfèrent les biens matériels à un ami « et aucun d'eux n'aime un être humain plus que les choses »[6]. Il y a une similitude entre la relation que deux amis entretiennent entre eux et celle qu'un homme bon entretient avec lui-même (philautie). Cette thèse, des plus étranges à nos yeux, est justifiée de la manière suivante : un homme bon se souhaite et se fait du bien, il espère pour lui une longue vie, il vit constamment en sa propre compagnie, partage les mêmes opinions et les mêmes goûts, les joies et les tristesses[7]. Ainsi Aristote comprend-il littéralement l'expression « l'ami est un autre soi-même »[8]. La relation à soi est à la fois archétypique et prototy-

1. VIII, 13.
2. *Éthique à Nicomaque* IX, 9.
3. *Éthique à Eudème* VII, 12, 1244 b.
4. *Éthique à Eudème* VIII, 1, 1155 a 7-8. Idée reprise dans *Éthique à Nicomaque* IX, 9, 1169 b 10-15. L'histoire raconte qu'un certain Eudamidas légua à ses deux riches amis, alors que lui-même était pauvre, la charge de nourrir sa mère et de marier sa fille en lui donnant une dot.
5. Pierre Aubenque (« Sur l'amitié chez Aristote », appendice de *La Prudence chez Aristote*, PUF, 1963) fait observer que l'amitié parfaite se détruit elle-même : d'une part on doit vouloir le plus grand bien pour l'ami, mais d'autre part on ne peut pas le vouloir car alors il nous échapperait comme un dieu.
6. Aristote, *Éthique à Eudème* VII, 2, 1237 b34, *op. cit.*, p. 164.
7. *Éthique à Nicomaque* IX, 4.
8. *Ibid.*, 1166 a31.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

pique : « c'est en partant de cette relation (...) que tous les sentiments qui constituent l'amitié se sont par la suite étendus aux autres hommes »[1]. Dire que l'ami est un autre soi-même, c'était moins manifester un narcissisme caché qu'insister sur l'indépassable égalité. Entre amis, tout est commun, disaient encore les Grecs[2].

Dans le monde classique, rappelle G. Agamben, le caractère presque consubstantiel de l'ami et du philosophe allait de soi[3]. Chez Épicure, écrit Jean-Claude Fraisse, « l'amitié joue sur la contribution qu'autrui apporte au plaisir sans faire appel pour autant à la commotion du désir »[4]. L'ami épicurien est en contact plutôt qu'en relation. Ce contact n'est cependant pas le simple frottement d'épiderme auquel Chamfort dira que la société a réduit l'amour mais littéralement échange d'atomes[5]. Épicure joue l'amitié contre l'amour : alors que le non-sage dépend de son aimé, le sage ne dépend pas de son ami. Mais c'est Épicure qui le premier brise le cercle étroit des égaux mâles en ouvrant la *philia* aux femmes et aux esclaves.

Épicure avait fait cette objection au mégarique Stilpon : si le sage stoïcien est impassible, il n'a pas besoin d'amis. À cette objection, Sénèque[6] répliquera que le sage peut effectivement se passer d'amis, mais qu'il *veut* en avoir. En rappelant qu'Alexandre fit brûler le temple d'Esculape lorsque son amant mourut, Épictète contredit la thèse d'Aristote selon laquelle l'amitié a toujours le bien en vue[7]. Les stoïciens défendaient l'idée d'une amitié plurielle (*poluphilia*)[8] étendue jusqu'à l'universalité du genre humain (*philanthrôpia*). C'est en élargissant l'affectif aux dimensions de l'humanité entière, et en plaçant la charité et l'amour au tout premier plan de l'existence et de l'économie du salut que le christianisme contribuera au déclin et même à la disparition de l'amitié antique. L'amitié est presque absente de la Bible. L'amour occupe toute la place.

L'inimitié n'est pas nécessairement réciproque, à la différence de l'amitié. On peut avoir des ennemis dont on n'est pas personnellement l'ennemi (de ceux-là, on dira simplement qu'ils sont hostiles à notre égard). Seulement la langue commune rétablit la symétrie : l'ennemi désigne à la fois celui qui veut du mal et celui à qui on veut du mal.

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque* IX, 8, 1168 b6-8, trad. J. Tricot, Vrin, 1994, p. 456.
2. Les deux apophtegmes étaient sans doute d'origine pythagoricienne. L'école pythagoricienne était à la fois en effet une école, une secte et un parti.
3. G. Agamben, *L'Amitié*, *op. cit.*, p. 7-8.
4. J.-C. Fraisse, *Philia. La notion de l'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, 1974, p. 314.
5. L'image des « atomes crochus » vient du matérialisme antique.
6. Lettre IX à Lucilius.
7. Épictète, *Entretiens* II, 22 « De l'amitié ». Comme Épictète, notre modernité ne croit plus à ce point d'éthique aristotélicienne. Nombre de romans et de films (voir, entre cent autres, *Thelma et Louise* de Ridley Scott) ont illustré ces fortes amitiés nouées pour le pire.
8. Plutarque combat cette idée dans son ouvrage *De la pluralité d'amis* (*Œuvres morales* I, trad. fr., Les Belles Lettres, 1989).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Le latin distinguait *inimicus*, l'ennemi privé et *hostis*[1] (dont le français a tiré « hostile »), l'ennemi public. Il en est resté trace dans la différence d'intensité entre *l'inimitié* qui peut rester personnelle et subjective et *l'hostilité* englobée dans un contexte plus large et se nourrissant de motifs objectivés. De là, le terme d'« hostilités » (au pluriel) pour désigner les opérations de guerre.

La dimension politique de l'amitié[2] subsiste à travers le couple ami/ennemi où le philosophe du droit Carl Schmitt voyait la catégorie fondamentale du politique, irréductible à la fois au droit et à la morale. Toute conception qui viserait au dépassement de cette dualité (comme la récusation de la souveraineté étatique, ou l'idéologie universaliste des droits de l'homme) est en réalité, selon Schmitt, une conception destructrice du politique. Or la disqualification de l'autre comme ennemi est caractéristique d'un mode de pensée totalitaire[3] qui se voit et se vit dans un état de guerre permanente : totalitarismes religieux (voir la condamnation des « ennemis de Dieu »), totalitarismes politiques (voir la condamnation des « ennemis du peuple » ou des « ennemis de la race »).

II. L'INTÉRIORISATION DU SENTIMENT ET DE LA VALEUR DE L'AMITIÉ

Aristote n'ignorait pas la dimension personnelle de cette relation : dans l'*Éthique à Eudème*[4], il distingue explicitement l'amitié politique qui considère l'entente, et l'amitié morale qui considère l'intention. Il n'y a pas, pour Aristote, d'amitié sans bienveillance, sans la volonté du bien. La bienveillance[5] est analysée dans un chapitre de l'*Éthique à Nicomaque*[6] et définie comme un commencement d'amitié ou encore comme une « amitié paresseuse ». Selon Aristote, elle se distingue de l'amitié parce qu'elle peut demeurer inaperçue des personnes qui en font l'objet et se passer d'une fréquentation assidue : l'exemple en est la sympathie qu'un spectateur d'une compétition sportive peut avoir pour l'athlète de son choix.

1. À l'origine, dans la Rome antique, était *hostis* celui qui donnait en échange d'un don (*hostire* signifiait rendre un service réciproque). C'est de là que vient notre « hôte ». Émile Benveniste émet cette hypothèse : lorsque aux relations d'échange de clan à clan ont succédé les relations d'exclusion de cité à cité, *hostis* a pris le sens d'ennemi. Avec l'institution de la cité (*civitas*), en effet, l'autre n'est plus un hôte mais un étranger, un ennemi (É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* I, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 87). On peut observer que dans les sociétés individualistes démocratiques de masse, qui cultivent la stratégie de l'évitement affectif, l'ennemi privé tend à disparaître.

2. La dimension politique de l'amitié (ou la dimension amicale de la politique) n'a pas entièrement disparu de nos jours dans les sociétés démocratiques mais elle est dévalorisée sous le terme de « copinage ».

3. Carl Schmitt était nazi.

4. VII, 10, 1243 a 33-34.

5. Dans *Enquête sur les principes de la morale*, Hume distingue deux formes de bienveillance : la bienveillance générale, qui est une sympathie ou une compassion globale et la bienveillance particulière fondée sur une opinion de vertu, sur les services rendus ou sur certains liens particuliers.

6. IX, 5.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Aristote ne disposait pas du concept de l'intime[1]. Si les temps actuels admettent la possibilité d'une amitié des dissemblables, c'est parce qu'ils ont dépolitisé et psychologisé l'amitié. L'amitié contemporaine est hors rite[2] et hors institution, hors contrat. Elle ne connaît pas l'équivalent du mariage, ni celui de la déclaration. La nature de son lien est laissée à la libre disposition des personnes privées.

L'amitié antique (dont Jacques Derrida, dans *Politiques de l'amitié*, n'a pas de mal à dénoncer le caractère phallocentrique) aura été, jusqu'à la Renaissance, refoulée au profit de l'amour de charité. Si des auteurs chrétiens[3] parlent d'*amitié spirituelle* entre moines, il s'agit d'une particularisation du sentiment d'appartenance à une même communauté religieuse beaucoup plus que d'amitié au sens contemporain du mot. La renaissance de l'amitié, au XVIe siècle, est en réalité une naissance : désormais ni la politique ni la religion ne comptent face à la toute-puissance du sentiment personnel[4].

Le premier témoignage de l'amitié au sens moderne figure dans le célèbre essai de Montaigne[5] où celui-ci fait l'éloge de son ami défunt, le philosophe et écrivain Étienne de La Boétie. Cette « divine liaison » joua un rôle tellement important que Merleau-Ponty ira jusqu'à émettre l'hypothèse que c'est elle qui fit de Montaigne l'auteur des *Essais*[6]. Beaucoup naissent à et par l'amour, Montaigne serait né à et par l'amitié.

L'essai de Montaigne est un thrène qui récuse explicitement, d'un point de vue sceptique, la possibilité d'une analyse de l'amitié. La très fameuse et belle formule : « Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en répondant : Parce que c'était lui, parce que c'était moi » est une manière de congédier la pensée comme impuissante à expliquer ce qui est de l'ordre de l'existence. Les expressions de Montaigne donnent à imaginer un lien fusionnel : « il vivait, il jouissait, il voyait pour moi, et moi pour lui (…), nous nous confondions »[7]. De nos jours, il n'y a guère que les adolescents pour connaître une telle amitié fusionnelle. Dans un autre texte[8] Montaigne parle de *communication* — mot qui, à l'époque, signifiait communion — et l'oppose au respect que l'enfant éprouve pour son père et à l'affection qu'un homme ressent pour une femme. L'image du feu sert à Montaigne à établir une comparaison entre l'amour et l'amitié : le feu de l'affection que l'on éprouve pour les femmes est, dit-il, plus actif,

1. Voir ***La subjectivité***.
2. Il n'en allait pas de même au Moyen Âge. Dans *Le Crépuscule des dieux*, Wagner met en scène le « partage des sangs » entre Siegfried et le roi Günther — une cérémonie qui correspond à la fois à une alliance « politique » et qui est gage de fraternité indestructible.
3. Comme Aelred de Rievaulx, auteur, au XIIe siècle, d'un ouvrage intitulé *L'Amitié spirituelle*.
4. D'où la dramaturgie récurrente des fortes amitiés (comme des fortes amours) capables de transcender les conflits religieux et politiques.
5. I, 28.
6. M. Merleau-Ponty, « Lecture de Montaigne », *Signes*, Gallimard, 1960, p. 262.
7. *Essais* III, 9.
8. *Essais* I, 9

Retrouver ce titre sur Numilog.com

plus cuisant et plus âpre. Mais c'est un feu téméraire et volage, ondoyant et divers, feu de fièvre, sujet à accès et remises, et qui ne nous tient qu'à un coin. En l'amitié, c'est une « chaleur générale et universelle, tempérée au demeurant et égale, une chaleur constante et rassise, toute douceur et polissure, qui n'a rien d'âpre et de poignant »[1].

Fréquentant parfois les mêmes rivages, l'amour et l'amitié ont de nombreux traits de désaccord : l'amour possède une dimension prévalente d'irrationalité ; il est exclusif ; il peut n'être pas réciproque et associer des personnes très inégales. Aristote avait déjà fait cette remarque qu'il n'est pas possible de se dire l'ami de celui qui n'en saurait rien[2] ; il n'y a pas d'amitié cachée comme il y a des amours tues. D'un autre côté, l'amitié fait volontiers l'économie de l'aveu. D'une manière générale l'amitié pâtit de ce voisinage, le culte de l'intensité affective tendant à la reléguer au second plan[3].

Même très différent de soi, l'ami incarne la projection du moi en l'autre. Ce qui conduisait La Rochefoucauld à déceler dans l'amitié comme dans l'amour de l'amour-propre déguisé : « Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement réciproque d'intérêts, et qu'un échange de bons offices ; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner »[4].

C'est pour conjurer le mensonge hystérique de la relation con-fusionnelle que Nietzsche, qui voyait en La Rochefoucauld un grand maître du soupçon, parlait du pathos de la distance[5]. Contre la morale chrétienne du prochain, Nietzsche exalte la morale du lointain. Et contre la morale antique de l'égal, il loue la morale du pair[6]. Un aphorisme du *Gai savoir*, évoquant sa rupture avec Wagner, est intitulé « Amitié stellaire »[7]. Nietzsche y développe la métaphore des deux navires qui croisent sur des routes différentes et termine ainsi son aphorisme : nous voulons ainsi croire à notre amitié d'étoiles même si nous devions être mutuellement ennemis sur la terre.

En creusant son abîme, la mort supprime paradoxalement la distance. Maurice Blanchot[8] et Jacques Derrida[9] développent tous deux l'idée que c'est la mort de l'ami qui fait la réalité de l'amitié. Contradictoirement, et douloureusement la mort accentue la présence de l'ami — jusqu'à la douleur, car nulle distance ne nous sépare alors plus de lui.

1. M. de Montaigne, *Essais* I, 28.
2. *Éthique à Nicomaque* VIII, 1155 b 32sq.
3. Proust fut l'un des très rares écrivains à avoir dévalorisé l'amour au profit de l'amitié. Il dénonce la faiblesse de l'amour, ses conversations oiseuses, son ennui, sa fatigue inutile. L'amour est un mode du temps perdu (*Du côté de Guermantes* II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988, p. 688-689). Proust a cette expression terrible : « hospitalisé dans une individualité étrangère ».
4. La Rochefoucauld, maxime 83, *Maximes et réflexions diverses*, Garnier-Flammarion, 1977.
5. Dans *La Généalogie de la morale* I, 2.
6. Dans le chapitre « De l'ami » d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.
7. *Le Gai savoir* § 279.
8. *L'Amitié*, Gallimard, 1971.
9. *Chaque fois unique, la fin du monde,* Galilée, 2003.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La question de savoir si l'amitié admet la multitude était débattue chez les philosophes de l'Antiquité[1]. Si cette multitude existe sans mettre l'amitié en péril, elle n'en reste pas moins inscrite dans d'étroites limites. L'amitié n'est pas transitive : contrairement à ce qu'entend le dicton, les amis de nos amis ne sont pas nos amis — excepté dans le domaine politique où « ami » a le sens d'allié superlatif.

Les amis ne sont-ils pas toujours de faux amis ? Mais qu'est-ce qu'une amitié *véritable* ? « On peut s'aimer réciproquement sans être amis » disait déjà Aristote[2]. Dans *Politiques de l'amitié*, Derrida fait d'un adage grec, qu'Aristote citait comme déjà bien connu, le point de départ et l'enjeu de sa réflexion sur l'amitié : « Ô mes amis, il n'y a pas d'amis ». Une aporie liée à l'équivocité de la phrase, qui peut s'entendre aussi comme : « celui pour lequel il y a des amis, pas d'amis véritables pour lui »[3], double sa contradiction performative. La première traduction présente une contradiction performative puisqu'elle s'adresse à des amis pour affirmer l'absence d'amis. La seconde version, sans être autocontradictoire, fait signe vers cette contradiction que celui qui a beaucoup d'amis en réalité n'en a pas.

Il existe bien des figures dérivées de l'ami et qui sont implicitement hiérarchisées en fonction du degré et de la nature du lien affectif. Le camarade est originellement celui avec qui dans le contexte militaire on partage la même chambre. Le compagnon est originellement celui avec qui, également dans un contexte militaire, on partage le même pain[4]. La valeur associée à ces termes est plus faible que celle attachée à l'ami : comme le commensal, le condisciple et le collègue, le camarade et le compagnon sont davantage liés à des intérêts objectifs ou à des circonstances extérieures (voir les « compagnons d'infortune ») que par un lien affectif solide[5]. Une exception toutefois : on utilise les termes de compagnon et de compagne pour désigner ceux qu'unit un lien de cohabitation sexuelle. En ce cas, la valeur du mot peut aller jusqu'à dépasser en intensité affective celle de l'ami.

*

Voir aussi

L'affectivité. L'amour. Autrui. La subjectivité.

1. Voir *supra*.
2. Aristote, *Éthique à Eudème* VII, 4, 1239 a 21, *op. cit.*, p. 170.
3. Le *oméga* par lequel débute le dicton grec peut s'entendre comme l'interjection « ô » (c'est la version traditionnelle) ou bien comme un pronom au datif (« celui pour qui », c'est la version évoquée par Derrida).
4. D'où le « copain ». Quant au pote, il est celui sur lequel on peut s'appuyer, au bistro par exemple (pote vient de « poteau »).
5. Ce que l'on nomme « amicales » devrait plutôt être appelé « camaradérales ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

*

Bibliographie

Platon, *Lysis*.
Aristote, *Éthique à Eudème* VII.
Aristote, *Éthique à Nicomaque* VIII et IX.
Cicéron, *De l'amitié*.
Montaigne, *Essais* I, 28.
J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994.
G. Agamben, *L'Amitié*, trad. M. Rueff, Payot et Rivages, 2007.
J. Maisonneuve et L. Lamy, *Psychosociologie de l'amitié*, PUF, 1993.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

8. L'amour

Dans *Le Banquet*, Diotime révèle à Socrate que l'Amour passe sa vie à philosopher[1]. Dans *Le Phénomène érotique*, Jean-Luc Marion[2] part du constat que la philosophie n'aime pas l'amour, que celui-ci lui rappelle son origine et leur divorce, que la philosophie passe l'amour sous silence, lorsqu'elle ne le hait pas franchement. L'amour est indémontrable[3] et la philosophie ne prise volontiers que ce qu'elle appelle, non sans abus, « démonstration ».

Aujourd'hui l'amour est occulté ou refoulé par le désir[4] et la sexualité : l'indécence a changé de camp.

Whitehead disait que les philosophies postérieures n'auront été que des notes en bas de page ajoutées aux textes de Platon. L'idée, bien sûr excessive, se vérifie surtout à propos de l'amour : ce qui a été pensé et dit sur lui peut être compris comme un ensemble de commentaires issus du *Banquet*, un dialogue constitué d'une succession de six discours ayant l'amour pour thème[5]. Les six personnages sont des figures réelles auxquelles Platon fait tenir un discours spécifique. Le premier intervenant, Phèdre, voit en l'amour le dieu le plus ancien et le loue pour sa valeur formatrice : l'amour conduit l'amant à se dépasser pour plaire à l'aimé. Pausanias introduit la distinction entre deux types d'amours personnifiés par l'Aphrodite terrestre et l'Aphrodite céleste : il existe un amour « populaire », sensuel, et il existe un amour spirituel. Erixymaque élargit la puissance de l'amour jusqu'au cosmos entier. Comme l'amitié chez Empédocle, l'amour est ici considéré comme principe universel d'ordre et d'harmonie ; ainsi préside-t-il aussi bien à la santé des corps et à la mesure musicale qu'à la ronde des astres dans le ciel. Aristophane, l'auteur comique qui avait méchamment raillé Socrate dans sa pièce *Les Nuées*, intervient à son tour. Son discours développe un mythe : jadis, il n'y avait pas d'êtres humains comme à présent mais des êtres doubles, hommes, femmes et androgynes. Ils étaient de forme ronde et munis de deux visages, ils avaient quatre jambes et quatre bras. Ivres d'orgueil, ils voulurent escalader le ciel mais Zeus, en guise de châtiment, les coupa en deux. Depuis lors, chaque moitié recherche celle avec qui elle formait un tout car telle est la nature du désir amoureux : reconstituer une totalité perdue. Après le discours d'Agathon où il est question de la perfection de l'amour, vient le tour de Socrate qui, plutôt que

1. Platon, *Le Banquet*, 203 d.
2. *Le Phénomène érotique. Six méditations*, « Biblio Essais », LGF, 2004.
3. C'est par extension, presque par métaphore, que l'on parle de « preuves d'amour ».
4. Alors que dans le désir la cause est distincte de l'objet, dans l'amour, les deux coïncident.
5. Dans *Le Séminaire* VIII, *Le transfert* (Seuil, 1991), Jacques Lacan a fait le meilleur résumé-analyse de ce dialogue de Platon.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de parler en son nom propre, rapporte les propos de la prêtresse Diotime[1]. Éros n'est pas divin mais démonique[2]. Il tient en effet à la fois de l'humain et du divin ; il est à la fois beau et laid. Il n'est pas la plénitude mais y aspire, pas la possession, mais recherche la possession. Sa mère est Pauvreté (Penia), mais son père est Ressource (Poros). En cela, il *figure* la philosophie — laquelle, conformément à son origine pythagoricienne, n'est pas sagesse (*sophia*) mais amour de la sagesse (*philo-sophia*). Désir d'immortalité, de beauté, Éros inspire aux corps la soif de se perpétuer par la procréation et aux âmes le désir d'éternité. Par une dialectique ascendante, l'âme ira de l'amour d'un beau corps (la singularité sensible) à celui des beaux corps en général (l'universalité sensible) puis de l'amour des beaux corps à celui de la Beauté en soi (l'Idée).

La philosophie gréco-latine suivra davantage Aristote que Platon. Alors que Platon faisait de l'éros le genre englobant toutes les espèces d'affection, Aristote inversera cet ordre logique en désignant la *philia* (rendue par « amitié ») comme un genre commun[3]. Il n'y a pas de dialogue amoureux dans la tragédie grecque. À cet égard, le christianisme, qui jouera l'amour contre l'amitié[4], représentera un retour à Platon[5]. Saint Jean dit qu'à la fin des temps c'est sur l'amour que nous serons jugés : sur l'amour, et non sur la sagesse. Les Anciens pensaient que la colère est la passion par excellence, au XVIIe siècle, tous étaient convaincus que c'était l'amour. L'amour, en effet, est une valeur et une croyance, avant d'être un fait : dans les sociétés traditionnelles, il importe peu parce que les échanges entre les hommes et les femmes ont une utilité sociale prédominante, la perpétuation du groupe.

Feuerbach disait de l'amour qu'il « se différencie de tous les autres sentiments en ce qu'il est tous les sentiments »[6]. Notre mot traduit trois termes grecs, *érôs*, *philia* et *agapè*, il est à la fois plus et moins que chacun d'eux, car la *philia* n'équivaut pas à l'amitié, même amoureuse. La dualité du *to like*/*to love* n'existe pas en français — dont le verbe « aimer » est issu du latin *amare*, qui joignait déjà l'aimer d'amour (*éran* en grec) et l'aimer d'amitié (*philein*). L'amour est une particularité de « l'aimer » qui peut avoir des objets très différents (de la chose à Dieu, en passant par les animaux et autrui, sans oublier le soi-même) et des intensités très différentes (du simple intérêt de goût à la passion la plus dévorante). Au sens à la fois le plus com-

1. Socrate assure ne rien savoir, excepté sur les sujets qui relèvent de l'Éros. Seulement ce savoir lui vient d'une révélation de la prêtresse Diotime.

2. Dans l'Ennéade qu'il consacre à l'amour, et qui est un commentaire développé du *Banquet* de Platon, Plotin voit dans Éros non pas un dieu mais un démon : le propre du dieu, dit-il, est d'être impassible, les démons, en revanche, sont affectés de passions (*Ennéade* III, 5,6).

3. Voir ***L'amitié***.

4. Le mot de saint Augustin, souvent incompris, « Aime et fais ce que tu veux », signale l'absolue priorité que le christianisme a donnée à l'amour.

5. Les Septante qui se sont servis du verbe *éran* pour évoquer l'amour passionné de la Sagesse (Sagesse VIII, 2), étaient donc platoniciens plutôt qu'aristotéliciens.

6. L. Feuerbach, *Pensées sur la mort et sur l'immortalité*, trad. C. Mercier, Pocket-Agora, 1997, p. 97.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

mun et le mieux reçu, l'amour est élection et appel, une dilection préférée (prédilection).

Toute notre félicité et notre misère, écrit Spinoza au début de son *Traité de la réforme de l'entendement*, ne réside qu'en un seul point : à quelle sorte d'objets sommes-nous attachés par l'amour ?[1] Descartes distinguait trois degrés : l'affection, qui nous fait aimer l'objet moins que soi, l'amitié, qui nous fait aimer l'objet à l'égal de soi, et la dévotion, qui nous fait aimer l'objet davantage que soi[2]. À nos yeux, l'amour correspond à la « dévotion » seule[3]. « Dévotion » a la même origine que « dévouement » : être amoureux, c'est être sous la coupe de l'autre. Par un étrange paradoxe, en effet, l'amour est cette expérience où l'on croit trouver son bien le plus grand en se dépouillant de soi-même. Dans une addition au paragraphe 158 de ses *Principes de la philosophie du droit*, Hegel analyse cette contradiction : « D'une manière générale, l'amour désigne la conscience de l'unité que je forme avec quelqu'un d'autre, de telle sorte que je ne sois pas isolé pour moi, mais qu'il ne me soit possible d'acquérir la conscience de moi que par la suppression de mon être-pour-soi et par la connaissance de moi-même comme d'une unité que je forme avec l'autre et que l'autre forme avec moi ». Mais l'amour est un sentiment, donc sensible, il est la vie éthique sous sa forme seulement naturelle. « Dans l'État, l'amour n'a plus sa place, car dans l'État on est conscient de l'unité en tant qu'unité de la loi ; dans l'État, le contenu doit être rationnel et il faut que je le connaisse. Dans l'amour, le premier moment consiste en ceci que je ne veux pas être une personne autonome indépendante et que, si je l'étais, je me sentirais incomplet et imparfait. Le second moment consiste en ceci que je me conquiers dans une autre personne, que je vaux en elle et que, réciproquement, cette personne se conquiert et vaut en moi. C'est pourquoi l'amour est la contradiction la plus prodigieuse que l'entendement ne parvient pas à résoudre. Il n'y a rien de plus difficile à saisir que cette ponctualité de la conscience de soi, qui est niée et que je vois cependant tenir pour affirmative. L'amour est ce qui produit cette contradiction et qui, en même temps, en donne la solution. En tant que solution de cette contradiction, il est l'unité éthique »[4].

« La réduction de l'univers à un seul être, la dilatation d'un seul être jusqu'à Dieu, voilà l'amour », écrivait Victor Hugo dans *Les Misérables*. L'exaltation de cet état, que les termes de « sentiment » et de « passion » sont souvent impuissants à traduire[5], est telle qu'elle porte l'être qui s'y

1. Spinoza a été marqué par cette idée de Crescas, philosophe juif du Moyen Âge, qu'il cite dans ses lettres, que la perfection de Dieu ne consiste pas dans la connaissance mais dans l'amour, et que la perfection d'une créature dépend de la part qu'il a à cet amour.

2. R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 83.

3. L'amour-passion (c'est Stendhal qui inventa cette expression, voir *infra*) est devenue pour nous l'amour par excellence.

4. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, addition au § 158, trad. R. Dérathé, Vrin, 1975, p. 199.

5. Certains auteurs comme Max Scheler ont contesté que l'amour pût être défini comme un sentiment ou une

Retrouver ce titre sur Numilog.com

trouve pas seulement au-delà du bien et du mal mais aussi au-delà du bonheur et de son malheur propres. La religieuse de Guilleragues[1] écrit : « J'aime bien mieux être malheureuse en vous aimant que de vous avoir jamais vu » ou encore « Je vous remercie dans le fond de mon cœur du désespoir que vous me causez ». L'amour est *bénédiction*, au double sens de gratitude pour le bien reçu et de manière de dire du bien de quelqu'un. En cela, il confine au pardon.

Du côté tragique, les deux images qui ont dominé sont celles du feu et de la blessure[2]. Du côté euphorique, ce sont celles de la lumière et du ravissement. On tombe amoureux, mais l'amour élève aussi, jusqu'au plus haut.

Le Moyen Âge connaissait trois sortes de jardins, ou trois parties dans le jardin : le jardin potager, le jardin médicinal et le jardin d'amour. L'amour est un besoin qui excède la sphère de l'utilité — ce qui ne signifie pas, bien à l'inverse, qu'il n'a pas de nécessité. Cesser d'aimer, disait Kierkegaard, signifie n'avoir jamais aimé : aimer, c'est choisir d'aimer — non pas choisir d'aimer entre deux objets d'amour possibles, mais choisir entre aimer et ne pas aimer.

I. DU SENTIMENT DE PUISSANCE À LA PUISSANCE DU SENTIMENT

Le choix de Pâris — l'amour et la beauté (Hélène) contre la fidélité (Héra) et la sagesse (Athéna) est celui de tous. Dans l'iconographie classique, Éros tient dans la main un globe qui symbolise son universelle puissance. Dans le prologue des *Travailleurs de la mer*, Victor Hugo parle d'une « *anankè* »[3] du cœur, qui ne rendrait l'homme pas moins malheureux que l'*anankè* des dogmes et que l'*anankè* des lois.

Dans le *Cratyle*, qui est un vrai recueil d'étymologies imaginaires, Socrate rapproche le héros (*hérôs*) de l'amour (*érôs*) : les héros, dit-il, sont engendrés par Éros et c'est pour cette raison qu'ils sont appelés ainsi[4]. L'amour emporte, il est extatique. *Phèdre* le définit comme une quatrième forme de délire[5], celle qui est suscitée, *appelée* par la Beauté. La plus grande Beauté est celle de l'Idée — ainsi l'amour conduit-il, sinon à l'extase, du moins à sa pensée : « Si, de toutes les sensations que nous procure le corps, celle qui se présente avec le plus d'acuité est effectivement la vue, par la vue cependant nous ne voyons pas la Pensée ; car ce seraient d'inimaginables

passion : l'amour est un acte — ne dit-on pas « faire l'amour », aucune symétrie à cet égard avec l'amitié (l'expression « faire à quelqu'un l'amitié *de* » prend un sens autre, teinté d'ironie).

1. L'auteur des *Lettres de la religieuse portugaise*.
2. Le sarcastique Lucrèce fait remarquer que les blessés tombent toujours du côté du coup et de la blessure (*De la nature* IV, v. 1049-1057).
3. « Nécessité » en grec, que Victor Hugo comprend comme une fatalité.
4. *Cratyle* 398 c-e.
5. Voir ***La folie***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

amours que nous donnerait celle-ci, dans le cas où il serait donné à la vue que parvînt jusqu'à elle un clair simulacre de la Pensée, pareil à ceux que nous avons de la Beauté ; et de même, pour tout ce que la réalité vraie a encore d'aimable »[1]. Le coup de foudre, qui est une croyance commune dans nos sociétés, est une trace de cette idée antique de l'origine transcendante de l'amour.

Dans sa *Théogonie*, Hésiode présente Éros comme une puissance apparue par génération spontanée aussitôt après que Gaïa, la Terre, surgit du chaos. Il est le premier né des dieux, avant même Ouranos, le Ciel, avant Aphrodite. L'orphisme enseignait qu'il n'y avait à l'origine que la Nuit, chaos générateur, ténèbre originaire de l'informe d'où toutes les formes surgiront. De la Nuit naît un œuf cosmique qui, en se cassant, fait surgir Éros tandis que les deux moitiés de la coquille constituent respectivement le Ciel et la Terre.

Le christianisme dénaturalisera l'amour en l'attribuant à un Dieu-esprit. Alors que les Grecs définissaient l'amour comme une tendance poussant l'inférieur vers le supérieur[2], le christianisme détermine Dieu comme amour[3]. « L'amour de Dieu » doit s'entendre au sens du génitif subjectif (l'amour qui vient de Dieu) avant de s'entendre au sens du génitif objectif (l'amour se porte sur Dieu). La théologie fait volontiers de celui-ci l'image ou le reflet de celui-là. Cette fonction médiatrice de l'amour n'est au reste pas une invention du christianisme, elle est, on l'a vu, au cœur de la conception platonicienne développée dans *Le Banquet*. Ce qu'en revanche le christianisme invente, c'est la médiation du divin et de l'humain alors que chez Platon elle allait de l'humain au divin. Pour saint Augustin, qui introduit une nouvelle forme de l'amour, la *caritas*, synthèse de l'éros platonicien et de l'*agapê* chrétienne, l'amour est à la fois désir et commandement divin : en fait, il n'y a qu'un seul amour, celui de Dieu[4].

Ainsi la lumière peut-elle succéder à l'aveuglement : la *Divine comédie* renverse l'antique symbole des yeux bandés d'Éros : c'est Béatrice qui permet à Dante de voir enfin. Et le poème s'achève sur l'évocation de l'amour qui fait se mouvoir les étoiles.

1. Platon, *Phèdre* 250 d, trad. L. Robin, *Œuvres complètes* II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950, p. 41.

2. C'est un véritable axiome, chez les Grecs, que l'amour est une tendance de l'inférieur vers le supérieur : aimer, c'est s'élever. C'est pourquoi l'idée chrétienne d'un amour de Dieu pour ses créatures paraîtra tout d'abord absurde.

3. « Dieu est amour : qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (Première épître de saint Jean IV, 16). Jésus est l'incarnation de l'amour tout autant que l'incarnation de Dieu. La Bible use souvent des images de fiançailles et de mariage pour désigner l'alliance entre Yahvé et le peuple d'Israël. Par contrecoup, l'idolâtrie sera stigmatisée comme adultère et prostitution. Le thème de l'amour de Dieu pour ses créatures n'est pas, contrairement à ce que l'on dit et croit souvent, exclusivement chrétien, il figure en bonne place dans la tradition arabo-musulmane (voir Ibn Arabi, *Traité de l'amour*, trad. M. Gloton, Albin-Michel, 1986, p. 153). En Inde, la *bhakti* (le mot en sanskrit signifie « partage »), dont Krishna a été l'objet privilégié, a représenté également une protestation objective contre le ritualisme de la religion dogmatique traditionnelle.

4. Dans *Le Soulier de satin*, Paul Claudel illustre cette thématique d'un amour humain qui vise toujours un au-delà de lui sans même s'en apercevoir. L'amour humain imite l'amour divin, seul créateur.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

« *Omnia vincit amor* »[1] : ces mots extraits des *Bucoliques* de Virgile seront déclinés de multiples manières. L'amour est fort comme la mort, disait le Cantique des cantiques[2]. Dans la légende de Tristan et Iseult, une ronce réunit dans leur tombe les deux amants. Commentant la célèbre parole de l'Évangile, Martin Luther King disait de l'amour qu'il est la seule force capable de transformer un ennemi en ami[3].

Définir l'amour comme une puissance, c'est lui donner, du moins à l'origine, un sens cosmique ou divin. Le déterminer comme sentiment, c'est le cantonner dans sa dimension humaine. Mais la subjectivité pourra trouver en elle l'infini qu'elle a placé au-delà : « Désir douloureux, parce que je le sentais irréalisable, mais enivrant, parce que ce qui avait été jusque-là ma vie ayant brusquement cessé d'être ma vie totale… », écrit Proust dans *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*. L'amour est contradictoirement ce qui fait de nous des sujets dans le moment même où il nous transforme en objets (en objets d'amour). L'amour est édifiant : il forge par la puissance de la reconnaissance les individus comme des sujets humains. Le manque d'amour peut être aussi destructeur que le manque de nourriture.

II. LA PLURALITÉ DES AMOURS

Au tout début de son ouvrage *De l'amour*, Stendhal distingue quatre types d'amour : l'amour-passion, l'amour-goût, l'amour physique et l'amour de vanité[4]. Nous avons simplifié cette typologie en une tripartition de l'amour-passion, de l'amour-sentiment[5] et de l'amour physique. Mais, de Platon à l'âge classique, c'est une dichotomie plus radicale qui gouvernait la typologie de l'amour.

L'idée d'amour platonique, d'amour débarrassé de sa dimension sexuelle, est issue d'une lecture chrétienne et mystique du *Banquet* — lequel a été également, et contradictoirement, la source de « l'amour socratique »[6]. La dualité de l'amour sensuel et de l'amour spirituel, introduite par le dis-

1. « L'amour est vainqueur de tout ».
2. VIII, 6.
3. « La charité nous défend de haïr le méchant, écrit Vladimir Jankélévitch, mais elle ne nous défend pas de le détruire ; et si même elle veut que nous aimions le méchant d'une dilection toute particulière, c'est parce que cet amour doit le supprimer comme méchant et de ce cœur hostile extirper la méchanceté » (V. Jankélévitch, *Traité des vertus* II, *Les vertus et l'amour*, Bordas, 1970, p. 844).
4. Stendhal, *De l'amour* I, 1, Garnier-Flammarion, 1965, p. 31-32.
5. L'amour parental — au sein duquel il faudrait différencier le maternel et le paternel — semble représenter une particularité irréductible, volontiers et significativement absente des analyses.
6. Dans la révélation faite par Diotime, l'union entre l'homme et la femme est présentée implicitement comme supérieure à celle entre deux hommes car elle est associée à la fécondité et à la procréation (*Le Banquet* 206c). Contrairement à ce que croit Socrate, l'objet de l'amour n'est pas le beau mais la procréation et l'enfantement dans la beauté (206e) car ils sont ce que peut comporter d'éternel un être mortel. L'amour est à la fois désir et promesse d'immortalité.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

cours de Pausanias[1], est devenue un lieu commun dans les littératures et les arts d'Occident[2]. Le conflit entre l'âme et l'amour est illustré par le drame mythique de Psyché et d'Éros[3]. On peut concevoir l'amour courtois comme un ensemble de stratégies visant à reconvertir l'*agapê* en *éros*, sans pour autant lui retrancher la sublimation[4]. L'opposition que Kant établira entre « l'amour pratique » et l'amour « pathologique », est dérivée de cette dualité[5]. Et pourtant, s'il y a quelque chose qui prouve, ou du moins signale l'inséparabilité de l'âme et du corps, c'est l'amour.

Au Moyen Âge, la dualité fondatrice était celle de l'amour de concupiscence qui nous fait aimer autrui pour le bien qu'il nous procure, et, d'autre part, l'amour de complaisance et l'amour de bienveillance[6] qui nous font aimer autrui pour son bien propre. L'amour de concupiscence correspond au désir sexuel. L'amour de complaisance trouve son propre plaisir dans la perfection et le bonheur de l'être aimé ; il est essentiellement désintéressé ; c'est principalement Dieu, l'être parfait, qui peut être l'objet de cet amour qui constitue la dimension affective de la charité[7]. L'amour de bienveillance[8], comme le précédent, consiste à vouloir le bien de l'objet aimé ; il constitue l'essentiel de la charité à l'égard de ses semblables. Dans *Les Passions de l'âme*[9], Descartes reprend cette distinction. Malebranche, de son côté, oppose l'amour de bienveillance et l'amour de complaisance (ou amour d'union)[10] : tandis que l'amour de complaisance nous détourne de l'ordre, l'amour de bienveillance nous fait tendre à notre fin authentique.

Saint Augustin avait opposé deux amours, et les deux cités qu'ils ont faites : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi a fait la cité céleste[11]. Pascal reprend cette dualité : « Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même (…). Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours ; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans

1. Voir *supra*.
2. À la Renaissance et à l'âge classique, la figuration de l'amour profane sous les traits d'une jeune femme nue et de l'amour sacré sous ceux d'une jeune femme vêtue était un lieu commun. *Tannhäuser*, l'opéra de Wagner, tourne autour de cette dualité incarnée par Vénus et par Élisabeth et qu'illustre le bithématisme musical du Venusberg et de la marche des pèlerins dans la célèbre Ouverture. Les trouvères allemands du Moyen Âge chantaient Dame Minne, symbole de l'amour, d'où leur nom de Minnesänger ; ils se rendaient en pèlerinage sur le Venusberg (la montagne de Vénus).
3. Psyché devient l'épouse d'Éros mais ne doit pas chercher à savoir qui il est ni à le voir, sous peine de le perdre. Elle ne résistera pas à la tentation d'enfreindre l'interdit. Dans son texte sur Richard Wagner, Baudelaire fera le rapprochement entre ce mythe antique et la légende de Lohengrin.
4. Les Cathares, pour qui le monde était littéralement diabolique, rejetaient Éros comme une puissance malfaisante.
5. *Métaphysique des mœurs* II, *Doctrine de la vertu* § 26.
6. Thomas d'Aquin distinguait la bienfaisance comme acte extérieur et la bienveillance comme acte intérieur.
7. La charité enjoint d'aimer son prochain comme Dieu même (l'aime).
8. « Je t'aime » se dit *« ti voglio bene »*, « je te veux du bien » en italien. On parlait jadis de *captatio benevolentiae* à propos de l'amour : aimer, c'est vouloir s'emparer de la bienveillance de l'autre.
9. Article 81.
10. *Traité de morale* I, III, § 8.
11. *La Cité de Dieu* XIV, 18.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté (…). Voilà l'origine de l'amour-propre. Il était naturel à Adam, et juste en son innocence ; mais il est devenu et criminel et immodéré, en suite de son péché »[1]. La « philautie », l'amour de soi dont les Grecs faisaient une vertu se trouve ainsi dévalorisée au profit de l'amour de Dieu. Plus tard, indépendamment de tout cadre théologique, Rousseau interprétera l'amour-propre comme une perversion de l'amour de soi. Alors que l'amour de soi-même est « un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu », l'amour-propre n'est qu'« un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur »[2].

Ce que Spinoza appelait de manière oxymorique amour intellectuel de Dieu résulte du troisième genre de connaissance[3] qui est la connaissance adéquate des choses, qui ne doit plus rien aux sens ni à l'imagination[4]. L'amour intellectuel de Dieu correspond à un état tel que notre puissance d'agir ne peut plus être augmentée. Il échappe à la durée pour s'inscrire sur le plan de l'éternité[5].

Mais, à la fin du XVIIe siècle, c'est la querelle théologique dite du « pur amour » qui embrasa les esprits. Elle opposa certains mystiques (défendus par Fénelon) aux autorités religieuses. Leibniz la posait en ces termes : « Est-il possible d'aimer Dieu ou les hommes d'un amour qui soit parfaitement désintéressé ? »[6]. Le quiétisme et le piétisme prêchaient sous ce nom de pur amour, que Fénelon appelait parfaite charité, un amour inconditionnel, absolu, dont le critère est le refus de toute récompense (satisfaction ou paradis). Pour Rome, le désintéressement à l'égard du salut et envers la crainte d'un châtiment (ou l'espoir d'une récompense) était de nature à détourner les âmes des devoirs religieux. Par ailleurs, cette conception mystique rendait superflue la médiation de l'Église. Cultivé dans l'indifférence complète à l'égard du salut personnel, le pur amour s'oppose à l'amour d'intérêt, à l'amour d'espérance et même à l'amour de préférence qui, bien que consistant à aimer Dieu plus que soi-même, garde souvenir de l'avantage de cet état. Du point de vue du pur amour, seule compte la perfection du détachement qui conduit jusqu'à l'oubli de soi. Pour son apologétique,

1. B. Pascal, lettre à Monsieur et Madame Périer du 17 octobre 1651, *Œuvres complètes*, Seuil, 1963, p. 277.
2. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres complètes* III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, p. 219.
3. Voir ***La connaissance***.
4. *Éthique* V, corollaire de la proposition XXXII.
5. *Ibid*., proposition XXXIII.
6. E. Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Vrin, 1959, p. 56.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Fénelon cite le cas d'Alceste[1] : même les païens savaient que le dévouement absolu de soi est ce qu'il y a de plus divin.

Leibniz contestera la possibilité du pur amour pour la raison même qui lui avait fait contester la liberté d'indifférence : rien de ce qui existe ne saurait exister sans raison suffisante. Dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, il écrit, après avoir rappelé la distinction entre l'amour de concupiscence et l'amour de bienveillance, que ce dernier constitue notre plaisir : « car s'il ne rejaillissait pas sur nous en quelque façon, nous ne pourrions pas nous y intéresser, puisqu'il est impossible, quoi qu'on dise, d'être détaché du bien propre. Et voilà comment il faut entendre l'amour désintéressé ou non mercenaire, pour en bien concevoir la noblesse et pour ne point tomber cependant dans le chimérique »[2].

Kierkegaard réinterprétera la tripartition de l'éros, de la philia et de l'agapè en fonction de celle qui gouverne l'économie d'ensemble de sa philosophie : éros renvoie au stade esthétique[3], philia au stade éthique et agapè au stade religieux. Entre l'amour et l'amitié païens, d'un côté, et l'amour chrétien, de l'autre, il y a hétérogénéité des plans, il est impossible de les concilier, il faut choisir entre eux. L'amour et l'amitié païens manifestent tous deux la puissance de l'éros et permettent ainsi à l'homme de se diviniser. Le chrétien est le seul à aimer selon l'esprit, d'un amour qui se porte totalement sur l'autre comme prochain[4]. Ni l'amitié ni l'amour ne peuvent, comme l'est l'amour du prochain, être l'objet d'un devoir[5]. De plus, l'amour et l'amitié païens sont exclusifs ; ils ne vont pas sans prédilection, sans dilection préférentielle. L'amour chrétien, lui, est amour de tous. Enfin, alors que l'ami et l'aimé sont aimés pour une raison particulière, le prochain est aimé d'un amour sans motif, d'un amour gratuit.

Dans les temps modernes, c'est le théologien luthérien suédois Anders Nygren qui popularisera l'opposition d'Éros et d'Agapè en y consacrant un livre portant ce titre. La contrariété entre l'amour captatif et l'amour oblatif reprend celle de l'amour de concupiscence et de l'amour de bienveillance. Pour Nygren, l'éros, fût-il aussi purifié que celui de Platon, reste pris dans une logique de la captation. Seule l'agapè est donatrice[6]. Ce qu'il y a de divin dans l'amour ne vient pas de son aspiration, mais de son inspiration.

1. Fénelon, « Sur le pur amour », *Lettres et opuscules spirituels* XXIII, *Œuvres* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1983, p. 667.
2. G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* II, 20, § 5. « Séparer l'amour d'autrui de son bien propre, c'est forger une chimère » écrit Leibniz à Coste en juillet 1706.
3. Don Juan incarne l'amour esthétique : le « mille et trois » du catalogue de Leporello, dans l'opéra de Mozart, signifie que la vie du séducteur est vouée à l'indéfini. L'amour éthique, au contraire, tel qu'il s'incarne dans le mariage, fait triompher le fini (*Ou bien…ou bien*, première partie).
4. S. Kierkegaard, *Les Œuvres de l'amour*, *Œuvres complètes* XIV, trad. fr., Éditions de l'Orante, 2001.
5. Kant avait déjà fait la remarque : il est impossible de faire de l'amour une obligation morale ; il en tirait la conclusion que l'amour ne pouvait pas être au fondement de la morale.
6. La traduction grecque du Cantique des cantiques utilise le terme d'*agapè* pour nommer l'amour du bien-aimé pour sa bien-aimée.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

À l'opposé de l'éros platonicien, l'agapè n'est pas mue par la douleur de la privation, elle ne ressort pas d'une logique du manque : l'absence d'amour du prochain n'est, en effet, pas vécue (du moins immédiatement) comme une insupportable mutilation. L'amour chrétien des ennemis prouve non seulement la supériorité de l'amour sur l'amitié, mais celle de la charité sur l'amour sensible. À la différence de la philia, l'agapè ne considère pas la valeur de l'autre. Elle est au-delà du jugement, et en ce sens au-delà du bien et du mal.

III. L'ENFANT DE BOHÊME

Le latin disposait du verbe *diligere* pour désigner l'inclination volontaire, délibérée, décidée — de là, la « dilection », l'appétit volontaire. Le volontarisme, la religion et les institutions de l'Occident valoriseront pendant longtemps la constance du sentiment et la fidélité du comportement[1] tandis que les arts et la littérature ne cesseront de chanter leur transgression et leur chiasme (une constance sans fidélité, une fidélité sans constance). L'histoire d'Éros et de Psyché, comme celle de Lohengrin, a donné une dimension de légende à la confiance absolue due par l'amour par le truchement du thème de la question interdite : il n'y a pas d'amour sans promesse et la véritable promesse est sans condition.

Mais comment de l'excès[2] trouver la juste mesure ? Jacques Lacan a théorisé sous le nom de plus-de-jouir ce supplément toujours demandé et, évidemment, jamais atteint. Évoquant sa jeunesse, saint Augustin écrit : « J'aimais à aimer ; dévoré du désir secret de l'amour, je m'en voulais de ne l'être pas plus encore »[3]. L'amoureux est frappé, comme on le dit familièrement de celui qui n'a plus toute sa tête.

Dans *Phèdre*, Platon a magnifiquement évoqué cet affolement de l'âme dans l'amour : « Elle ne se laisse pas volontiers éloigner du bel objet et (…) il n'y a personne dont elle fasse plus de cas que de celui-ci : mère, frères, camarades, au contraire, elle les oublie tous ; que, par son incurie, elle perde sa fortune, elle n'attache à cela aucune importance ; les bons usages et les belles manières dont jusqu'alors elle s'enorgueillissait, elle les a tous dédai-

1. L'institution du mariage a été le contre-feu le plus efficace contre le caractère illusoire et éphémère de l'amour : par le contrat, le sentiment acquiert une existence objective et socialement reconnue. « L'amour étant un sentiment, reste à tous égards exposé à la contingence » (G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, addition au § 163). « Mais le contrat ne manque pas d'ôter à l'amour sa chaleur de vie : la passion ne doit pas troubler le mariage car elle lui est subordonnée » (*ibid.*). Dans *La Nouvelle Héloïse*, Rousseau avait constaté qu'« on ne s'épouse point pour penser l'un à l'autre, mais pour remplir conjointement les devoirs de la vie civile, gouverner prudemment sa maison, bien élever ses enfants » (III, lettre 20).

2. Un excès et un défaut qui touchent l'aimé ou l'aimable pas moins que l'aimant : l'enfant, par exemple, sera trop aimé (condition favorable pour une future névrose obsessionnelle) ou pas assez (condition favorable pour une future névrose hystérique), il ne le sera jamais à la juste mesure.

3. Saint Augustin, *Les Confessions* III, 1, trad. J. Trabucco, Garnier-Flammarion, 1964, p. 49.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

gnés, prête à être esclave, prête à dormir où on le lui permettra, au plus près de l'objet de son impatiente passion : elle ne se borne pas en effet à révérer celui qui possède la beauté, elle a découvert l'unique médecin capable de guérir les peines les plus cruelles ! »[1].

À l'opposé de Phèdre qui y voyait le plus ancien des dieux, Agathon, dans *Le Banquet*, dit de l'Amour qu'il est le plus jeune[2]. C'est cette dernière version que retiendra la tradition : Éros (Cupidon à Rome) est un enfant éternellement jeune et irresponsable[3] qui s'amuse à jouer des tours[4]. La tirade exaltée de Chérubin dans *Le Mariage de Figaro* exprime bien la totale domination de cette force chez celui qui en est le lieu plutôt que l'auteur[5].

Cela dit, le caractère pathétique de la passion amoureuse eût paru (et a paru en fait[6]) comme parfaitement ridicule dans la plupart des sociétés étrangères au nôtre. Dans *L'Amour et l'Occident*, Denis de Rougemont développe la thèse que l'amour-passion est une invention occidentale qui remonte au XIIIe siècle avec la courtoisie. À partir du mythe de Tristan et de l'amour courtois, il dégage l'origine religieuse de ce qu'il faut bien appeler une formation historique : « l'amour-passion est apparu en Occident comme l'un des contrecoups du christianisme (…) dans les âmes où vivait encore un paganisme naturel ou hérité »[7]. Autrement dit, l'amour-passion fut à la fois une expression et une transgression de valeurs et d'institutions chrétiennes, un développement et un retour du refoulé[8]. Elle est liée à une certaine marginalité[9]. À l'époque contemporaine, qui fut la dernière période historique des conventions bourgeoises, le surréalisme exaltera l'amour fou[10].

1. Platon, *Phèdre* 252 a-b, *Œuvres complètes* II, *op. cit.*, p. 42-43.
2. *Le Banquet*, 195c.
3. Dans la mythologie grecque, Éros, fils d'Arès et d'Aphrodite, répand tant de désordre que sa mère est souvent obligée de le tenir enfermé et de le corriger.
4. Même sens et même attirail symbolique (arc et flèches) pour Kama, le dieu de l'amour dans la mythologie indienne. Nombre de mythes et de légendes en Inde montrent les ascèses des rishis et les sacrifices des brahmanes perturbés par les entreprises de Kama.
5. « Le besoin de dire à quelqu'un : *Je vous aime* est devenu pour moi si pressant, que je le dis tout seul, en courant, dans le parc, à ta maîtresse, à toi, aux arbres, aux nuages, au vent qui les emporte avec mes paroles perdues » (Beaumarchais, *Le Mariage de Figaro* I, 7). Dans le passage, déjà évoqué, des *Confessions* où il raconte son aventureuse jeunesse, saint Augustin avait écrit, avec une rare lucidité : « Comme je cherchais à aimer, je cherchais un objet à mon amour » (saint Augustin, *Les Confessions* III, 1, *op. cit.*, p. 49).
6. Margaret Mead, anthropologue spécialiste des populations océaniennes, notait que les Samoans sont enclins à rire des histoires de passion amoureuse.
7. D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, UGE 10/18, 1972, p. 61.
8. Sous cette forme générale, la thèse a été plusieurs fois contestée : le monde arabo-musulman, l'Inde et la Chine ont développé bien des histoires de passion amoureuse dans un contexte culturel à la fois très différent et analogue : le conflit entre le sentiment et les institutions (ou les dogmes) apparaît dans les sociétés où le principe individuel est suffisamment développé. Une antique croyance chinoise voulait qu'au ciel des Immortels, on sût voir l'invisible fil de coton rouge qui de toute éternité liait l'un à l'autre l'homme et la femme unis par le destin. *Le Pavillon des pivoines* n'est pas moins exalté que *Tristan et Iseult* !
9. Engels faisait remarquer que « l'amour, dans le sens moderne du mot, n'apparaît dans l'Antiquité qu'en dehors de la société officielle ». Les bergers de Théocrite, Daphnis et Chloé sont des esclaves qui vivent en dehors de la sphère des citoyens libres (F. Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, trad. fr., Éditions sociales, 1954, p. 74).
10. Dans *L'Âge d'or*, Luis Buñuel montre un homme culbuter une femme en pleine réception mondaine après avoir giflé la maîtresse de maison.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Pourquoi préférons-nous à tout autre récit celui d'un amour impossible ? Pourquoi cette complaisance dans ce qui, objectivement, comme difficulté, devrait susciter en nous un déplaisir ? Les poètes ont été bien avisés d'interrompre leurs histoires par la mort : pour rester intacte, la passion a besoin de la disparition des passionnés. Iseult ne devient pas madame Tristan, Roméo et Juliette n'auront pas d'enfants.

Mais l'idéalisme romantique n'est pas le pôle unique autour duquel la thématique de l'enfant de Bohême balance : le réalisme cynique lui convient aussi tout à fait[1]. Cette thématique, en effet, est l'expression d'un habituel déni : celui des déterminations multiples qui, entre société, histoire, culture et psychologie personnelle, poussent à aimer celui-ci et non celui-là, celle-là plutôt que celle-ci.

« Aimer est le grand point, qu'importe la maîtresse
Qu'importe le flacon, pourvu qu'on ait l'ivresse ! » (Alfred de Musset). Le cynisme donjuanesque est une révolte vécue contre les illusions de l'amour. Au début de la pièce de Molière, Don Juan répond à Sganarelle qu'il ne croit qu'au 2 et 2 font 4. Mais lorsqu'il proclame sur un air de bravache qu'il n'est rien qui puisse arrêter l'impétuosité de ses désirs, qu'il se sent un cœur à aimer toute la terre et que comme Alexandre il souhaiterait qu'il y eût d'autres mondes pour y pouvoir étendre l'empire de ses conquêtes amoureuses[2], n'est-il pas victime d'une illusion plus grande encore que celle qu'il dénonce — l'illusion que nommément la psychanalyse pointera comme celle de toute-puissance ?

IV. LES MÉPRISES DE L'AMOUR

Dans le mythe d'Aristophane (*Le Banquet*), l'amour est figuré comme le désir qui vise à reconstituer une totalité originelle scindée en deux[3], chaque moitié étant proprement *le symbole*[4] de l'autre. D'où ce sens induit : on n'aime finalement que soi puisqu'on aspire à reconstituer avec l'autre (littéralement, sa moitié) la totalité que l'on formait avec lui à l'origine[5]. Contre cette thèse narcissiste, Socrate (donc Platon), par la bouche inspirée de la prêtresse Diotime, affirme qu'on aime nécessairement au-delà de soi[6].

1. D'où la fascination qu'exerce encore sur le lecteur ou auditeur moderne le personnage de Carmen.
2. Molière, *Don Juan* acte I, scène 2.
3. D'où l'idée qu'avant de procurer du plaisir, l'amour doit d'abord mettre fin à une douleur. Même l'épicurien Diderot disait de l'amour qu'il prisait cette passion « davantage pour les peines dont il nous console que pour les plaisirs qu'il nous donne » (D. Diderot, « Sur les femmes », *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1951, p. 949).
4. Tel est le sens étymologique de ce mot (voir ***Le signe***).
5. Descartes définit l'amour comme une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits animaux qui l'incitent à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. Par « joindre de volonté », il entend imaginer un tout dont on est seulement une partie et dont l'objet aimé est une autre partie.
6. Lorsque Platon dit que celui qui aime ne se doute pas qu'en l'autre c'est lui-même qu'il voit « comme en un miroir » (*Phèdre* 255d, *op. cit.*, p. 47), ce n'est pas la projection narcissique qu'il évoque mais l'exact parallélisme des états

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Bien avant la psychanalyse, dans le cadre philosophique puis théologique[1], l'amour était couramment conçu comme un transfert. Le terme de transport véhicule la même idée : pas d'amour sans métaphore.

Le sentiment est parfois si impérieux que le sujet peut ressentir en lui la présence de l'autre sans avoir conscience que cet autre est encore lui. L'amour donne une impression d'absolu. Victor Hugo écrit de Marius amoureux : « Dieu lui eût dit : Veux-tu le ciel ? Il eût répondu : J'y perdrais ». Mais sans au-delà ni divinité, l'amour sera l'objet de ce radical soupçon de ne concerner *in fine* que lui-même[2]. « *Nondum amabam et amare amabam* », « non seulement j'aimais, mais j'aimais aimer », écrivait saint Augustin en évoquant ses frasques de jeunesse. On croit aimer l'autre en tant qu'autre alors qu'on ne l'aime que parce qu'il est aimé de nous. La Rochefoucauld dira qu'« il n'y a point de passion où l'amour de soi-même règne si puissamment que dans l'amour »[3]. Qu'elle soit interprétée comme l'expression de l'amour exclusif de soi ou comme celle d'une profonde défiance de soi, la jalousie, qui est un sentiment-état amoureux type, ne concerne l'autre qu'à titre de prétexte[4]. Comme l'érotomane qui développe l'illusion délirante d'être aimé, le jaloux, qui ne craint rien tant que d'être trompé, n'aime tout compte fait que lui-même. En fait, il n'y a pas de *bien aimé* ; on n'aime jamais bien.

« L'amour, disait Maître Eckhart, est de telle nature qu'il transforme les hommes en les choses qu'il aime ». Cette parole du grand mystique peut être interprétée en un sens général. Le premier et dernier objet de l'amour, c'est l'amour lui-même qui se nourrit de lui-même et s'exalte lui-même. L'art et le langage[5] sont à cet égard de formidables pourvoyeurs, au point que l'on peut se demander si l'expression de la passion amoureuse ne crée pas celle-ci[6]. La lettre d'amour s'enflamme d'elle-même. C'est de son amour que l'amoureux est épris[7].

---

entre l'amant et l'aimé : « en sa présence, la cessation de ses souffrances se confond avec la cessation des souffrances de l'autre ; en son absence, le regret qu'il éprouve et celui qu'il inspire se confondent encore » (*ibid.*).

1. Ibn Arabi soutient que « personne n'aime que son Créateur » auquel il est toutefois voilé par l'amour qu'il porte aux différentes femmes ou encore à tout ce qui est aimable dans ce monde — argent, honneurs (Ibn Arabi, *Traité de l'amour*, *op. cit.*, p. 60).

2. « Je suis venu vers vous sans savoir mon dessein/Mon amour m'entraînait, et je venais peut-être/Pour me chercher moi-même et pour me reconnaître » s'exclame un personnage de Racine. Dans les *Confessions* (livre IX), Rousseau évoque l'étrange liaison qui l'unissait à Madame d'Houdetot en ces termes : « J'ai tort de dire un amour non partagé ; le mien l'était en quelque sorte ; il était égal des deux côtés quoiqu'il ne fût pas réciproque. Nous étions ivres d'amour l'un et l'autre ; elle pour son amant, moi pour elle ; nos soupirs, nos délicieuses larmes se confondaient ». Cette situation est plus banale qu'on ne pense : entre « l'eux deux », un tiers est toujours inséré.

3. Maxime 262.

4. L'adjectif « jaloux » se rattache étymologiquement au mot d'origine grecque « zèle », qui lui-même provient de « *zêtein* », rechercher, poursuivre. Dans la Bible, la jalousie du Dieu jaloux n'est évidemment pas à comprendre comme un signe de défiance de soi.

5. Écrire des lettres d'amour rend amoureux. Mais dans ce domaine aussi l'histoire est passée là : les déclarations enflammées passent mieux par lettre que par téléphone.

6. Plusieurs exemples historiques tendraient à le confirmer. Rousseau avoue lui-même dans ses *Confessions* (livre IX) que son amour pour Madame d'Houdetot devait beaucoup, sinon tout au personnage de Julie qu'il avait imaginé pour sa *Nouvelle Héloïse*. Richard Wagner tomba follement amoureux de Mathilde Wesendonck, l'épouse de son protecteur d'alors, le temps même qu'il composa *Tristan et Isolde* au point qu'il est impossible de décider si son œuvre exprime sa passion vécue ou si inversement ce n'est pas le drame musical qui a déclenché en lui cette passion.

7. Message aujourd'hui courant diffusé par les journaux à l'occasion de la Saint-Valentin : « Merci, amour de Moi ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La Rochefoucauld disait qu'« il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient entendu parler de l'amour »[1], manière radicale de dire la soumission d'une prétendue spontanéité naturelle aux ruses et détours de la mode : il n'y a pas d'état amoureux sans représentation préalable, or, cette représentation ne vient pas d'abord de soi. Ce que Rousseau observait à propos des émotions suscitées par le théâtre, qu'elles « ne choisissent pas la personne qu'on doit aimer », mais « nous forcent à faire ce choix »[2], peut être appliqué à l'ensemble de la vie affective. Le mythe persistant du coup de foudre, entre hasard absolu et destin écrasant, est un déni des déterminations objectives de la formation des couples. Les statistiques de l'histoire et de la sociologie mettent à bas les illusions du choix amoureux : même les sociétés démocratiques modernes, qui laissent aux individus toute latitude dans leur vie affective, sont restées très largement homogames[3] et endogames[4]. C'est Kant qui, le premier, a noté le hiatus entre le sentiment subjectif et la réalité collective, à propos du mariage, justement : chacun croit que celui-ci est le produit de sa volonté propre alors qu'il est largement gouverné par des conditions et des forces extérieures.

Chamfort disait que « l'amour tel qu'il existe dans la société n'est que l'échange de deux fantaisies et le contact de deux épidermes »[5]. Le mot est souvent cité — on oublie généralement le « tel qu'il existe dans la société ». La physique et la chimie de l'amour ne retiendront du discours du médecin Érixymaque, dans *Le Banquet* de Platon, que la première partie : « La médecine est (…) la science des phénomènes d'amour dont le corps est le siège, eu égard au remplissement et à l'évacuation… »[6]. Les beaux sentiments se dissolvent dans la chimie. Un couple croit s'aimer, en fait, c'est l'ocytocine qui mène la danse.

L'amour crée la valeur sur laquelle il se porte. Francis Bacon faisait observer que « l'homme le plus orgueilleux n'a jamais pensé du bien de soi si absurdement que l'amoureux ne fait de l'objet aimé »[7]. Dans un passage devenu célèbre de *De l'amour*, Stendhal échafaude cette somptueuse théorie de la cristallisation que plus tard la psychanalyse reprendra sous l'autre nom de projection : « Aux mines de sel de Salzburg, on jette, dans les profondeurs abandonnées de la mine, un rameau d'arbre effeuillé par l'hiver ; deux ou trois mois après, on le retire couvert de cristallisations brillantes : les plus

1. Maxime 136.
2. J.-J. Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert*, Garnier, 1966, p. 163.
3. Qualifie les mariages déterminés par la proximité sociale.
4. Qualifie les mariages déterminés par la proximité géographique. Homogamie et endogamie diminuent légèrement dans les couches supérieures de la société. Chez les Grecs, l'amour, à l'opposé de l'amitié, renvoie à une relation d'inégalité entre un amant et un aimé, un actif et un passif. Les sociétés démocratiques individualistes de masse n'admettent plus cette inégalité, mais les relations personnelles et affectives continuent d'obéir très bien aux hiérarchies sociales.
5. Chamfort, *Maximes, pensées, caractères et anecdotes,* § 359, Garnier-Flammarion, 1968, p. 133.
6. Platon, *Le Banquet* 186c, trad. L. Robin, *Œuvres complètes* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950, p. 712.
7. F. Bacon, « De l'amour », *Essais* X, trad. M. Castelain, Aubier, 1948, p. 49.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

petites branches, celles qui ne sont pas plus grosses que la patte d'une mésange, sont garnies d'une infinité de diamants, mobiles et éblouissants ; on ne peut plus reconnaître le rameau primitif. Ce que j'appelle cristallisation, c'est l'opération de l'esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles perfections »[1]. Stendhal distingue même deux cristallisations : la première suit et constitue l'amour à sa naissance, la seconde succède au moment du doute et s'oriente vers cette « promesse de bonheur » qu'est l'espérance du plaisir : « Elle [la femme aimée] me donnerait des plaisirs qu'elle seule au monde peut me donner. C'est l'évidence de cette vérité, c'est ce chemin sur l'extrême bord d'un précipice affreux, et touchant de l'autre main le bonheur parfait, qui donne tant de supériorité à la seconde cristallisation sur la première »[2].

Puissance sexuelle ou sentiment amoureux ? Déjà dans son *Éthique* Spinoza avait opéré un coup de force conceptuel audacieux lorsqu'il avait mis au premier plan le couple joie/tristesse et qu'il avait fait de l'amour une passion dérivée de la joie. Plus tard, contre l'exaltation romantique, Schopenhauer ne verra dans l'amour qu'un piège tendu par la Volonté pour perpétuer l'espèce[3] : « Dans cet état de choses, la nature ne peut atteindre son but qu'en faisant naître chez l'individu une certaine illusion, à la faveur de laquelle il regarde comme un avantage personnel ce qui en réalité n'en est un que pour l'espèce, si bien que c'est pour l'espèce qu'il travaille quand il s'imagine travailler pour lui-même »[4].

Le cœur percé d'une flèche est d'abord symbole sexuel (le cœur n'est pas un cœur mais un cul) ensuite symbole de souffrance — mais ce n'est évidemment pas ainsi qu'il est compris[5]. Dans ses *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, Kant établit ce qu'on peut déjà appeler une théorie de la sublimation : l'homme s'avisa que l'excitation sexuelle, qui chez les animaux repose seulement sur une impulsion passagère et le plus souvent périodique, était susceptible chez lui d'être prolongée et même augmentée sous l'effet de l'imagination : « Le *refus* fut l'artifice qui permit de passer des attraits simplement ressentis aux attraits idéaux, du désir simplement animal, peu à peu, à l'amour, puis, avec ce dernier, du sentiment de ce qui est simplement agréable au sentiment de goût pour la beauté, d'abord seulement chez l'homme, mais ensuite aussi dans la nature »[6].

1. Stendhal, *De l'amour*, *op. cit.*, p. 34-35.
2. *Ibid.*, p. 37.
3. Force est aujourd'hui de reconnaître que ce piège a été largement déjoué.
4. A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme représentation*, supplément au livre IV, chapitre 54 « Métaphysique de l'amour », trad. A. Burdeau, PUF, 1978.
5. Pareillement, combien d'énamourés jouant de la mandoline et qui ne font avec leur belle que se masturber dans son vagin !
6. E. Kant, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* AK VIII 112-113, trad. L. Ferry et H. Wizmann, *Œuvres philosophiques* II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1985, p. 507-508.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

« Aucun amour n'est originel », dit Roland Barthes[1]. Freud a établi que les désirs et les affects préexistent à l'amour. Celui-ci ne fait que répéter des fixations anciennes et déplace cet investissement affectif sur un objet nouveau qui ressemble par quelque trait ou détail à l'objet ancien (le père ou la mère, le plus souvent[2]). Tout amour est le résultat d'un transfert inconscient, d'une dérive du passé vers le présent qui en est l'image. À rebours de l'antique mythologie, l'amour se trouve donc placé sous le double signe de la répétition et de la régression[3]. Sans doute est-ce l'un des enseignements scandaleux de la psychanalyse, que l'amour est en réalité indifférent à l'objet auquel il renvoie. L'amour est un roman que l'on se fait à soi-même, un auteur en quête de personnages. D'où cette possibilité de duperie formidable que l'on ne veut pas voir[4].

L'idéal du moi désigne un modèle auquel le sujet cherche à se conformer. Il unit le narcissisme et les identifications aux parents et représente les valeurs positives et aimées attribuées à l'autorité. L'objet d'amour est le corps et la rade de l'idéal du moi. Ainsi les sentiments les plus élevés sont-ils rabattus sur une impitoyable généalogie. Freud dit que « la certitude où on était que le besoin à peine assouvi ne tarderait pas à se réveiller a dû fournir la principale raison de l'attachement permanent à l'objet sexuel »[5]. Autrement dit, la constance et la fidélité seraient des garanties pour l'avenir de la satisfaction.

Giorgio Agamben soutient la thèse que le Moyen Âge a découvert « l'irréalité de l'amour »[6]. Le Moyen Âge se serait aperçu bien avant la psychanalyse qu'on n'aime que des fantasmes (les auteurs médiévaux parlent d'images[7]). La révolution opérée par rapport à la conception grecque tient à la substitution de l'imagination à la vision pour rendre compte du phénomène amoureux.

Selon la psychanalyse, il n'y a pas d'amour sans narcissisme originaire[8].

1. R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, 1977, p. 227.

2. Freud disait (dans une lettre à Fliess) qu'une relation sexuelle est un événement impliquant quatre personnes. Le couple forme en réalité un quatuor.

3. Descartes déjà avait eu ce soupçon que l'amour avait plus rapport au passé qu'au futur, qu'il était davantage de l'ordre de la réminiscence que de celui du projet (voir sa lettre du 6 juin 1647 à Chanut où il fait état de sa déraisonnable attirance pour les filles qui louchent — voir ***L'inconscient***).

4. Le « je ne sais pas ce qu'il (elle) peut bien lui trouver » montre bien que l'on cherche toujours la clé de l'affect du côté d'une cause extérieure. Chamfort écrivait plaisamment : « On dit communément : ' La plus belle femme du monde ne peut donner que ce qu'elle a' ; ce qui est très faux : elle donne précisément ce qu'on croit recevoir, puisqu'en ce genre c'est l'imagination qui fait le prix de ce qu'on reçoit » (*Maximes, pensées, caractères et anecdotes* § 383, *op. cit.*, p. 136). On se souvient de la fameuse exclamation du Swann de Proust : « Dire que j'ai voulu mourir pour une femme qui ne me plaisait pas, qui n'était pas mon genre ! ». On peut aimer quelqu'un pour ses défauts plutôt que pour ses vertus, pour ce qu'il n'a pas plutôt que pour ce qu'il a.

5. S. Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, chapitre 8 « État amoureux et hypnose » in *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Payot, 1968, p. 134.

6. G. Agamben, *Stanze*, trad. Y. Hersant, Payot et Rivages, 1998, p. 137.

7. Joliment orthographié en « ymages » en ancien français.

8. La notion de narcissisme a été introduite par H.H. Ellis avant d'être reprise par Freud. Le terme n'a d'ailleurs pas été très bien choisi car dans le mythe, Narcisse croit avoir affaire à un *autre* lorsqu'il découvre son image dans le miroir de l'eau. Le sens de ce mythe pourrait ainsi être que l'amour de soi est toujours en fait amour d'un autre que soi.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Freud distingue deux types de narcissisme : le narcissisme primaire, qui correspond à l'investissement libidinal du moi[1], et le narcissisme secondaire qui consiste en un déplacement de la première forme sur le moi idéal. Ainsi les poncifs de l'éternité (amour-toujours) et de l'identité (aime-même) qui font les mauvaises poésies et les mauvaises chansons pourraient-ils acquérir par ce biais une vérité inattendue.

Lacan fait observer que s'il y a un domaine où dans le discours la tromperie a des chances de réussir, c'est l'amour[2]. Pour le définir, Lacan a eu cette formule devenue célèbre : donner ce que l'on n'a pas à celui qui n'en veut pas[3]. L'amour, répète Lacan, est ignorance du désir, il est « ce qui supplée au rapport sexuel »[4]. L'amour est une séparation réelle mal compensée par une fusion illusoire. Kierkegaard était fondé à considérer l'amour du mort comme la forme la plus haute de l'amour dans la mesure même où l'échange, la réciprocité sont exclus.

Une autre illusion mise au jour par la psychanalyse est celle qui empêche de voir que derrière un choix d'amour peut se cacher la mort[5]. La fatalité de la mort se trouve ainsi inversée par un choix imaginaire. Denis de Rougemont dit à propos du culte de l'amour-passion, dont l'histoire de Tristan et Iseult est la plus forte illustration : « L'amour de l'amour même dissimulait une passion beaucoup plus terrible, une volonté proprement inavouable (…). Sans le savoir, les amants malgré eux n'ont jamais désiré que la mort »[6]. La psychanalyse interprète la faute d'Orphée comme l'expression d'un désir inconscient de mort et les aventures d'Ulysse comme l'expression d'un désir de ne pas retourner dans sa patrie[7]. Si Alceste prend la place de son mari mort, c'est parce qu'elle

1. Freud interprète l'amour des parents pour leurs enfants comme une renaissance de ce narcissisme.

2. Kant notait qu'en amour le mensonge est toujours plus séduisant que la sincérité : « Quelqu'un qui est sérieusement amoureux est, en présence de la personne aimée, embarrassé, maladroit et peu séduisant. En revanche, quelqu'un qui fait seulement l'amoureux et a par ailleurs du talent peut jouer si naturellement son rôle qu'il attire complètement dans ses filets la malheureuse qu'il dupe — précisément parce que son cœur n'est pas prévenu, son esprit est clair et qu'il est donc en pleine possession du libre usage de son habileté pour imiter avec beaucoup de naturelle apparence de l'amant » (E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Didactique III, 79, trad. A. Renaut, Garnier-Flammarion, 1993, p. 235). Voir aussi La Rochefoucauld : « La plupart des femmes se rendent plutôt par faiblesse que par passion ; de là vient que, pour l'ordinaire, les hommes entreprenants réussissent mieux que les autres, quoiqu'ils ne soient pas plus aimables... ».

3. Entre l'homme et la femme/Il y a l'amour/Entre l'homme et l'amour/il y a un monde/Entre l'homme et le monde/Il y a un mur. Lacan écrit l'(a)mur. Le « entre » a une fonction contradictoire : il sépare autant qu'il réunit, disjoint en même temps qu'il conjoint. Dans *Tristan et Isolde* de Wagner, Tristan déplore que le « et » qui réunit son nom et celui de sa bien-aimée continue de les séparer. En fait, l'amour n'est presque jamais *partagé*, et lorsqu'il l'est, il est toujours dissymétrique.

4. J. Lacan, Séminaire XX, *Encore*, Seuil, 1975, p. 44.

5. Freud interprète l'histoire des trois coffrets du *Marchand de Venise*, de Shakespeare, comme étant un choix de mort (S. Freud, « Le thème des trois coffrets », *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. fr., Gallimard, 1933, p. 87-103). La jeune et belle Portia est contrainte par son père de soumettre ses trois prétendants à l'épreuve des coffrets : un coffret d'or, un coffret d'argent, un coffret de plomb sont présentés, celui qui choisit le coffret contenant le portrait de Portia est vainqueur. C'est Bassanio, l'amoureux de Portia, qui choisira le bon coffret, celui de plomb, évidemment.

6. D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, *op. cit.*, p. 37.

7. Autre interprétation possible : Ulysse fait son voyage de noces tout seul, pendant vingt ans, puis revient pour éviter que la lune de miel ne s'éclipse.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

ne veut plus le voir etc. La fin tragique est l'assurance imaginaire d'une intensité préservée[1].

ÉPILOGUE. L'ENVERS DE L'AMOUR

Il n'y a pas de contraire dans le monde de l'affect. L'amour, disait Leibniz dans sa *Théodicée* est cette affection qui nous fait trouver du plaisir dans les perfections de ce qu'on aime. La haine est cette affection qui nous fait trouver du plaisir dans les imperfections de ce que l'on déteste. Pascal disait qu'on n'aime jamais personne, mais seulement des qualités[2]. Pareillement, on pourrait dire qu'on ne hait jamais personne, mais seulement des défauts. En se démarquant de la haine, l'amour peut en garder la marque.

Mais il peut aussi la produire par effet direct. L'amour est une *élection* ; aimer, c'est distinguer, mettre à part, exclure. Aimer renvoie toujours à un *ne pas aimer*, qui finit par coïncider avec la quasi-totalité du monde. Et puis, comment ne pas haïr ce qui menace l'objet d'amour, et qui peut le détruire ? Le christianisme, disait Kierkegaard, nous incite non seulement à haïr nos parents au nom de l'aimé, mais également, dans une sorte d'inversion dialectique de l'amour pour son ennemi, à haïr celui qu'on aime par amour et dans l'amour. Le moyen de ne pas se poser cette question : qu'est-ce que dans l'aimé je suis incité à haïr ?

Source de bonheur profond, l'amour est aussi profondément désespérant. Il ne souffre ni l'éloignement, qui l'étiole, ni la fusion qui abolit la différence, il recherche la plus petite distance possible. Or il en va de même avec la haine. On ne hait jamais celui qui est le plus éloigné de soi[3].

Le terme d'ambivalence a été créé par le psychiatre Eugen Bleuler en 1910 pour désigner chez le schizophrène l'existence simultanée de sentiments contradictoires envers un objet ou une personne. Freud, qui introduit le mot en psychanalyse, définit l'ambivalence comme la direction de sentiments opposés, tendres et hostiles, envers la même personne. Freud parle d'ambivalence de sentiments, et d'ambivalence de directions de sentiments. Toute pulsion, selon lui, est accompagnée de son double négatif. Le prototype de l'ambivalence est la relation au père : Œdipe aime et hait la même personne. L'autre est toujours incapable de répondre à ma demande parce que celle-ci exige l'impossible. Conséquence : plus l'autre est aimé, et plus il est susceptible d'être haï. L'amour, qui a le pouvoir d'illuminer l'existence, a aussi celui de l'enténébrer. Pour Mélanie Klein, la pulsion est d'emblée ambivalente, la qualité de l'objet est clivée en bon et mauvais.

1. Il y a des familles où l'on aime que les morts — obligeant par là les enfants à se tuer s'ils veulent être aimés.
2. *Pensée* 323 (Brunschvicg).
3. Voir ***Le racisme***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La jalousie dans sa forme extrême, paranoïaque, est le signe le plus clair de l'ambivalence de la passion amoureuse, mixte d'amour et de haine refoulée.

La coexistence des contraires ne doit pas faire oublier leur exclusion mutuelle. L'association de l'amour à la création et à la vie d'un côté et de la haine à la destruction et la mort de l'autre est observable à tous les niveaux. Le monde, autrui, soi-même : la haine peut prendre les trois objets, les mêmes trois directions de l'amour. Qu'il y ait de l'haïssable, on pourrait le supposer a priori, du simple fait qu'il y a de l'adorable. Mais la haine va plus loin en créant son odieux. Descartes définissait la haine, par opposition à l'amour, comme « une émotion causée par les esprits, qui incite l'âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles »[1]. Alors que dans l'amour on se considère comme une partie d'un tout dont l'autre constitue l'autre partie[2], dans la haine « on se considère seul comme un tout entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion »[3]. Plus loin, Descartes fait remarquer que la haine est plus simple que l'amour, qu'elle ne contient pas tant d'espèces que lui[4]. Descartes pensait que la haine est une reproduction de l'état physiologique dans lequel se trouve l'enfant lorsqu'il a pris des aliments qui le dégoûtent. Pour Mélanie Klein, la haine appartient à l'enfance dès l'instant que l'objet du désir est considéré comme perdu. La haine est la réaction du moi total face un objet total[5].

Le misanthrope, qui hait les hommes est le contraire du philanthrope qui les aime. Mais le misanthrope, à la différence du philanthrope, éprouve le besoin de se justifier. Érasme rapporte dans ses *Apophtegmes* les propos de celui que l'Antiquité a considéré comme le parangon de la misanthropie, Timon d'Athènes : « Les méchants, je les hais à juste titre ; tous les autres, je les hais parce qu'ils ne haïssent pas les méchants ». Le haïsseur (on ne peut, en effet, être haineux que très momentanément) s'est dès l'origine retranché des autres, de tous les autres. La haine de l'autre n'a pas sa raison en lui. Elle est ce désastre intérieur qui trouve à s'alimenter toujours car elle est absolument indifférente à la contradiction : l'antisémitisme a reproché (parfois en même temps !) aux Juifs d'être pacifiste et fauteurs de guerres, pouilleux et banquiers, révolutionnaires et capitalistes, de vivre dans un ghetto et de vouloir s'immiscer partout, de n'avoir pas d'État (quand ils n'en avaient pas) et d'en avoir un (quand ils en ont eu).

Hannah Arendt disait de l'amour qu'il est un phénomène très rare, et que

1. R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, article 79, *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 732.
2. Voir *supra*.
3. R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, article 80.
4. *Ibid*. art. 84.
5. Aristote faisait observer qu'à la différence de la colère qui s'attaque toujours à telle personne en particulier, la haine peut atteindre toute une classe de gens (*Rhétorique* II, 4, 31).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

si nous avons l'impression du contraire, c'est parce que les poètes ont fait notre éducation[1]. La haine est également un phénomène peut-être rare : elle n'est même pas nécessaire pour l'accomplissement du pire que l'homme puisse infliger à son semblable.

*

Voir aussi

L'affectivité. L'amitié. Autrui. Le désir. La femme. L'inconscient. La passion. Le plaisir. La sexualité.

*

Bibliographie

Platon, — *Phèdre*
— *Le Banquet*
Plotin, *Ennéades* III, 5, « De l'amour ».
S. Kierkegaard, — *Les Œuvres de l'amour*, trad. fr., Éditions de l'Orante, 1980.
— *Vie et règne de l'amour*, trad. fr., Aubier Montaigne, 1992.
Stendhal, *De l'amour*, Garnier-Flammarion, 1965.
S. Freud, « Contribution à la psychologie de la vie amoureuse » in *La Vie sexuelle*, trad. fr., PUF, 1969.
Mélanie Klein et Joan Rivière, *L'Amour et la haine*, trad. fr., Payot, 2006.
Anders Nygren, *Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. fr., Aubier Montaigne, 3 vol., 1944 et 1952.
Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, UGE, 10/18, 1972.
Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, 1977.
Philippe Saltel, *Une odieuse passion. Analyse philosophique de la haine*, L'Harmattan, 2007.

1. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr., Pocket Agora, 2002, p. 308.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

9. L'analogie

L'ambivalence de ce type de raisonnement[1] est encore plus forte que celle qui fut souvent notée à propos de l'induction mais l'analogie ne fut pas au centre de controverses philosophiques aussi vives : son caractère foncièrement contradictoire ne fait de doute pour personne.

L'analogie est, par excellence, le mode de raisonnement des fables et des paraboles, de la poésie aussi[2] : un raisonnement aux franges de la raison, un procédé de l'imagination. L'*analogia*, en grec, est proprement un rapport (*logos*) répété (*ana-* indique la répétition). On peut également traduire ainsi l'étymologie : ce qui rassemble (*legein*) à travers (*ana*). L'indétermination de la notion de *rapport* explique la généralité de ses domaines d'application. L'analogie est un modèle commun de perception et de pensée[3]. Mais son origine est mathématique : les triangles semblables de Thalès sont analogues, Euclide[4] définit l'*analogia* comme une identité de raison qui comporte au moins quatre termes a, b, c, d, avec lesquels on peut constituer deux rapports égaux selon une relation à quatre termes. L'analogie est donc un procédé inductif[5] qui conduit, à partir de la connaissance d'un terme et de la relation qui en unit deux autres, à la connaissance du quatrième. Aristote donne cette définition canonique : il y a analogie lorsque le second terme est au premier ce que le quatrième est au troisième[6]. L'analogie est une matrice ; elle met en présence quatre termes. Il suffit que trois soient donnés pour que le quatrième (inconnue qui a reçu le nom de quatrième proportionnelle en mathématiques) soit connu. Un peu plus loin, Aristote applique le terme d'analogie à la métaphore poétique, figure de style où la pensée s'appuie effectivement sur une identité de rapports : puisque la vieillesse est à la vie ce que le soir est au jour, on dira du soir qu'il est la vieillesse du jour ou bien, comme Empédocle, de la vieillesse qu'elle est le

1. C'est Théophraste qui le premier parle de raisonnement (*sullogismos*) par analogie. « Analogie » vaut pour « raisonnement par analogie ».

2. *Booz endormi* de Victor Hugo s'achève sur une somptueuse analogie dont Lacan se servit pour illustrer sa théorie de la métaphore.

3. C'est par analogie que nous jugeons que les paroles d'autrui viennent de sa pensée (où nous ne pouvons pénétrer). On parle d'analogie fonctionnelle pour désigner l'identité de fin entre deux ou plusieurs objets appartenant à des sphères différentes (la clef est à la porte ce que l'ouvre-boîte est à la boîte). On appelle *analogie de perception* la saisie d'un rapport semblable à travers les variations quantitatives affectant deux phénomènes qui appartiennent à deux sphères différentes : un petit arbre est à un grand arbre ce qu'un petit poisson est à un gros poisson. Nombres d'animaux sont capables de saisir cette analogie.

4. *Eléments,* V, 4.

5. Littré la définit comme « rapport des parties entre elles et avec leur tout ». L'analogie suppose l'union des parties et des totalités. Hamelin y voyait une « induction d'assimilation » et Goblot une « induction commencée » dont la vérification est incomplète.

6. Aristote, *Poétique* 1457 b 16-17. Aristote définissait la justice comme analogie : qu'elle soit distributive ou corrective, elle est toujours échange proportionné (voir ***La justice***).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

soir de la vie. L'analogie met en relation des phénomènes appartenant à des domaines de réalité différents, et cette relation est une véritable correspondance[1].

Le rôle — considérable — de l'analogie dans l'histoire des idées scientifiques est équivoque : l'analogie est à la fois le premier des obstacles épistémologiques mais aussi (grâce au *modèle)*[2] un moyen indispensable d'avancement des sciences. Son manque de rigueur peut être un surcroît de vigueur, et sa faiblesse, une richesse. Une machine peut parfaitement déduire et induire, l'analogie lui restera difficile — seul en effet l'esprit humain peut relier, hors de tout langage *a priori*, deux systèmes de réalités et de pensées étrangers l'un à l'autre.

On définit traditionnellement l'analogie comme le résultat du passage de ressemblances apparentes à des ressemblances cachées. L'analogie est plus qu'une simple ressemblance, mais moins qu'une pure identité. Elle prend appui sur la différence : si l'on dit que la plume de l'oiseau est analogue à l'écaille du poisson (exemple de Thomas d'Aquin), on ne prétend pas identifier l'une à l'autre. L'analogie fait jouer ensemble la ressemblance et la dissemblance. Elle ne signifie pas, précise Kant, une ressemblance imparfaite entre deux choses « mais une ressemblance complète de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables »[3]. « Ainsi, écrit Kant, il y a une analogie entre le rapport juridique des actions humaines et le rapport mécanique des forces motrices : je ne puis jamais rien faire contre autrui sans lui donner le droit de faire la même chose contre moi dans les mêmes conditions ; de même qu'aucun corps ne peut agir sur un autre avec sa force motrice sans provoquer par là une réaction équivalente de ce dernier sur lui »[4]. Kant légitime l'analogie par son pouvoir heuristique : grâce à elle, dit-il, je puis « donner un concept des rapports entre choses qui me sont absolument inconnues »[5].

Mais si l'analogie est une comparaison, une comparaison n'est pas nécessairement une analogie. Le sophiste Antiphon croyait que le caractère salé de la mer provenait de la chaleur qui faisait sortir le sel de l'élément humide, de la même manière que la transpiration fait, sous l'action du soleil, sortir la sueur salée du corps. Antiphon ne comparaît pas seulement l'eau de la mer à la sueur, il comprenait leur formation de manière analogique.

1. « *Entsprechung* » en allemand signifie aussi bien « analogie » que « correspondance ». On a appelé « loi d'analogie » la théorie des correspondances (voir *infra*).

2. Voir ***Le modèle***.

3. E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* § 58, AK IV 357, trad. J. Rivelaygue, *Œuvres philosophiques* II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1985, p.142. C'est ce critère de ressemblance qui différencie et oppose l'analogique et le numérique dans les techniques d'enregistrement. Alors que la calculatrice numérique traite les opérations de manière analytique, la calculatrice analogique procède synthétiquement, par quantités. On appelle analogique un signal dont la représentation mathématique est une fonction dont la variable indépendante (par exemple le temps) est continue. La course d'une aiguille sur un cadran est un signal analogique.

4. E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future* § 58, *ibid*.

5. *Ibid*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

L'analogie suppose une forme d'homogénéité des termes mis en rapport. Entre un rectangle et toute autre figure géométrique, on ne pourra poser au mieux qu'une « parenté » ; deux carrés entre eux seront dits isomorphes ; seuls deux rectangles pourront être dits analogues par la comparaison du rapport entre leur longueur et leur largeur. Avec l'analogie, la ressemblance structurale l'emporte sur la ressemblance formelle.

Alors que la déduction part d'une totalité et que l'induction y aboutit, l'analogie y est installée : par nature, elle brasse les mondes.[1] C'est pourquoi Kant appelait analogies de l'expérience les règles de permanence, de succession et de simultanéité qui lient les perceptions les unes aux autres de manière à rendre possible l'expérience totale[2].

Quelle est la raison (*logos*) de l'analogie, la raison contenue en elle ? L'*ana* de l'analogie comme celui de l'analyse, connote le mouvement à partir d'une position initiale, les trois mouvements possibles dans les différentes dimensions de l'espace : de gauche à droite, de bas en haut et d'avant en arrière. Comme ces mouvements sont réversibles, *ana* implique une répétition possible : ainsi l'*anamnèse* platonicienne, est-elle une remontée de la mémoire dans l'avant du passé, et donc un re-parcours de la mnèse, qui est proprement ré-miniscence. Dans la *relation* analogique, quelque chose se répète *ailleurs* ou dans un autre temps. L'analogie met en rapport un plus petit et un plus grand, ou un supérieur et un inférieur, mais elle peut jouer dans l'autre sens. Cette réversibilité est celle de la métaphore : si la fenêtre est un œil, l'œil peut être dit une fenêtre[3].

L'analogie voit dans comparaison raison. D'où ses hardiesses, d'où aussi des imprudences. L'allégorie de la caverne est un vaste système analogique qui distribue deux à deux les termes de l'ontologie et ceux de la théorie de la connaissance : le savoir est à l'Être ce que l'opinion est à l'apparence. Une image géométrique en est donnée, chacun des quatre termes étant représenté par un segment de droite et entretenant avec les autres segments des rapports de proportion strictement définis. Dans ce schéma, la quatrième proportionnelle — dont la recherche faisait le problème mathématique — a disparu : les quatre termes sont donnés d'emblée : l'analogie est devenue un *tableau*. Pourtant Platon feint de partir de l'opinion sans poser un objet spécifique et va à la recherche du degré de l'Être auquel l'opinion correspond : l'existence d'un objet spécifique de l'opinion constitue un préalable[4].

1. L'enfant avant 7 ans (en moyenne) utilise un type d'inférence caractéristique de la pensée à cet âge — et qu'on appelle *transduction.* Elle ne procède ni du général au singulier (déduction), ni du singulier au général (induction), mais, faute d'idées générales, de véritables concepts, du singulier au singulier, du spécial au spécial, par analogie ou association « sans appel à des lois générales ni compréhension de la réciprocité des relations » (Piaget). Exemple : la statue a froid parce qu'elle est nue.

2. Voir *infra*.

3. Ph. Secretan, *L'Analogie*, « Que sais-je ? », PUF, 1984, p. 12.

4. L'analogie permit à Aristote de faire l'économie de la participation platonicienne, mais celle-ci reposait pour une bonne part sur l'analogie.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

L'analogie est une anagogie. Modalité de la ressemblance, sur laquelle repose l'épistémè préclassique[1], elle abolit les distances, rend proches les êtres et les choses : si les sept ouvertures du visage sont les sept planètes du ciel, cela signifie que le ciel brille dans le regard de l'homme et parle par sa bouche.

Il y a une fécondité de l'analogie. L'analogie a une fonction de dépassement que la déduction ignore. Sans analogie, réduite à une répétition de l'identique, la logique n'inventerait rien. Philibert Secretan[2] parle d'une « analectique » susceptible de servir d'alternative à la dialectique d'origine hégélienne. L'analogie produit un effet de sens. Le *modèle*, qu'aucune discipline scientifique ou pratique technique n'ignore aujourd'hui est une analogie.

Le raisonnement analogique peut inspirer la pensée qui cherche et qui parfois trouve ; mais il ne peut fonder la pensée qui prouve. L'analogie outrepasse la certitude du Même mais, ce faisant, prend le risque d'errer.

I. L'IDÉE DE RAPPORT

Nicolas Grimaldi parle de « logique en écho » à propos de l'analogie[3]. Depuis Pythagore et Platon, l'analogie est un moyen efficace pour convoquer la totalité au rendez-vous de la pensée. En établissant une relation *essentielle* entre des phénomènes éloignés en apparence, l'analogie a tôt fait d'englober le cosmos dans ses formules (petites formes). L'analogie, qui qualifie la totalité pythagoricienne, permet de surmonter le dualisme[4] (un même mouvement est observable chez Platon). Du sensible à l'intelligible, le rapport est d'imitation, pas de participation ; les nombres en effet se suivent, ils n'admettent pas de participation. Dans le chapitre qu'il consacre, dans la *Critique de la raison pure*, aux analogies de l'expérience, Kant dit qu'en philosophie l'analogie est l'égalité de deux rapports de qualité et non de quantité, comme en mathématiques. C'est pourtant sur les nombres que l'analogie pythagoricienne repose. Son arithmologie structure l'analogie universelle en un rigoureux réseau de correspondances. Archytas de Tarente réduit à la tétraktys (1, 2, 3, 4) les quatre éléments physiques, les quatre dimensions géométriques[5], les quatre polyèdres inscriptibles dans la sphère et les quatre facultés de la connaissance[6].

1. Voir M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, 1966.
2. P. Secretan, L'*Analogie*, *op. cit.*, p. 5.
3. N. Grimaldi, *L'Expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Vrin, 1978, p. 150.
4. Dans l'école, les initiés étaient séparés des autres, comme dans le cosmos le domaine des choses sensibles était séparé de celui des choses intelligibles.
5. Le point est compté pour une dimension par les Grecs.
6. Théon de Smyrne développa une liste plus complète de quaternaires : à chacun des quatre premiers nombres correspondent une dimension, un élément, un polyèdre et une faculté (au 1 : le point, le feu, la pyramide, la pensée ; au

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Les pythagoriciens associaient l'arithmétique à l'unité géométrique et l'unité physique. Nombres, figures et corps ainsi se répondent. Quant à l'âme humaine, qui est une harmonie comme n'importe quelle réalité, elle est analogue à la nature du Tout qu'elle peut saisir par le *logos.* Damon d'Œé établissait des correspondances entre la musique, la psychologie, la pédagogie et la législation. La musique est *imago mundi*. Ses intervalles sont ceux des planètes et des éléments. Pythagore assimilait les intervalles entre les corps célestes aux intervalles musicaux (la quarte, la quinte et l'octave). Les sept sphères donnent les sept sons de la lyre et produisent une harmonie (l'octave) à cause des intervalles qui les séparent deux à deux. Le monde est semblable à une lyre à sept cordes. La gamme est un univers sonore[1], l'univers, une musique céleste. L'accord majeur lie l'âme, la quinte et la périodicité du monde.

On dit de Pythagore qu'il utilisait des techniques physiognomoniques pour lire sur le visage les penchants de l'âme et les aptitudes de l'esprit. Cette pratique entre elle aussi dans le cadre de l'universelle analogie. C'est également l'intérêt pour les rapports et proportions qui conduira les pythagoriciens à établir des rapprochements entre les végétaux et les animaux, entre les oiseaux et les mammifères. Ainsi se constitue ce tout premier système bien lié de la pensée occidentale.

Les pythagoriciens ont été les premiers à faire de l'*harmonie* le concept central de leur philosophie de la nature. Ce concept est l'un des plus synthétiques qui soient, dans l'assise et au centre de la vision grecque du monde. L'*harmonie* donne à la science et à l'art même origine — d'où la fascination pour le nombre d'or et son usage multiforme dans la culture grecque. La séparation moderne du subjectif et de l'objectif, du beau et du vrai, du goût et de la connaissance est inconnue en Grèce : la beauté est conforme à la définition de Hegel, la forme sensible de l'Idée.

L'hippocratisme établissait une analogie entre les quatre saisons et les quatre éléments d'une part (macrocosme), et les quatre « humeurs » (sang, phlegme, bile noire, bile jaune) et les quatre « tempéraments » (chaud et froid, sec et humide) d'autre part (microcosme).

La théorie des correspondances, qui paraît embrasser l'univers dans l'unité de ses dimensions[2] présuppose pourtant la dualité, donc la séparation de deux mondes. Le monisme des Milésiens interdisait cette représentation que le pythagorisme allait au contraire rendre possible. Pour que l'homme soit un petit monde, il faut qu'en existe un grand. Il est possible que ce soit

---

2 : la ligne, l'air, l'octaèdre, la science ; au 3 : la surface, l'eau, l'icosaèdre, l'opinion ; au 4 : le solide, la terre, le cube, la sensation).

1. Le fait que les quatre nombres de la *tétraktys* sont contenus dans les rapports exprimant les trois accords fondamentaux de l'octave (1/2), de la quinte (2/3) et de la quarte (3/4) portait les pythagoriciens à croire que c'était en elle que résidait l'essence de l'harmonie musicale.

2. Voir *infra*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'idée de dualité cosmologique — ciel et terre — qui a conduit l'être humain à situer cette dualité en lui, dans la mesure même où il ne se concevait pas comme séparé du monde. Si bien que ce serait l'idée de la non-séparation qui aurait induit celle de la séparation interne. Ceci explique pourquoi la pensée de Platon, si éloignée de la conception de l'homme microcosme (les corps célestes sont purs et n'ont aucun répondant dans le corps sensible) n'ignore pas la notion de correspondance.

Grâce à l'analogie pythagoricienne, Platon s'est libéré de la logique éléate de l'identité et a pu construire une métaphysique du mélange. L'analogie platonicienne a un double fondement logique et mathématique. Une idée possède un attribut non par elle-même mais par participation à une autre idée. Séparer tout de tout, c'est ruiner la possibilité même de l'énonciation (ce que font les éristiques). Mathématiquement, Platon refuse que la liaison soit réduite à la simple addition (dans la somme) ; aussi confère-t-il à la proportion une importance majeure.

L'analogie est facteur de totalité parce qu'elle conjoint les domaines les plus éloignés du réel, et jette un pont entre le visible et l'invisible (les mythes sont de vastes systèmes analogiques). Quatre termes sont mis en présence, deux à deux : de même qu'il y a dans l'œil un lieu privilégié, la pupille, où réside la vertu de l'œil, de même il y a dans l'âme un lieu où réside sa vertu : la partie de l'âme affectée au savoir et à la pensée. Le *Timée*, où le démiurge assemble l'univers sur le modèle d'un vivant unique dont les vivants particuliers ne sont que les parties[1], décrit la boîte crânienne comme semblable à la voûte céleste et tournée tout exprès pour recevoir l'âme rationnelle, semblable à l'âme du monde[2], une leçon que retiendront les stoïciens et Plotin : de même que les éléments dont est constitué notre corps (terre, eau, air et feu) sont empruntés à l'univers, de même notre intelligence, demande Socrate, où l'aurions-nous prise si l'univers en était dépourvu[3] ? Pareillement, la gymnastique et la musique, parce qu'elles sont harmonie du corps et de l'âme, imitent l'ordre de l'univers[4]. L'état de l'âme humaine lors de son incarnation est mis en rapport avec le chaos dans lequel se trouvait l'univers avant l'intervention du démiurge. La partie rationnelle de l'âme est la réplique miniature de l'âme du monde constituée des deux mêmes cercles (celui du Même et celui de l'Autre) et affectée des mêmes mouvements.

La géométrisation des relations dans *La République* nous autorise à parler de rapports d'homothétie à propos de l'analogie que Platon établit entre

1. *Timée* 30c. Certains commentateurs voient dans ce passage l'origine de l'idée d'une correspondance entre les deux mondes micro- et macrocosmique. Plus loin (73 b-d), le *Timée* raconte comment la constitution de la moelle représente une analogie générale avec le macrocosme et un lien interne avec les corpuscules élémentaires.
2. *Timée*, 44d.
3. *Philèbe*, 29 a-30 a.
4. *Timée*, 88 c.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

d'une part la cité et l'âme, et d'autre part les « mondes » sensible et intelligible. L'idée de justice dans *La République* n'est pas seulement la matrice dont l'ouvrage provient mais, comme dit Hegel, « l'essence totale »[1]. C'est ce qui apparaît à travers sa dialectisation de la « partie » en « moment » dans l'analyse que le philosophe de l'Esprit absolu fait de Platon : « le concept de justice est la base, l'idée du tout, qui ainsi est divisé en lui-même organiquement, chaque partie n'étant dans le tout que comme moment, et le tout n'étant que par chaque partie ; de sorte que dans ce tout ces classes ou ces qualités ne sont précisément que ces moments. La justice est seulement cet universel qui pénètre tout — l'être pour soi de chaque partie que l'État laisse agir pour son propre compte »[2]. Dans le livre IV de *La République*, Platon dresse une analogie entre l'âme juste et la cité juste, entre les trois « parties » de l'âme et les trois classes de la cité. L'âme est en petit ce que la cité est en grand. La structure triadique de l'âme correspond, terme à terme, à celle de la Cité idéale : au *noûs*, la partie raisonnable située dans la tête, correspondent les philosophes qui dirigent avec sagesse ; au *thumos*, le « courage » situé dans le cœur, correspond la classe des gardiens ; à l'*épithumia*, la sensualité logée dans le ventre, correspond la classe des producteurs.

Dans le livre VI, Platon compare les différents degrés de connaissance et de réalité à une ligne divisée en quatre segments ayant entre eux des rapports proportionnels. La connaissance est à l'opinion ce que l'idée est au devenir. Le célèbre « mythe de la caverne » du livre VII de *La République* est un vaste système analogique[3]. On peut se demander, comme le fait P. Grenet[4], si l'analogie ne rend pas impensable la notion d'inconnaissable chez Platon, car si tout est en rapport et en proportion, l'inconnu est tirée par le connu. L'analogie est le grand vecteur du globalisme platonicien.

La théorie des correspondances est un vaste système d'analogies : c'est sur l'univers entier qu'elle jette son filet de significations. À partir du XIIe siècle, en Europe, apparut toute une série d'ouvrages attribués au légendaire Hermès Trismégiste[5]. Le plus connu de ces ouvrages est la *Table d'Émeraude* (*Tabula Smaragdina*) que les ésotéristes n'ont cessé de commenter depuis. Rares ont été, dans l'histoire entière des civilisations, des textes aussi courts (la *Table d'Émeraude* fait une page), et qui ont eu des implications aussi décisives. C'est la seconde phrase de ce texte qui énonce, pour la première fois

1. G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* III, trad. P. Garniron, Vrin, 2000, p. 486.
2. *Ibid.*, p. 485.
3. On trouve dans l'*Épinomis* un rapport analogique entre les cinq polyèdres réguliers — les cinq « corps platoniciens » — et les cinq éléments (ceux d'Empédocle plus l'éther). Dans le *Timée*, les quatre espèces de vivants (dieux, oiseaux, poissons, animaux terrestres) correspondent aux quatre éléments (39d-40a). Platon dit même que les particules du sang dans le corps imitent le mouvement général de l'univers (*ibid.*, 81 b-c). Il y a du feu en nous comme il y a en a dans l'univers, dit le *Philèbe* (29 b). L'univers est un corps au même titre que le nôtre puisqu'il est composé des mêmes éléments ; et c'est de l'univers que notre corps a tiré son âme (*ibid.*, 30 a).
4. P. Grenet, *Les Origines de l'analogie dans les dialogues de Platon*, Éditions contemporaines, Boivin, 1948, p. 230.
5. D'où le nom donné à cet ensemble d'ouvrages anonymes : le *Corpus hermétique*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de manière aussi explicite, le principe des correspondances universelles, qui sera tant de fois répété : « Ce qui est en bas est comme ce qui est en haut, et ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, pour accomplir les miracles d'une seule chose »[1].

Il existe plusieurs modalités de correspondances, l'analogie est l'une d'elles, avec la similitude, le voisinage et le contraste[2]. Cela étant, ces modalités se croisent et se mêlent : l'analogie comprend des relations de contiguïté et de ressemblance.

Dans son *Livre du Sage*, Charles de Bovelles peint à l'infini les tableaux d'une universelle analogie[3] structurée par la correspondance du microcosme humain au macrocosme et où il retrouve l'imagination inspirée des cosmologies traditionnelles[4].

C'est dans un monde de pensée tout autre que prennent place les principes a priori de l'entendement que Kant dénomme « analogies de l'expérience » mais qui ont avec les analogies de l'imagination ce point commun d'être des opérateurs d'unification. Sans les analogies, l'expérience ne serait qu'un agrégat d'éléments isolés : selon Kant, elle n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions. La *Critique de la raison pure* définit l'analogie de l'expérience comme une règle suivant laquelle l'unité de l'expérience doit résulter des perceptions[5]. Les analogies de l'expérience renvoient aux trois principes de l'entendement pur régissant l'application de la catégorie de relations à l'expérience, selon le principe général que l'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions. Elles sont « des principes de la détermination de l'existence des phénomènes dans le temps d'après ses trois modes : le rapport au temps lui-même comme à une grandeur (…), le rapport dans le temps comme dans une série (…), et (…) le rapport dans le temps comme dans l'ensemble de toutes les existences »[6]. Les trois analo-

1. Hermès Trismégiste (*Corpus Hermeticum*), tome IV, trad. A.-J.Festugière, Les Belles Lettres, 2002. Cité par S. Hutin, *L'Alchimie*, « Que sais-je ? », PUF, 1951, p. 45 et par F. Bonardel, *L'Hermétisme*, « Que sais-je ? », PUF, 1985, p. 13.

2. Deux réalités peuvent être en correspondance parce qu'elles se ressemblent (l'œil et le soleil, le cerveau et le cerneau de noix), parce qu'elles sont contiguës (l'âme et le corps), parce qu'elles contrastent (l'herbe et l'étoile), et parce qu'elles contiennent elles-mêmes des rapports similaires (le microcosme et le macrocosme).

3. « Les plantes sont en effet très semblables à des hommes inachevés, comme les enfants en bas âge qui ayant constamment besoin d'aliment liquide sont contraints d'avoir toujours la bouche fixée sur leur mère et de recueillir le lait qui coule en abondance de son sein. De même les plantes, bien qu'elles soient les premiers-nés de la terre et les premières productions du monde sensible, ne se détachent jamais du sein maternel, c'est-à-dire de la terre » (C. de Bovelles, *Le Livre du Sage*, trad. P. Magnard, Vrin, 1982, p. 69).

4. Voir *infra*. La fameuse « théorie des correspondances » de Baudelaire n'est pas une reprise car si chez les auteurs de la tradition les correspondances possédaient une réalité objective, chez celui des *Fleurs du mal*, elles subissent une véritable révolution copernicienne en étant réduites à des impressions vécues. Ainsi s'explique et se résout le paradoxe fondamental de l'esthétique baudelairienne noté par Walter Benjamin : comment une théorie des correspondances peut-elle se concilier avec un rejet radical de la nature ?

5. E. Kant, *Critique de la raison pure*, AK III 159, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, *Œuvres philosophiques* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1980, p. 915.

6. E. Kant, *Critique de la raison pure*, AK III 184, *ibid.*, p. 946.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

gies de l'expérience sont : a) la permanence de la substance dans le temps ; b) le rapport de succession des substances suivant la loi de la causalité ; c) l'action réciproque simultanée ou communauté de toutes les substances. Ces règles de permanence, de succession et de simultanéité qui relient les perceptions les unes aux autres rendent possible l'unité de l'expérience totale. Les analogies de l'expérience n'ont pas de valeur constitutive, elles sont seulement régulatrices.

II. LE PROBLÈME DE LA PRÉDICATION

Au sens logique, la prédication, synonyme d'attribution, est l'action d'attribuer un prédicat à un sujet, l'action d'affirmer ou de nier un prédicat d'un sujet ainsi que le résultat de cette action.

Lorsque nous parlons des lois de la nature (ou de Dieu) et des lois de la société humaine, le terme de « loi » a-t-il le même sens ou bien l'unité ne réside-t-elle que dans l'unicité du mot ?

La pensée médiévale fit un grand usage de la notion d'analogie. Lorsque saint Paul[1] enjoint d'exercer le don de prophétie « selon l'analogie de la foi », il veut dire : en correspondance et selon la mesure, ou raison, de la foi qui est donnée à chacun. « L'analogie de la foi » (*analogia fidei*) sera opposée à l'« analogie métaphysique ». Thomas d'Aquin distingue entre l'analogie de proportion[2] et l'analogie de proportionnalité[3]. La proportion est le rapport entre deux termes, la proportionnalité, le rapport entre deux rapports comme dans une équation. La proportion met en rapport deux quantités de même espèce, par un rapport direct de l'une à l'autre, la valeur de l'une déterminant la valeur de l'autre (par exemple un nombre et son double). Mais Thomas d'Aquin ne borne pas les deux types d'analogie à l'ordre des grandeurs : il étend la proportion à tout rapport comportant une « distance déterminée » et un « lien strict », c'est pourquoi il peut rattacher à la proportion le rapport de référence à un terme premier, comme dans l'exemple de la santé, et donc le rapport catégorial des accidents à la substance. La proportionnalité, en revanche, ne comporte aucun rapport direct entre deux termes ; elle pose seulement une ressemblance de rapports. L'analogie de proportionnalité vise à articuler deux rapports : l'analogie conceptuelle, cognitive, et l'analogie ontologique.

Le problème de la prédication renvoie à la notion de rapport. Trouver légitime l'attribution à autrui de représentations analogues aux siennes propres, c'est, au-delà, établir une analogie entre les êtres humains.

1. Épître aux Romains XII, 6.
2. Les Latins (Varron, Cicéron) ont traduit par *proportio* l'*analogia* grecque. L'analogie de proportion se dit aussi analogie d'attribution.
3. La distinction entre proportion et proportionnalité vient de la traduction latine d'Euclide (livre V, définitions 3 et 5).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

L'analogue tient le milieu entre l'identique et l'hétérogène ; pour cette raison, il est au cœur de la question médiévale de la prédication. Reprenant des éléments de la tradition aristotélicienne, la pensée scolastique accorde à l'analogie une portée toute particulière. L'analogie désigne un type de prédication intermédiaire entre l'univocité (équivalant à la synonymie aristotélicienne) et l'équivocité (équivalant à l'homonymie aristotélicienne) et correspondant *mutatis mutandis* chez Aristote à la relation *pros hên* (par référence à une unité fondamentale) : est dit analogue le terme qui est prédiqué de plusieurs sujets avec un contenu en partie équivalente et en partie différent. Tel est, par exemple, le qualificatif de « sain » attribué à l'homme, à la médecine et au teint : le contenu identique est la référence à la santé alors que diffère la façon d'exprimer pareille référence (l'homme est en possession de la santé, la médecine procure la santé, le teint dénote la santé). Au Moyen Âge, en effet, l'analogie permet de penser une relation entre les êtres désignés par des noms communs tout en faisant l'économie des deux interprétations extrêmes de l'équivocité (la communauté de nom est accidentelle) et de l'univocité (elle est essentielle). L'analogue est un intermédiaire entre l'univoque (qui fixe un terme sur une seule signification) et l'équivoque (qui disperse le terme sur plusieurs significations sans rapport les unes aux autres). Le terme « être » était, chez la plupart des scolastiques, dit analogue dans la mesure où il a le même sens et qu'il peut s'appliquer à des degrés divers à des étants néanmoins situés sur des plans hétérogènes. L'attribution analogue est donc une troisième modalité d'attribution, entre l'attribution univoque et l'attribution équivoque[1].

Le problème de l'analogie de l'être (*analogia entis*, c'est-à-dire, littéralement, « analogie de l'étant ») a reçu au concile de Latran (1215) sa formulation classique : entre la créature et le Créateur, il ne peut y avoir de similitude qui ne soit traversée d'une plus grande dissimilitude. Cette doctrine, écrit Paul Ricœur, est issue de cette ambition d'embrasser dans une unique doctrine le rapport horizontal des catégories à la substance et le rapport vertical des choses créées au Créateur. Elle définit l'onto-théologie[2]. Elle est née au confluent de la métaphysique et de la logique aristotéliciennes d'une part (l'être se dit en plusieurs sens, théorie des homonymes et des synonymes), et de la théologie des Noms divins d'autre part. Dans quelle mesure la catégorie d'être est également applicable au Créateur infini et aux créatures finies ? La doctrine de l'analogie de l'être, défendue par Thomas d'Aquin, récuse aussi bien celle de l'équivocité (illustrée par la théologie négative) que celle de l'univocité (liée au scotisme).

Cette doctrine se trouve dans le néoplatonisme mais elle permit à la

1. La division des prédicats en univoques, équivoques et analogues ne vient pas d'Aristote mais de l'aristotélisme arabe, lui-même héritier de l'invention de la classe des ambigus (*amphibola*) par Alexandre d'Aphrodise.
2. P. Ricœur, *La Métaphore vive*, Seuil, 1975, p. 346.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

théologie chrétienne de sauvegarder la transcendance divine en écartant le risque de confusion ontologique que l'univocité de l'être fait peser. Si, en effet, Dieu et les créatures se disent dans le même sens *exister* (thèse de l'univocité de l'être), la transcendance divine disparaît. Si, à l'inverse, Dieu et les créatures sont dits « être » en des sens hétérogènes (thèse de l'équivocité de l'être) alors, rien ne rend possible un discours théologique (et telle est de fait la voie empruntée par la théologie négative). La thèse de l'analogie de l'être, qui permet d'éviter les deux écueils du monisme panthéiste et de l'agnosticisme, soutient que Dieu et les créatures *sont*, mais en des sens divers : l'être de Dieu est infini et parfait, son essence y est comprise ; Dieu est à la manière de l'être par soi ; l'être des créatures est fini et imparfait, leur essence ne s'y identifie pas totalement ; la créature est à la manière de l'être par un autre. De même, le végétal, l'animal et l'homme vivent, mais chacun à sa manière. L'être n'est ni un pur homonyme puisqu'il n'est pas l'unique signifiant de signifiés sans rapport, ni un pur synonyme puisqu'il n'a pas d'équivalent. C'est un paronyme[1].

III. DOMAINES D'ANALOGIE

L'analogie peut être une homéomorphie (les relations sont uni-plurivoques) et pas seulement une isomorphie (où les relations sont biunivoques). On peut distinguer les correspondances micro-macrocosmiques qui relient les phénomènes du « bas » à ceux du « haut » et les correspondances micro-microcosmiques, qui relient les phénomènes terrestres les uns aux autres. Lorsque c'est l'univers entier qui se trouve pris dans un réseau de correspondances, on parle d'analogie universelle — la raison a priori de ces correspondances complètes étant un principe d'analogie universelle.

La définition de l'homme comme un petit univers (microcosme) ou celle de l'univers (macrocosme) comme un grand homme (macranthrope) se retrouve pratiquement chez tous les peuples.

Le carré des correspondances coexiste avec le cercle pour figurer la Totalité en Inde. Des quatre parties du corps du Purusha[2] dépecé naissent les quatre castes auxquelles correspondent les quatre directions de l'espace, les quatre saisons de l'année, les quatre quartiers de la ville, les quatre âges du monde, les quatre couleurs, les quatre éléments etc.

1. Cajétan distinguera l'analogie extrinsèque (comme celle de la santé du corps et de la santé de l'âme) et l'analogie intrinsèque (comme celle de l'être de Dieu et de la créature).

2. Le Rig Veda raconte la création du monde par le sacrifice, opéré par les dieux, du Purusha (l'Homme), le géant primordial qui fut démembré. Ainsi fut expliquée mythiquement la provenance des quatre castes (ou plutôt : ordres de castes) qui divisent et hiérarchisent la société indienne depuis les temps védiques : le brahmane est né de la bouche du Purusha (la bouche qui récite les textes sacrés), le guerrier de ses bras (siège de la vigueur), l'artisan de ses cuisses et le serviteur de ses pieds.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

En Inde, le corps humain, le temple[1], l'univers sont des *analoga.* Six équivalences sont ainsi enclenchées : le corps est un temple, le temple est un corps, le temple est un univers, l'univers est un temple, le corps est un univers, l'univers est un corps. Ces équivalences ont un sens à la fois métaphysique (relation de ressemblance) et métonymique (relation de contiguïté et/ou de contenant à contenu).

L'homme est appelé l'univers-divisé (*vyashti*) ou microcosme (*kshudra-brahmânda*) — mot à mot : l'œuf minuscule de l'Immensité), tandis que l'Être-cosmique est l'univers-total (*samashti*), le macrocosme ou « œuf de l'Immensité » (*brahmânda*). L'homme et l'univers apparaissent comme deux êtres parallèles et similaires[2].

La Chine classique organise la totalité du cosmos à partir de la division en cinq directions de l'espace[3] et en cinq éléments[4] : les cinq saisons[5], les cinq facteurs climatiques, les cinq couleurs primordiales, les cinq tons de la gamme[6], les cinq animaux domestiques comestibles, les cinq principaux organes du corps etc. Le *Bardo-Thödol*, le livre tibétain des morts, organise quant à lui ses pentades à partir des cinq Bouddhas primordiaux du lamaïsme[7]. La mythologie dogon, quant à elle, distribue la totalité des éléments de l'univers dans un tableau commandé par les huit premiers nombres, où figurent, outre les constellations, les couleurs et les parties du corps que l'on retrouve un peu partout, des singularités comme la forme des tambours ou encore celle des sexes[8].

En Occident, dans la tradition occultiste en marge du christianisme, le tableau des correspondances est la plupart du temps structuré par la quadripartition des éléments[9]. Dans le cadre orthodoxe de la religion chrétienne, les analogies seront duelles (correspondances entre le céleste et le terrestre) ou ternaires (pour symboliser la Trinité[10]).

L'idée que le monde matériel est l'emblème, le hiéroglyphe du monde

1. L'analogie entre la ville (le village) ou le bâtiment singulier (église, palais, simple maison) et le corps est un *topos* quasi universel.
2. A. Daniélou, *Le Polythéisme hindou*, Édition du Rocher, 1992, p. 81.
3. La Chine ajoute le centre à nos quatre orients.
4. Le bois, le feu, la terre, le métal, l'eau.
5. La fin de l'été et le début de l'automne sont considérés comme une saison spécifique.
6. La gamme musicale chinoise classique est pentatonique.
7. *Bardo-Thödol. Le livre tibétain des morts*, présenté par Eva K. Dargyay, Albin-Michel, 1981, p. 107.
8. M. Griaule, *Dieu d'eau*, Fayard, 1966, p. 236-237.
9. Tel est le système de Papus (*Traité méthodique de science occulte*) ou encore celui de Cornelius Agrippa (voir G. Bachelard, *Le Matérialisme rationnel*, PUF, 1963, p. 44-46). Chez ce dernier, les anges et les fleuves de l'enfer prennent place à côté des planètes, des caractères, des facultés etc. Une singularité de sa théorie des correspondances, mais qui est conforme au principe selon lequel tout est dans tout, est que chaque élément distribué se distribue à son tour selon le mode quaternaire (ainsi les végétaux comprennent les racines qui correspondent à la terre, les feuilles qui correspondent à l'eau, les fleurs qui correspond à l'air et la semence qui correspond au feu).
10. Dans son *Livre du Sage*, Charles de Bovelles développe un tableau de correspondances universelles organisées à partir de la Trinité : plus de quarante triades distribuent les différentes parties du monde physique, du monde intellectuel et du monde spirituel. Le tableau est reproduit par Ernst Cassirer dans *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. P. Quillet, Les Éditions de Minuit, 1983.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

spirituel[1] est dominante au Moyen Âge. La définition très extensive de l'allégorie qu'en donna Joachim de Flore — similitude de n'importe quelle petite chose à une plus grande — permet, d'un texte à l'autre, ou d'un plan à l'autre du réel, tout un jeu de renvois prospectifs et rétrospectifs. De même que chaque *ici* renvoie à un *ailleurs*, et chaque *ici-bas* à un *au-delà*, n'importe quel instant présent est à la fois rappel et préfiguration[2] ; de même que chaque point du cercle peut arbitrairement être pris pour son commencement ou sa fin, n'importe quel point temporel dans ce cercle potentiel qu'est l'éternel retour peut être considéré comme du passé revenu ou de l'avenir dessiné.

Dans le réfectoire de son couvent, Adam de Saint-Victor tient dans sa main une noix et il réfléchit : « Qu'est-ce qu'une noix, dit-il, sinon l'image de Jésus-Christ ? L'enveloppe verte et charnue qui la recouvre, c'est sa chair, c'est son humanité. Le bois de la coquille, c'est le bois de la croix où cette chair a souffert. Mais l'intérieur de la noix qui est pour l'homme une nourriture, c'est sa divinité cachée »[3].

Aux yeux de saint Bonaventure, la création implique une analogie entre Dieu créateur et ses créatures, qui en sont les ombres, les vestiges et les images, si bien que déchiffrer le livre de la création nous met en présence de son auteur. Au Moyen Âge, il était d'usage, dans les vastes encyclopédies qui mêlaient le réel et l'imaginaire, de traiter les signes comme des choses et les choses comme des signes. Le monde était un immense grimoire, et on le déchiffrait à la lumière hasardeuse des étymologies, des Écritures et des ressemblances[4].

L'analogie n'est pas l'apanage des rêveries et des mythologies. Elle n'est pas moins présente dans les sciences, même les plus rigoureuses. Les notions mathématiques présentent des exemples de tous degrés d'analogie, depuis l'identité littérale de deux polynômes entiers, ou l'égalité de deux figures qui ne diffèrent que par leur position dans l'espace, jusqu'à la correspondance entre deux figures d'aspect complètement différent[5].

Mais l'analogie n'est pas seulement un tableau, une image statique du réel : elle peut aussi nous en révéler le film. Locke la liait à la relation de causalité[6], et lui accordait ainsi un réel pouvoir heuristique. L'inconnu ne

1. Formule de Ballanche.
2. Ainsi lisait-on l'Ancien Testament allégoriquement comme l'annonce systématique du Nouveau Testament, chaque détail du premier devant avoir son répondant dans le second (de cette manière, les trois jours passés par Jonas dans le ventre du monstre marin étaient interprétés comme la préfiguration du laps de temps qui s'est écoulé entre le trépas de Jésus et sa résurrection).
3. Cité par B. Landry, *L'Idée de chrétienté chez les scolastiques du XIIe siècle*, Félix Alcan, 1929, p. 13.
4. Dans *Architecture gothique et pensée scolastique* (trad. P. Bourdieu, Les Éditions de Minuit, 1967), Erwin Panofsky analyse l'analogie entre la somme théologique et la cathédrale, chaque partie de l'une correspondant à une partie de l'autre.
5. R. Deltheil, « L'analogie en mathématiques », in *Les grands courants de la pensée mathématique*, Cahiers du Sud, 1948, p. 49-51.
6. *Essai philosophique sur l'entendement humain* IV, 16. Voir aussi *De la conduite de l'entendement*, trad. Y. Michaud. Vrin, 1975, p. 101.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

pouvant être compris qu'à partir du connu, l'analogie servira à élaborer les hypothèses ; elle dynamise la pensée. L'analogie est une égalité qui prétend dépasser la simple identité ; son rejet *a priori* de la tautologie lui assure une fécondité possible : on ne peut dire qu'elle ait été toujours mauvaise conseillère. On a trouvé un appareil destiné à corriger les défauts de la vue, avait fait observer Bacon — pourquoi ne fabriquerait-on pas un appareil destiné à corriger les défauts de l'ouïe ? Au XVIIIème siècle on établira une analogie entre le réflexe et l'image lumineuse[1].

Mario Bunge mentionne trois usages épistémologiques de l'analogie : a) en tant qu'outil heuristique, elle permet de classer, de généraliser, de trouver de nouvelles lois, d'élaborer de nouvelles théories, d'interpréter de nouvelles formules ; les modèles sont très souvent des analogies[2] ; b) en tant qu'instrument de calcul, elle constitue un modèle à partir duquel certains problèmes de calcul peuvent être résolus (exemple : les modèles électriques de systèmes mécaniques) ; c) en tant que méthode expérimentale, certains contrôles techniques sont facilités par l'emploi de répliques ou de maquettes[3].

Les sciences expérimentales accordent avec les similitudes fonctionnelles et structurelles une grande place à l'analogie. Lorsque Linné unifie les deux taxinomies, végétale et animale, en adoptant comme critère différentiel l'appareil reproducteur, il procède par analogie. Chez Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, la théorie des analogues repose sur la théorie plus générale de l'unité de plan de composition : les transformations de forme et de structure qui peuvent affecter un organe n'altèrent pas nécessairement ses rapports et connexions[4]. L'utilisation des animaux de laboratoire repose sur une vaste analogie (entre l'homme et l'animal). Les concepts d'onde et de champs en physique sont analogiques.

L'astrophysique fait un usage constant de l'analogie : ainsi l'état actuel des planètes lointaines est-il jugé analogue à l'état ancien des planètes proches. Le principe de l'actualisme formulé par Lyell, en géologie, repose sur l'analogie des mécanismes physiques et chimiques, présents et passés qui ont travaillé la Terre. C'est surtout dans la recherche des origines (origine des planètes, des montagnes etc.) où l'expérience directe est exclue que le raisonnement par analogie est particulièrement utilisé. L'analogie n'est pas mythologique par nature, mais les progrès de la science sont allés

1. G. Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe aux XVIIème et XVIIIème siècles,* PUF, 1955.
2. Voir ***Le modèle***.
3. L'analogie est omniprésente dans les techniques. Ainsi l'analogie entre le déplacement dans les airs et la navigation maritime joue-t-elle à tous les niveaux : celui du lexique (on parle de navigation aérienne, de vaisseau spatial...), celui de la signalisation.
4. En biologie, on distingue l'analogie qui rapproche des structures ayant la même fonction mais d'origine phylogénétique éloignée (comme les ailes des chauves-souris et des insectes) sous l'effet de l'évolution dite convergente, et l'homologie qui rapproche, à l'inverse, des structures apparemment très différentes qui ont une origine phylogénétique commune et résultent d'une évolution divergente (comme la patte avant du cheval et le bras de l'homme).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de pair avec son réaménagement : la ressemblance a été abandonnée au profit de la similitude : les ondes faites dans l'eau par une pierre jetée ne « ressemblent » pas aux ondes lumineuses ; elles leur sont *similaires*.[1]

IV. LE DÉMON DE L'ANALOGIE

La spécificité de l'analogie a été mise en question. Certains y ont décelé une déduction à partir d'une induction préalable[2]. Mais c'est la question de son pouvoir de connaissance qui est décisive. Du côté des défenseurs de l'analogie, on mettra l'accent sur sa vertu pédagogique et heuristique[3]. L'analogie, en effet, illustre une idée déjà connue ou bien en fait découvrir une nouvelle. Seulement, son caractère d'immédiateté fait peser sur elle les plus vifs soupçons. L'enfant pense par analogie immédiate car il ne compare pas des perceptions, il perçoit des comparaisons. La théorie des correspondances est une théorie infantile du réel — cela fait si faible sa valeur de connaissance et si grande sa valeur de poésie. L'analogie est le type même de pensée non analytique[4], d'où la méfiance suscitée.

Sur le plan ontologique, l'analogie renvoie à la cohérence du monde. Chez Platon, les correspondances qui s'établissent analogiquement entre les choses témoignent de la présence de l'intelligible ordonnant le cosmos. La science moderne récusera une telle vision.

Les critiques pointeront les bourdes auxquelles l'analogie aura pu donner lieu dans la longue histoire des idées[5]. Lorsque Harvey établit une analogie entre le cœur et la pompe hydraulique, ou lorsque Descartes en voit une entre les sons et les couleurs, leur intuition était d'une particulière pertinence. Mais l'analogie que fit Rutherford entre l'atome et le système solaire et qui aujourd'hui encore est diffusée dans les écoles donne une idée fausse de la matière à cette échelle. Le démon de l'analogie est celui qui a soufflé les erreurs les plus persistantes de l'histoire des sciences. L'univers

1. Voir les produits dits analogiques dans les techniques d'enregistrement : par opposition aux supports numériques, les supports analogiques sont physiques (exemples : les disques et les cassettes) : ils sont de même nature que les phénomènes enregistrés (ici, les signaux sonores continus).

2. E. Rabier donne cet exemple : je pense que Pierre est aussi aimable que Paul parce qu'il vient du même pays que lui. Cette analogie se décompose ainsi : Paul est aimable, or il est de tel pays, donc les gens de tel pays sont aimables (induction) ; les gens de tel pays sont aimables, or Pierre est de tel pays, donc Pierre est aimable (déduction).

3. Ceux qui, comme Diderot ou Condillac, ont valorisé le pouvoir cognitif de l'analogie sont aussi ceux qui ont insisté sur la valeur heuristique de l'imagination.

4. L'analogique, par opposition au numérique, de nature analytique, renvoie à la synthèse. Une calculatrice analogique, par opposition à la numérique, qui traite les opérations de manière analytique, procède synthétiquement par quantités. Par opposition à l'image numérique constituée par le calcul informatique, l'image analogique représente son objet directement en en traduisant la forme.

5. Aristote mettait sur le même plan la sécrétion des règles féminines et les émissions de sperme et pensait que l'une et l'autre étaient également indispensables à la conception (*Traité de la génération des animaux* II, 5). Plus près de nous, dans *Totem et Tabou*, Freud établit une chaîne analogique entre le primitif, l'enfant, le névrosé et le rêveur, qu'aucun chercheur en sciences humaines aujourd'hui n'accepterait de considérer autrement que comme l'expression d'un ensemble de préjugés particulièrement inacceptables.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

physique et le corps humain y sont toujours en jeu, presque toujours mis en rapport. Ainsi l'astrologie se justifie-t-elle[1] par l'analogie : la lune exerce une influence sur les océans, pourquoi ne le ferait-elle pas sur les hommes ? On passe de cette manière subreptice du concept physique de force à la notion vague d'influence. Les médecines traditionnelles voyaient dans le corps l'image de l'univers, et dans l'univers un corps, un immense réseau de *correspondances* liant les deux. La science rompra cette alliance.[2]

F. Laplantine et P.-L. Rabeyron ont parlé de « deuil de la cause » à propos de la loi d'analogie[3]. Ce n'est pas, en effet, le principe de causalité qui ordonne l'univers dans la théorie des correspondances, mais un réseau de relations sympathiques. La théorie des correspondances est globaliste (et non synthétique), elle écarte délibérément toute espèce d'analyse. La relation temporelle, liée à la causalité, n'a plus d'importance dans ce cadre, d'où la thématique sous-jacente de l'éternel retour. Alors que la causalité est irréversible, la correspondance est réversible : si l'attraction fait tomber la pomme, ce n'est pas la pomme qui produit l'attraction, tandis que, dans le système des correspondances universelles, la nature peut aussi bien être dite le miroir de l'âme que l'âme le miroir de la nature. Puisque l'air refroidit quand il y a souffle, on pensait que la fonction de la respiration était de refroidir le cœur. Même lorsqu'elle cherche les ressemblances cachées, l'analogie est souvent victime des apparences.

L'analogie (par exemple l'analogie micro-macrocosmique qui joua un tel rôle de Démocrite à la Renaissance) fonctionna comme une grille d'interprétation *a priori* de la réalité — si bien que c'est moins à un raisonnement qui va des ressemblances constatées à des ressemblances cachées que nous avons affaire ici qu'à un raisonnement qui va des ressemblances cachées à d'autres ressemblances cachées. Conclure de la ressemblance à l'identité est un paralogisme. Le passage de la proportion quantitative à la relation qualitative est-elle légitime ? Ailleurs qu'en mathématiques l'égalité des produits des termes extrêmes (si a/b = c/d, ad = bc) n'a pas de sens.

Ce que les sciences contemporaines ont découvert, contre les rêves métaphysiques de l'unité et de la totalité, c'est l'irréductible hétérogénéité du réel, qui se décline en deux modes : l'hétérogénéité des domaines de réalité et l'hétérogénéité des échelles de réalité.

C'est parce qu'il était trop marqué par le paradigme chimique des corps simples, et par le modèle philosophique[4] des facultés irréductibles que Cu-

1. De nos jours, du moins.

2. Un exemple remarquable d'erreur persistante reposant sur tout un système analogique est donné par la « théorie des signatures », qui caractérisait la médecine préscientifique et n'a pas entièrement disparu des croyances populaires : c'est l'idée selon laquelle les plantes, par leur caractère apparent (leur forme, leur couleur, leur odeur et même leur nom), *signalent* les propriétés qu'elles possèdent.

3. F. Laplantine et P.-L. Rabeyron, *Les Médecines parallèles*, PUF, 1987, p. 73.

4. Des philosophes écossais.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

vier croyait à l'existence d'espèces fixes en histoire naturelle. L'ignorance, l'oubli ou le refoulement de l'irréductibilité du social au biologique n'ont été ni moins répandus ni producteurs de moins d'errements. L'organicisme établit un parallèle entre la structure et le fonctionnement des organismes biologiques d'une part, et la structure et le fonctionnement des sociétés d'autre part. Certains auteurs ont défendu un organicisme extrême, allant jusqu'à suggérer une identité de nature entre les deux ordres de phénomènes — tels A. Comte ou H. Spencer, lequel qualifiait de « superorganique » la science de la culture. Lévi-Strauss répondait à ces tentatives : « Au sujet de la causalité biologique, je me bornerais maintenant à dire en reprenant une formule célèbre que, pour expliquer les prohibitions du mariage, l'ethnologie n'a pas besoin de cette hypothèse ».[1] On dit qu'après avoir perdu des sommes considérables lors du krach de la *South Sea Company* en 1720, Newton aurait déclaré « Je sais calculer les mouvements des corps pesants mais pas la folie des foules ». Le déterminisme social global (si toutefois il existe) est irréductible aux déterminismes unidimensionnels. Les individus et ce qui les affecte[2], les sociétés et leurs structures, ne se laissent pas classer. Les nombreuses tentatives qui ont été faites en ce sens nous paraissent arbitraires et vaines. Il n'y a pour les cultures ou pour les caractères pas de tableau périodique, pas d'arbre généalogique non plus. La connaissance de l'être humain paraît bien irréductible à celle des choses, ce qui signifie, implication considérable, que peut exister un conflit des intelligibilités. Au sein même du vivant, les passages ne vont pas de soi. Dans quelle mesure les lois régissant l'apprentissage chez les chats de Thorndike, les rats de Tölman ou les pigeons de Skinner sont-elles transposables à une autre espèce en général, et à l'homme en particulier ? L'irréductibilité probable se retrouve à d'autres niveaux : de même que le principe de complétude, en physique quantique, n'est pas un principe de synthèse, de même la dualité du cerveau et de l'esprit, en neurophysiologie, peut être pensée comme irréductible : l'articulation de l'un à l'autre serait le type même de faux passage. Ainsi l'irréductible hétérogénéité des domaines de réalité, loin d'être l'exception, serait la règle.[3]

L'hétérogénéité des échelles de réalité n'est pas moins irréductible que celle des domaines de réalité. Dans *La Formation de l'esprit scientifique* Bache-

1. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Éditions de l'EHESS, 1967, p. XVI. Cette réserve n'a pas empêché certains critiques d'estimer que le structuralisme de Lévi-Strauss tend vers un organicisme inavoué (« subtil ») lorsqu'il suggère une identité de nature entre la structure biologique du cerveau et la structure sous-jacente des faits sociaux.

2. P. Pinel déjà notait la difficulté qu'il y avait à classer les maladies mentales, à cause de la transformation des pathologies (un « mélancolique » peut devenir « maniaque »).

3. Les physiciens ont constaté que les objets qui pouvaient être modélisés globalement avec le moins de difficulté étaient ceux dont la taille différait le plus de celle des êtres humains, par exemple les amas de galaxies ou les particules dites « élémentaires » ! En revanche, il est bien difficile de modéliser globalement un être humain avec les moyens classiques !

Retrouver ce titre sur Numilog.com

lard pointe l'idée de l'unité de la nature comme l'un des principaux obstacles épistémologiques s'opposant à l'avancée des sciences expérimentales. Il y a un usage non scientifique de la totalité aussi éloigné des conditions de la connaissance objective que peut l'être la singularité éclatée. À tout concept scientifique, disait Bachelard, doit s'associer un anti-concept : un concept n'a de sens que s'il ne s'applique pas partout, si son extension n'est pas infinie. Si *tout fermente*, observe Bachelard à partir d'une théorie pseudo-scientifique en vigueur au XVIIIe siècle, la fermentation est bien près d'être un phénomène sans intérêt.[1] Il serait donc bon de définir ce qui ne fermente pas, ce qui peut arrêter la fermentation. À partir de Pasteur, les conditions de stérilisation ont été intégrées, comme essentielles, à la connaissance des conditions de fermentation. Si tout fermente, alors la fermentation n'est plus rien, de même que la démonstration sophistique de Panurge, selon laquelle tout n'est que dette (la Lune *n'emprunte*-t-elle pas sa lumière au Soleil ?) aboutit au fait que la dette n'est plus qu'une bulle.

C'est parce que « la réalité », qui doit son unité au mot qui la désigne, est un ensemble gigantesque et indéfini de niveaux différents, avec des localités sans communications et des passages interrompus que, contrairement à ce que croient les partisans de la thèse de l'expérience cruciale, elle n'obéit pas à une logique du tout ou rien. Il n'existe pas, en aucune science, *une* voie royale (on appelle ainsi le phénomène-type qui donnerait la clé du tout). Mais dans toutes les disciplines scientifiques on constate un lien entre les *domaines* et les *échelles*.

Dans *Passage du Nord-Ouest*, Michel Serres établit qu'à la différence de la science classique qui passait du local au global (de la chute d'une pomme, fait local, à la gravitation universelle, fait global), les sciences de la complexité n'autorisent plus de telles généralisations. Bien imprudents sont les astrophysiciens qui affirment que l'entropie globale de l'Univers est nulle : le concept d'entropie peut-il être appliqué à l'Univers dans son ensemble ? Le *tout* et l'*élément* n'ont pas la même consistance partout : P. Nouvel fait remarquer que l'image de l'atome utilisée par les biologistes d'aujourd'hui correspond à celle qu'avaient les physiciens de naguère mais plus du tout à celle qu'ont les physiciens d'aujourd'hui : « Si le biologiste devait se référer à la conception physicienne stricte de l'atome, il ne verrait plus la cellule, celle-ci se dissoudrait en un nuage quantique incompréhensible. Autrement dit, aucun biologiste ne serait en mesure de fournir une représentation quantique de la cellule ».[2] La loi de Haeckel — où Freud voulait voir le fondement de l'idée de l'unité du genre humain — est une grossière approximation : il n'est pas exact de dire que l'ontogenèse reproduit la phylogenèse, l'embryon humain n'est pas un poisson, et il ne lui poussera jamais d'ailes.

1. G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique,* Vrin, 2000, p. 71.
2. P. Nouvel, « Le mythe physicien de l'unité de la science » in *Revue des Deux Mondes,* février 1995, pp. 121-122.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Pratiquement toutes les sciences connaissent la dualité du général et du particulier (macroéconomie et microéconomie, psychologie générale et psychologie différentielle…). Mais les échelles de réalité n'ont pas elles-mêmes une assise toujours stable : ce qui est macroscopique par rapport au niveau qu'il englobe (le comportement de l'individu du point de vue de la neurophysiologie) peut être microscopique par rapport au niveau qui l'englobe (la sociologie ou l'éthologie par rapport au comportement de l'individu). En outre, entre le local et le global, des échelles intermédiaires sont possibles (qu'on appellera « le régional », par exemple). Enfin, contester l'universalité du passage d'un plan à l'autre, et constater son absence, cela ne revient pas à affirmer l'impossibilité de ce passage (dans ses deux sens). Ponctuellement, il arrive qu'un phénomène physique répète à l'échelle macroscopique un attribut microscopique (le cristal est un cas-type d'homologie[1]). Les deux relations existent parallèlement — tantôt l'élément est dérivable du tout, tantôt il ne l'est pas. Les propriétés du gaz ammoniac sont les propriétés des molécules qui le constituent mais les propriétés d'un morceau de fer ne sont pas la somme des propriétés des atomes de fer qui le composent. La dualité du local et du global revêt une importance décisive en topologie. La topologie montre comment le local et le global peuvent se heurter. Si l'on dispose de morceaux de plans, et puisque la surface d'une sphère admet, en chacun de ses points, un plan tangent, il est aisé de considérer cette sphère comme un recollement de ces localités de plans. Dès lors le paradoxe apparaît : la sphère est localement constructible par un recollement de plans ; or il est impossible, globalement, de la développer dans un plan. La structure globale et la structure locale sont contradictoires entre elles. On le constate également en comparant deux objets comme le tore et la sphère : alors que leurs propriétés locales sont les mêmes, leurs propriétés globales diffèrent. Exemple physique : Aristote distinguait deux sortes de mélanges, la fusion, qui est le vrai mélange, manifeste des propriétés nouvelles, irréductibles à celles des composants, et la juxtaposition désordonnée, qui n'est pas le vrai mélange puisqu'elle se contente d'entrelacer les composants.[2] C'était déjà apercevoir l'irréductible hétérogénéité des échelles de réalité dans certains phénomènes. C'est Galilée qui découvrit le premier que les lois physiques ne restent pas les mêmes en cas de changement d'échelle. Dans son *Dialogue des sciences nouvelles*[3], il s'amuse à imaginer les os qu'auraient des chiens gigantesques : si ces os étaient deux fois plus grands, leur force devrait être huit fois plus grande.

La nature est assez vaste pour donner des exemples de tout. Il y a des murs franchissables (comme celui du son) et des murs infranchissables (comme ce-

1. Le cristal macroscopiquement homogène est microscopiquement ordonné.
2. Aristote, *De la génération et de la corruption* I, 10. De la distinction aristotélicienne entre les deux mélanges dérive la distinction classique entre partie intégrante et partie séparée.
3. Trad. P.-H Michel, Hermann, 1968.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

lui de la lumière). On ne change guère de physique à aller du grain au tas, mais on en change radicalement à passer de la brique au mur. Plus un corps est organisé, et moins il est réductible à ses composants. De loin, le tourbillon est nettement séparé du courant de la rivière, mais de près, il n'est plus possible de dire où il finit. Bachelard appelait transcendance de la qualité la présence dans le composé d'une qualité absente des composés.[1] L'axiome *de omni et nullo*, fondamental dans la logique aristotélicienne, est violé. La microphysique dépasse la relation du tout et des parties : si le neutron se désintègre en un proton, un électron et un neutrino (c'est la radioactivité β), cela ne signifie pas que ces trois particules « font partie » du neutron ou le « constituent ». Par ailleurs, il n'est pas nécessaire de tout savoir des quarks pour comprendre le comportement des particules qu'ils composent, et le mécanisme de la digestion a été expliqué avant que ne fût découverte la théorie cellulaire. Un physicien nucléaire peut bien utiliser une théorie des noyaux fondée sur les protons et les neutrons et ignorer les théories des quarks. Il a alors une image *réunitarisée*[2] des protons et des neutrons, c'est-à-dire une description dérivée des théories de bas niveau mais n'exigeant pas leur compréhension. Chaque niveau est, d'une certaine façon, cloisonné, et donc séparé des niveaux inférieurs.

Le langage formel apte à exprimer, en physique, la dualité entre ce que l'on connaît au niveau microscopique et ce que l'on observe au niveau macroscopique a été appelé analyse non standard. Les *paradoxes* suscités par les découvertes de la physique relativiste (paradoxe du voyageur de Langevin, paradoxe des jumeaux) naissent de l'application à un domaine (humain) de phénomènes propres à l'échelle mégascopique, donc de l'idée selon laquelle il n'y aurait qu'une différence quantitative entre les différents domaines de la réalité. Les paradoxes suscités par les découvertes de la physique quantique (le chat de Schrödinger à la fois mort et vivant, l'électron qui n'a pas oublié son compagnon de route, la causalité qui prend les événements à rebrousse-poil), viennent eux également de ce choc, dans la conscience, de deux mondes qui ne devraient jamais se rencontrer. Bachelard fut l'un des premiers à faire remarquer que la notion ordinaire d'espace cesse de s'appliquer à l'intérieur de l'atome.[3] Comme E. Wigner le soulignera, la mécanique des quanta porte sur des *observations* ponctuelles et non sur des phénomènes continuellement observables, c'est-à-dire qu'elle ne porte pas sur les phénomènes du monde de notre existence. N'est-on pas allé jusqu'à proposer de réviser la loi logique du tiers exclu, pour simplifier la mécanique quantique ?

Comme pour les différents domaines de réalité, l'analogie est mauvaise conseillère parce que, par essence, elle fait abstraction des différences

1. G. Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique,* PUF, 2003, p. 113.
2. L'expression est de D. Hofstadter, (*Gödel, Escher, Bach*, trad. fr., InterÉditions, 1985, p. 341).
3. G. Bachelard, *La Philosophie du non*, PUF, 2005, p. 139.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

d'échelle. C'est en faisant des expériences analogiques que Buffon put, dans sa *Théorie de la Terre* (1749) puis dans ses *Époques de la Nature* (1778) évaluer à plus de 75 000 ans l'âge de la Terre : pour ce faire, il mesura avec soin les durées de refroidissement de boulets de fonte de tailles différentes. On admire l'audace par rapport à une tradition qui s'en tenait aux 6000 ans calculés d'après la Bible, mais on peut mesurer aussi l'énormité de l'erreur.[1]

Même en cosmologie les variations d'échelle empêchent l'émergence de lois et de théories absolument unifiées. L'Univers est très hétérogène à petite échelle (des galaxies ici, de grands espaces « vides » là) mais l'homogénéité l'emporte à échelle globale.[2] La corrélation et l'indépendance de la genèse et de la structure ne jouent pas de la même façon aux différents niveaux. Si, par exemple, il n'est pas nécessaire de connaître la genèse du système solaire pour connaître sa structure, il en va tout autrement avec l'Univers tout entier. Alors qu'elle se justifie comme ouverture sur un autre monde de pensée, l'analogie peut donc avoir contradictoirement un sens réductionniste.

C'est par analogie, observait Kant, qu'on parle d'une intention de la nature, de *fins* naturelles. À partir de quel moment une façon (commode) de parler devient-elle une manière (erronée) de penser ? Le problème de l'analogie a récemment rebondi à la faveur de l'importation de théories et de concepts « durs » de la science dans le domaine de la philosophie et des sciences humaines. Parfois les chercheurs les plus sérieux ont été les premiers à donner le mauvais exemple[3]. Une controverse s'est ouverte entre ceux qui voient dans l'analogie un effet de sens métaphorique (telle est la position de Paul Ricœur) et ceux qui, à l'instar de Cassirer, ne lui reconnaissent qu'un statut allégorique. Les concepts freudiens d'investissement et de refoulement sont-ils des analogies (avec les mondes économiques et militaires) ou bien ne sont-ils que de simples métaphores ?

Régis Debray[4] a cru bon devoir se servir du théorème de Gödel pour appuyer sa thèse selon laquelle aucun système socio-politique ne peut se fermer sur soi avec ses propres moyens, c'est-à-dire sans en référer à une quelconque transcendance. Dans *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Jacques Bouveresse rappelle que le théorème de Gödel ne s'applique qu'à des systèmes complètement formalisés[5]. Jadis, c'était la religion qui était

1. La Terre a 4 milliards et demi d'années.
2. Tel est le contenu du principe cosmologique (voir ***L'univers***).
3. Ainsi la tentation a-t-elle été forte d'arracher la singularité paradoxale et scandaleuse du monde quantique à sa solitude et de lui trouver des répondants dans l'autre monde (macroscopique) : l'association entre Carl Gustav Jung et Wolfgang Pauli est la plus célèbre de ces dérives (voir ***La causalité***). Auparavant, Niels Bohr avait cru renforcer sa théorie de la complémentarité (qui touche la dualité onde-particule) en appliquant sans aucune précaution le même terme dans le domaine psychique (la « complémentarité » entre la raison et l'émotion) et dans le domaine historique (la « complémentarité » entre les cultures).
4. *Critique de la raison politique*, Gallimard, 1981.
5. J. Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Raisons d'agir, 1999, p. 79. Dans cet ouvrage, sous-titré « De l'abus des belles-lettres dans la pensée », Bouveresse reprend les thèses développées dans le livre d'A. Sokal et de J.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'instance de légitimation suprême des discours, aujourd'hui, c'est la science.

*

Voir aussi

L'être. L'expression. L'identité. L'image. Le modèle. Le raisonnement. Le système.

*

Bibliographie

Platon, — *La République*
— *Timée*
Ernst Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. P. Quillet, Les Éditions de Minuit, 1983.
Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966.
Philibert Secretan, *L'Analogie*, « Que sais-je ? », PUF, 1984.
Jean-Luc Marion, Ph. Secretan et P. Gisel, *Analogie et dialectique*, Lieux théologiques, 1982.
Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, Huitième étude, Seuil, 1975.

Bricmont, *Impostures intellectuelles* (Odile Jacob, 1999) et fait une analyse critique de la pauvreté des arguments de ceux qui, exaspérés par cette dénonciation, ont invoqué un « droit à la métaphore ». Ce prétendu « droit à la métaphore » que nul n'a jamais songé à dénier à quiconque, a été une position de repli intellectuel pour ceux qui en réalité se sont servis de concepts, de théorèmes et de principes scientifiques « durs » pour donner à croire au caractère d'absolue certitude de leurs élucubrations. Le théorème de Gödel partage avec le principe d'incertitude d'Heisenberg la honte d'avoir été utilisé dans des domaines où il n'avait que faire par des gens qui n'en ont jamais connu qu'une sorte de résumé intuitif.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

10. L'analyse

Issu du grec *analusis*, signifiant dissolution, le mot « analyse » désigne une opération qui peut être matérielle ou intellectuelle. Au sens matériel, l'analyse est la décomposition d'un corps en ses éléments constituants (l'analyse chimique[1]). L'opération inverse s'appelle synthèse. Il est d'usage de définir l'*analyse* par la décomposition d'un tout en ses éléments et la *division* par la décomposition d'un corps en parties[2]. La division se distingue du partage en ce que celui-ci implique, outre la division même, l'attribution (à l'une des parties, justement). Condillac distingue l'analyse de la simple décomposition. Pour décomposer, il suffit de séparer les parties alors que pour analyser il faut de plus saisir les rapports des parties. Analyser, c'est décomposer dans un ordre qui montre les principes et la génération de la chose.

Quant au sens intellectuel, général, l'analyse est la décomposition d'un ensemble en ses éléments constituants (l'analyse intellectuelle). L'opération inverse s'appelle, elle aussi, synthèse. L'analyse correspond au deuxième « précepte » de la méthode de Descartes pour bien conduire sa pensée : « diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre »[3]. Pour Descartes, l'analyse découvre alors que la synthèse expose.

Dans sa *Dissertation de 1770*, Kant distingue deux sens de l'analyse : a) régression qui remonte de la conséquence aux principes ; b) descente du tout à ses parties — laquelle n'est pas division, mais subdivision d'un composé donné[4]. Le premier sens a fini par être quelque peu recouvert par le second. On le retrouve dans « l'analyse réflexive », une méthode régressive en psychologie qui consiste à remonter des effets aux causes, des conséquences aux principes, c'est-à-dire des expressions de la pensée à sa production. L'analyse réflexive, à partir de notre expérience du monde, remonte au sujet comme à une condition de possibilité distincte d'elle (Merleau-Ponty).

Quant à l'analyse mathématique, elle est soit une méthode soit une partie de la science mathématique. Au sens méthodologique, Descartes distingue l'analyse des Anciens telle celle que pratique Euclide et l'ana-

1. On distingue désintégrer (l'atome, par exemple) et désagréger (la matière, par exemple) : la désintégration touche un ensemble plus petit que la désagrégation — par où l'on retrouve cette propriété logique qu'un élément d'un ensemble peut être un ensemble par rapport à ses propres éléments.

2. La division est aussi l'opération logique par laquelle on distribue un genre en ses espèces. Elle équivaut à l'analyse intégrale de l'extension d'un concept : répartir le genre vertébré en mammifères, oiseaux etc., c'est le diviser.

3. R. Descartes, *Discours de la méthode*, deuxième partie, *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 138.

4. E. Kant, *Dissertation de 1770* § 1, AK II, 388, trad. fr., *Œuvres philosophiques* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1980, p. 630.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

lyse des Modernes qui est celle qu'il pratique lui-même. Chez les Grecs, l'analyse est une méthode utilisée en mathématiques qui consiste à supposer le problème résolu et à remonter à un principe dont la solution doit être la conséquence nécessaire. C'est « l'analyse des Anciens » dont Descartes distingue « l'algèbre des Modernes », nommée précisément *analyse* au XVIIe siècle. L'analyse des Anciens est un processus qui consiste, pour démontrer une proposition, a en déduire d'autres propositions jusqu'à ce que l'on parvienne à une proposition reconnue comme vraie. Ce mode de raisonnement, qui aujourd'hui correspond en fait à ce que nous appelons synthèse, n'est pas d'une totale rigueur, car des propositions vraies peuvent être déduites logiquement de propositions fausses. L'analyse des Modernes est un processus qui consiste, pour démontrer une proposition, à la déduire d'autres propositions jusqu'à ce que l'on parvienne à une proposition reconnue comme vraie. Ce mode de raisonnement est d'une totale rigueur car de propositions vraies, on ne peut déduire logiquement que des propositions vraies. Relativement à l'ordre d'enchaînement des propositions, de prémisses à conséquence, l'analyse est régressive (et la synthèse, progressive). Les Anglo-Saxons parlent de démarche descendante *top-down* pour désigner celle qui va des propriétés du tout à celles des éléments et de leurs connexions.

En tant que domaine des mathématiques, l'analyse (abréviation de analyse infinitésimale) désigne la partie des mathématiques traitant du calcul différentiel et intégral, du calcul des variations ainsi que leurs applications et prolongements les plus divers, par opposition à l'algèbre élémentaire. La géométrie fondée par Descartes a été appelée « analytique » parce qu'elle est caractérisée par l'application de l'algèbre : les figures et propriétés géométriques sont traduites au moyen de l'analyse, c'est-à-dire de l'algèbre (chaque point d'une figure est exprimé par ses coordonnées) ; par opposition, la géométrie synthétique est celle qui raisonne sur les figures elles-mêmes, par intuition.

À partir d'Aristote, l'analytique (substantif féminin) devient synonyme de logique formelle : elle correspond à la partie de la logique qui traite de la démonstration par opposition à la dialectique qui traite des arguments seulement probables. D'où le titre de deux des six livres de l'*Organon* (logique) d'Aristote : *Premiers analytiques* (sur la démonstration en général) et *Seconds analytiques* (sur le syllogisme).

Kant conservera la division aristotélicienne de la logique en analytique et en dialectique. L'analytique est étude des formes de l'entendement en tant que faculté de connaissance. L'analytique de la raison pratique, l'analytique du beau, l'analytique du sublime exposent successivement les principes qui servent à déterminer les idées du devoir, du beau, du sublime, l'analytique des principes est la théorie des principes de l'entendement et

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de leur application aux phénomènes. L'analytique transcendantale est le nom donné par Kant à la partie de la *Critique de la raison pure* qui a pour objet de décomposer notre connaissance dans les éléments purs ou a priori qu'y apporte l'entendement. L'analytique est étude des formes de l'entendement, l'analytique transcendantale, l'étude des formes a priori de l'entendement. L'ensemble formé par l'esthétique transcendantale et l'analytique transcendantale constitue la logique transcendantale, étude des formes a priori de la sensibilité et de l'entendement qui sont les conditions de toute connaissance possible[1].

La *Critique de la raison pure* commence par deux oppositions : celle de la connaissance pure et de la connaissance empirique, et celle des jugements analytiques et des jugements synthétiques. Cette seconde distinction[2] tient à la relation que le prédicat entretient avec le sujet dans le jugement : si le prédicat appartient au sujet « comme quelque chose qui est contenu (de manière cachée) dans ce concept[3] », alors le jugement est analytique ; si, en revanche, le prédicat est hors du sujet, quoiqu'en connexion avec lui, alors le jugement est synthétique. Le jugement synthétique est extensif, le jugement analytique, simplement explicatif. Kant donne ces exemples : « Tous les corps sont étendus » est un jugement analytique, tandis que « Tous les corps sont pesants » est un jugement synthétique. De cette distinction, la philosophie analytique tirera le concept d'analycité — la qualité de l'énoncé qui est nécessairement vrai en vertu de sa forme logique ou de son contenu sémantique, indépendamment de l'expérience.

En règle générale, les jugements analytiques sont a priori et les jugements synthétiques, a posteriori. Les jugements analytiques sont certains mais inféconds (tautologiques). Les jugements synthétiques sont féconds, mais peu rigoureux. La question liminaire de la *Critique de la raison pure* sera donc de savoir si les jugements synthétiques a priori sont possibles : Kant l'appelle « le problème général de la raison pure »[4]. De la réponse à cette question dépendent le statut de la connaissance en général et celui de la métaphysique qui voudrait s'ériger en science, en particulier. Kant découvre dans les mathématiques élémentaires (géométrie et arithmétique) des exemples de jugements à la fois synthétiques et indépendants de l'expérience : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, 7 + 5 = 12.

1. L'analytique existentiale est analyse philosophique des existentiaux, c'est-à-dire des structures constitutives du *Dasein*, de l'être-là humain dans son rapport à l'être chez Heidegger.

2. La distinction kantienne entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques a été précédée par la distinction, faite par Leibniz, entre les vérités de raison et les vérités de fait, et par celle, de Hume entre les relations d'idées et les relations de fait.

3. C'est-à-dire le sujet. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Introduction IV, AK IV III, 33, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, *Œuvres philosophiques* I, *op. cit.*, p. 765.

4. *Critique de la raison pure*, Introduction VI.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Edgar Poe[1] faisait remarquer que les facultés de l'esprit que l'on définit par le terme d'analyse sont elles-mêmes fort peu susceptibles d'analyse, nous ne les apprécions, dit-il, que par leurs résultats. Deux conceptions opposées de l'intelligence déterminent deux types opposés de philosophie : il y a ceux qui, tel Descartes, font de l'intelligence un effort pour s'arracher au tout et ceux qui, tel Schelling, y reconnaissent sa tentative de s'y fondre.

I. LA RIGUEUR DE LA PENSÉE CONTRE LE GLOBALISME RÊVEUR

La diérèse, ou méthode de division dichotomique préconisée par Platon dans ses derniers dialogues, représente sans doute, avec la maïeutique de Socrate, la première expression de l'esprit d'analyse, dans la tradition occidentale du moins. Par rapport et opposition aux présocratiques, la rupture est patente : Héraclite et Parménide sont plongés dans le Tout épique, et l'absence d'analyse dans leurs rares *fragments* n'est probablement pas seulement due à la contingence de disparitions matérielles, car déjà Aristote notait que ses illustres prédécesseurs « vaticinaient », ce qui peut s'entendre comme : ils disaient le Tout de la Nature, mais n'expliquaient rien. L'analyse de l'objet par le sujet présuppose le détachement du sujet par rapport au monde. Tant que le sujet est absorbé par le Tout, aucune analyse ne peut être faite.

La pensée ne commence pas par l'analyse, l'analyse n'a pas l'immédiateté pour elle. De nombreux chemins et grands détours sont nécessaires pour atteindre l'élémentaire, et même pour le désirer.

« Une théorie non locale ne peut pas être tenue pour scientifique au sens strict du terme » disait René Thom[2]. H. Wronski, ce rêveur savant imagina une science totale, un panmathématisme de l'absolu auquel il donna le nom de « séchélianisme » — du mot hébreu *sechel,* signifiant *raison*. Il imagina même une « loi suprême de la génération des quantités » qui aurait résumé cette science totale et aurait contenu la clé de l'univers[3].

Dans *La Quête inachevée*[4], Karl Popper englobait sous l'appellation de *holism*[5] une critique parallèle du holisme onto-épistémologique et du totalitarisme politique. On ne peut, pense K. Popper, ni connaître la totalité ni agir sur elle ; le tout est ce dont on ne peut rien dire ni faire[6] — il ne peut, selon K. Popper, y avoir de rapport au réel que partiel ; le holiste

1. Dans *Le double assassinat de la rue Morgue*.
2. R. Thom, *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, 1983, p. 123.
3. Wronski était si fier de la formule qu'il la fit imprimer sur l'image du piédestal d'un sphinx dessiné dans un cercle et auréolé du zodiaque. Ce symbole de la « loi suprême de l'univers » était imprimé sur tous ses ouvrages.
4. Chapitre XVII.
5. Parfois malencontreusement traduit en français par « totalisme ».
6. Renée Bouveresse, *Karl Popper,* Vrin, 1978, p. 144.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

est quelqu'un qui n'a pas conscience du caractère sélectif de son intervention sur le réel, et qui agit donc de façon non critique. Ce qui explique son erreur, c'est la confusion de deux idées : le mot « tout » renvoie soit à la totalité des propriétés d'une chose (et spécialement des relations que soutiennent ses parties constituantes), soit à certaines des propriétés de la chose en question, celles qui la font apparaître comme une structure organisée plutôt que comme un simple amas. Seuls les touts en ce second sens sont étudiables (les « formes » de la *Gestalttheorie* en sont un exemple). Le tout est ce qui se montre (pour reprendre le mot de Wittgenstein), il peut, à la rigueur être objet d'expérience esthétique ou mystique — mais certainement pas objet de connaissance. Le globalisme qui, au nom d'une solidarité cosmique, refusait de considérer la nature comme un ensemble de processus mettant en jeu des phénomènes isolables liés par la relation de causalité, a constitué sans doute le plus puissant des obstacles épistémologiques et a interdit à des cultures aussi brillantes que l'Inde et la Chine de connaître l'émergence des sciences expérimentales.[1] L'alchimiste croyait pouvoir trouver tout d'un coup à la manière dont un germe sort tout d'un coup de la terre. La pierre philosophale (pour la transformation de *tous* les métaux), la panacée (pour la guérison de *tous* les maux) et l'élixir de longue vie (pour l'allongement de *toute* la vie)[2], les trois objectifs de l'alchimiste avaient à voir avec la totalité — ce par quoi l'alchimie tourne justement le dos à la science véritable.[3] *L'Art royal* sur lequel l'alchimie déboucha à la fin du Moyen Âge, en offrant une vision globale du cosmos et de l'homme, a pu satisfaire sur le plan imaginaire le désir de totalité — il n'en reste pas moins qu'il est le plus éloigné possible de ce que nous entendons par science et par technique.

La science naît d'une autre séparation : avec elle l'antique lien de connaturalité qui unissait le signe (le langage) au réel est rompu : le signe n'imite plus le réel, il y renvoie. La théorie de la représentation se substitue à la théorie de la ressemblance[4]. La cohérence interne d'un système de pensées ne suffit pas à faire une connaissance car à ce compte le délire d'un paranoïaque serait un système de philosophie et les rêveries de l'alchimiste, une science. Le propre des irrationalismes est d'aborder l'univers de front, dans sa globalité. C'est à partir du moment où l'on a renoncé — à la fin de la

1. Comme l'écrit J. D. Barrow, « cette approche orientale n'était pas inconsidérée. Simplement, elle était prématurée. C'est seulement très récemment que des scientifiques, grâce à l'informatique et à l'image de synthèse, ont pu modéliser la description de systèmes non linéaires intrinsèquement complexes » (J. D. Barrow, *La Grande théorie. Les limites d'une explication globale en physique*, trad. M. Cassi et G. Paulus, Albin-Michel, 1994, p. 28).

2. L'universel abstrait du globalisme peut même s'avérer un fantasme logiquement contradictoire comme on voit avec l'*alkaest,* le dissolvant universel des alchimistes, matière improbable : comment aurait-il seulement pu être contenu dans un récipient puisqu'il était censé tout dissoudre ?

3. Outre le fait que, parti à la recherche d'un secret ancien mais perdu, l'alchimiste n'est pas dans l'attitude du chercheur qui s'efforce de trouver et d'expliquer des phénomènes.

4. Voir M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, 1966, pp. 60-91.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Renaissance — au projet de science universelle pour se consacrer à la mise en forme mathématique du monde matériel (deux restrictions, opérées par Galilée) que la science est née. Bachelard l'a noté : la science a dû abandonner « les facteurs philosophiques d'unification facile tels que l'unité d'action du Créateur, l'unité de plan de la Nature, l'unité logique »[1]. L'analyse ruine l'illusion de l'unité des principes.

Dans son *Novum organum*[2], Francis Bacon fut le premier à considérer que l'une des raisons principales qui a empêché la science de progresser a été la tendance des philosophes à exprimer leur doctrine sous forme de système clos, au lieu de pensées détachées et particulières. C'est un point que soulignera beaucoup plus tard Harald Höffding : le concept de totalité ne peut jamais être employé par la science pour désigner une cause ou pour fournir une explication.[3] Dans un livre consacré aux théories scientifiques unifiées (l'anglais dit plus justement « unifiantes »), Margaret Morrison montre que l'unification ne signifie pas l'explication[4]. Donner la « vie » (ainsi que le fait le vitalisme) comme principe explicatif des êtres vivants ou la « société » (ainsi que le fait le sociologisme) comme principe explicatif des actes sociaux ou la « nature » (ainsi que le fait le naturalisme) comme principe explicatif des phénomènes naturels — tout cela revient à d'immenses tautologies. Dire d'un comportement criminel que « c'est la faute à la société » n'a guère plus de valeur que de dire « c'est la faute à la lionnéité » lorsqu'une gazelle est dévorée par un lion. Nous ne pouvons plus croire, comme Edgar Poe (*Eurêka*) que le tout puisse être saisi par intuition. Aussi Jean-François Lyotard n'est-il pas infondé à écrire qu'« en règle générale, un objet qui est pensé sous la catégorie du tout (ou de l'absolu) n'est pas un objet de la connaissance (dont on peut soumettre la réalité au protocole etc.). C'est pourquoi il est important de distinguer des régimes de phrases : cela revient à borner la compétence de tel tribunal à telle sorte de phrases ».[5]

De même que le holisme conduit au réductionnisme de la dimension considérée, de même le dogmatisme de la totalité peut déboucher sur une position sceptique. Bertrand Russell a montré que la conception d'après laquelle le critère de la vérité se trouverait dans la connexion mutuelle de nos pensées et de nos observations mène au scepticisme, car une connexion parfaite et embrassant tout ne peut être constituée et si nous adoptons ce critère de la vérité, nous ne pourrons jamais être sûrs de la valeur d'un seul jugement.

Au holisme qui noie le sens dans des ensembles dont le plus vaste est ce-

1. G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique,* Vrin, 2000, p. 16.
2. Première partie de l'*Instauratio Magna.*
3. H. Höffding, *Les Conceptions de la vie,* trad. A. Koyré, Félix Alcan, 1928, p. 28.
4. M. Morrison, *Unifying Scientific Theories*, University of Toronto (Canada), 2000.
5. J.-F. Lyotard, *Le Différend,* Les Éditions de Minuit, 1984, p. 18.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

lui de la langue tout entière, Dummett oppose un molécularisme qui lie le sens aux unités de signification. Voici en quoi consiste son argumentation. Supposons, dit Dummett, que la compétence sémantique d'un locuteur puisse être représentée comme portant sur les rôles systématiques que les constituants des phrases jouent à travers le langage tout entier, et qu'on ne puisse élucider leur contribution aux valeurs de vérité de phrases isolées, dans ce cas, nous n'avons plus aucun moyen de tester la théorie qui devient « transcendante » par rapport à toute confirmation empirique. Dummett oppose ainsi au holisme de Davidson et de Quine son « atomisme », détermination d'une capacité pratique à connaître le sens d'un mot isolé et de phrases simples, et son « molécularisme », détermination de cette capacité pour des phrases complexes. Cette opposition entre holisme et molécularisme correspond à l'opposition entre une théorie dite « modeste » et une théorie « riche » de la signification[1].

L'analyse que pratique la science n'est pas la décomposition d'un concept général en ses inférieurs mais la décomposition d'un tout en ses éléments : ainsi, descendre du triangle à la droite, ce n'est pas aller du général au particulier mais du composé à ses composants. L'intelligibilité en science, souligne R. Thom[2], est inséparable de la localité. La relativité générale est une théorie qui a rendu locale la gravitation, Maxwell a produit le même effet avec l'électromagnétisme[3]. De même que le *panorama* sur la route n'existe qu'à partir *d'un* emplacement choisi, la singularité est le meilleur point de vue critique sur la prétendue totalité : c'est à partir de ses observations aux îles Trobriand que Malinowski instruit le procès contre la thèse freudienne de l'universalité du complexe d'Œdipe ; c'est en ruinant la vieille théorie (globaliste)[4] des éléments et en remplaçant les antiques dénominations synthétiques (chaux, esprit de Vénus…) par des dénominations analytiques (oxyde métallique, acide acétique), que Lavoisier jeta les bases d'une chimie scientifique. À suivre le holisme, on ne saurait jamais sur quoi porte le verdict d'une *expérience*. L'expérimentation totale[5] peut être une notion philosophique — elle n'a dans le domaine scientifique aucun sens. Lorsque la science procède d'une totalisation, celle-ci ne va pas sans détotalisation. Bachelard disait de l'atome qu'il est la *somme des critiques* auquel on avait soumis son image première[6]. H. Atlan a raison d'écrire que « seul un postulat réductionniste permet à la pratique scientifique telle qu'elle existe aujourd'hui de se poursuivre ».[7] Puisque le seul système isolé est

1. P. Engel, *La Norme du vrai. Philosophie de la logique*, Gallimard, 1989, pp. 161-162.
2. R. Thom, *Paraboles et catastrophes, op. cit.*, p. 93.
3. *Ibid.,* p. 93-94.
4. Et non élémentariste.
5. C'est le titre d'un ouvrage de J. Poulain, *L'Âge pragmatique ou l'expérimentation totale,* L'Harmattan, 1991.
6. G. Bachelard, *La Philosophie du non,* P.U.F., 1981, p. 139.
7. H. Atlan, *À tort et à raison,* Seuil, 1986, p. 65.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'Univers, force est d'en extraire les phénomènes pour les étudier. Ou bien dira-t-on que la cosmologie est la seule science possible ? Étienne Klein et Marc Lachièze-Rey nomment « isolationnisme » cette condition nécessaire de la physique : « pour qu'un objet puisse être saisi et reconnu par la pensée conceptuelle et pratique, il faut qu'il soit d'abord délimité à partir d'une simplification du réel ».[1] Seule cette délimitation a conduit la physique sur la voie des constituants *élémentaires* et des interactions *fondamentales*.

Le *laboratoire,* dont Galilée fut l'inventeur, est l'espace de cette analyse. Il n'est pas un microcosme mais un petit monde artificiel, *en retrait* de la nature. En lui l'esprit se retire et se prépare à la conquête du monde. Certes, toute analyse comporte une part d'irréductible contingence puisqu'elle présuppose un choix d'objet que la science, presque jamais, ne peut justifier par des raisons objectives[2]. Certes, en décomposant son objet, l'analyse prend le risque de forger une *autre* réalité.[3] Mais ces écueils mêmes sont les témoins que la navigation a bien lieu. Le refus de l'analyse tombe dans le rêve en s'élevant vers la poésie. D'ailleurs les préventions contre l'analyse cultivées par les partisans du holisme épistémologique tombent bientôt d'elles-mêmes : grâce aux progrès techno-scientifiques il n'est plus nécessaire d'anéantir un tout pour le connaître. Faisant allusion à la polarimétrie qui permet de découvrir sans effraction l'intérieur d'un corps, Biot écrit : « Avant que l'on ne connût ce moyen d'étudier la constitution intime des corps sans les endommager, on avait dit, assez justement, que l'analyse chimique ordinaire ne s'applique à les connaître qu'après qu'ils n'existent plus, comme si, ayant démoli un édifice, on voulait juger de sa structure intérieure d'après la nature et les proportions relatives des matériaux bruts, de toutes sortes, qui sont entrés dans sa construction ».[4] Le holisme s'arrête à des pétitions de principe aussi vides qu'inefficaces. Que dit K. Goldstein à propos du mode d'action de la totalité ? Que peut bien être cette « idée » à partir de laquelle toutes les particularités deviendraient compréhensibles ? La médecine et la biologie, plus encore que la chimie et la physique, ont été les domaines privilégiés des deux holismes, ontologique et méthodologique. Or ce sont les domaines où l'on peut du même coup constater les errements auxquels ont pu conduire le refus de l'analyse et l'ampleur des résultats que la pratique de l'analyse a apportés. Dès l'Antiquité, Galien disposait de tous les moyens matériels (les ligatures) qui permirent beaucoup plus tard à Harvey de découvrir le mécanisme de la circulation sanguine. Pourquoi, dans ces conditions, Galien n'a-t-il rien vu ? L'explication

1. É. Klein et M. Lachièze-Rey, *La Quête de l'unité*, Albin Michel, 1989, pp. 142-143.
2. Il y a des exceptions : si l'arabette des dames (*Arabidopsis thaliana*), une « mauvaise herbe » commune, est la plus étudiée de toutes les plantes, c'est à cause de l'extrême petitesse de son génome.
3. En laboratoire l'animal est toujours par définition dans une situation *catastrophique.* Quel enseignement, dès lors, peut-on tirer des expériences faites sur lui ?
4. Cité par F. Dagognet, *Méthodes et doctrine dans l'œuvre de Pasteur,* P.U.F., 1967, p. 31.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

est d'ordre philosophique : Galien ne pouvait pas se résoudre à étudier le mouvement du sang comme une réalité en soi, isolée du reste, c'est-à-dire du corps, de la santé, du pays, de l'alimentation. Pour découvrir la circulation du sang, Harvey commença par la couper du monde — ce à quoi précisément Galien ne pouvait se résoudre. On a reproché à la médecine expérimentale de n'être « qu' » une biomédecine abstraite, qui arrache la maladie à son contexte psychologique et social-culturel. Mais c'est le désir de lier le phénomène à la totalité environnante qui a été à la source de nombreuses erreurs[1] alors qu'à l'inverse la détermination singularisante des maladies a été à l'origine de leur compréhension et même, pour certaines d'entre elles, de leur éradication (par le truchement du médicament ou du vaccin). Ph. Servais dit de l'homéopathie qu'elle est « une médecine totale, qui aborde toute la pathologie et qui considère l'individu dans sa totalité »[2]. C'est bien pourquoi la médecine homéopathique n'est pas scientifique. Le procès instruit par Goethe contre l'analytique de la physique[3] a souvent été instruit également contre les systèmes de classification. Un Adanson croyait encore que seule la prise en considération de la totalité des parties et des caractéristiques multiples des plantes permettrait d'établir, à travers une description exhaustive, leur classification naturelle. Additionnant tous les systèmes, il mettait ainsi en place une sorte de repérage total des organismes, faisant apparaître leurs affinités réelles[4]. Mais il n'y a pas de classification sans abstraction et pas d'abstraction sans choix arbitraire. La classification est une immense synecdoque puisqu'elle élit une partie (la présence ou l'absence des vertèbres, le nombre de cotylédons…) comme représentative du tout. Contre elle s'insurgèrent les partisans de la classification « naturelle » soucieuse et respectueuse de la totalité, toutes les parties devant être soumises à l'examen. La démarche classificatoire se subordonne au projet d'*exhaustivité descriptive et comparative* appliqué en même temps à l'organisme considéré isolément (recensement de toutes ses parties et de tous les caractères dont elles sont porteuses), et aux organismes situés dans leur population totale (recensement de tous les organismes existant à la surface du globe)[5]. Mais cette classification n'a jamais eu de réalité que dans la tête de ceux qui l'ont prônée : cette utopie de totalité ne peut manquer de chuter dans l'infini ; jusqu'où en effet acceptera-t-on la division en traits particularisants ? Tout arrêt serait violence et artifice. Bichat, fondateur de l'histologie, a écrit : « La chimie a ses corps simples, l'anatomie a ses tissus simples qui par leurs

1. Ainsi la conception « aériste », d'origine hippocratique et vivace jusqu'au siècle dernier, rendait le climat responsable des affections s'abattant sur les populations.
2. Ph. Servais, « L'homéopathie : une science ? », *Pour la science,* nov. 1992, p. 8.
3. Voir *infra*.
4. P. Tort, *La Raison classificatoire,* Aubier, 1989, p. 208.
5. *Ibid.,* p. 209.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

combinaisons, forment les organes »[1]. La machinerie organique, comme le pressentait Descartes, va plus loin encore[2].

Contre Auguste Comte, Claude Bernard condamnait la philosophie des généralités : c'est par les études de détail, disait-il, qu'on atteint les généralités ; par les généralités, on les manque. Le tout n'a pas d'autre porte ouverte que la partie : alors même qu'ils ont affaire à la plus englobante des totalités, les astronomes se contentent d'explorer des « aires choisies » sur la voûte céleste. Toute connaissance est connaissance de quelque chose. Les portes ouvertes sont aussi des voies d'accès[3]. En psychologie, l'âme, notion holiste par excellence[4] a disparu avec les localisations cérébrales, et c'est pour marquer le caractère scientifique de ses recherches que Freud les a regroupées sous l'appellation de psycho-*analysis.* Si Freud, en effet, a choisi d'appeler sa métapsychologie « psychanalyse », c'est parce qu'il s'inscrivait dans la lignée élémentariste de la psychologie de Wundt[5], qui concevait la conscience comme constituée d'éléments simples (sensations, souvenirs, sentiments) se combinant et s'organisant selon les lois de l'association. La naissance de la psychologie expérimentale, en Allemagne au XIXe siècle, dont Wundt fut l'un des principaux défenseurs, était inséparable du refus résolu des entités métaphysiques et des généralités philosophiques. Cela dit, l'idée de remontée (l'*ana-* grec, que l'on retrouve dans l'anamnèse) est aussi déterminante pour définir la psychanalyse que celle de décomposition d'un tout en ses éléments constituants. Jonction possible entre la logique et la psychologie (il y en a bien d'autres) : la machine de Turing repose sur une hypothèse atomistique : le raisonnement (ou calcul) est divisible en éléments discrets. Ainsi que l'a souligné G. Bachelard, la science ne va pas dans le sens exclusif d'une généralisation conceptuelle qui correspondrait également à un certain appauvrissement du réel : « si l'élimination du divers par le général, la règle, la loi, le genre s'opère à partir du donné grâce à l'activité de la réflexion, on peut constater aussi que la variété se reforme derrière même ces premières conquêtes de l'unification théorique et que la réflexion est également fort propre à multiplier les points de vue ».[6]

1. Cité par M. Caullery, *Les Étapes de la biologie,* P.U.F., 1948, p. 63.
2. Dans le synapse l'activité électrique transmise le long de l'axone du neurone présynaptique induit la libération d'une substance chimique — un neuromédiateur — qui a son tour induit une activité électrique dans le neurone postsynaptique. En ce domaine, le refus de l'analyse n'aurait été qu'un autre nom pour le refus de connaître.
3. Soit l'étude du courant El Niño dans le Pacifique. À le prendre dans sa totalité, rien n'aurait été compréhensible parce que tout serait resté dans le vague. Le choix pris de concentrer tous les moyens de mesure et de recherche sur une petite surface et d'y observer dans le détail, pendant une période assez longue, l'ensemble des phénomènes qui s'y produisent, s'est révélé le plus fécond.
4. Ce pourquoi Kant, qui la considérait comme une idée métaphysique, ne croyait pas à la possibilité d'une psychologie scientifique.
5. Les expressions de « psychologie élémentariste », de « psychologie atomistique », et de « psychologie associationniste » ont fini par s'équivaloir.
6. G. Bachelard, *Le Pluralisme cohérent de la chimie moderne,* Vrin, 2000, p. 11.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

II. LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE

Il est devenu habituel d'appeler « philosophie analytique » l'ensemble des recherches et des courants de pensée apparu au début du XXe siècle à la suite des travaux de Gottlob Frege et avec ceux de Bertrand Russell et caractérisé par un refus radical de la métaphysique et de la psychologie. La philosophie analytique rejette les entités (être, devenir, essence etc.) de l'idéalisme synthétique comme vides de sens et part d'une analyse du langage pour établir les conditions de la vérité. Son objectif n'est pas de construire une nouvelle vision du monde mais de clarifier les énoncés. À l'élucidation qui, depuis les origines, cherche à extraire la lumière mystérieuse du réel, la philosophie analytique préfère la clarification qui pointe les ombres et les obscurités des énoncés. Aussi remplace-t-elle les grands mots de la philosophie par l'analyse méticuleuse de la logique et de la syntaxe des propositions[1]. Pour les analytiques, la philosophie ne se définit pas comme une doctrine mais comme une activité — ce qui suffit à ruiner la possibilité du système, car une activité s'exerce à l'infini.

Frege, la source de la pensée analytique, oppose explicitement sa méthode à celle de Leibniz : je ne commence pas par les concepts, dit-il, pour les assembler ensuite en une pensée ou un jugement, mais j'en arrive aux parties constituantes d'une pensée par l'analyse de celle-ci. Contrairement à ce que pensait Kant, les propositions de l'arithmétique sont, selon Frege, analytiques, car elles ne mettent pas en jeu l'intuition, mais seulement des définitions et des vérités logiques[2]. La philosophie analytique est élémentariste, atomistique. Les représentations et les expressions sont résolubles en un nombre fini de sensations et de mots. La perception globale du monde extérieur est décomposée en données sensorielles indépendantes (*sense data*) : les faits atomiques sont à la perception ce que les atomes logiques sont à la logique. Dans le *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein affirme entre les propositions atomiques et les faits atomiques (qu'il appelle états de choses) l'existence d'une isomorphie. Une pensée, sous quelque forme que ce soit, est réductible à un nombre déterminé de thèses, elles-mêmes exprimables en un petit nombre de mots. Selon Carnap, les objets physiques peuvent être reconstruits à partir d'éléments de base combinés entre eux selon des règles définies par des relations de base. Les éléments de base sont les qua-

1. Le courant analytique est si dominant dans les pays anglo-saxons qu'aux États-Unis, *analytic* est le mot servant à désigner la philosophie américaine par opposition à la continentale (non analytique). Aux Etats-Unis — où ils s'établirent pour la plupart, à partir de 1933 — les philosophes du Cercle de Vienne trouvèrent un contexte favorable : le néopositivisme partage avec le pragmatisme plus d'un espace de pensée — la considération du sens commun, l'analyse du langage ordinaire, le rejet des entités métaphysiques. Il faut rappeler que le sens de cette philosophie déborde de beaucoup le champ de la philosophie même. L'analyse a été, en effet, avec Turing, l'origine conceptuelle de l'informatique.

2. G. Frege, *Les Fondements de l'arithmétique*, trad. fr., Seuil, 1969.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

lités sensibles qui affectent notre subjectivité et constituent ainsi des vécus élémentaires (*Elementärerlebnisse*). Carnap définit la relation de base comme ressemblance mémorielle ou souvenir de ressemblance apte à former entre les vécus élémentaires des rapports structurés.

Frege différencie deux notions que Kant confond selon lui dans sa conception des jugements analytiques, celle d'inclusion conceptuelle (le prédicat est contenu dans le sujet) et celle d'implication logique (le conséquent dérive de l'antécédent). Selon Frege, la notion d'inclusion conceptuelle n'est pas une détermination satisfaisante du concept d'analycité, elle présente le défaut d'être trop psychologique et pas assez féconde. D'autre part, un certain nombre de propositions telles que « Brutus a assassiné César » ne se laissent pas analyser en termes de relations d'un sujet avec un prédicat. Frege ramène l'analycité à la notion d'implication logique : les propositions analytiques sont celles que l'on peut tirer déductivement des lois logiques et des définitions. Cela ne signifie pas que les propositions analytiques ne puissent rien nous apprendre de nouveau, bien qu'elles soient a priori : elles sont contenues dans les lois logiques et définitions comme la plante l'est dans la graine et non comme la poutre l'est dans la maison. Contre Kant, Frege pose la fécondité de l'analycité. C'est l'analyse qui permet de faire la distinction entre les théorèmes et les axiomes en mathématiques, mais cela signifie aussi que la *fin* de l'analyse (en quelque sens que l'on entende le mot) est inanalysable. Pour que l'analyse fonctionne, il faut qu'elle finisse par rencontrer ce qu'elle ne pourra pas analyser.

De Frege aux analytiques contemporains, en passant par Russell, Wittgenstein, Carnap et les membres du Cercle de Vienne, il s'est constitué une façon de philosopher qui privilégie l'*analyse* et l'*atomisme* contre la synthèse qui met l'accent sur les questions de *logique* et de *syntaxe* contre les « grands thèmes » de la métaphysique, qui insiste sur les *limites* de la pensée et de la connaissance, qui débarrasse le problème de la *vérité* de son armature ontologique, considérée comme un fatras, et qui nie résolument la possibilité même du *système* philosophique.

L'analytique a d'abord été pensé comme concept-limite avant de représenter un critère de légitimité pour la philosophie tout entière.[1] La philosophie de l'analyse prône un rétrécissement sévère du champ de la philosophie. Contre l'obésité de cette boulimique, elle prescrit la plus sévère des médications, la purge.

Au début de son autobiographie, K. Popper raconte que le maître ébéniste chez lequel il travaillait comme apprenti avait l'habitude de dire, après avoir répondu à deux ou trois questions, « Vous pouvez bien m'demander c'que vous voulez : je sais tout ».[2] Le fait que Popper mentionne

1. Joëlle Proust, *Questions de forme. Logique et proposition analytique de Kant à Carnap,* Fayard, 1986, p. 331.
2. K. Popper, *La Quête inachevée,* trad. R. Bouveresse, Presses Pocket, 1989, p. 5-6.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

cette anecdote au début de son livre, lequel est par ailleurs intitulé *La Quête inachevée,* prend un relief particulier. Il signifie que son travail fut de nature *critique* parce qu'il y a quelque chose d'insoutenable (et de naïf) dans la prétention à l'omniscience, et même, au-delà, dans la prétention à la certitude absolue. À la question cartésienne « Que puis-je savoir avec certitude ? » toujours entachée de psychologisme, est substituée une question purement sémantique : que signifie l'énoncé dont je prétends être certain ? Avec les philosophies de l'analyse, les mystères sont écartés et les problèmes changent de sens.

Dans la réalité la totalité est antérieure aux parties, dans la science, les parties précèdent le tout. C'est le propre d'une conception ingénue ou religieuse que de représenter le tout comme prioritaire. Ainsi Moore disait-il que le bien est indéfinissable parce qu'il se dit d'un tout et qu'une définition divise nécessairement en parties. La psychologie de Mach, qui fit de l'*élément* sa notion centrale, était atomistique : ce ne sont pas les choses, les objets, les corps mais les couleurs, les sons, les pressions, les lieux, les durées — tout ce que l'on appelle communément sensations — qui sont, aux yeux de Mach, les véritables éléments du monde. A cette thèse de l'atomisme sensualiste, s'ajoute celle du parallélisme psycho-physique : les éléments du monde intérieur et ceux du monde extérieur sont les mêmes, ils s'appellent sensations.

Le mot d'*atomisme* n'a pas seulement été choisi par analogie avec la physique. Il existe, aux yeux de Russell, une réelle homologie entre la structure atomique de la matière et la composition des phrases et des propositions[1]. La théorie de l'atomisme logique est présentée par Russell comme le résultat d'une analyse permettant d'atteindre des éléments simples ultimes, à partir desquels le monde est construit. Ces éléments ont une espèce de réalité qui n'appartient à rien d'autre. Parmi ces éléments simples, se trouvent des particuliers, des qualités et des relations de divers ordres. L'atomisme logique implique un pluralisme ontologique : les choses ne peuvent constituer une totalité.

Les philosophes analytiques considèrent qu'une pensée, sous quelque forme que ce soit (conférence, traité, cours) est réductible à un nombre déterminé de thèses, elles-mêmes exprimables en un petit nombre de mots. D'où cette culture du *résumé* que nombre d'ouvrages de cette école développent. La philosophie analytique débusquera les termes syncatégorématiques cachés dans les fourrés de la langue, et les traitera à part pour mettre les propositions atomiques en évidence. La *thèse* (et non le traité déductif, systématique) est à la fois le mode d'exposition propre de la philosophie analytique et ce à quoi elle réduit dans son interprétation les autres philosophies.[2]

1. Russell distingue la *phrase,* réalité linguistique, et la *proposition,* réalité logique.
2. L'entrée récente de la philosophie dans le monde de la communication a transformé le mode de composition

Retrouver ce titre sur Numilog.com

On comprend que les philosophies analytiques aient récusé ces deux modes privilégiés de synthèse que sont le jugement synthétique *a priori* de Kant et l'intuition de Bergson. Si Russell chercha à réduire l'arithmétique par l'analyse logique, c'était aussi pour montrer *in concreto* la fausseté de la théorie kantienne des mathématiques comme ensemble de jugements synthétiques *a priori* — Russell jouait ainsi Leibniz contre Kant : l'auteur de la *Monadologie* avait reconnu, en effet, le caractère analytique des propositions logiques et mathématiques, et plus généralement, des jugements de raison.

Le paradigme scientifique fascine les tenants du positivisme logique comme il fascinera ceux du structuralisme. Mais alors que le positivisme de Comte et de Spencer s'appuyait sur la biologie et sur la psychologie, le nouveau positivisme repose sur la logique. L'origine de l'*analyse* est clairement mathématique. Russell disait de l'analyse logique qu'elle constitue un progrès comparable à celui dont Galilée fut l'initiateur en physique : aux grandioses généralités rétives aux tests, et qui en appellent de ce fait à l'imagination quand ce n'est pas à la fantaisie, on substitue des résultats partiels vérifiables. Le paradigme logique possède *de facto* un sens réductionniste car les philosophes de l'analyse partent du présupposé que la logique ne s'applique qu'aux phrases affirmatives (constatives) et que la forme logique d'une phrase affirmative est indépendante du contexte pragmatique dans laquelle elle est émise[1].

La dissolution de la métaphysique par et dans le langage et le sens commun, est traditionnelle dans la pratique empiriste de la philosophie, et si le néo-positivisme a aussi été appelé empirisme logique, ce n'est pas à cause seulement du sensualisme. Si l'on excepte Hume (le premier à réduire les problèmes métaphysiques à de simples questions de langage), les philosophes classiques se sont servis de leur langue sans songer à l'interroger, sans soupçonner que leurs concepts sont des *mots*. Certes, Locke consacre toute une partie aux mots dans son *Essai sur l'entendement humain,* mais c'est seulement pour en déplorer les abus et non pour en récuser la véracité. C'est pourquoi on parlera à partir de Frege d'un « tournant linguistique ». Dans ses *Principia Ethica* Moore prend appui sur une acceptation confiante du sens commun et du langage usuel. À Moore, Russell empruntera le titre de son ouvrage *(Principia Mathematica)* ainsi que l'idée que l'usage de la

des livres de philosophie — dont la plupart désormais sont des recueils d'articles déjà publiés dans des revues, et de conférences données entre deux avions. Cette dispersion donne à l'*essai* une place qu'il n'avait jamais eue auparavant. Autre expression de l'atomisme des philosophies de l'analyse : l'*exemple* — qui joue un rôle analogue à celui du modèle dans la métaphysique classique et se substitue à lui. L'exemple, comme singularité empirique a été négligé par la tradition philosophique qui le jugeait indigne du concept. Les philosophes de l'analyse, délaissant avec un mépris consciencieux les envolées, s'attellent aux problèmes de détail et prennent leurs exemples dans les recoins les plus négligés de la vie quotidienne. Leur écriture fragmentaire, aphoristique va de la note à l'article et délaisse le traité (le *Tractatus logico-philosophicus* est-il un traité ? Le latin en conjure la possibilité même).

1. Après 1945, les philosophes analytiques élargiront le champ de la forme logique et intégreront la pragmatique dans leur étude du langage.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

langue débouche nécessairement sur une conception réaliste et pluraliste des concepts. Ce que l'on appellera la philosophie analytique se situe dans le prolongement du néopositivisme. Mais alors que le projet de l'unification de la science sera abandonné, restera la méthode, l'analyse logique du langage. Les philosophies de l'analyse chassent l'ontologie au profit de la syntaxe. Rien mieux qu'elles ne vérifie l'énoncé selon lequel le signe est le meurtre de la chose. Mais l'atomisme logique ne traite pas seulement le langage en objet et en moyen : il voit en lui un véritable modèle logique — formation de mots à partir de lettres, de phrases à partir de mots, de discours à partir de phrases, la langue *construit* le sens avec ses unités élémentaires. Enfin, autre arme décisive contre la totalité, la langue ne se ferme jamais, elle n'englobe jamais le tout. Dans ses travaux, parallèles à ceux de Gödel en logique, Tarski montrera quels nécessaires paradoxes rencontre un langage « universel ». Le combat contre la métaphysique est toujours explicitement ou implicitement présent chez les philosophes de l'analyse. Kant avait mis à mal la métaphysique mais il ne l'avait pas tuée[1]. Le positivisme logique se proposera d'achever le travail. Mach, qui redonna à l'empirisme le lustre qu'il avait perdu depuis un siècle, fut, par sa position résolument anti-réaliste[2], une source d'inspiration importante. Comme le pragmatisme, le néo-positivisme fait jouer contre les idées vagues le principe de parcimonie. Plutôt que de peigner interminablement les chevelures et les perruques de la tradition, les philosophes de l'analyse affûtent le rasoir d'Occam pour mieux faire la barbe de Platon.[3] La coupe sera sévère : puisque les propositions de la métaphysique, ou de l'esthétique ne représentent pas des « états de fait », puisqu'elles ne sont pas de type analytique, elles sont donc dénuées de sens.[4] Les philosophes analytiques nient que la philosophie puisse traiter des *valeurs*. Sous le nom de principe de vérifiabilité[5], le rasoir d'Occam devient sabre. Exemple : puisque les propositions au sujet des principes éthiques échappent à la dualité du vrai et du faux, elles ne sont que l'expression d'une impression (cette théorie est dite non cognitiviste) ; conclusion : une théorie de l'éthique est impossible. Cela explique en partie l'indifférence à peu près complète de la philosophie analytique au présent : la politique et l'Histoire ne comptent pratiquement pour rien à ses yeux.

Ayant trouvé chez Kant et chez Auguste Comte une théorie des limites aucunement tempérée, l'empirisme des philosophes analytiques tourne le

1. Tel d'ailleurs n'était pas son objectif.
2. Il alla jusqu'à refuser la réalité des atomes.
3. Cette dernière image est de Quine.
4. Les néo-positivistes tireront du *Tractatus* une condamnation de la métaphysique à laquelle, pour sa part, Wittgenstein ne se livra jamais. Par ailleurs, on trouve chez les philosophes analytiques de la seconde génération (Quine, Goodman) une réhabilitation de l'ontologie.
5. Putnam et Rorty mettront en question le principe de vérifiabilité lui-même en faisant observer qu'il est impossible de sortir du langage pour constater, d'un point de vue extérieur, l'adaptabilité du langage au monde.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

dos à la chasse de Pan de baconienne tradition. Si le réel est chassé, c'est au sens qu'il est écarté et non capturé. On suit la leçon de Mach qui avait prolongé l'interdit de Comte et l'avait renforcé : puisque la certitude provient de la seule observation, donc des sensations, il conviendra de purger les théories de tout élément inobservable. Il y a chez les analytiques le refus radical de la thèse, d'origine platonicienne, selon laquelle les vérités logiques (ou mathématiques) ne seraient qu'une halte sur le chemin menant à des « vérités supérieures ». Est récusée aussi l'idée d'une philosophie sans argumentation : l'argumentation est le mode nécessaire de la pensée philosophique. Selon cette doctrine dite vérificationniste, comprendre un énoncé qui entend décrire un état de la réalité, c'est connaître ses conditions de vérité et de fausseté. Ainsi un énoncé synthétique possède une signification cognitive (par opposition à une signification poétique ou émotive) si et seulement s'il est déductible d'une classe finie d'énoncés observationnels[1]. Contre les idéalistes qui tel J. Royce, définissaient le Tout comme Absolu, et l'Absolu comme Tout, le positivisme logique s'attachera à déterminer de façon rigoureuse les conditions de possibilité de la vérité. Car dans l'absolu post-hégélien comme dans l'absolu schellingien que Hegel lui-même s'était plu à dénoncer, toutes les vaches sont noires, plus rien n'est vrai, plus rien n'est faux puisque tout est vrai : dès lors que le faux est une part du grand Absolu, il est vrai aussi bien que le vrai — le vrai et le faux sont désormais analogues. De plus, l'absolu comme *tout* abolit la différence entre le possible et le réel — pour la même raison. Tout est possible, tout est réel — puisqu'il y a une réalité du possible comme possible.

Il faut remarquer que ces pensées, en faisant de la philosophie une *activité* (et non une doctrine) ont ruiné la condition *a priori* du système. Une activité s'exerce à l'infini, elle ne se constitue pas définitivement. Ainsi la philosophie n'est-elle plus définie comme un ensemble de thèses (le système classique[2]) mais comme un style de pensée. A la limite, la *philosophie analytique* est autoréfutante puisqu'elle promeut une méthode qui, d'un problème philosophique donné, ou bien le réduit à un problème logique ou bien le déclare non philosophique. L'analyse constitue par conséquent une dissolution de la philosophie : « philosophie de l'analyse » serait une contradiction dans les termes. De plus, les ouvrages qui traitent des philosophes analytiques ne peuvent faire autrement que de leur rendre une cohérence systématique — car comment parler d'un *style* sans le perdre si l'on ne se contente pas de le répéter ?

Pour Frege, les concepts ne nous sont pas donnés hors des jugements et les jugements ne sont pas construits à partir de composants antérieurs. La question principielle sera à partir de lui celle de la vérité et du sens

1. P. Jacob, *L'Empirisme logique,* Les Éditions de Minuit, 1980, p. 130.
2. Le collectif constitué par le Cercle de Vienne renforce l'impossibilité de l'édification d'une doctrine unitaire.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

des énoncés. Toute la philosophie analytique sera farouchement anti-hégélienne[1] ; la notion de totalité sera la première victime de cette purge de la pensée. Atomistique, réductionniste, nominaliste, empiriste — la philosophie analytique pourchassera la totalité jusque dans ses terres.

Néanmoins — et en cela les philosophies de l'analyse divergent profondément des philosophies de la différence — l'analyse n'est pas exclusive de toute totalité. Frege, Russell et Wittgenstein pensent qu'il n'y a qu'une logique, parce qu'il n'y a qu'un langage[2]. De plus, la logique, selon eux, s'applique à n'importe quel domaine contenant des objets pensables. C'est à cause de cette double universalité que F. Rivenc parle d'universalisme logique à leur propos[3].

B. Russell considérait sa rébellion contre l'idéalisme néo-hégélien comme un retour émancipateur au sens commun, mais en réalité, ce dont les premiers textes de Russell témoignent, c'est d'une adhésion à ce que P. Hilton a appelé l'« atomisme platonicien ». A.J. Ayer montrera le lien qui unit l'analyse au vérificationnisme : le principe de vérification présuppose que tout ce qui peut être dit peut l'être en termes d'énoncés élémentaires. À l'analyse logique, qui permet de retrouver les éléments ultimes qui servent de base à la connaissance, correspond la synthèse logique qui consiste à reconstituer logiquement les entités non directement perçues à partir des éléments plus immédiats, termes ultimes de l'analyse. Russell, comme plus tard Lacan, pense que la vérité peut se dire mais jamais toute.

Contre l'idéalisme néo-hégélien, selon lequel il n'y a que la totalité (qu'il est illégitime de décomposer), Moore avait fait l'objection suivante : ou bien l'on énonce que parfois c'est effectuer une abstraction illégitime que d'affirmer d'une partie ce qui n'est vrai que du tout auquel elle appartient ou bien on affirme que toute assertion au sujet d'une partie ne peut être vraie que du tout. Dans le premier cas, on énonce quelque chose de vrai mais de trivial ; dans le second cas, on abolit la différence que pourtant l'on avait présupposée entre une partie et son tout. Dans sa *Théorie moniste de la vérité* Russell approfondira l'argumentation de Moore en démontrant qu'il est faux de prétendre qu'aucune vérité n'est tout à fait vraie si ce n'est la vérité « totale » (selon ce holisme méthodologique, une vérité partielle comme 2 + 2 = 4 ne serait véritablement vraie que replacée dans

1. Dans sa jeunesse, Russell a joué Leibniz contre Hegel. Son essor philosophique vient de sa réaction contre le synthétisme idéaliste néo-hégélien (Bradley, Bosanquet), si puissant en Angleterre. Celui-ci reposait sur l'idée que la réalité est toujours formée de totalités organiques — lesquelles finissent par former un tout universel — et sur l'idée que l'abstraction est une falsification. La Réalité, c'est la Totalité, la Vérité, c'est la Totalité — tel est le double credo néo-hégélien que la philosophie analytique s'évertuera à détruire.

2. La syntaxe, dans cette optique, peut accueillir n'importe quel vocabulaire.

3. F. Rivenc, *Recherches sur l'universalisme logique,* Payot, 1993, p. 7. F. Rivenc distingue et oppose deux types d'universalisme logique : l'universalisme négatif (représenté par Frege et le Wittgenstein du *Tractatus*) qui prend acte du fait que les fondements de la logicité, les lois du discours doué de sens et la nature de la vérité logique, ne peuvent être formulés dans le mode théorique du discours et l'universalisme positif (représenté par Russell et par Carnap) pour qui une hypothèse dont la conséquence est sa propre inexprimabilité est autoréfutante (*ibid*., p. 27).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

le contexte global de la vérité totale). La démonstration de Russell porte sur trois points : a) la vérité affirmant qu'une vérité partielle fait partie de la vérité totale est elle-même une vérité partielle, b) si les hommes n'ont jamais accès à la totalité de la vérité, alors la théorie moniste de la vérité (soutenue par des hommes) ne peut être vraie, c) tout énoncé portant sur les parties d'un tout est une vérité partielle. Mais tout énoncé partiellement vrai est aussi partiellement faux. Donc, toute partie mentionnée dans un énoncé partiellement vrai et partiellement faux n'est pas vraiment la partie d'un tout. Conclusion : la théorie moniste de la vérité présuppose qu'un tout est formé de parties et implique en même temps qu'un tout n'est pas vraiment formé de parties. Autrement dit, aucune proposition n'est jamais ni tout à fait vraie ni tout à fait fausse[1].

Russell voyait entre la philosophie moniste et l'idée que toutes les propositions doivent répondre au schéma sujet-prédicat un lien nécessaire, aussi dans *The Principles of Mathematics* substitue-t-il à l'articulation classique sujet-prédicat un découpage en variable et fonctions. Si le symbole « Q » traduit « est humain », la fonction propositionnelle « Qx » se lit « x est humain » et l'ensemble des valeurs — Socrate, Platon… — rendant vraie cette fonction compose la *classe* qu'elle détermine. « Tous les hommes sont mortels » s'écrit : « Pour tout x, si x est un élément de l'ensemble des hommes, alors x est mortel ». Il s'agit de réduire une expression complexe en ses éléments fondamentaux à l'aide des seuls outils de la logique formelle. « Tous les hommes sont mortels » est constitué de deux 'propositions atomiques' et c'est de la vérité ou de la fausseté de *chacune* de ces propositions que dépendra la vérité de l'ensemble : il suffit en effet qu'un seul homme soit immortel pour que l'énoncé soit invalidé. La conclusion qu'en tire Russell est que personne n'est en mesure d'attribuer une valeur de vérité à cet énoncé.

« Le sentiment du monde en tant que totalité limitée constitue l'élément mystique » écrit Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus*[2]. Wittgenstein a fait sienne la thèse selon laquelle il est impossible de dire quoi que ce soit au sujet du monde considéré comme un tout, de telle sorte que tout ce que l'on pourra dire concernera des portions limitées du monde. Ce n'est pas que le monde soit impensable, mais il ne peut être pris pour un collectif. Le *Tractatus logico-philosophicus*, dont l'écriture atomisée est évidemment paradigmatique, définit le monde comme « la totalité des faits » constitués d'autres faits, élémentaires, dits « états de choses », à leur tour formés d'objets, entités et choses non décomposables (atomiques, proprement). Le langage est la totalité des propositions et les propositions

1. Pierre Jacob, *L'Empirisme logique, op. cit.,* p. 36-37.
2. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* 6.44, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1961, p. 173.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

élémentaires (*Elementarsätze*) sont des concaténations de noms[1] et des représentations d'un état de choses[2] qui, à partir du moment où la proposition est douée de sens et ne possède pas uniquement un caractère logique, partage avec l'état de choses une relation structurelle. De l'isomorphisme de la pensée et du réel dans le *Tractatus* résulte l'idée que la totalité des propositions empiriquement vraies donne une image logique des faits, c'est-à-dire une image adéquate de la réalité. Wittgenstein, dans le *Tractatus,* voit le monde comme constitué de faits (*Tatsachen*) moléculaires ou faits complexes, lesquels, à leur tour, se décomposent en faits atomiques[3] (traduits aussi en français par « états de choses »). Symétriquement, la pensée — qui ne fait qu'un avec le langage — est constituée de propositions complexes, analysables en propositions atomiques qui relient entre eux des *noms*, signes simples des objets mais qui sont logiquement indépendantes les unes des autres. La signification d'une phrase est subordonnée à la vérité ou à la fausseté des propositions élémentaires qu'elle contient. La proposition composée ou « moléculaire » est dite fonction de vérité des propositions élémentaires qui sont des combinaisons de noms. C'est parce que les faits ne font pas totalité (qu'ils sont indépendants les uns des autres) que l'induction est impossible et que Wittgenstein qualifie de *superstition* la relation causale[4]. Wittgenstein ne croit ni aux analogies ni aux correspondances : « Rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil »[5]. Les phénoménologies diront pareillement que la présence au monde ne fait pas partie du monde.

On distingue habituellement un premier Wittgenstein atomiste, anti-holiste[6] et un second Wittgenstein holiste[7] : ce n'est plus une proposition isolée mais l'échelle tout entière qui se trouve comparée à la réalité. Pourtant le *Tractatus logico-philosophicus* contient des énoncés d'inspiration nettement « holiste » : « Dès que tous les objets sont donnés, tous les états de choses *possibles* sont également donnés »[8]. D. Pears note une préfiguration du « holisme » de Wittgenstein dans le *Tractatus* même[9] : la proposition ne peut déterminer qu'un seul lieu dans l'espace logique, y écrivait Wittgenstein, néanmoins l'espace logique tout entier doit déjà être donné par elle[10].

1. *Ibid.,* 4.22, p. 92.
2. *Ibid*., 4.21.
3. *Atomic facts* traduit en anglais l'allemand, *Sachverhalten.*
4. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* 5.1361.
5. *Ibid.,* 5.633.
6. Le *Tractatus* (2.1512) dit du tableau (c'est-à-dire de l'énoncé) qu'il est comme un étalon de mesure qui « colle » avec la réalité (*op. cit.,* p. 52).
7. « Un système de propositions est appliqué comme une règle graduée sur la réalité » (F. Weismann, *Wittgenstein et le Cercle de Vienne,* Trans Europ Repress, 2000, p. 47).
8. 2;0124 *in op. cit.,* p. 46.
9. D. Pears, *La Pensée-Wittgenstein*. *Du* Tractatus *aux* Recherches philosophiques, trad. C. Chauviré, Aubier, 1993, p. 87.
10. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.42. Wittgenstein, écrit D. Pears, « avait une tendance naturelle au holisme, l'atomisme du *Tractatus* découle de son intérêt initial pour la logique, et de l'influence de Russell » (D. Pears,

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Nombre de chercheurs aujourd'hui insistent sur la continuité de la démarche de Wittgenstein et mettent en question la dualité établie entre un premier Wittgenstein auteur du *Tractatus*, et un second Wittgenstein rédacteur des *Recherches philosophiques.* Pourtant, sur la question de la totalité, force est de constater l'existence d'un tournant (pour reprendre le mot que Heidegger appliquait à lui-même) : le Wittgenstein du *Tractatus* est atomistique, le Wittgenstein des *Cahiers* suit avec la plus grande attention les travaux de l'école fonctionnaliste en anthropologie — qui considère la culture comme un système indépendant — et de l'école gestaltiste en psychologie — qui met l'accent sur le caractère global de l'appréhension. On peut donc penser que, sans devenir « holiste »[1] (après une jeunesse « réductionniste »), Wittgenstein, à la fin de sa vie, a porté un regard intéressé en direction du tout, dans les domaines les plus variés. Le confirme le fait que dans les occupations qui sont précisément les siennes, Wittgenstein ne considérera plus l'analyse comme une décomposition mais comme une *description*. Or celle-ci n'est pas conçue sans le contexte : c'est le contexte qui donne à une phrase sa signification, lequel contexte renvoie à une forme de vie, et au-delà, à une culture. Il faudrait, en conséquence, connaître la totalité d'une culture pour saisir le moindre énoncé. L'une des critiques que Wittgenstein adresse dans les années 1930, à son *Tractatus*, concerne la thèse[2] affirmant, comme critère du caractère élémentaire d'une proposition, qu'elle ne peut être contredite par une autre proposition élémentaire. En prenant en considération le vocabulaire des couleurs, par exemple, et en reconnaissant qu'une proposition du type « ceci est rouge » implique *nécessairement* que « ceci n'est pas bleu », Wittgenstein renonçait à l'indépendance des propositions élémentaires et affirmait que c'est un *système* de propositions que l'on appose à la réalité (comme une règle le long de ce que l'on mesure) et non une proposition isolée.

Rudolf Carnap part du sensualisme de Mach et du phénoménisme de Russell. La distinction entre science et ontologie est liée chez lui à la distinction entre synthétique (portant sur des faits) et analytique (relatif à un langage)[3]. Dans *La Construction logique du monde*[4], Carnap a pour dessein la constitution du monde par une réduction à la fois logique et phénoménaliste de l'expérience, visant à rapporter les concepts de tous les domaines à un nombre minimal d'*éléments de base* combinés entre eux selon des règles définies par des *relations de base*. Les éléments de base — Carnap s'éloigne

La Pensée-Wittgenstein, op. cit., p. 87). Inversement, le « second » Wittgenstein remplace le *tableau* par le *jeu* mais donne à ce dernier un sens anti-holiste.

1. Tel est le mot qu'utilise D. Pears dans son ouvrage *La Pensée-Wittgenstein. Du Tractatus aux Recherches philosophiques, op. cit.,* p. 87.
2. *Tractatus logico-philosophicus,* 4.211.
3. Voir *infra*.
4. *Der logische Aufbau der Welt,* abrégé en *Aufbau* par les commentateurs.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

ici de Mach — sont les qualités sensibles qui affectent notre subjectivité et constituent ainsi des *vécus élémentaires (Elementarerlebnisse)*[1]. Pour ce qui est de la relation de base, Carnap la définit comme « ressemblance mémorielle » ou « souvenir de ressemblance »[2] apte à former entre les vécus élémentaires des rapports structurés. L'*Aufbau* définit à la fois une réduction et une construction : cette construction est une *réduction* qui doit aboutir à un système constitutif, c'est-à-dire à un arbre généalogique des concepts, reliés par des chaînes de définitions aux éléments de base ; de cette manière, les concepts de toutes les sciences seront rattachés au même domaine fondamental et l'unité de la science sera réalisée. En réalité, un seul concept primitif suffit pour reconstruire la totalité du monde : celui du souvenir de ressemblance. Ce choix relève de la méthode, non de l'ontologie ; un autre choix, en effet, est possible (on peut choisir, par exemple, la base physicaliste, qui prendrait comme éléments primitifs les objets physiques). Carnap montre que l'ensemble des concepts de la connaissance scientifique constitue une structure logique reposant sur quelques concepts fondamentaux. L'*Aufbau* est construit comme une pyramide à quatre étages : d'abord les objets « autopsychologiques » (formant la subjectivité), puis les objets physiques (résultant de la combinaison logique des données sensibles), puis les objets « hétéropsychologiques » (le monde intersubjectif) et enfin les objets culturels.

Dans un opuscule intitulé *Pseudo-problèmes en philosophie,* Carnap établit que toute vérification de nos connaissances ne peut se faire qu'à travers une analyse gnoséologique, en rapportant les contenus cognitifs à des *objets* ou concepts plus simples à partir desquels ces contenus peuvent être construits. Il en déduit la possibilité de ramener la connaissance de la réalité psychique à ses manifestations physiques. Dans sa *Construction logique du monde*, Carnap parle de quasi-analyse, non pas au sens où il s'agirait d'une analyse partielle ou défectueuse, mais au sens d'une position du *comme si*. Le problème de départ est celui de l'atomicité : si les éléments fondamentaux d'un système de concepts sont indivisibles, comment peut-on énoncer quelque chose à leur sujet ? Carnap montre que le problème tient à une conception trop rigoureusement intensionnelle de l'analyse, c'est-à-dire à un traitement des concepts limités à leur décomposition en parties constituantes. Il entend, pour esquiver cette difficulté, développer une analyse relationnelle d'objets.

En 1934, dans *Syntaxe logique du langage* (écrit six ans après la *Construction logique du monde*), Carnap remplace les vécus élémentaires par les *protocoles d'observation* en tant que données irréductibles : ceux-ci, parce qu'ils sont de

1. Dans la *Construction logique du monde,* la donnée irréductible n'est plus comme chez Mach la sensation (dont la psychologie de la Gestalt a montré qu'elle est *déjà* le résultat d'une abstraction) mais le *vécu élémentaire.*
2. *Ähnlichkeitserinnerung*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

nature linguistique, ont l'avantage sur ceux-là (de nature psychologique) d'être contrôlables. Le *protocole*, primitivement, était la première page collée à un rouleau de parchemin. Au Moyen Âge, le mot a signifié la minute des actes notariés — d'où le sens moderne de procès-verbal que Carnap retiendra. Mais l'idée d'un énoncé premier (*proto-*) n'a pas disparu. C'est en raison de leur caractère originaire (*ursprünglich*) que ces rapports doivent constituer, aux yeux de Carnap, la base du système total de la science, entendu comme langue-système. Quels énoncés faut-il considérer comme des énoncés protocolaires ? Carnap et Neurath eurent une célèbre discussion sur le sujet : ces énoncés portent-ils sur les données des sens ou bien sur le compte-rendu d'un observateur sur ces données, à moins qu'il ne s'agisse d'énoncés sur un compte-rendu d'une observation sur des événements extérieurs ? Mettant en garde contre la confusion, Schlick choisira les *énoncés* primaires contre les *faits* primaires. Un mot, écrit Carnap, « n'a de signification que si les énoncés dans lesquels il figure sont réductibles à des énoncés protocolaires »[1], c'est-à-dire à des énoncés élémentaires exprimant nos expériences sensorielles. Les énoncés de la science ne sont pas déduits des énoncés protocolaires mais mis en relation avec eux moyennant une procédure de vérification faible ou « confirmation ». Dans *Les Fondements logiques des probabilités,* Carnap établit que tout raisonnement inductif est un raisonnement en termes de probabilités et que tous les principes et théorèmes de la logique inductive sont analytiques.

III. DOUTES JETÉS SUR LA CERTITUDE ANALYTIQUE

L'opposition de l'analyse et de la synthèse, comme celle de la partie et du tout, ou de la multiplicité et de l'unité, est l'un des principaux marqueurs de système, qui font reconnaître une signature conceptuelle. Face aux tenants de la méthode analytique qui en appellent à la rigueur de la pensée et de la connaissance, les « philosophes de la synthèse » entendent respecter l'intégrité des choses et de la vie. Le caractère destructeur de l'analyse n'apparaît peut-être jamais aussi nettement que dans le domaine esthétique : considérer un poème ou un roman comme un texte dont il conviendrait d'énumérer les éléments constituants, c'est déjà le supprimer comme œuvre. Il en va de même avec l'analyse musicale — on n'y entend, littéralement, plus rien. Bien entendu, le problème de l'analyse traversera aussi les sciences — à commencer par celles du vivant, à travers la controverse entre mécanisme et organicisme[2].

1. R. Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage » in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits,* dir. A. Soulez, P.U.F., 1985, p. 158.
2. Voir ***Le vivant***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

« L'activité de diviser est la force et le travail de l'entendement, de la puissance la plus étonnante et la plus grande qui soit », écrit Hegel dans la Préface de *La Phénoménologie de l'Esprit* [1]. C'est par cette mort de l'objet séparé que l'esprit vivra[2]. Par opposition à l'entendement qui ainsi désarticule et maintient à part ses objets, pour les considérer *unilatéralement*, la raison ou l'Esprit sont des forces de synthèse, capables de surmonter la division et de se porter à l'absolu[3]. Pour Hegel, l'analyse n'est que la condition négative de la synthèse. L'entendement fait mener au concept une vie littéralement *dissolue*. À cet égard, rien n'est plus significatif que la façon dont Hegel dans la Philosophie de la Nature — deuxième partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* — prend le parti de Goethe contre Newton[4] à propos de la théorie des couleurs. D'un côté, le penseur poète qui considère le tout du phénomène, de l'autre le mathématicien qui pousse l'analyse jusqu'à la démantibulation et l'artifice. Contre l'analyse newtonienne, Hegel fait le choix de la théorie globaliste défendue par Goethe dans un traité célèbre à l'époque et qui repose sur l'opposition spéculative du clair et de l'obscur.

Rappelons-nous ce que Goethe dénonçait chez Newton : pour examiner la nature de la lumière, le savant anglais s'était *enfermé* dans une chambre obscure, dont la fenêtre ne laissait passer, par une *fente*, qu'un mince rayon. C'est ainsi maltraitée qu'il observait la lumière, en place de la lumière chaude et vivante qui baigne généreusement l'ensemble de la nature. Cette clôture et cette fente pourraient symboliser une certaine science en son entier. Dans une Addition de sa *Philosophie de la Nature*, Hegel dit des expériences de Newton qu'elles sont « embrouillées, méchamment, petitement faites, frelatées, souillées »[5]. Le dispositif de la chambre obscure est traité de « pédantisme »[6].

Prenant le mot au mot, Hegel voit dans le spectre de Newton un fantôme[7]. « La représentation de rayons lumineux simples, discrets et de particules lumineuses simples discrètes ainsi que de faisceaux de tels rayons et particules dont une lumière bornée dans sa diffusion serait composée relève de la barbarie des catégories, présente aussi ailleurs, que Newton particulièrement a rendue dominante en physique »[8]. Hegel conjoint dans sa charge contre Newton l'analyse au sens philosophique et l'analyse au sens

1. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit* I, trad. J. Hyppolite, Aubier Montaigne, 1941, p. 29.
2. *Ibid*.
3. Voir ***L'abstraction***.
4. Déjà, dans sa thèse (en latin) de 1801 consacrée au mouvement des planètes (*De orbitis planetarum*, *Les Orbites des planètes*, trad. F. de Gandt, Vrin, 2000), Hegel avait récusé la théorie newtonienne de la gravitation pour faire l'apologie de Johann Kepler, lequel avait l'avantage d'être allemand....
5. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* II, *Philosophie de la Nature*, Addition au § 320, trad. B. Bourgeois, Vrin, 2004, p. 499.
6. *Ibid*., p. 489.
7. *Ibid*., p. 491.
8. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* II, *Philosophie de la nature*, § 276, *op. cit*., p. 231.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

mathématique[1] pour dénoncer l'inapplicabilité du langage quantitatif des mathématiques à la Nature[2].

Pour montrer le caractère arbitraire de l'expérience et de la théorie de Newton, Hegel use d'une métaphore musicale : en croyant que les couleurs sont déjà là dans la lumière blanche et que le prisme ne fait que les révéler (au lieu de les produire artificiellement), les newtoniens sont dans la position de celui qui affirmerait que les sons du cor sont déjà là avant même que quiconque ne souffle dedans. Hegel appelle « barbare »[3] la conclusion de Newton, que ce que produit le prisme, c'est l'originaire[4].

Il est frappant de voir Hegel reprendre à son compte un argument d'Aristote lorsque celui-ci refusait, à rebours de son ancien maître Platon, d'appliquer les mathématiques aux choses de la Nature. « Dans le cas des couleurs, écrit Hegel, la mathématique n'a rien à faire »[5]. Si l'usage des mathématiques est justifié en optique, c'est parce que ce domaine se prête bien à la figuration géométrique et à la mesure.

L'autre argument de Hegel consiste en appeler à l'expérience commune, qui est celle de l'enfant avant d'être celle du peintre — selon laquelle, loin d'être simples et indécomposables, l'orange, le vert et le violet sont des mélanges : « Aucun peintre n'est assez fou pour être newtonien »[6], déclare Hegel.

Bergson opposera l'intuition, qui nous place à l'intérieur de l'objet « pour coïncider avec ce qu'il a d'unique, et par conséquent d'inexprimable »[7] et l'analyse, qui le désarticule et le considère en extériorité. L'analyse est le mode de travail de l'intelligence qui est d'abord une faculté pratique et qui pour manipuler les objets les étale dans l'espace. L'analyse, qui immobilise le mouvant en vue de l'action, ignore la durée (qu'elle spatialise en temps), le mouvement, la conscience, la vie : « les concepts ou schémas auxquels l'analyse aboutit ont pour caractère essentiel d'être immobiles pendant qu'on les considère »[8]. L'analyse substitue au flux continu des choses une succession d'images fixes — tout comme le fait le « cinématographe » utilisé par Bergson comme métaphore de l'intelligence mécaniste dans le chapitre IV de *L'Évolution créatrice* : « le mécanisme de notre connaissance

1. *Ibid.* § 270, p. 221.
2. Dans *L'Analyste* (trad. A. Leroy, PUF, 1936), Georges Berkeley avait fait la critique des fluxions de Newton (le calcul infinitésimal) et jeté le même opprobre sur les outrances d'une analyse métaphysique et d'une analyse mathématique débouchant sur une idée aussi éloignée de la perception commune que l'infiniment petit. L'évêque Berkeley en déduisait que la science et la philosophie étaient décidément mal placées pour nier que des mystères pussent être objets de foi.
3. « Barbare » est l'adjectif qui revient sous la plume de Hegel lorsqu'il évoque Newton. Aucun philosophe n'a jamais été ainsi traité par lui.
4. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* II, *Philosophie de la Nature*, Addition au § 320, *op. cit.*, p. 490.
5. *Ibid.*, p. 492.
6. *Ibid.*, p. 191.
7. H. Bergson, « Introduction à la métaphysique », *La Pensée et le Mouvant*, *Œuvres*, 1970, p. 1395.
8. *Ibid.*, p. 1411.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

usuelle est de nature cinématographique »[1]. Les paradoxes de Zénon d'Élée discutés dans le même chapitre sont des paralogismes issus de cette méconnaissance du caractère indivisible du mouvement et du temps ; ils proviennent de l'application par l'intelligence de l'image spatiale statique au flux continu du temps.

Dans ses *Recherches logiques*, Husserl établit une distinction entre les représentations séparables (comme la tête et le corps) et les représentations non séparables (comme la couleur ou la forme et le substrat)[2]. Mais qu'est-ce, s'interroge Husserl, la séparabilité d'un contenu de pensée comme « tête de cheval » ? « Séparabilité signifie seulement que nous pouvons maintenir ce contenu identique dans notre représentation, malgré une variation illimitée (arbitraire, qui ne soit interdite par aucune loi fondée dans l'*essence* du contenu) des contenus liés et, en général, donnés avec lui ; ce qui, à son tour, veut dire que ce contenu resterait inchangé par la suppression de tout ensemble quelconque de contenus donnés avec lui. Or cela implique de toute évidence : que l'existence de ce contenu, pour autant qu'il dépend de lui-même d'après son essence, n'est nullement conditionnée par l'existence d'autres contenus, que, tel qu'il est, a priori, c'est-à-dire précisément d'après son essence, il pourrait exister même s'il n'existait absolument rien en dehors de lui ou si tout se modifiait autour de lui arbitrairement, c'est-à-dire en l'absence de toute loi »[3]. Cette analyse convient à ce que nous appelons *extrait*, un doublet étymologique de l'abstrait. L'extrait présuppose la séparabilité[4].

On n'a pas manqué de remarquer que l'analyse est ou bien triviale ou bien fausse. Soit elle est rigoureuse, mais alors elle n'apprend rien, soit elle apprend quelque chose, mais alors elle n'est plus rigoureuse. Cette alternative a été appelée « paradoxe de l'analyse ». Elle récuse la théorique kantienne du jugement synthétique a priori.

G.E. Moore — qui fut pourtant l'un des inspirateurs de la philosophie analytique — a mis au jour ce paradoxe de l'analyse. Soit l'analyse est correcte, alors l'*analysans* (le moyen) et l'*analysandum* (l'objet de l'analyse) doivent avoir la même signification. En ce cas, l'analyse n'a aucune valeur d'explication ou d'information. Si, en revanche, l'analyse explique ou informe, alors cela suppose qu'il existe une différence de signification entre l'*analysans* et l'*analysandum*, une différence qui peut être une incorrection logique.

1. H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, *ibid*., p. 752.
2. E. Husserl, *Recherches logiques*, tome 2, trad. H. Élie, PUF, 1992, p. 24.
3. *Ibid*., p. 17.
4. Un idiotisme de la langue grecque faisait exprimer une fraction par un nombre de parties inférieur d'une unité au tout : ainsi les trois quarts se disaient-ils « les trois parties », sous-entendu : il y en a quatre en tout, mais il en manque une. Le tout de cette manière n'était que sous-entendu, alors qu'en français il est explicitement dit — « quart » signifiant la partie d'un tout divisé en quatre.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Locke traitait les propositions analytiques de propositions frivoles (*trifling*)[1] et en distinguait deux types : les propositions identiques dans lesquelles nous affirmons le même terme de lui-même (l'huître est huître) et les propositions dans lesquelles on affirme une partie d'une idée complexe au nom du tout (le plomb est un métal). Selon Locke, ces propositions ne répandent aucune lumière dans l'entendement et n'ajoutent rien à notre connaissance, au mieux, le second type de proposition frivole peut permettre à quelqu'un qui l'ignore de saisir la signification d'un mot. Locke opposait les propositions frivoles aux théorèmes des mathématiques qui sont des connaissances certaines mais qui sont également des connaissances réelles, puisque ce qui est affirmé d'un objet dans un théorème mathématique n'est pas contenu dans l'idée de cet objet. La distinction kantienne des jugements analytiques et des jugements synthétiques est une reprise de cette distinction.

La dualité des jugements analytiques et synthétiques est apparue à Carnap comme le seul moyen pour concilier l'empirisme et l'existence des vérités logiques : les énoncés synthétiques portent sur la réalité, les énoncés analytiques portent sur le langage. Quine remet en question la possibilité même de la distinction entre analytique et synthétique. Le dogme de l'empirisme auquel Quine s'attaque trouve ses plus ardents défenseurs dans l'empirisme logique issu du Cercle de Vienne et dont Carnap est le meilleur représentant. Les empiristes logiques ne reconnaissent que deux types de connaissances. Les connaissances analytiques, d'une part, qui peuvent prendre la forme de théorèmes logiques, conséquences des règles logiques et de postulats de signification reflétant la signification imposée par convention aux mots d'un langage, et les connaissances synthétiques d'autre part, issues de l'expérience. Selon Carnap, il existe une distinction claire entre les vérités qui sont obtenues à partir de l'application de règles ou de conventions, les vérités analytiques, et les vérités qui ne peuvent être garanties que par le recours à l'expérience. Quine lui objecte qu'il est impossible de décider parmi les phrases d'une langue naturelle lesquelles peuvent être considérées comme engendrées par des règles ou des conventions et lesquelles font nécessairement appel à l'expérience pour leur validation. Quine remet ainsi en cause la distinction entre analytique et synthétique en montrant qu'on ne peut lui assigner de sens rigoureux : elle ne correspond à aucune distinction réelle claire dans les langues naturelles. Cette remise en cause est liée au rejet par Quine du réductionnisme défendu par Carnap et selon lequel toute proposition synthétique est réductible à une proposition dans laquelle ne figurent que des termes qui se rapportent directement à l'observation. Quine adopte au contraire une thèse holiste qui revient à

1. *Essai sur l'entendement humain*, IV, 8.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

nier que l'on puisse analyser ainsi une proposition prise isolément : lorsque l'on cherche à vérifier la validité d'une proposition, on teste en fait tout un ensemble de propositions, ce qui fait qu'on ne saurait décider si une proposition isolée est analytique ou synthétique.

Représentant de la philosophie analytique, W.V.O. Quine récuse néanmoins deux thèses centrales de ce courant de pensée : après celle de la dualité des jugements analytiques et des jugements synthétiques, celle de la clarté de la notion d'analycité. Dans son article « Deux dogmes de l'empirisme »[1], Quine soutient que la notion d'analycité ne peut pas être clairement définie. L'analycité, en effet, repose sur la synonymie nécessaire entre deux termes dans certains contextes ; or cette idée de synonymie nécessaire présuppose la notion d'analycité. On est par conséquent en présence d'un cercle logique.

Aux yeux de Quine, l'analyse est une paraphrase qui permet de lever les ambiguïtés des expressions ou des énoncés. La critique qu'il opère entre les énoncés ayant seulement un contenu linguistique et énoncés ayant à la fois un contenu linguistique et un contenu empirique s'inscrit dans le cadre d'une conception holiste de la connaissance. La thèse de Duhem-Quine (ce n'est jamais une proposition isolée qui subit l'épreuve de l'expérience mais un système de propositions) repousse clairement l'épistémologie poppérienne du côté du fragmentarisme[2] analytique.

IV. LA DÉCONSTRUCTION

Dans *Points de suspension*[3] Jacques Derrida définit la déconstruction comme une réflexion sur le système, mais Derrida ne définit pas ses termes (pas plus qu'un peintre ne définit ses couleurs). Il considère les concepts comme des thèmes au sens littéraire du mot : il ne croit pas aux concepts pourvus d'une extension et d'une compréhension déterminées mais dispose des « valeurs » dont le jeu de déplacement, à l'infini flottement, interdit toute fixation par la pensée. D'où le risque, d'avance préparé, d'une analyse impossible.

Pour ceux que ne satisfera pas une retombée dans l'ineffable, la pensée de Derrida est complètement para-doxale : elle récuse les dualités et pourtant elle est tout entière fondée sur elles, elle interroge l'impensé de la métaphysique sans interroger son impensé à elle — car, *après tout,* pourquoi devrait-on « déconstruire » ? *De la grammatologie* annonçait une *science* (*sic*),

1. Article publié en français dans W.V.O. Quine, *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Vrin, 2003. L'article a été également publié dans le livre dirigé par Pierre Jacob, *De Vienne à Cambridge* (Gallimard, 1996).

2. Le terme de fragmentarisme (à la place de celui, plus commun, de réductionnisme) est utilisé par J.-F. Malherbe (*Epistémologies anglo-saxonnes,* P.U.F., 1981, p. 145).

3. Galilée, 1992.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

une *théorie* qui évidemment n'ont jamais été constituées. Cette pensée, qui n'a cessé d'interpréter, désirerait ne pas l'être — d'où ce coup de force, ce pari intenable d'une différence qui ne serait ni un concept ni même un mot[1] mais la racine commune de toutes les oppositions de concepts qui scandent notre langage.

La déconstruction a une source marxiste (la critique de l'idéologie), nietzschéenne (la généalogie de la morale), freudienne (l'analyse de l'inconscient) et heideggérienne (l'*Abbau* de la métaphysique occidentale). Cette dernière source est la plus abondante. Heidegger choisissait la *Destruktion* contre la *Zerstörung* mais comme le premier terme en français évoque davantage encore la destruction que le second, c'est à partir de l'*Abbau* — le *démontage* par lequel Heidegger dans *Être et Temps* caractérisait la *Destruktion* —, que le terme de *déconstruction* a été forgé. Husserl usait aussi du terme de *Abbau* : « Par la méthode de déconstruction, disait-il, nous sommes conduits non seulement à différencier des niveaux de structure, mais encore à «reconstruire» un processus temporel actuel dans lequel les niveaux inférieurs précèdent les niveaux supérieurs ».[2] « Déconstruire signifie démonter, désassembler, donner du jeu à l'assemblage pour laisser jouer entre les pièces de cet assemblage une possibilité d'où il procède mais que, en tant qu'assemblage il recouvre ».[3] La déconstruction n'est *pas l'analyse,* laquelle laisse le tout inchangé et ne songe jamais à le poser comme problème. La déconstruction n'est pas la décomposition du complexe en simple.[4] Le terme de déconstruction, à cause de l'image d'une construction à l'envers qu'il suggère, est lui-même inadéquat ; il suppose le caractère systématique (à rebours) d'une entreprise que Derrida n'a en fait jamais menée, ni sur un texte ni *a fortiori* sur un auteur. Il signifierait qu'au terme du travail, la première pierre même serait ôtée. Or les articles de Derrida n'ont jamais « déconstruit » que des pans de murs, laissant l'édifice intact. De même que l'élément central du rêve, tel qu'il a été interprété par Freud, est un élément qui semblait secondaire, dans la déconstruction le détail — mot échappé d'une plume, phrase oubliée... — prend valeur de paradigme. Les présupposés omis (*l'impensé*) acquièrent une importance plus grande que l'apparence de l'expression. S'il fallait absolument une image spatiale et visuelle pour illustrer ce mode particulier de détotalisation, on pourrait choisir la trame de la tapisserie dont le dessin, tout en restant inconscient à son auteur et invisible au spectateur, gouverne néanmoins l'ensemble des motifs figurés. Bataille avait montré quelle bonne guerre pouvait représenter le soupçon jeté sur la femme de César : et si le sens profond de la tota-

1. J. Derrida, *Marge de la philosophie,* Les Éditions de minuit, 1972, p. 3.
2. D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink,* Jérôme Millon, 1998, p. 155.
3. J.-L. Nancy, « La déconstruction du christianisme », *Les Études philosophiques,* oct-déc 1998, p. 512.
4. La technique du numérique qui réduit les messages textuels, visuels et sonores en une suite de 1 et de 0 n'a rien à voir non plus (on le dit pourtant çà et là) avec la déconstruction.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

lisation hégélienne était justement d'avoir toujours eu à lutter contre son *envers* (la discontinuité qui la déchire) ? Et si le contenu de vérité, si tant est qu'il ait un sens, était dans le reste, le déchet ?[1]

*

Voir aussi

L'abstraction. Le concept. La connaissance. La définition. La démonstration. L'intelligence. La totalité. La vérité.

*

Bibliographie

R. Descartes, *Discours de la méthode*, deuxième partie.
E. Kant, *Critique de la raison pure*, Introduction et Analytique transcendantale.
Henri Bergson, — « Introduction à la métaphysique », *La Pensée et le mouvant*.
— *L'Évolution créatrice* IV.
Gaston Bachelard, — *Le Pluralisme cohérent de la chimie moderne*, Vrin, 2000.
— *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 2000.
Rudolf Carnap, *La Construction logique du monde*, trad. T. Rivain, Vrin, 2001.
L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1961.
Pascal Engel, *La Norme du vrai. Philosophie de la logique*, Gallimard, 1989.
Pierre Jacob, *L'Empirisme logique*, Les Éditions de Minuit, 1980.

1. Voir R. Sasso, *Georges Bataille : le système du non-savoir*, Les Éditions de Minuit, 1978.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

11. L'animal[1]

« Le monde animal, béant », écrivait Paul Valéry. Depuis des millénaires, l'animal hante la conscience de cet autre animal qu'est l'homme. Comment savoir ce que l'on est si l'on ignore ce que l'on n'est pas ? Avant l'irruption de la Machine, l'Animal et le Divin — volontiers confondus à l'origine (voir les dieux zoomorphes de l'Egypte et de l'Inde) — ont été les deux grandes figures de l'altérité grâce auxquelles l'être humain pouvait prendre la mesure de son être. Rien de plus significatif pour connaître une culture que de voir la façon dont l'animal y fut considéré. Or l'attitude de l'homme vis-à-vis de cet étranger pas comme les autres fut multiple, changeante et contradictoire. Elle touche les trois plans du réel, du symbolique et de l'imaginaire.

L'animal — c'est-à-dire, bien sûr, *certains* animaux — fut exploité pour les besoins de l'homme. Le passage de la chasse à l'élevage fut l'un des événements majeurs de la révolution du Néolithique : Homo sapiens ne se contentait plus de ce que la nature lui offrait ; au hasard des rencontres, il substituait les règles de sa propre volonté. Le lama chez les Incas n'avait pas moins de douze utilités. L'alimentation, le travail, le jeu, la guerre, la sécurité — des animaux furent au centre de toutes les activités essentielles de l'homme[2]. L'industrie qui tend à remplacer le monde de la nature par celui de l'artefact a considérablement réduit ce sens utilitaire de l'animal sans l'anéantir toutefois.

Sur le plan du symbolique, les formes et les forces de l'animal ont constitué de véritables archétypes, dont la quasi-universalité a suscité l'intérêt de plus d'un chercheur. L'homme a dessiné des chevaux et des bisons bien avant de se représenter lui-même et il n'est pas de société où ne soit présent le travail de symbolisation : les mythologies (totémisme, divinités thériomorphes, récits de métamorphoses) et les arts (bestiaires) ont réservé une place centrale à l'animal, bien avant que la figure humaine et la pure présence-absence de l'Absolu ne l'en délogent. On peut repérer dans nos sociétés plus d'une trace de ce symbolisme[3].

Mais l'animal est aussi, peut-être surtout, une figure de l'imaginaire. À la fois traduction et dépassement du symbolique et du réel, il fut pris dans

1. Ce chapitre reprend, en le modifiant et l'augmentant légèrement, celui qui a été publié dans *Le Nouveau cours de philosophie* (Éditions du temps, 2004).

2. L'animal peut avoir une utilité matérielle, être une source d'énergie, un objet d'études et un compagnon de loisirs. Son utilité matérielle est la plus diversifiée : le corps de l'animal est une importante source d'alimentation (viande, sang, œufs, graisse, miel...) et a été exploité comme un inépuisable gisement de matériaux (les os, la corne, le bois, les dents, les défenses, les écailles, les poils, la peau, les plumes, les coquilles d'œuf, les excréments — pour le chauffage les engrais et les enduits —, le sang etc).

3. Le serpent du caducée du médecin, l'écureuil de la Caisse d'Épargne, le lion de Peugeot, le tigre d'Esso, etc.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'ambivalence affective qui est foncièrement celle du *sacré*, et au-delà, celle de la *puissance.* Objet de vénération et de crainte, protection et menace, jeu de bascule entre la vie et la mort, l'animal, dieu ou démon, est tantôt la force qui aime et qui aide, tantôt la violence qui écrase et détruit. Avant que cet autre que l'on cherche à comprendre et à connaître ne soit représenté, l'animal est d'abord la figure visible de nos songes. Mirage d'une existence de Paradis d'avant la chute, bienheureuse innocence libre de toute faute comme de toute erreur mais aussi force diabolique rôdant dans la nuit, effroi et fascination d'une vie qui ne triomphe que dans la lutte et le carnage, illusion d'une spontanéité pure, transparence qu'aucun concept ne trouble — il est tout cela, il alimente tout cela.

Toutes les cultures ont hiérarchisé le monde animal. Au Moyen Age, l'Eglise renvoie l'ours, païen, à sa forêt, et met sur le trône le lion[1]. L'agneau et la colombe sont les symboles de la douceur et de l'innocence évangéliques. En Inde, les animaux comme les hommes sont disposés selon une échelle de pureté croissante — tout en bas le chien, tout en haut, la vache[2]. Mais cette dualité ne partage pas seulement le monde animal en deux groupes, qu'un manichéisme désignerait comme bons ou mauvais (le « gentil » et le « méchant » animal des enfants), elle traverse plus d'une figure, fonde plus d'une ambivalence : ainsi en va-t-il du lion chinois ou du tigre de Shiva. Souvenons-nous, plus proche de nous, du caractère ambigu du chat, utile quand il donne la chasse aux rats, animal domestique tranquille et doux, mais vraie figure de diable et de sorcière, surtout la nuit, quand il est noir.

L'animal, en effet, est la réalité naturelle la plus immédiate sur laquelle, inconsciemment, l'homme n'a pas cessé de projeter ses angoisses et ses désirs. Les caractères que la psyché humaine va admirer ou craindre chez tel ou tel animal viennent donc plutôt d'elle que de lui : que l'on songe seulement à la formidable peur du loup sans commune mesure avec le danger que cet animal pouvait représenter. L'animal en effet n'est pas seulement un être réel, faisant partie de la nature, il est une figure qui hante nos rêves. C'est en quoi par lui, il est encore question de nous, c'est pourquoi ce frère étrange, cet ami inconnu intéresse la réflexion philosophique.

I. LES REPRÉSENTATIONS

De la compréhension symbolique (sympathie et sentiment d'appartenance) à la compréhension intellectuelle (qui est celle de la science mo-

1. Le lion eut un sens christique : parce qu'il avait la réputation de dormir les yeux ouverts (comme le Christ en son tombeau) et aussi parce qu'il était censé naître mort-né et renaître à la vie *trois* jours après sa naissance sous l'effet du rugissement de son père, le lion symbolisait la Résurrection.

2. Quant au bouddhisme, il a tendance à déconsidérer le chat parce que, selon la légende, cet animal arriva en retard à la cérémonie qui suivit la mort du Bouddha.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

derne) en passant par le rejet (l'attitude dominante des philosophes classiques) et la réhabilitation, l'idée que les hommes se sont fait de l'animal est passée par différentes phases, que l'on peut réduire à quatre : la sympathie magique, le rejet philosophique, la réhabilitation philosophique et l'explication scientifique.

1. La sympathie magique

Toutes les sociétés traditionnelles ont accordé aux animaux — du moins à certains d'entre eux — des forces et des pouvoirs occultes et il est probable que les dessins, gravures et peintures des cavernes avaient rapport à la croyance aux esprits. Les hommes de la Préhistoire et les primitifs ne conçoivent pas de rupture entre leur monde et celui des animaux. S'il y a inégalité, elle est au profit de ceux-ci. Les animaux peuvent être craints, ou sacrifiés, ils ne sont pas méprisés[1]. Dans une représentation du monde structurée par l'animisme ou le vitalisme, l'animal (dont le nom, doublet d'*animé,* vient d'*anima*, l'âme, le souffle — principe de vie) paraît évidemment doué d'esprit et de volonté. Une sympathie magique unit tous les vivants. C'est ainsi qu'en Afrique les chasseurs racontent qu'au moment précis où ils abattent une bête en brousse, quelqu'un meurt subitement au village. Les contes et les légendes mettent un peu partout en scène des hommes malades se croyant changés en loups et agissant comme tels : on nomme lycanthropie cette espèce de pithiatisme. Dans l'ignorance où ils étaient des lois de la génétique, tous les peuples ont cru à des parentés et à des passages entre les hommes et les animaux. D'où les récits de *métamorphoses* qui illustrent la croyance en la transmigration des âmes, dans les réincarnations successives (métempsycose ou métensomatose) : le corps de l'animal est vu comme le vêtement de l'âme d'un mort. D'où également l'idée de *croisements* possibles : les mythologies racontent des histoires d'accouplement fécond entre un homme (presque toujours, une femme) et un animal, et les clans se désignaient par la figure totémique d'un animal, qui leur donnait nom et qualités.

Dans les sociétés primitives l'homme ne cherche pas à faire de l'animal un homme ; c'est bien plutôt lui qui cherche à se dépasser en se métamorphosant en animal. C'est précisément parce qu'il ne saurait y avoir des panthères-hommes qu'il y a des hommes-panthères. La magnification de l'animal peut aller jusqu'à la déification, comme on le voit avec Ganesh, le dieu-éléphant de l'Inde et Anubis, le dieu-chacal de l'Egypte ancienne. Sur les champs de bataille du *Mahabharata,* le soir, les singes sortent de leur fo-

1. Du moins en bloc. Certaines espèces peuvent en effet être méprisées.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

rêt pour fermer les yeux des guerriers morts... Pourtant les besoins de l'être humain le conduisent à exploiter l'animal (élevage) voire à le tuer (chasse). Et si la déification, la sacralisation de l'animal débouchent sur des interdits et des tabous (végétarisme en Inde par exemple), la chasse et l'exploitation ne s'accompagnent pas toujours d'une dévalorisation automatique de leurs victimes[1]. Certains auteurs ont émis l'hypothèse que c'est pour échapper à cette fin tragique de n'être que nourriture pour l'animal que l'homme fut conduit à le déifier avant de le défier : la relation fondamentale qui lie l'un à l'autre ne tient-elle pas au fait qu'ils sont d'abord l'un pour l'autre un repas possible ? Comment réduire en servitude et tuer une puissance aussi redoutable ou vénérable ? On conçoit que des mécanismes de défense soient nécessaires pour mettre un terme à un tel conflit de la pensée et pour à la fois justifier de telles pratiques (que la satisfaction des besoins rend nécessaires) et se prémunir contre d'éventuels effets négatifs. Diverses interprétations ont été proposées à propos des peintures rupestres de la Préhistoire. Selon la première, nous aurions affaire à un rituel d'envoûtement : par le truchement du pouvoir mimétique de l'image, l'animal serait invité voire aidé à se reproduire (d'où la représentation de femelles gravides) ou à se laisser capturer (d'où le dessin des flèches transperçant le corps de la bête). Selon la seconde hypothèse — toujours dans un cadre magique — l'homme de la Préhistoire aurait voulu, par un rituel apotropaïque, exorciser la peur que pouvait susciter en lui l'idée d'une possible vengeance des animaux déjà tués : dessiner, graver, peindre serait ainsi un moyen de clouer à jamais sur le rocher le fantôme de la bête morte car rien ne peut autant terrifier un assassin que la crainte de vivre à son tour ce qu'il a fait subir à sa victime.

2. Le rejet philosophique

Il remplacera peu à peu cette sympathie magique. Y ont contribué des événements techniques et des facteurs proprement idéologiques.

Dès l'Antiquité deux tendances philosophiques s'affrontent sur la question de l'animal. Si l'on ne craignait pas les anachronismes, on leur accorderait les noms de panvitalisme et de rationalisme. D'un côté, nous avons les pythagoriciens adeptes de la métempsycose et du végétarisme (conjonction que l'on retrouve en Inde) ; de l'autre les stoïciens qui, en définissant, après Aristote, l'homme comme animal doué de raison *(zôon logikon)* — définition devenue fameuse, la plus fameuse de toutes — considèrent par là-même l'animal comme privé de raison *(alogon zôon).* Le pythagorisme marginalisé, subsistant à l'état de secte et de traces occultes, c'est le stoïcisme

1. Comme dans le cas du racisme né de l'exploitation coloniale.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

qui dominera largement dans la tradition occidentale, d'autant qu'il pourra globalement s'insérer dans le cadre de la vision chrétienne du monde.

Du côté des facteurs techniques contribuant au désenchantement de l'animal, il y eut d'abord la substitution de l'élevage à la chasse. L'être humain a tendance[1] à mépriser davantage celui qu'il exploite que celui qu'il tue : on tue un rival, en effet, on ne l'exploite pas. Alors que le monde encore mythique de l'épopée est rempli d'une multitude de figures symboliques d'animaux, le monde spécifiquement humain de la tragédie les ignore. Les Grecs ont sans doute été le premier peuple témoin de cette disparition : chez Sophocle ou Euripide, pas un cheval ne court, plus un oiseau ne chante. Un même infléchissement est observable dans le monde de la pensée : alors que le Bouddha, presque contemporain de Socrate, s'écriait, dans un grand élan de pitié universelle « Combien les souffrances de l'animal sont profondes ! », Aristote n'accordait à celui-ci qu'une âme végétative (ou sensitive) et une âme motrice — à l'exclusion de l'âme rationnelle, apanage de l'homme. L'homme est un animal achevé, l'animal, un homme incomplet. Le christianisme va aggraver cette déchéance en refusant l'âme (réduite à sa singularité et à sa simplicité) aux animaux : c'est que l'âme n'est plus tant principe de vie ou de pensée que substance immatérielle de la personne humaine promise à l'immortalité[2]. La Genèse a donné à l'homme la maîtrise de la Création. Seul il a été fait à l'image et à la ressemblance du Créateur. Plus question évidemment d'idéaliser l'animal — ravalé au rang de chose en mouvement. En remplaçant l'animal par le fils de Dieu comme la victime du sacrifice, le christianisme paradoxalement ôtera à l'animal sa part de divinité en paraissant le protéger. À lui égard saint François d'Assise qui appelait les oiseaux ses petits frères, fera figure d'exception : la théorie cartésienne de l'animal-machine s'inscrit dans le cadre intellectuel du christianisme[3]. Un passage de saint Matthieu[4] témoigne néanmoins de l'ambivalence du message chrétien (Jésus parle) : « Qui sera celui d'entre vous qui, ayant une brebis, si elle tombe le jour du shabbat dans une fosse, ne la prendra et ne l'en retirera ? Or combien un homme vaut-il mieux qu'une brebis ! ». La vie d'un animal, dit Jésus, vaut plus qu'une prescription formelle — mais la vie d'un homme vaut beaucoup plus que celle d'un animal. Et cette tension n'existait pas seulement au cœur de la doctrine chrétienne — mais aussi entre celle-ci et les croyances et pratiques populaires qui continuaient d'attribuer aux bêtes ce que la stricte théologie leur

1. Cela n'est vrai que relativement. Les camps d'extermination nazis sont une sinistre exception.

2. Voir ***L'âme***. Les murs que l'on dressera autour des cimetières, au Moyen Âge, auront pour fonction, entre autres, de barrer l'accès aux animaux.

3. Cela dit, les choses sont un peu plus compliquées : dans la Bible, l'ânesse de Balaam est la seule à voir l'ange qui lui barre le chemin ; le prophète, lui, ne voit rien. La Bible ménage les animaux : les bêtes de somme ont elles aussi droit au shabbat, « Le juste a pitié de son bétail », est-il écrit. Dépourvues d'âme, les bêtes n'en sont pas moins créatures de Dieu, au même titre que l'homme. Saint Paul croyait que le Christ était venu sauver *toutes* les créatures sans distinction.

4. XVIII.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

refusait — voir les procès d'animaux, nombreux au Moyen Âge. Sur les chapiteaux des églises, les bêtes symbolisent les appétits grossiers, quand ce n'est pas le diable : les démons — comme les grylles de Jérôme Bosch —, sont des animaux inquiétants : serpent-bouc, ou imaginaires : hybrides-dragons, mais il y a aussi la colombe de l'Arche et du Saint-Esprit, le bœuf et l'âne veillant sur la crèche de l'enfant Jésus. Le Moyen Âge vivra en telle familiarité avec les animaux qu'un saint Bernard s'inquiétera de voir les églises transformées en ménageries sous les ciseaux des sculpteurs.

Le christianisme, donc, refuse d'accorder aux animaux une pensée[1], parce que la pensée supposerait l'âme et que l'âme est immortelle. Pythagore et l'Inde avaient échappé à la difficulté grâce à la théorie de la métempsycose. Pour des raisons évidentes, le christianisme ne pouvait accepter cette solution. Il ne serait pas raisonnable, dira Descartes en substance, d'accorder une âme immortelle aux huîtres. L'auteur du *Discours de la méthode* juge inacceptable le point de vue sceptique de Montaigne et de Charron — selon lequel il y aurait plus de différence d'homme à homme que d'homme à bête : bien au contraire, le plus ignorant ou le plus insensé des hommes est toujours en situation d'exprimer ses pensées tandis qu'il n'est aucune bête qui le fasse. Et quant à l'objection selon laquelle les animaux ont peut être des pensées qu'ils n'expriment pas, Descartes l'écarte en faisant observer que si les animaux avaient des pensées, ils les exprimeraient puisqu'ils expriment les « passions » qu'ils ont. Pour Descartes il n'y a pas de pensée possible sans langage ; puisque les animaux n'ont pas de langage (leurs cris ne sont que des bruits), ils ne peuvent pas penser. Noam Chomsky reprendra l'argument : la capacité linguistique obéit à la loi du tout ou rien ; puisque les animaux n'ont pas tout le langage, ils n'ont pas de langage du tout.

C'est Descartes qui, réduisant l'animal à un corps, et le corps à une machine, a philosophiquement creusé l'abîme entre l'homme et la bête[2]. Sa théorie de l'animal-machine doit être comprise à la fois comme une biologie et comme une anthropologie. Doué d'un corps comme l'animal, mais pourvu d'une âme contenant les idées que Dieu y a inséminées[3], l'être humain tient dans un entre-deux, à mi-chemin de ses deux négations — celle du divin, royaume de la plénitude et de l'infini, et celle du bestial, monde de la nature et de l'absence. Pascal ne sera pas si éloigné de cette conception

1. En unifiant l'âme et en la considérant comme une parcelle divine introduite dans le seul corps de l'homme, et promise à l'éternité (voir ***L'âme***), le christianisme a creusé entre lui et l'animal un abîme infranchissable.

2. …« ce n'est pas un crime d'être curieux de l'anatomie et j'ai été un hiver à Amsterdam que j'allais quasi chaque jour en la maison d'un boucher pour lui voir tuer des bêtes, et je faisais apporter de là en mon logis les parties que je voulais anatomiser plus à loisir, ce que j'ai encore fait plusieurs fois en tous lieux où j'ai été » (R. Descartes, lettre à Mersenne, 13 novembre 1639, *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 1063. La clause « ce n'est pas un crime.. » doit évidemment être interprétée comme un déni.

3. Descartes récuse l'existence de l'âme sensitive, reprise à Aristote par Thomas d'Aquin : il n'y a pour lui que des âmes raisonnables.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

lorsqu'il écrira que l'homme n'est ni ange ni bête. De même que Dieu est transcendant par rapport à l'homme, l'homme est transcendant par rapport à l'animal — et il y a même selon Descartes plus de distance de l'homme à l'animal, que de Dieu à l'homme : alors que celui-ci contient, *comprend* dans sa raison, une idée de l'infini qui le dépasse pourtant et le conduit jusqu'à Dieu, on ne saurait rien trouver en l'animal qui pût lui donner une idée quelconque de l'homme. Puisque penser c'est imaginer, sentir, rêver, se souvenir, vouloir — il n'y a rien chez l'animal qui ressemble à tout cela puisqu'il ne pense pas.

Le refus de l'âme coïncide avec celui de l'intériorité. Sans âme, l'animal est voué à la pure extériorité, masse corporelle en mouvement entre ces deux hoquets que sont la naissance et la mort, fragment d'étendue allant d'un point à un autre, ne connaissant — sans conscience — que des rapports de contiguïté et des déplacements par chocs. Descartes dit des animaux qu'ils sont des « automates ou machines mouvantes »[1]. Leurs sensations sont dépourvues de conscience : « Les bêtes ne voient pas comme nous, quand nous sentons que nous voyons, mais seulement comme nous, quand nous avons l'esprit ailleurs ».[2] Le cri d'une bête n'est donc pas l'expression d'une souffrance : simplement un mécanisme qui grince, comme une charnière mal huilée. Malebranche[3] enfoncera encore davantage les animaux dans leur nuit en donnant à leur insensibilité une raison théologique : puisque la douleur est une conséquence du péché originel, les bêtes ne peuvent pas y être condamnées, à moins que l'on admette, hypothèses absurdes, que Dieu les fasse souffrir pour rien ou qu'elles aient goûté au « foin défendu ». Les bêtes écrit Malebranche, mangent sans plaisir, crient sans douleur, croissent sans le savoir, elles ne désirent rien, elles ne craignent rien, elles ne connaissent rien.

Épistémologiquement, ce rigoureux mécanisme a débouché sur de belles découvertes — mais il risquait aussi de remplacer des superstitions par de nouveaux préjugés. Et les préjugés philosophiques ne sont pas les moins tenaces. Cela dit, comme le fait remarquer G. Canguilhem[4], la théorie cartésienne de l'animal-machine ne se comprend pas sans le présupposé de l'existence d'un Dieu créateur artisan et ingénieur suprême et celui de la préexistence du vivant sur la machine. Autrement dit, la théorie de l'animal-machine implique celle de la machine-animal. Dans une relation de modèle à copie, il reste qu'entre l'animal, créature de Dieu, et la machine, créature de l'homme, subsiste cet écart de l'infini au fini qui fait toute la différence de Dieu à l'homme.

1. Lettre à Morus, 5 février 1649.
2. Lettre du 3 octobre 1637.
3. Alors que Fontenelle lui reprochait de battre sa chienne, le Père répondait serein : « Eh ! quoi, ne savez-vous pas bien que cela ne sent point ? ».
4. G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Vrin, 2000, p. 112-113.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

On aurait pu attendre de Rousseau une réhabilitation de l'animal. Il n'en est rien. Si les premiers lecteurs — dont Voltaire — avaient mieux lu ce qu'écrit de l'animal l'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* bien des contresens eussent été évités sur le prétendu retour à l'état de nature. Ce qui est intéressant avec Rousseau et décisif pour la pensée éthique et politique à venir, c'est que la « différence zoologique » se déplace : elle ne se situe plus du côté de l'entendement et du langage (comme chez Descartes) mais de celui de la volonté et de la liberté. Pour Rousseau, en effet, ce n'est pas tant la pensée qui fait la différence entre l'animal et l'homme (il n'y a pas, comme le croyait Descartes, absence absolue d'un côté et présence absolue de l'autre, mais variation continue du moins au plus) mais la liberté. Alors que la bête obéit à ce que la nature lui commande, l'homme est libre d'acquiescer ou de résister. L'humain se révèle mieux dans une assemblée de citoyens que dans une assemblée de savants[1].

3. La réhabilitation philosophique

La réhabilitation philosophique de l'animal a, dans une certaine mesure, préparé la voie à la science prochaine en reconsidérant les animaux comme des êtres et non plus comme des choses.

On trouve chez Plutarque l'argumentation suivante : tout le monde s'accorde à reconnaître dans de nombreux domaines (taille, rapidité à la course, acuité sensorielle) une nette supériorité de l'animal sur l'homme. Il ne s'ensuit pas pour autant que l'homme soit chétif, infirme, aveugle ou sourd. N'allons donc pas, sous prétexte qu'elle est moins déliée chez eux que chez nous, refuser toute intelligence aux animaux. Plutarque entendait donc substituer à une logique du tout et rien, qui était celle des Stoïciens, une logique du plus ou moins, qui était celle des Pythagoriciens. Ce sera le point de vue de Rousseau : de ce que les animaux pensent moins que nous, il ne s'ensuit pas qu'ils ne pensent pas du tout.

À l'âge classique, ce sont les courants sceptiques et empiristes qui, contre le dogmatisme et l'esprit de système du rationalisme, ont accordé une âme aux bêtes — c'est-à-dire une sensibilité et une intelligence. Entre les hommes qui parlent sans cesse sans toujours savoir ce qu'ils disent et les animaux qui semblent ne pas parler mais n'en pensent pas moins, le choix des sceptiques était vite fait. Les empiristes et les sceptiques étaient continuistes : entre l'animal et l'homme, il y a une différence de degré, et non de nature.

1. La nature, pour Rousseau, se manifeste davantage dans le paysage et le végétal que dans l'animal. Les *Rêveries du promeneur solitaire* dressent un parallèle entre l'herbier et le jardin zoologique tout à l'avantage du premier.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Le cas de Montaigne est à cet égard exemplaire. L'auteur des *Essais* ne cesse de jouer l'animal contre l'homme au point d'accorder crédit aux fables les plus extravagantes : ainsi les éléphants, à la légendaire mémoire, se livreraient à de véritables rites religieux — façon toute sceptique, bien dans l'esprit et le style de Montaigne, de relativiser la culture humaine en rabattant sa superbe. Le scepticisme donnait d'autant plus à l'animal qu'il retirait à l'homme. D'une pierre philosophique, deux coups : l'animal est réhabilité, l'homme est détrôné. L'abîme qui séparait ces deux mondes est comblé — une chaîne immense va donc pouvoir relier tous les êtres de la création.

À l'âge classique, La Fontaine sera peut-être le premier à résolument s'opposer à la théorie cartésienne de l'animal-machine : lorsque l'on lit son *Discours à Madame de la Sablière,* l'on comprend qu'il faudrait alors presque saisir à la lettre ses *Fables* : selon La Fontaine, les animaux ne sont pas seulement susceptibles d'éprouver plaisir et peine, ils sont aussi capables de mémoire et de prévoyance — donc, ils sont doués de conscience. Quant à leurs cris, ils constituent un véritable langage — et ne peuvent être assimilés à de simples bruits mécaniques.

Le siècle suivant, qui verra le triomphe de l'empirisme sur le rationalisme cartésien, tendra à resituer l'homme et l'animal dans une même nature réunifiée — préparant ainsi la voie aux futures recherches en paléontologie et en biologie. Il était logique que l'empirisme par son refus du transcendantal accordât à l'animal ce que le rationalisme lui refusait : puisque les idées innées, prétendument constitutives de l'âme humaine, n'existent pas, alors il n'y a plus de différence de nature — en tout cas plus de gouffre infranchissable — entre l'humanité et l'animalité. Tel est le point de vue que défend Condillac dans son *Traité des animaux,* presque tout entier écrit contre Descartes. L'auteur accorde aux animaux idées et mémoire, faculté de juger et de comparer. « La perception présuppose un sens commun faute de quoi l'animal continuerait à ne voir, à n'entendre, à ne sentir qu'en lui-même »[1].

La coordination du toucher avec les autres sens et l'attribution des sensations aux objets qui les suscitent prouvent assez, aux yeux de Condillac, la présence d'une faculté de jugement chez l'animal. Bien davantage, à la différence d'un Marx qui fera de la conscience anticipatrice le plan de séparation entre l'architecte et l'abeille, Condillac va jusqu'à écrire que « le castor se peint la cabane qu'il veut bâtir ; l'oiseau, le nid qu'il veut construire »[2] : l'animal ne se contente pas de juger le présent, il imagine l'avenir.

À partir de l'utilitarisme et du romantisme, la question de la souffrance va devenir déterminante car c'est elle que la sympathie, la pitié peuvent sentir immédiatement chez l'autre être doué de sensibilité. C'est Jeremy Ben-

1. E.B. de Condillac, *Traité des animaux,* Vrin, 1987, p. 450.
2. *Ibid.*, p. 476.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

tham qui orienta autrement le regard sur l'animal en disant que la question n'est pas de savoir s'il peut penser ou parler, mais souffrir. D'autant plus que l'animal ne fait pas que souffrir comme nous, il souffre par nous. Tout ce que l'âge classique percevait comme absent ou défaillant (pensée rationnelle, langage complexe, capacité à vivre éthiquement et politiquement) sera porté au crédit de l'animal, ce grand innocent auquel songera toujours davantage l'homme fatigué des villes et de l'industrie. Schopenhauer fut, à l'époque moderne, le philosophe de cette révolutionnaire réhabilitation.

En dévaluant la Représentation au profit de la Volonté, en laquelle il voyait la tonalité fondamentale de l'univers et de la vie, Schopenhauer, qui disait préférer son chien[1] à Spinoza, considérait l'animal comme une sorte de génie spontané[2] dont la capacité à souffrir devait être reconnue par la pitié.

4. L'explication scientifique

A aller si loin dans l'attribution à l'animal de facultés humaines, ne tombe-t-on pas dans l'excès inverse ? Le contraire d'un préjugé n'est pas l'absence de préjugé mais un autre préjugé. La lutte rationaliste contre les préjugés a fondé d'autres préjugés, la lutte empiriste contre les préjugés du rationalisme retrouve les préjugés d'origine. Cette question de l'animal montre assez que l'anthropomorphisme peut être aussi aux antipodes de l'anthropocentrisme et pas seulement son expression immédiate. À présent, il ne s'agit plus de rêver sur l'animal — encore moins avec lui — il faut tenter de le connaître : en ce domaine la rupture épistémologique fut la plus lente à venir.

Elle fut préparée sans doute par la révolution industrielle qui, en mettant l'animal au chômage, le libéra des liens pratiques par lesquels l'homme l'avait attaché. L'animal ne constituait plus la principale source d'énergie, la machine déclassait sa force de travail. Par ailleurs les puissances conjuguées de l'industrie et de la technique ont éloigné toujours davantage l'homme de la nature en le plongeant dans un milieu d'artifices : l'animal pouvait redevenir étranger, sauvage, ou à l'inverse objet d'attention ou d'amusement. Cette dialectique de la distance et de la proximité orienta certainement, en le préparant, le regard de la science. L'actuelle éthologie est le résultat fécond de cette révolution épistémologique. Mais il y eut aussi le triomphe de l'esprit expérimental dans le domaine du vivant — dont on sait qu'il n'allait pas de soi, pour des raisons tant externes qu'internes. La théorie de

1. Il l'avait appelé Atma, « âme » en sanskrit.
2. *Le Monde comme volonté et comme représentation* (trad. A. Burdeau, PUF, 1978, p. 1070) va jusqu'à comparer l'instinct de l'araignée au démon de Socrate.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'évolution a conforté la conception continuiste du vivant. Seulement, la notion d'âme fut évacuée comme une métaphysique vide et inutile et ce n'est plus que par métaphore ou par polémique que l'on parle aujourd'hui de l'âme des bêtes.

II. DE L'OPPOSITION À LA DIFFÉRENCE

Avant de pouvoir repérer et étudier les différences entre l'animal et l'homme, on définissait l'un et l'autre par un jeu d'oppositions.

1. Les types oppositionnels

Le plus clair est celui de la présence (chez l'être humain) d'une qualité absente chez l'animal.

A. Présence et absence

L'homme est une énigme pour lui-même : l'animal est son sphinx et il en est l'œdipe.

L'homme se rassure de ne pas trouver en l'animal ce qu'il désire posséder lui-même. Depuis les Stoïciens qui définissaient l'homme comme animal possédant le *logos* jusqu'à Nietzsche qui, faisant fi des renards et des caméléons, voyait dans la nécessité de simuler ce qui différencie le mieux l'homme de l'animal, les philosophes ont déterminé l'essence de l'homme par la présence d'un caractère dont l'animal est dépourvu : ce fut tour à tour la pensée, l'art, la culture, le langage, la conscience de la mort, le rire[1], la politique, le désir[2], et même la fesse[3]. Parmi ces caractères, c'est bien entendu le *logos* qui fut le plus souvent invoqué par les philosophes : langage et raison (dans ses deux dimensions du rationnel et du raisonnable), le *logos*, promotion sans égale, arrache l'homme à la matière et à la terre, récuse la parenté animale et la remplace par la divine. Sans *logos,* l'animal est voué à la violence (il n'est pas raisonnable) et à l'aveuglement (il n'est pas rationnel). Car quand bien même lui accorderait-on une conscience (l'animal selon Aristote possède au moins une âme sensitive), l'animal n'a pas conscience de cette conscience-là, il est privé de *cogito.* Inversement, quand bien même définirait-on l'homme comme animal, il le surclasserait infiniment car « ce qui élève l'homme par rapport à l'animal, c'est la conscience qu'il a d'être animal. Du fait qu'il sait qu'il est un animal, il cesse de l'être » (Hegel).

1. Rabelais.
2. Beaumarchais.
3. Le propre de l'homme, écrivait Buffon, c'est la fesse ; l'animal n'a que des cuisses.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Ainsi l'animal nous paraît-il comme béance et négativité incapable de rejoindre son concept dans la vie, et du point de vue de la raison un défi aux antipodes du divin.

B. L'intelligence et l'instinct

Frédéric Cuvier, le frère du paléontologue, évoquait l'instinct comme une sorte de rêve que les animaux poursuivent toujours, qui les fait agir à la manière de somnambules. À la *lumière* de l'intelligence (on sait la rémanence de cette métaphore) s'oppose la *nuit* de l'instinct aveugle : si l'animal ne sait pas qu'il sait, il ne sait pas du tout. Toute une série d'oppositions dérivent de celle-là : a) — à l'adaptation (l'instinct) s'oppose la transformation (l'intelligence) ; l'instinct, passif ne crée pas ; il répète ; l'intelligence, active, invente, imagine sans cesse des solutions nouvelles ; b) à la spécialisation de l'instinct adapté à une situation unique s'oppose la polytechnicité de l'intelligence ; c) à la spécificité de l'instinct s'oppose le caractère individuel de l'intelligence ; un animal n'a que l'instinct de son espèce et la singularité de son corps est sans cesse dépassée par le programme de l'espèce dont il fait partie ; d) à la nécessité et à l'automaticité de l'instinct (les oiseaux migrateurs ne se trompent pas de direction) s'opposent les ratages de l'intelligence (qui procède souvent par tâtonnements, essais et erreurs). L'être humain, de par son privilège même, est voué à la contingence et à l'échec et c'est sans doute pour conjurer le scandale logique d'une qualité source de problèmes et d'angoisse, qu'il fut, à plus d'une reprise, tenté de s'imaginer lui aussi pourvu d'un instinct susceptible de fixer l'existence aux clous de la nécessité. Ainsi inventa-t-il un instinct de vie pour conjurer la pulsion de mort, un instinct sexuel pour conjurer les culs-de-sac de la vie sexuelle, un instinct de sociabilité pour conjurer les tendances asociales, un instinct maternel pour conjurer la haine de l'enfant. L'animal, même dans son infériorité, est son irréductible part de rêve.

2. Les différences

Les antithèses ont quelque chose de brutal qui méconnaît la spécificité du monde animal.

A. L'évolution

On peut à l'histoire (culturelle, donc propre à l'être humain) opposer l'évolution (naturelle, donc universelle chez les êtres vivants). Mais si les animaux

Retrouver ce titre sur Numilog.com

n'ont pas d'Histoire, ils ont une histoire — que la théorie de l'évolution s'est chargée de retracer —, une synthèse de hasards et de nécessités qui mettent en jeu une dialectique entre un génome spécifique et un écosystème. Les animaux ne vivent pas dans le même temps que les hommes : n'ayant besoin ni de souvenirs ni de projets (leur instinct y pourvoit), ils sont rivés à un instant présent où ils trouvent leur part d'éternité. La technique et la conscience ont imprimé au temps humain une accélération qui a séparé l'Histoire de l'évolution — leurs rythmes ne sont plus du tout les mêmes, la seconde est si lente au regard de la première que nous vivons comme si elle n'existait plus. Si les abeilles de Virgile font le même travail et vivent dans la même société que celles d'aujourd'hui — qu'avons-nous de commun avec Virgile lui-même ? Nous paraîtrions des monstres, nous pour lui et lui pour nous.

B. Le programme

La notion d'instinct est vague, trop générale. Spinoza l'eût considérée comme un être de raison. Dire d'un comportement qu'il est dû à l'instinct, c'est nommer le problème au lieu de le résoudre, se contenter d'un mot en guise d'explication. En outre, chaque espèce vivante dispose de son protocole de solutions : il peut y avoir analogie sans homologie. Ce que l'on appelle instinct met en jeu une complexe dialectique entre l'être vivant et son milieu (l'écosystème) avec surdétermination et causalité en boucle[1]. Il est indéniable qu'on serait bien en peine de trouver chez l'être humain un exemple de suite comportementale aussi bien ajustée que celle que l'on observe chez les animaux. Et si nous avons dégradé « l'instinct » comme pensée absente, mécanisme voué à la répétition, n'oublions pas que les hommes des origines le considérèrent à l'inverse comme une force divine, à cause même de cette fixité que nous méprisons.

De plus l'apparente rigueur du concept de programme ne doit pas cacher ce qu'il peut avoir lui aussi de vague, voire de trompeur. Le programme d'une machine est une finalité réalisée : il a été entièrement pensé et inscrit par son concepteur. Le temps ne fait que le dérouler. Rien de tel avec le

1. Prenons l'exemple du comportement de couvaison du canari. Tout commence au printemps : l'augmentation de la durée du jour (lumière, chaleur) entraîne des modifications au niveau de l'hypophyse de la femelle, ce qui provoque le développement de l'ovaire et la production d'œstrogènes (hormones femelles). Chez le mâle, la production d'androgènes due elle aussi à l'augmentation de la durée du jour entraîne le comportement de parade — qui a pour effet de renforcer encore la production d'œstrogènes par les ovaires de la femelle. Sous ces influences conjuguées, celle-ci forme couple avec le mâle, se fait nourrir par lui et entreprend la construction d'un nid. Pour ce faire, elle utilise d'abord des herbes ; en même temps, son état humoral entraîne la chute des plumes de son poitrail sur une zone qui deviendra plus sensible et constituera la plaque incubatrice. Les stimulations nouvelles, produites par la construction du nid et perçues par la femelle au niveau de cette plaque incubatrice la conduisent à tapisser l'intérieur avec des plumes puis à arrêter toute construction. Par les stimulations tactiles qu'il procure à la femelle le nid modifie aussi la production hormonale, de telle sorte que la ponte a finalement lieu. Bel exemple de causalité en chaîne, les œufs constituent alors les éléments du milieu qui va entretenir la production hormonale nécessaire à l'incubation. Le schéma béhavioriste S®R — stimulus, réponse — est trop sommaire pour rendre compte d'un tel comportement car s'il est vrai que le stimulus (du milieu) induit une réponse, cette réponse constituera un nouveau stimulus pour une autre réponse.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

comportement de l'animal : nul concepteur ne l'a pensé (à moins que nous ne supposions l'hypothèse d'un Dieu créateur) et le temps crée une multitude d'aléas qui peuvent entraver la succession normale des opérations. En d'autres termes, la vie animale est bien sujette à des accidents alors que si les animaux étaient programmés comme des machines, nous pourrions dire qu'ils ne font que subir des pannes.

C. Le langage[1]

D. Le monde

À l'opposé de Rilke, qui supposait chez l'animal et une Ouverture mystérieuse et ignorée de nous[2], Heidegger définissait l'animal par sa « pauvreté en monde » et émettait l'hypothèse que cette privation de monde, qui est l'être de l'animal, pourrait correspondre chez lui à une souffrance[3]. Dans un sens analogue, plusieurs auteurs ont noté la *tristesse* de l'animal.

Mondes animaux et monde humain de Jakob von Uexküll[4] est devenu un classique de la littérature éthologique et a renouvelé et notre conception de l'animal et notre conception du monde. Chaque espèce vit dans un monde spécifique, c'est-à-dire un espace, une temporalité, une découpe perceptive spécifique. Malgré la finesse des protocoles expérimentaux, nous ne saurons jamais quel effet cela fait d'être une chauve-souris[5]. Cela étant, on peut estimer qu'il y a entre l'homme et l'animal, sinon des rencontres, du moins des possibilités de croisées de monde.

III. PROBLÈMES MÉTHODOLOGIQUES

« S'il n'existait point d'animaux, écrivait Buffon[6], la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible ». Mais peut-on sans précautions appliquer à l'homme nos connaissances tirées du monde animal ?

1. La thèse de l'applicabilité

Biologiquement, l'homme est un animal. Ses fonctions physiologiques ne lui sont pas propres mais il les partage avec les autres animaux, du moins

1. Voir ***Le langage***.
2. « Mais son être est pour lui/infini, non lié, et sans regard/sur son état, pur, comme son regard en dehors./ Et, où nous voyons l'avenir, là il voit Tout/et soi dans Tout et sauvé pour toujours ». (R.M. Rilke, huitième *Elégie de Duino*).
3. M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. fr., Gallimard, 1992, p. 393.
4. J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, trad. Ph. Muller, Denoël-Médiations, 1965.
5. J. von Uexküll avait décrit le monde de la tique. Thomas Nagel se pose la question de savoir quel effet cela fait d'être une chauve-souris (*Questions mortelles*, trad. fr., PUF, 1983).
6. Cité au début du *Traité des animaux* de Condillac, *op. cit.*p. 429.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

la plupart des vertébrés. La trouvaille de Geoffroy Saint-Hilaire, l'unité de plan des vertébrés, maintes fois confirmée par la suite, repose sur l'importante distinction entre l'homologie (rapport de ressemblance entre les fonctions) et l'analogie (rapport de ressemblance entre les organes). L'aile de la chauve-souris est homologue à celle de l'oiseau mais analogue au bras de l'homme ou à la patte avant du cheval.

La théorie de l'évolution puis la biologie moléculaire, c'est-à-dire les deux révolutions fondamentales que connurent les sciences du vivant en un siècle, vinrent confirmer le concept d'unité de plan. L'organisation cellulaire et le code génétique sont des phénomènes universels, de la bactérie à l'être humain. Ce que nous savons sur les mécanismes génétiques chez l'homme, nous le devons à ces deux héroïnes des laboratoires modernes que sont l'Escherischia Coli (une bactérie) et la Drosophile (une mouche). Si la connaissance de l'animal était sans application possible pour l'homme, alors les animaux de laboratoire n'existeraient pas.

Un saut épistémologique est néanmoins effectué lorsque l'on passe d'une étude biochimique ou physiologique à une étude comportementale. En imaginant ses célèbres expériences sur les réflexes conditionnés chez les chiens, Pavlov prétendait tirer des informations valables pour l'être humain également. De même, à partir de l'observation du comportement des oies, Konrad Lorentz a tiré toute une théorie sur le caractère inné de l'agressivité ; de même encore Henri Laborit, à partir des rats, a montré que l'être vivant (l'homme tout comme l'animal) n'avait, face à un obstacle ou à un danger, que trois stratégies comportementales possibles, l'agressivité, l'inhibition et la fuite. La sociobiologie, d'origine américaine, est allée plus loin encore dans cette voie en assignant un fondement biologique aux phénomènes non seulement psychologiques mais sociaux : cela signifierait que la nature des animaux nous permettrait de comprendre la culture des hommes.

2. Les limites de l'applicabilité

Ce n'est, évidemment, pas la recherche biologique (physiologie, biologie moléculaire) qui est en cause et en question, mais le niveau « supérieur » de l'étude comportementale. L'éthologie peut-elle nous apprendre quelque chose sur l'homme ? Ceux qui répondent non à cette question font d'abord observer que dans ces passages à la limite les présupposés idéologiques sont omniprésents et inévitables. Ainsi en va-t-il avec le fameux débat sur l'inné et l'acquis qui depuis deux siècles au moins et au-delà (voir la controverse Leibniz-Locke) voit s'opposer le camp des « conservateurs » champions de l'inné — pour lesquels la société et l'histoire humaines sont en continuité

Retrouver ce titre sur Numilog.com

avec la nature, la biologie, l'animalité — et celui des « progressistes », ardents défenseurs de l'acquis pour lesquels la société et l'histoire humaines transcendent la nature et ne sauraient par conséquent tirer leurs lois d'elle. Prétendre le contraire, selon ces derniers, c'est vouloir justifier un état de fait pour en assurer l'indéfini maintien. C'est ce que firent les partisans du darwinisme social, à partir de la seconde moitié du XIXe siècle en Angleterre : puisque chez les mammifères et chez les oiseaux sociaux, le cinquième des mâles a accès aux quatre cinquièmes des femelles, aux meilleurs aliments et aux bons gîtes, l'égalité est un doux rêve au mieux, une utopie mortifère au pire. Car si un fait est naturel (il suffit de le constater chez l'animal) il est nécessaire, donc *normal*. Vouloir changer cela au nom d'on ne sait quelle valeur, c'est vouloir aller contre la nature — donc contre la réalité même. Ainsi l'animal paraît-il justifier l'inégalité et la hiérarchie. Il justifie aussi le racisme et la guerre — comme on le constate dans le *Mein Kampf* de Hitler : de même, disait Hitler, qu'il existe différentes espèces d'animaux, de même, il existe différentes races humaines. Or, selon la loi naturelle, le plus fort l'emporte sur le plus faible, l'écrase et l'élimine sans pitié. Voilà la violence justifiée selon l'équation : nature égale réalité égale normalité. Bien sûr, Hitler n'a rien d'un savant ni d'un philosophe mais combien d'authentiques savants (Lorentz), d'authentiques philosophes (Nietzsche) ont justifié l'agressivité comme naturelle chez l'homme puisque omniprésente dans le monde animal !

On peut, il faut dénoncer le paralogisme inhérent à cette idéologie naturaliste. Le sens et la fonction de la culture, donc de l'humain, ne sont-ils pas justement dans le dépassement constant de la nature ? Que dirait-on d'un tyran faisant brûler les instruments de musique sous le prétexte que les animaux n'en jouent pas ?

C'est de plus être victime d'une illusion anthropomorphique que de parler de guerre, de hiérarchie, ou d'inégalité chez les animaux. Ces termes ont-ils un sens hors du monde de l'homme ? La *reine* d'une ruche n'a rien à voir avec Marie-Antoinette ou Christine de Suède : sa fonction unique est d'être fécondée et de pondre. De même lorsque l'on parle de « castes », d'« ouvriers » et de « soldats » chez les insectes sociaux, il faut garder présent à l'esprit le caractère métaphorique de telles dénominations.

Paul Valéry disait de l'Histoire qu'on ne peut en tirer aucune leçon parce qu'elle nous donne des exemples de tout. Pour une raison analogue, on peut dire qu'on ne peut tirer du comportement de l'animal aucune leçon parce qu'il nous donne des exemples de tout. *Animal* est une abstraction commode mais un concept à l'extension gigantesque : des millions d'espèces différentes. C'est un univers multiforme comprenant une pluralité indéfinie de mondes. Si bien que les énoncés sur *les animaux* en dehors des seuls énoncés biologiques sont faux ou partiels — souvent les deux. « Aimer »,

Retrouver ce titre sur Numilog.com

« protéger » *les animaux* ne veut rien dire : il faut préciser lesquels (les microbes sont des animaux et les médicaments ne les protègent pas).

Le monde des animaux nous offre des exemples de tout. Veut-on la monogamie ? Alors on regardera du côté du cerf. Mais à côté des animaux « fidèles » il y a les volages, et pas seulement chez les oiseaux. Gide pour les besoins de sa libido, a mis en exergue des cas d'homosexualité animale. Les « études de genre » (*gender studies*) florissantes actuellement aux États-Unis se sont particulièrement illustrées en ce domaine. Avec les animaux, toute proposition trop générale se voit contredite par des exemples. Nous avons parlé des animaux sociaux, mais il y a des solitaires. Il y a des sociétés avec hiérarchie et d'autres sans[1].

Les mécanismes sont-ils fixes ? Globalement oui — mais il en est d'évolutifs. Le programme est-il arrêté ? Certes les abeilles savaient butiner bien avant que Virgile ne fût né mais les singes rouges du Japon ont appris à laver leurs patates dans l'eau de mer avant de les consommer. Le monde animal fourmille, alors les fantasmes de l'homme y pêchent ce qui les arrange. La colombe n'est pas si douce qu'on l'a dit, et le chameau ne saurait rien dédaigner.

Les loups ne se mangent pas entre eux, dit-on. Les loups oui — mais on a recensé 1300 espèces cannibales ou « meurtrières » dans tous les ordres des deux embranchements. Le monde animal n'est ni un modèle (au sens axiologique) ni un exemple (au sens moral). Les trois quarts des œufs du corbeau et des jeunes couvées sont détruits par les adultes. Que dirait-on d'une mère infanticide qui s'exclamerait : les corbeaux le font bien, eux, pourquoi pas moi ?

Peut-on dégager du moins de ce bariolage un principe d'ordre tel qu'il pourrait s'appliquer à la vie humaine ou bien y aboutir comme à sa fin ? Pas même, car le polymorphisme social des espèces animales est sans commune mesure avec celui que l'on peut observer entre les différentes sociétés humaines : il y a moins de différences entre la société des Nambikwaras et celle de la France d'aujourd'hui qu'entre un banc de poissons et un essaim d'abeilles, ou entre une colonie de fourmis et une troupe de babouins.

Le polyphylétisme de la vie sociale animale interdit l'établissement d'une classification naturelle, c'est-à-dire évolutive, des types de groupements sociaux. Entre le très rudimentaire nid de branches où se couche le gorille et la véritable architecture que constitue la termitière — quelle différence ! Pourtant nul ne songerait à accorder aux termites une intelligence supérieure à celle des gorilles. Cet écart entre les sociétés de vertébrés et celles

1. On accuse l'homme d'être cruel et batailleur : voyez les animaux ! Jamais de cruauté inutile — lorsqu'ils tuent c'est par besoin — et aucune espèce ne se fait la guerre ! Préjugé que cela ! Comment oublier le comportement du renard capable d'égorger *toutes* les poules d'un poulailler pour n'en manger qu'une seule ? Comment oublier le comportement des fourmis champignonnistes capables d'attaquer une colonie voisine, d'en piller les jardins et d'en massacrer les occupants ?

Retrouver ce titre sur Numilog.com

des invertébrés est si grand qu'on pourrait se demander s'il convient de garder le terme de *société* dans les deux cas. Que dire aussi de la *tolérance* (ou de l'intolérance) que les éthologues définissent comme la possibilité pour un groupe d'admettre un individu ne faisant originellement pas partie de lui ? Sur ce plan, les études montrent que la tolérance caractérise généralement les groupes... peu évolués, et qu'elle diminue à mesure que l'on grimpe l'échelle hiérarchique. Une conception évolutive linéaire du phylum animal — des Invertébrés aux Vertébrés, des Poissons aux Mammifères au sein des Vertébrés, des petits Mammifères à l'Homme au sein des Mammifères — pourrait nous faire croire à une complexité toujours croissante s'achevant dans le triomphe humain. Il n'en est rien. Aucun vertébré ne présente un type de vie sociale aussi complexe (et finalement, aussi évolué) que celui qui apparaît chez de nombreuses espèces d'insectes. Les sociétés de vertébrés ne présentent jamais de polymorphisme social, elles connaissent très peu de division du travail, les échanges de nourriture (trophallaxie) y sont nuls ou ne se manifestent qu'entre jeunes et parents. Quant aux constructions collectives dont on sait la complexité et parfois la grandeur chez les insectes sociaux, elles n'existent pas chez les Vertébrés, à l'exception de l'homme justement. On imagine aisément l'usage idéologique désastreux auquel une transposition du monde animal au monde humain pourrait donner lieu ici. On observe le développement du comportement hiérarchique chez les Vertébrés, Mammifères et Primates en particulier, mais si les éthologues constatent que chez les animaux la hiérarchie a pour fonction de limiter les effets de l'agressivité, bien imprudent serait celui qui voudrait en tirer des conclusions sociales et politiques applicables aux sociétés humaines.

De nos jours les chercheurs se divisent toujours en deux écoles : les mentalistes qui retrouvent dans les performances de l'animal les signes d'une conscience, voire d'une intentionnalité, et les comportementalistes qui obéissent au « canon de parcimonie » de Lloyd Morgan, application à l'éthologie de l'antique rasoir d'Occam : il convient d'éviter d'attribuer à l'animal des états cognitifs dans la mesure où son comportement est explicable en termes « inférieurs ». Chose curieuse, philosophiquement intéressante, les uns et les autres peuvent se renvoyer l'accusation d'anthropocentrisme. Les mentalistes disent aux comportementalistes : pourquoi voulez-vous que l'homme soit le seul à détenir les facultés qu'il s'attribue ? À quoi les comportementalistes répliquent : vous ne pouvez pas vous empêcher d'appliquer sur l'animal des catégories issues de la vie humaine ! Pour une fois l'anthropomorphisme paraît s'éloigner de l'anthropocentrisme.

En France, le code civil établit une barrière infranchissable entre les personnes et les animaux (assimilés à des biens meubles ou immeubles)[1].

1. Le code pénal en revanche incrimine les sévices sexuels exercés sur un animal.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

L'animal apparaît finalement comme le seul être au monde à ne pouvoir être traité ni comme un sujet ni comme un objet. L'utilitarisme considère que tous ceux qui sont capables de souffrir obligent par là-même un sujet moral à leur épargner la douleur. Les défenseurs des droits de l'animal vont plus loin : chaque espèce vivante a un droit égal à vivre sur terre et l'homme n'est nullement légitimé à fonder son pouvoir et sa domination sur la violence. Les tenants de l'écologie profonde (*deep ecology*) désignent par le terme de « spécisme » un préjugé non moins néfaste que le racisme. Peter Singer est un théoricien radical de la « libération animale »[1] : tous les êtres capables de souffrir ou d'éprouver du plaisir doivent être considérés comme moralement égaux, en ce sens que leurs intérêts doivent être pris en compte de manière égale[2]. Cette notion de droit de l'animal[3] peut paraître obscure, voire problématique. Obscure car que peut signifier un droit pour celui qui n'est pas sujet de droit ? Et puis l'animalité commence à la bactérie : va-t-on protéger la bactérie contre la pharmacologie ? Non, bien sûr, mais alors qui sont les « bons » animaux sujets de droit ? Cette notion de droits de l'animal peut même être inquiétante. Elle a valeur de symptôme pour cette crise morale et intellectuelle que traverse aujourd'hui une partie de l'humanité qui ne reconnaît plus bien son identité. Au-delà d'une sensibilité que l'on pourrait juger sympathique, il convient de s'inquiéter d'une conception qui finirait par ne plus faire de différence entre un élevage et un régime totalitaire, entre un abattoir et un camp d'extermination.

L'animal est un terme commode pour désigner un ensemble hétérogène et exception faite des biologistes qui mettent entre parenthèses la plupart des caractères qui rendent certains animaux sympathiques, nul ne peut considérer l'animal dans sa globalité. Certains de ces animaux ont une sensibilité, un langage, une certaine forme de conscience. Cela ne nous autorise pas à leur accorder des droits ; en revanche, cela nous impose des devoirs.

Élisabeth de Fontenay tente de penser une voie moyenne, où le respect de l'animal ne s'exercerait pas au prix de l'humanisme. Il faudrait considérer l'animal comme la personne morale : une personne juridique, qui n'est pas pour autant un sujet de droit. Il ne s'agit pas d'ajouter un chapitre supplémentaire aux droits de l'homme[4] mais d'établir une codification éthique internationale. Les grands singes sont les premières des bêtes plutôt que les

1. P. Singer, *La Libération animale*, trad. fr., Grasset, 1993.

2. Peter Singer conclut en particulier que le fait d'utiliser des animaux pour se nourrir est injustifié car cela entraîne une souffrance disproportionnée par rapport aux bienfaits que les humains tirent de cette consommation. Le végétarisme, et même le végétalisme (refus de tirer bénéfice des produits de l'exploitation des animaux) sont des implications inéluctables de la reconnaissance des droits égaux aux animaux.

3. On est même allé jusqu'à rédiger une « Déclaration universelle des droits de l'animal ».

4. Prenant appui sur la très grande proximité entre l'espèce humaine et celle des grands singes, et pour tenter d'éviter l'extinction de ceux-ci (un processus déjà bien entamé), certains comme Pascal Picq militent en faveur d'une qualification de crime contre l'humanité le massacre de ces animaux.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

derniers des hommes. Il est possible de respecter les animaux sans offenser le genre humain[1].

Lassé de son Histoire, ne croyant plus à sa culture ni en lui-même, l'homme moderne peut être tenté de reporter sur l'animal une affectivité dont il privera ses semblables. Jadis méprisés, le chat[2] et le chien[3] connaissent dans les villes modernes une incomparable promotion depuis le XVIIIe siècle. Il n'est pas impossible que l'humanité future devienne végétarienne — tant son mode d'alimentation carnée lui paraîtra cruel. Les manifestations débordantes de cet amour des animaux ne peuvent manquer d'inquiéter. Il est toujours dangereux de considérer qu'il y aurait plus de différence d'homme à homme que d'homme à bête. Ce n'était pas seulement le point de vue de Montaigne, c'était aussi celui des nazis.

Tels sont les discours et les arguments de ceux qui entendent laisser à l'espèce humaine toutes ses dominations. Les animaux sont les victimes par excellence[4] de la violence humaine, ils ne peuvent ni protester, ni porter plainte, ni changer les lois, ni faire la révolution. L'enfant a obtenu des droits alors même qu'il n'a pas la capacité de les défendre — pourquoi pas l'animal ? Par ailleurs, les animaux font plus qu'appartenir à notre environnement ; ils le constituent. Leur disparition signifie une destruction de notre monde dont le processus d'artificialisation et peut-être en train d'atteindre ses limites. Dès lors que l'humanité est davantage qu'un ensemble de populations, il y a crime contre elle lorsque son monde est dévasté.

*

Voir aussi

L'âme. L'environnement. L'être humain. L'humanité. L'intelligence. Le langage. Le monde. La nature. Le vivant.

*

Bibliographie

J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.
E. B. de Condillac, *Traité des animaux*, Vrin, 1987.
D. Mc Ferland, *Dictionnaire du comportement animal*, Robert Laffont, collection Bouquins, 1990.
J.Vauclair, *L'Intelligence de l'animal*, Seuil, 1992.

1. É. de Fontenay, *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*, Albin-Michel, 2008.
2. Symbole d'hypocrisie au Moyen Age.
3. .Comble de la saleté au Moyen Age.
4. « L'animal est un paradigme de la victime » (J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 38).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, trad. Ph. Muller, Denoël-Médiations, 1965.
F.J.J. Buytendijk, *L'Homme et l'Animal. Essai de psychologie comparée*, trad. R. Laureillard, Gallimard, 1965.
Armelle Le Bras-Chopard, *Le Zoo des philosophes. De la bestialisation à l'exclusion*, Plon, 2000.
É. de Fontenay, — *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*, Albin-Michel, 2008.
— *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, 1998.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

12. L'argent

L'homme a souvent eu honte de ses besoins et de ses désirs : c'est pourquoi il crut voir dans les nécessités de la vie pratique des contingences.

On appelle *argent* un genre de monnaie, laquelle représente l'un des moyens grâce auxquels les hommes peuvent échanger leurs biens et leurs services. Les hommes, et rien qu'eux : l'argent est le seul bien dont on n'imagine pas que les dieux puissent l'avoir. Pourquoi une telle évidence, une semblable commodité s'est-elle attirée tant de haine et de mépris ? Aristote voit dans la *chrématistique* une économie inversée et Jésus contre les marchands du temple commet le seul péché de sa vie[1]. Pendant deux millénaires on louera la pauvreté à l'égal d'une vertu. Presque partout, le saint homme est celui qui n'a rien mais qui est tout. Le christianisme, comme l'islam, condamne le prêt à intérêt[2] — et il faudra la Réforme calviniste pour faire sauter ce verrou idéologique qui empêchait l'ouverture des banques[3]. Les utopies classiques ont été contre l'argent comme elles ont été (les motivations sont généralement les mêmes) contre la famille et contre la propriété privée. Au début du XIXe siècle, Charles Fourier fustigeait encore « l'art d'acheter trois francs ce qui en vaut six et de vendre six francs ce qui en vaut trois »[4] : le commerce repose sur le mensonge et le vol. L'argent est une figure du mal — peut-être la figure du mal par excellence[5]. Il pervertit les relations humaines[6] : Marx[7] aimait à citer ce passage de Shakespeare[8] où le dramaturge décrit l'argent comme la valeur qui *inverse* toutes les autres, rendant le laid beau, juste l'injuste, vrai le faux[9]. Qui oserait soutenir que notre modernité lui a, sur ce point, donné tort ? Jamais comme aujourd'hui la part du crime n'a été aussi grande dans l'activité humaine.[10] C'est l'argent

1. De colère il chasse les marchands à coups de fouet.

2. Mais les nécessités de la vie pratique étaient impérieuses, d'où les stratégies de contournement. En interdisant aux Juifs la possession de la terre et l'activité artisanale, l'Europe les vouait à l'argent et justifiait ainsi rétrospectivement l'antisémitisme qu'elle nourrissait. La fantasmatique antisémite montre comment l'ambivalence de l'envie et du mépris de l'argent se transmute en haine par projection.

3. Ce n'est pas parce que le temps est de l'argent que le christianisme et l'islam interdisaient le prêt à intérêt mais parce que le temps appartient à Dieu. L'usure est un vol de Dieu, c'est pourquoi Dante dans son *Enfer* fait subir aux usuriers la peine éternelle.

4. Cité par É. Bréhier, *Histoire de la philosophie,* tome III, P.U.F., 1989, p. 732.

5. Le crime de Judas est moins d'avoir trahi que de l'avoir fait pour de l'argent.

6. Voir ce qui est arrivé à la *dot* en Inde. Jadis compensation symbolique donnée par la famille de la mariée à celle du marié, elle est devenue une véritable imposition qui ruine des millions de familles pauvres ayant des filles.

7. Dans *Ébauche d'une critique de l'économie politique*. *Économie* II, trad. fr., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1968, p. 115.

8. *Timon d'Athènes* IV, 3.

9. On peut tout acheter, les consciences ou les faveurs d'une femme. Marx disait que l'argent qui est sans esprit finissait par devenir l'esprit de toutes choses. L'argent métamorphose toutes les impuissances en leurs contraires.

10. À cause de l'argent, l'extension du domaine du crime et de la délinquance a pris des proportions inédites : concussion, corruption, prévarication, fraude, fausses factures, sociétés-écrans, caisses noires, sociétés offshore, blanchiments d'argent, abus de biens sociaux, détournement de fonds, enrichissements personnels, emplois fictifs, délits

Retrouver ce titre sur Numilog.com

qui nous fait vivre dans un monde *corrompu* : comment le philosophe pourrait-il s'accommoder de tant de mensonges, de vols et d'assassinats ? La *corruption* est le mal spécifique de l'argent — directement contraire aux exigences éthiques de dignité et de respect. Il y a une saleté propre à l'argent : jamais l'argent n'aurait pu être symbole de divinité comme l'a été le joyau.

Pourtant ce tableau poussé au noir peut être effacé, et sur la place de nouveau vide pourrait être écrite une histoire tout autre. Georg Simmel disait de l'argent qu'il favorise l'entendement aux dépens de la sensibilité : en témoigne le terme de *spéculation.* L'argent est inséparable de cette rationalisation du politique que représente l'État, jusqu'à une date récente du moins : il constitue l'État (la perception de l'impôt[1], la solde des armées etc.) en même temps qu'il naît de lui (le pouvoir de frapper monnaie). À l'inverse du troc, fauteur de guerre, l'argent est un facteur de paix : grâce à lui, les conquêtes des marchés remplacent les conquêtes territoriales et les coups de téléphone se substituent aux coups de canon[2]. Contrairement à ce que laissent entendre certains énoncés simplificateurs, on n'a jamais fait la guerre *pour* de l'argent (l'argent n'est pas toute la richesse). L'argent conquiert l'espace et gagne le temps, il a le don d'ubiquité et arrache l'homme à la tyrannie de l'instant. Il contribue à constituer ce monde commun qui est enfin à la mesure de l'humanité. De plus en plus léger, l'argent est mouvement et même s'il reste en un lieu, pétrifié en lingots, en bijoux, il change de valeur à défaut de changer de place.

Le XXe siècle est le siècle qui aura vu les riches se demander pour la première fois s'il est légitime d'être riche. Aussi le riche est-il partagé entre le désir de paraître et la honte d'être aussi riche. C'est l'argent même qui se trouve pris dans une dialectique de l'ouvert et du fermé, du révélé et du caché. En outre, ce concret par excellence — ne dit-on pas « matérialistes » ceux qui pensent d'abord à lui ? — peut être un modèle d'abstraction. L'argent est l'empire de la potentialité. Déjà le *thésaurus* latin dont nous avons extrait notre « trésor » désignait une richesse enfouie, donc *cachée.* Le propre de l'argent est de vivre caché, en effet. Il y a, pour reprendre l'expression de Marx, une « magie de l'argent »[3] qui ne peut qu'intéresser la pensée philosophique.

I. DU RÉEL AU SYMBOLIQUE

L'histoire de l'argent est celle d'une abstraction, d'une dématérialisation progressives : de l'objet métallique (d'où le mot « argent »), on est passé au

d'initiés, trafics illicites (armes, drogues, êtres humains).

1. G. Simmel montre que l'argent libère : grâce à l'impôt, les prestations et les corvées ne sont plus nécessaires.
2. Cela dit, la rapine ne disparaît pas : elle change de moyen.
3. K. Marx, *Le Capital* I, II in *Œuvres. Economie* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1965, p. 630.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

papier écrit (lettre de change, billet, chèque) puis au numéro de code inscrit sur une carte de crédit ou un compte[1]. Libéré de son substrat matériel qui l'entravait et ralentissait les échanges, l'argent voyage désormais à la vitesse de la lumière. La monnaie est la marchandise abstraite, l'argent, la monnaie abstraite. Les premières monnaies ont été des objets naturels : coquillages[2], plumes rares... L'argent existait deux fois — comme objet et comme valeur, comme réalité immédiate et comme *signe.* De même que le mot *orchidée* vaut pour l'orchidée, l'argent vaut pour la marchandise équivalente ; il marque le triomphe du signe sur la chose. Aristote[3] était fondé à voir un lien entre *nomisma*, la monnaie et *nomos*, la loi[4] : la monnaie n'est pas *de nature* mais représente le substitut conventionnel, symbolique, du besoin. En un sens, l'argent repose sur un mensonge puisque sa valeur réelle disparaît derrière sa valeur nominale, beaucoup plus élevée[5]. Aristote condamnait l'argent mais[6] pas la richesse[7] (sans richesse, disait-il, pas d'amitié ou de libéralité ; un pauvre ne peut mener une existence morale). L'essence d'une chose, pour Aristote, est sa valeur d'usage, puisque telle est sa fin. Sa valeur marchande ne relève pas de l'*ousia* mais d'une illusion : elle est contre nature.[8] Il faut être un sophiste comme Protagoras pour voir dans la valeur d'une chose une convention. Le fameux énoncé « L'homme est la mesure de toutes *choses* » utilise le mot *ta khrèmata* qui signifie la réalité en général mais aussi les biens, spécialement sous forme d'argent[9] : c'est l'homme qui par l'argent (une convention) mesure la valeur de toutes les choses. C'est pourquoi les deux critiques platoniciennes à l'encontre des sophistes — qu'ils sont acoquinés avec le non-être et qu'ils ont une conception mercantile de la pensée — n'en font qu'une.

Les analyses de Marx dérivent pour une part des remarques d'Aristote : « *L'argent* incarne l'indifférence totale vis-à-vis de la nature de la matière, la nature spécifique de la propriété, tout autant que vis-à-vis de la personnalité du propriétaire ; l'argent incarne la domination totale de l'objet aliéné sur l'homme ».[10] Pour Marx l'aliénation se définit concrètement par la sépa-

1. On appelle *monétique* l'ensemble des techniques liées à l'argent dématérialisé (par l'informatique notamment).
2. Jusqu'à une date récente, les cauris (petits coquillages) ont servi de monnaie sur les côtes africaines.
3. Les passages de l'œuvre d'Aristote concernant l'argent sont rares et brefs mais d'une densité et d'une pertinence telles qu'ils suffisent à faire de leur auteur le premier philosophe de l'argent.
4. Aristote, *Ethique à Nicomaque,* V, 8, 1133 a.
5. C'est la raison pour laquelle dans la Grèce antique, chaque cité tenait à avoir sa monnaie. Symbole de souveraineté, battre monnaie assurait un bénéfice appréciable.
6. A la différence de la plupart des futurs penseurs chrétiens.
7. La fable de Midas — que rappelle Aristote — illustre la disjonction qui peut exister entre la richesse et le signe de la richesse. En ayant obtenu du dieu l'insigne faveur de tout transformer en or par contact. Midas ne peut même plus obtenir le bien le plus élémentaire, celui qui fait vivre, la nourriture.
8. Les vraies richesses, disait Aristote, sont celles de la nature ; elles seules font l'objet de la science économique.
9. Aristote (*Ethique à Nicomaque,* IV, 1119 b 26) définit les biens (*chrèmata*) comme ce dont la valeur est mesurée par la monnaie.
10. K. Marx, *Manuscrits parisiens* (1844), trad. fr., *Œuvres. Économie* II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1968, p. 28.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

ration. Or l'argent est triplement séparé de la matière, de la propriété et du possesseur. Il est le signe le plus accompli de l'aliénation de la société bourgeoise. De plus il *confond* tout et anéantit les singularités dans l'indifférencié de l'universel : pour Marx toute abstraction est une aliénation. L'argent réifie les rapports sociaux, et les démoralise[1], l'échange marchand objective l'autre, que je ne suis plus contraint de respecter moralement[2]. « Notion existante et agissante de la valeur, écrit Marx, l'argent confond et échange toute chose ; il en est la confusion et la conversion générales »[3]. Tout comme l'idéologie qui est le support discursif de la société bourgeoise, l'argent est à la fois l'expression et l'inversion universelles : « Il s'échange contre la totalité du monde objectif de l'homme et de la nature »[4]. En matérialisant la puissance indéterminée, l'argent sépare l'être et l'agir, il dissocie l'essence de ses prédicats : « Ce que l'homme est par l'argent, il peut cesser de l'être, et, de fait, il s'en sépare concrètement dans ses actes »[5].

Aristote voyait dans l'argent à la fois une *garantie* et une *promesse* : garantie et promesse d'un échange *différé*. Ainsi se trouve établi le lien crucial existant entre le temps et l'argent : c'est moins le temps qui est, comme disent les Anglais, de l'argent, que l'argent qui est du temps. Car l'argent est ce qui rend l'échange toujours possible.

Monnaie vient du nom de Junon Moneta (« Junon qui avertit »), nom que la déesse avait reçu pour avoir prévenu les Romains de l'imminence d'un tremblement de terre. C'est dans son temple que la monnaie était fabriquée. Symboliquement cette étymologie exprime le lien substantiel qui unit l'argent au temps futur : l'argent, en permettant de différer une satisfaction, libère l'homme des contraintes de l'instant présent. L'argent présuppose et implique la distance dans le temps (différer) et pas seulement dans l'espace (échanger). Les sociétés traditionnelles, qui vivent dans la proximité (de l'espace) et dans l'instant répété (du temps) ignorent l'argent ou bien lui accordent une place réduite. L'épargne, la dette, le crédit, l'investissement, la spéculation : l'argent pousse l'existence humaine vers le futur, dévaluant d'autant le présent et le passé. Il présuppose un monde de représentations (prévoyance, anticipation, prévision, escompte...) libérées du réel tel qu'il est et liées au réel tel qu'il peut être. Il montre comment le symbolique qui se définit par sa négation du réel est aussi créateur de réel.

Frege définissait le nombre comme la classe d'équivalence de tous les ensembles. On peut, écrit Daniel Parrochia[6], définir l'argent comme la classe d'équivalence de toutes les marchandises. Marx voyait dans la marchandise

1. L'argent libère de la morale.
2. La prostitution est un cas exemplaire de ce processus.
3. Karl Marx, *Ébauche d'une critique de l'économie politique*, *op.*, p. 118.
4. *Ibid.*
5. Jean-Michel Le Lannou, *La Puissance sans fin. Essai sur la dissolution du monde*, Hermann, 2005, p. 32.
6. D. Parrochia, *Philosophie des réseaux,* P.U.F., 1993, p. 172.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

une réification qui ôte à l'humain ce qu'elle donne à l'objet. L'argent est une déréification de la marchandise. Le fait que les inégalités sociales soient directement mesurables en termes d'argent, le fait aussi que le système capitaliste contemporain crée de considérables inégalités ne doivent pas nous masquer ce phénomène premier que l'argent peut se gagner avec n'importe quelle aptitude : alors qu'il faut une aptitude singulière pour exercer un métier, toutes les aptitudes[1] sont virtuellement capables de rapporter de l'argent. On ne peut échanger de travail contre un autre que dans le cadre d'une relation duelle. L'argent comme équivalent général permet d'échanger un travail contre n'importe quel autre. Il est né des échanges entre peuples : une humanité sédentaire n'eût jamais eu un besoin d'argent[2]. L'argent « cette grande roue de la circulation », écrivait Adam Smith[3]. Avec l'argent, l'échange quitte la physique pour l'arithmétique[4] — la dette est une soustraction, le profit, une addition[5].

En outre, l'argent n'est plus ce qui permet d'acquérir certaines marchandises déterminées ; il est le moyen d'acquérir de l'argent supplémentaire. Nous sommes loin du temps où un Hume pouvait écrire[6] que « l'argent n'est pas à proprement parler un objet de commerce ». En devenant *capital,* c'est-à-dire moyen de production, l'argent s'assure une reproduction infinie. Grâce à la substitution du cycle A-M-A (argent-marchandise-argent) au cycle M-A-M (marchandise-argent-marchandise), le système capitaliste, selon Marx, subvertit la finalité de la vie elle-même : de moyen, l'argent devient fin, de fin, la vie est ravalée au rang de moyen. C'est le capitalisme tout entier qui est, pour reprendre le mot d'Aristote, une chrématistique. Imaginons un peintre payé par un certain nombre de biens et de services (comme autrefois) et à qui l'on propose soudain un paiement en argent : il aura l'impression d'une brusque disparition des hommes. L'argent n'a pas d'odeur, à la différence du territoire marqué d'urine par les chats, toujours symboliques de leurs maîtres. L'argent supprime le marchandage et rend la parole inutile : rien n'interdit mieux le dialogue qu'un *prix.* Mais aussi, comme le fera remarquer Georg Simmel dans sa *Philosophie de l'argent,* en promouvant l'individualisme moderne, l'argent émancipe les hommes en rompant leurs liens personnels[7]. Et c'est

1. Même les pires, comme l'aptitude d'un tueur à gages.
2. C'est pourquoi la pauvreté, ainsi que le fait remarquer Marshall Sahlins, ne consiste ni en une faible quantité de biens, ni simplement en un rapport entre les fins et les moyens, mais est avant tout un rapport entre les hommes.
3. A. Smith, *La Richesse des nations*, tome 1, trad. G. Garnier, Flammarion, 1991, p. 374. G. Simmel voyait dans la rondeur des pièces de monnaie le symbole de leur *circulation* (circuler, c'est faire un cercle).
4. La première vertu de l'argent par rapport au troc est sa divisibilité. L'argent se soumet aisément aux quatre opérations arithmétiques élémentaires.
5. Au banquet du capitalisme où tous ne mangent pas à la même table, Marx trouvait l'addition salée pour les prolétaires.
6. D. Hume, « De l'argent » in *Discours politiques,* trad. F. Grandjean, T.E.R., 1993, p. 34.
7. Simmel pense au remplacement des tributs en nature par les tributs en argent. Jadis le paysan était contraint de produire lui-même les marchandises qu'on exigeait de lui : le numéraire le délivre de cette contrainte.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

parce que l'argent est facteur de liberté que les régimes totalitaires l'abominent[1].

D'un autre côté, le pouvoir de l'argent est proprement totalitaire[2] : aucun espace de la vie sociale, aucune durée de l'existence, aucune chose, aucune activité n'échappent à son emprise. Dans les sociétés primitives un grand nombre d'objets, un grand nombre d'actions humaines (à cause du primat du sacré) se situent en dehors de l'ordre économique. Aujourd'hui tout tend à s'acheter[3] et à se vendre, tout finit par avoir un prix — la beauté, la vie, la mort, la douleur, les émotions, l'amour. Platon reprochait aux sophistes de faire payer leurs leçons parce qu'il ne voyait entre la pensée et l'argent aucune commune mesure, et c'est parce que la simonie, commerce de choses spirituelles, était l'un des plus graves péchés que Thomas d'Aquin se sentait tenu de préciser que « l'argent reçu par le prêtre n'est pas le prix de la consécration eucharistique ni de la messe qu'il doit chanter (...). C'est une sorte de tribut acquitté pour son entretien »[4].

Il est néanmoins possible de ne pas désespérer de cette monétarisation croissante de l'existence humaine si l'on considère, comme fait Simmel, que l'argent a contribué à déterminer la notion de dignité humaine en survalorisant indirectement tout ce qui lui échappe : ce qui n'a pas de prix n'en a que plus de valeur ! Entre l'apparition d'une économie monétaire et l'idée des droits de l'homme, il n'y a, selon l'auteur de la *Philosophie de l'argent,* pas coïncidence historique mais relation de cause à effet.

II. DU SYMBOLIQUE À L'IMAGINAIRE

Kant disait : « L'argent qui nous libère des autres fait (...) de nous des esclaves à son service »[5]. Ce n'est pas parce qu'il est compté et qu'il fait partie du domaine économique, domaine comptable s'il en fut, que l'argent doit nous donner le change : son lien avec l'imaginaire est capital. Marx écrivait de l'argent qu'il est « éminemment l'objet de la possession »[6]. Or la possession contient la double dimension, *réelle* de la capture, de l'englobement, et *imaginaire*, de l'assimilation, de l'intégration. L'argent partage avec le sexe cette singularité d'être ce dont la seule pensée peut nous procurer du

1. Voir la rhétorique anti-capitaliste du nazisme. Les Khmers rouges au Cambodge (1975-1979) sont allés jusqu'au bout d'une haine de l'argent habituelle aux utopies communistes : ils l'ont interdit.

2. « L'argent ne s'échange pas contre telle qualité, telle chose, telles forces de l'être humain : il s'échange contre la totalité du monde objectif de l'homme et de la nature ». (K. Marx, *Ebauche d'une critique de l'économie politique, op. cit.,* p. 118).

3. On peut définir le capitalisme comme le système qui tend à tout transformer en marchandise et en capital (voir ***Le capitalisme***).

4. Thomas d'Aquin, *Somme théologique* II — II, q. 100, a.2, s. 2, trad. fr., Les Éditions du Cerf, tome 3, 1996, p. 627.

5. E. Kant, *Leçons d'éthique,* trad. L. Langlois, L.G.F., 1997, p. 309.

6. K. Marx, *Ebauche d'une critique de l'économie politique, op. cit.*, p. 114.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

plaisir. En ce sens rien n'est plus immatériel que l'argent : c'est pourquoi la *réification* (*Verdinglichung*) dont parle Simmel[1] correspond, comme processus de l'imaginaire, à une véritable chosification. L'imaginaire entretient avec le symbolique des relations contradictoires : il en est la continuation, le dépassement et l'inversion. Si la chrématistique est mauvaise, c'est à cause de la subversion qu'elle opère entre les moyens et la fin, et de l'infinitisation de la fin[2]. On disait de Midas qu'il se trouva moins riche quand il n'eut que de l'or. La faveur d'Apollon s'était échangée pour lui en fatalité.

Dans la société moderne, l'argent, comme l'avait vu Marx, devient la mesure de la valeur de l'individu, parce qu'il évacue les déterminations réelles de l'existence au profit de la seule quantité[3]. Avec l'argent, l'avoir fait *être* : avoir la richesse c'est être riche, mais aussi on est ce qu'on a. *Gagner* et *perdre* s'emploient transitivement et absolument : pour l'imaginaire, gagner de l'argent, c'est gagner (vaincre), perdre de l'argent, c'est perdre (être vaincu). C'est pourquoi gagner de l'argent devient une fin en soi : son sens n'est ni dans l'argent ni dans ce qu'il pourrait permettre d'acquérir mais dans notre manque à être. Oscar Wilde définissait le cynisme comme le fait de savoir le prix de chaque chose et la valeur d'aucune. L'argent nous plonge dans un monde cynique.

Il y aurait toute une histoire du *trésor* à écrire, un mot lui-même de grande richesse, avec la suite de ses métaphores et de ses métonymies. Qu'est-ce que peut *enfermer*[4] un trésor ? Veut-on la richesse ? Aucun paysan du monde n'a jamais rêvé d'avoir mille de vaches sans penser à l'argent que cela représenterait. Du *pouvoir,* l'argent, entre puissance effective et simple possibilité, partage toutes les équivoques. Parce qu'il *peut* transformer le réel, l'argent est à la fois pouvoir et signe de pouvoir. L'argent est de la jouissance potentielle emmagasinée, comme on parle d'énergie potentielle : il induit une illusion de toute-puissance, dont la psychanalyse a étudié les sources et la nature infantiles. Kant l'avait bien perçue : « Lorsque je possède une somme d'argent en effet, je puis toujours considérer celle-ci de manière disjonctive, et voyant en elle le moyen qui me permet d'acquérir ceci ou cela. Au lieu de quoi, je préfère la considérer de manière collective, en pensant que cette somme me permet de tout avoir. Tant que l'homme possède encore l'argent il peut donc se laisser aller à la douce rêverie que tous les agréments de la vie sont à sa portée ».[5] L'avare[6], singulièrement, est victime de cette illusion : « Tandis que les autres jouissent des plaisirs de

1. Et dont G. Lukács allait faire l'un des thèmes centraux de sa pensée (voir ***L'aliénation***).
2. Aristote, *Les Politiques,* I, 9, 1257 b, *op. cit.*, p. 118.
3. Pour Marx la quantité signifie l'aliénation — puisqu'elle naît de l'abstraction de la qualité. La vulgate marxiste, à l'inverse, verra dans la qualité ce qui dépasse dialectiquement la quantité (tel était le point de vue de Hegel).
4. Voir l'imaginaire du coffre analysé par Bachelard dans sa *Poétique de l'espace*.
5. E. Kant, *Leçons d'éthique, op. cit.*, p. 315.
6. Kant, plus haut, a remarqué que l'avarice était un vice *créé* par l'argent.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

la vie, lui se console à l'idée qu'il pourrait en faire autant s'il le voulait ». L'avarice naît d'une *illusion :* celle de pouvoir se servir de richesses comme remplaçant suffisamment le fait de ne s'en servir jamais. Si l'on reprenait les concepts aristotéliciens, on dirait de l'argent de l'avare qu'il est puissance sans acte. Marx n'a pas cessé de fustiger le divorce que l'argent provoque entre les capacités et la puissance, entre ce qu'on est et ce qu'on peut, entre la libre expression de la vie et l'appropriation. À l'argent est attaché l'infini du possible qui convertit, comme s'il s'agissait d'un miracle, une idée en chose, et métamorphose une chose en idée. L'argent est la meilleure preuve que le réel lui-même peut être source d'illusion. C'est parce que l'argent est un signe *universel* (il peut se convertir en toutes les marchandises) qu'il se donne illusoirement comme symbole de liberté[1]. Kant disait[2] que l'argent élève l'état d'une personne mais non la personne elle-même. Rien n'est plus propre à susciter des *images* de puissance et de bonheur que les dépenses somptuaires du luxe et le gaspillage des fêtes[3]. Avec l'argent nous passons du monde clos à l'univers infini. Je ne vais pas acheter plus de tissu que je n'en ai besoin — en revanche, je ne serai jamais assez riche sous le regard de mes désirs. L'imaginaire de l'argent comprend une importante dimension inconsciente — d'où une nécessaire psychanalyse qui découvrira de quoi l'argent est la métaphore et de quoi il est la métonymie.

Comme l'enfant, comme le cadeau, l'argent est le substitut symbolique de la matière fécale[4] : de là l'équivalence maintes fois soulignée par Freud entre l'avarice et le caractère anal. La psychanalyse explique en outre le caractère libidinal de l'argent par la nature métonymique du désir. C'est ainsi qu'un amour refoulé peut revenir sous forme de *pitié* et de *charité* — lesquelles se prodiguent littéralement en dépenses d'argent. On comprend dès lors pourquoi c'est la frustration (imaginaire) plus que la privation (réelle)[5] qui constitue le moteur principal de la *consommation* dans les sociétés actuelles. Virgile déjà parlait de l'*auri sacra fames*[6] mais jamais les Anciens n'eussent pensé que la *consommation* pût être une activité à part entière[7]. Karl Abraham a décelé dans la dépense compulsive — si habituelle dans l'actuel comportement de consommation — le substitut imaginaire

1. « L'argent est abstrait (...) l'argent est du temps à venir. Ce peut être un après-midi dans la banlieue, ce peuvent être de la musique de Brahms, des cartes, un jeu d'échecs, du café, les paroles d'Epictète qui enseignent le mépris de l'or ; c'est un Protée plus versatile que celui de l'île de Pharis. C'est du temps imprévisible, temps de Bergson, non temps dur de l'islam ou du Portique. Les déterministes nient qu'il y ait au monde un seul fait possible, *id est* un fait qui a pu se produire ; une pièce de monnaie symbolise notre libre arbitre (J.L. Borges. *L'Aleph,* trad. R. Caillois et R.L.F. Durand, Gallimard, 1967, p. 136).
2. E. Kant, *Leçons d'éthique, op. cit.*, p. 309.
3. Dont le cinéma aujourd'hui, ne serait-ce que par l'argent qu'il dépense, est l'image la plus efficace.
4. D'où la dénégation vespasienne (l'argent n'a pas d'odeur). Rien, au contraire, ne pue autant que l'argent.
5. Selon la distinction établie par Lacan.
6. La « faim sacrée de l'or ». « On se rassasie de tout le reste mais de toi, Plutus [le dieu de la richesse], jamais personne ne s'est lassé », écrit Aristophane (*Plutus*, v. 189-190). En termes plus modernes, on dira que l'argent a cette particularité d'échapper à la loi de l'utilité marginale décroissante.
7. Le nonchalant (paresseux) est à la lettre un non-chaland : il n'achète pas.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

d'une dépense libidinale qui ne peut se faire ou bien la décharge compensatoire capable de soulager une crise d'angoisse[1]. Keynes disait que l'argent est le plus grand motif de substitution, l'ersatz parfait de ceux qui en fait ne veulent rien. Non seulement la consommation devient la dimension essentielle de l'être humain[2] mais elle se réduit également à son abstraction chrématistique : consommer désormais signifie moins jouir des marchandises achetées que *le fait* de les acheter[3]. Cette consommation universelle est une consumation (Georges Bataille)[4]. Ce moyen par excellence d'échange que constitue l'argent laisse le consommateur désespérément seul face à ses besoins insatisfaits et à ses désirs frustrés. Parole de rabbi : « Si tu regardes par une vitre, tu perçois le monde à travers. Mais si tu couvres cette vitre d'argent, tu en fais un miroir où seule ta propre image est visible ». L'argent est un mur. Tel est le paradoxe : le symbole de la matérialité est signe d'immatériel et imaginaire. L'argent renvoie à notre rapport à la mort. Jadis, il s'agissait de garder pour ne pas mourir[5], désormais, il faut acheter pour ne pas mourir[6], acheter et vendre[7]. Autre paradoxe : le rationnel (compter[8]) est aussi le plus irrationnel. C'est parce qu'il renvoie à notre mort que l'argent est, avec la mort, notre plus grand tabou.

La divinité « visible » dont parlait Marx à propos de l'argent est-elle toujours visible ? L'argent est hypocrite et se voit de moins en moins tout en étant de plus en plus présent.[9] Il ne se montre pas,[10] il ne se dit pas : il est le principal tabou des sociétés modernes.[11] Tout est fait pour exposer l'argent déconnecté du travail[12] : dans l'espace laissé vide, le jeu a pris la place. Le hasard serait encore trop rationnel : c'est la *chance* qui sert de matrice.[13] Comme la rose d'Angelus Silesius, l'argent est sans pourquoi. D'un

1. Le système économique a donc intérêt à alimenter la frustration collective. Il y réussit assez bien : plus les besoins sont satisfaits, plus les désirs sont frustrés.

2. Compensation illusoire encore : le consommateur qui se croit flatté (voir la sollicitude imaginaire de la publicité) prend sa revanche sur le citoyen et le travailleur qui se sentent méprisés. La consommation occupe la place laissée vide par le travail et la politique.

3. Seule une petite partie des objets acquis est réellement consommée (livres non lus, disques non écoutés, ordinateurs utilisés au millième de leurs capacités etc.).

4. Sociologiquement, on constate la fin de l'avare (tel qu'il avait été classiquement dépeint par Plaute, Molière et Balzac). L'avarice est le seul des sept péchés capitaux à n'être pas intégrable dans l'idéologie actuelle de la consommation.

5. Marx rapporte que les marchands en Inde enfouissaient leur or dans la terre car ils croyaient qu'ils pourraient l'utiliser dans l'autre monde (K Marx, *Critique de l'économie politique* II, trad. fr., *Œuvres*. *Économie* I, *op. cit*., p. 388).

6. L'achat est devenu un comportement addictif (la compulsion d'achat).

7. Des vide-greniers aux sites spécialisés d'Internet, nos contemporains ne cessent de se débarrasser des signes visibles de leur existence.

8. *Ratio* signifie à la fois calcul et raison.

9. Pour la sexualité, c'est l'inverse : elle est de moins en moins présente mais elle se montre de plus en plus.

10. Le cinéma ne montre pratiquement pas l'argent ou bien de façon abstraite et caricaturale (la valise pleine de billets, le coffre de la banque ouvert par les gangsters). Le film de Robert Bresson, intitulé simplement *L'argent,* est une heureuse exception.

11. Les États-Unis exceptés. Mais la monstration spectaculaire, comme dans un numéro de prestidigitation, peut être un moyen habile de cacher.

12. Un saltimbanque de l'audiovisuel, un joueur de football, un mannequin gagnent des sommes que bien des chercheurs n'oseraient rêver pour leurs laboratoires.

13. Les loteries et les machines à sous qui prolifèrent sont les instruments de cette mystification.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

autre côté la spéculation, en faisant oublier que le travail est seule source de richesse, donne l'illusion que l'argent peut se reproduire par génération spontanée (Marx).

Voici l'argent insaisissable. Qui possède quoi ? Plus l'argent matérialise la finalité (du travail, de la vie), plus près il est de se retourner dialectiquement en moyen : en fait le joueur invétéré ne joue pas *pour* l'argent, le capitaine d'industrie ne travaille pas *pour* l'argent ; il est d'ailleurs symptomatique qu'à ce stade, c'est l'argent qu'ils préféreront donner comme objectif : dans la nuit de l'inconscient, l'argent est encore ce qui est le plus aisément avouable. L'argent navigue entre honte (de n'en avoir pas assez) et culpabilité (d'en avoir trop). Mais, à tout prendre, ce pathos est préférable au fatalisme de celui qui se croit indigne d'en avoir plus et au cynisme de celui qui est convaincu d'être à peine rétribué à sa juste valeur.

*

Voir aussi

L'aliénation. Le besoin. Le capitalisme. La corruption. Le désir. L'échange. La mondialisation. La propriété. La richesse. La valeur.

*

Bibliographie

Aristote, — *Éthique à Nicomaque*.

— *Les Politiques*.

D. Hume, « De l'argent » in *Discours politiques,* trad. F. Grandjean, T.E.R., 1993.

Adam Smith, *La Richesse des nations,* 2 tomes, trad. G. Garnier, Flammarion, 1991.

E. Kant, *Leçons d'éthique,* trad. L. Langlois, Librairie Générale Française, 1997.

K. Marx, — *Ébauche d'une critique de l'économie politique*, trad. fr., *Œuvres*. *Économie* II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1968.

— *Critique de l'économie politique* II, trad. fr., *Œuvres*. *Économie* I, Gallimard, 1965.

Karl Abraham, « Prodigalité et crise d'angoisse » in *Œuvres complètes,* tome 2, trad. I. Barande, Payot, 1966, p. 80-82.

G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, trad. S. Cornille et P. Ivernel, « Quadrige », PUF, 1999.

J. Schacht, *Anthropologie de l'argent,* Payot, 1973.

Michel Surva, *De l'argent*. *La ruine de la politique*, Payot, 2000.

François Dagognet, *L'Argent. Philosophie déroutante de la monnaie*, Encre Marine, 2011.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

13. L'art[1]

L'art n'est pas un fait à constater ; il est un concept à élaborer. « L'humanité, a écrit Malraux[2] a une longue habitude d'ignorer la notion d'art ». Et cette habitude, à de rares exceptions près, ne fut pas perdue par les philosophes. La difficulté à *penser l'art* tient à deux choses : d'une part, le concept a subi au cours de l'histoire de considérables remaniements et il manqua à la plupart des cultures étrangères à la nôtre ; ensuite la compréhension de ce concept est inséparable de son extension : si nous ne pouvons pas *reconnaître* des œuvres d'*art* sans *connaître* le concept d'art, inversement ce concept est informulable sans une connaissance préalable de ce que l'intuition aura fourni comme le monde de l'art. Or ce monde est immense. Il n'est plus possible de le réduire à un ensemble de « chefs-d'œuvre » rares créés par des génies appartenant à des nations élues, à des époques bénies. Notre représentation de l'art se nourrit désormais du triple élargissement que celui-ci aura connu au cours du dernier siècle. Elargissement historique : l'art naît au paléolithique supérieur et on ne lui connaît aucune rémission[3] ; élargissement géographique : l'art est l'affaire de l'humanité entière, partout l'homme exprime un génie plastique qui lui permet de créer des formes dans l'espace et un génie rythmique qui lui permet de créer des formes dans le temps ; élargissement conceptuel enfin : les six arts de la tradition classique constituent un classement simple et commode mais incomplet et, partant, arbitraire[4]. Le monde de l'art est ouvert et indéfini ; une philosophie de l'art doit pouvoir répondre à ce défi de la totalité[5]. Lorsque Kant écrit que les beaux-arts doivent nécessairement être considérés comme les arts du génie et que celui-ci consiste à produire ce dont on ne saurait donner aucune règle préalable car la production de la beauté n'est pas la réalisation d'un modèle préexistant, alors les architectes, sculpteurs, peintres et musiciens de l'Inde n'étaient pas des génies car tous, les mythiques fondateurs exceptés, ont travaillé d'après un modèle préexistant.

Mais comment énoncer des propositions générales, voire universelles, concernant un monde qui est non seulement traversé par des contradictions (lesquelles font sa vigueur et sa richesse) mais encore constitué par des singularités ? Une théorie de la connaissance n'est pas confrontée à cette

1. Cet article reprend, avec de légères modifications et additions, le chapitre publié dans *Le Nouveau cours de philosophie*, Éditions du temps, 2004.

2. A. Malraux, *L'Irréel,* Gallimard, 1974, p. 241.

3. L'art a au moins 40 000 ans d'âge. Son aventure est par conséquent incomparablement plus ancienne que celle de la science, par exemple.

4. Le vitrail, l'enluminure, la mosaïque et la tapisserie ne sont pas à l'évidence des formes de peinture, et l'orfèvrerie n'est pas seulement de la sculpture en plus petit.

5. Que d'esthétiques qui réduisent l'art à la peinture européenne des cinq derniers siècles !

Retrouver ce titre sur Numilog.com

difficulté car son objet d'emblée gît dans l'universel. Il y a moins de distance entre Euclide et Grothendieck qu'entre Phidias et Picasso. Le Musée Imaginaire est le lieu d'une totalité différenciée dont la loi de l'Un signerait le plus sûrement la destruction.

I. L'ESSENCE DE L'ŒUVRE D'ART

Depuis que Platon a dit que l'idée de Beau est la seule à resplendir dans le monde sensible, l'art en Occident s'est défini par rapport à elle.

1. Le critère de la beauté : voir La beauté

2. L'œuvre

L'art est à la fois acte et activité, production et produit. On dit : travailler *avec art*, « art » ici est moyen d'activité ; on dit : un objet *d'art* : ici, « art » est résultat de cette activité[1].

À la présence immédiate et indéterminée de la chose, l'objet[2] oppose la forme et la fin de son existence *produite*. L'œuvre est l'assomption de l'objet par le travail[3] ; comme il n'y a d'objet que pour un sujet devant lequel il est jeté, il n'y a d'œuvre que par un sujet qui se livre ainsi au monde par la médiation de l'objet. L'œuvre est proprement le représentant de son auteur mais comme substance elle mène une vie propre indépendante de lui. L'objet n'accède jamais à cette indépendance. L'histoire de l'art est en grande partie celle de ses pertes, de ses oublis et de ses destructions : enfouie dans les sables ou mutilée, une sculpture reste une œuvre, tant il y a de force en elle.

Même s'il a des usages abstraits possibles[4], l'objet garde une matérialité que ne possèdent pas toutes les œuvres d'art. La contestation contemporaine de l'œuvre au nom de l'objet — retour au fondamental — ne peut avoir de sens que dans les arts plastiques : ni un poème, ni une danse ni une sonate ni un film ne sont des objets. L'artiste crée moins un objet physique qu'une espèce d'objet physique. Cela étant, le statut ontologique des œuvres d'art est divers : avec elles, l'ensemble entier des plans (ou des pans) de réalité est couvert, depuis l'objet matériel (que l'on peut voir et toucher) jusqu'à l'idée en passant par tous les stades intermédiaires de l'abstrait-

1. Voir ***La technique***.
2. Voir ***L'objet***.
3. *Œuvre* vient de *opera*.
4. Un objet d'étude, de discussion, de pensée.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

concret. Une symphonie ou un film n'existent ni dans leur seul support original (la partition d'orchestre, la pellicule) ni dans leur seule représentation (quoiqu'ils n'existent que par elle). Mais il est aussi des œuvres qui n'existent que dans et par leur seule représentation[1] : une musique et une danse improvisées sont de ce type[2]. Kant, Hegel, Schopenhauer, tous trois ont hiérarchisé les arts en fonction de leur plus ou moins grand éloignement de la matérialité naturelle, d'où la primauté de la poésie (Kant, Hegel), et de la musique (Schopenhauer)[3]. Pourtant c'est ce mode particulier d'union du sensible et de l'intelligible qui constitue le sens et la singularité de l'œuvre d'art. Un poème lu ou *a fortiori* récité est loin de toucher le seul intellect et inversement il n'est pas de matière en art (la couleur, la forme, le grain de la pierre...) qui interdirait au regard d'être aussi une pensée. L'art admet toutes les formes de présence et c'est pourquoi le monde des œuvres peut se poser en rival de celui des choses et des êtres.

L'œuvre d'art est un objet sensible mais il ne concerne que la vue et l'ouïe[4]. Le goût, l'odorat et le toucher détruisent ou abîment l'objet, en transforment la substance tandis qu'après l'écoute, la musique, après le regard, la peinture, restent ce qu'elles étaient. Avec la rose respirée, le velours tâté, le fruit mangé, le contact est immédiat, dans un littéral corps-à-corps. En revanche il y a toujours entre le moi et l'œuvre d'art une *distance* qui se traduira subjectivement par le *respect* et *l'admiration.* Le respect est la source commune de l'esthétique et de l'éthique[5] car de même qu'il s'interdit de traiter l'être humain en chose, il s'interdit de traiter son œuvre en chose.

L'expérience qui nous place devant une réalité plus haute que nous-mêmes s'appelle admiration et c'est pourquoi le sublime est moins une limite, comme singulière intensité du beau, que le signe de toute expérience esthétique. L'œuvre d'art n'est pas seulement une apparence, elle est une apparition[6] qui surgit du monde comme une irrésistible présence. C'est la raison pour laquelle les états fusionnels de transe[7] ne sont pas d'ordre esthétique, car alors ce n'est pas le sujet qui disparaît dans l'objet mais inversement l'objet qui disparaît dans le sujet, lequel l'oublie en s'oubliant. L'*abandon* du sujet à l'œuvre est moins envoûtement que *ravissement*[8].

L'art place l'être humain — créateur ou spectateur — dans une position vis-à-vis du monde qui n'est ni celle de la philosophie ni celle de la tech-

1. Nelson Goodman invente les termes d'*autographique* (les arts plastiques) et d'*allographique* (musique, littérature) pour différencier les œuvres qui sont présentes sans médiation et celles pour lesquelles une médiation est nécessaire.
2. Autre cas de figure avec le *land art* qui transforme un paysage, et dont le public ne prend connaissance que par le truchement des photographies qui en ont été faites.
3. De même, à l'âge classique, le dessin était jugé plus *idéal* que la couleur, d'essence matérielle.
4. Voir ***Le sensible***.
5. La moralité en art n'est pas, comme on l'a cherchée, dans le contenu des œuvres d'art mais dans la reconnaissance qu'elles sont des œuvres d'art.
6. Voir le mot de Paul Klee : l'art n'est pas visible, il rend visible.
7. Auxquels certaines danses et musiques donnent lieu.
8. Le créateur, lui, peut être envoûté : signe que son rapport à l'œuvre n'est pas nécessairement esthétique.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

nique. Le mot de Victor Hugo « La forme, c'est le fond revenu à la surface », seul un poète pouvait la prononcer : on ne l'imagine pas sous la plume d'un biologiste[1] ni sous celle d'un mécanicien[2]. L'apparence esthétique n'est pas l'apparence des choses au-delà de laquelle les philosophes depuis Platon[3] nous invitent à aller ; de même, la sensibilité esthétique n'est pas de pure sensation. L'audition est superficielle, tandis que l'écoute est profonde mais cette profondeur n'est pas de l'ordre de la connaissance ou de la pensée[4].

3. La métamorphose

À la différence de la nature, qui est une catégorie sous laquelle viennent se ranger les animaux sauvages et les plantes non cultivées, l'art n'est pas une catégorie déterminée définitivement et sous laquelle viendraient se ranger les genres et les œuvres. Il est le produit d'une histoire longue, que Malraux a nommée métamorphose[5] et qui est inséparablement celle des œuvres et celle de nos relations avec elles.

Le concept d'art est le résultat d'une détotalisation intellectuelle : de l'ensemble culturel dont ils faisaient partie, des objets plastiques et des événements rythmiques ont été abstraits et qualifiés par nous « œuvres d'art ». Ce qui était une *dimension* de la société est ainsi devenu une *partie.* Ces œuvres étaient, dans leur lieu d'origine, inséparablement magiques et religieuses, techniques et esthétiques, elles étaient des faits sociaux totaux. La visée purement esthétique les a transformées en faits sociaux partiels. Les œuvres du passé sont, écrit Hegel, comme les beaux fruits détachés de l'arbre qu'une jeune fille a cueillis pour nous[6]. « Quand les hommes sont morts, ils entrent dans l'histoire. Quand les statues sont mortes, elles entrent dans l'art[7] ». Il y a en effet toujours de la vie qui meurt dans une métamorphose. En Afrique, un masque doit danser ; s'il ne danse pas, il porte malheur. Dans une vitrine de musée, un masque ne danse plus, et c'est pourquoi il est désormais une œuvre d'art. Cette mort de l'objet est aussi une assomption : on ne verra plus la croûte de sang séché qui recouvrait magiquement le fétiche, on n'y verra que de la couleur ; partant, il n'y aura plus de fétiche. Toute perception est une découpe opérée sur la trame du monde ; la perception esthétique est la plus élective de toutes : en donnant un sens exclusivement esthétique à des œuvres totales, elle leur

1. De la peau, on ne peut déduire le squelette.
2. Le cadran d'une montre ne reflète rien de ses rouages internes.
3. Jusqu'aux phénoménologues qui ont été les premiers philosophes à constituer une analytique de l'apparence qui fut en même temps celle de l'essence des choses.
4. Une musique n'apprend rien.
5. Mieux que *changement,* car dans *métamorphose* il y a le terme grec (« *morphè* ») qui signifie *forme.*
6. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit,* trad. J. Hyppolite, tome 2, Aubier Montaigne, 1941, p. 261.
7. *Les statues meurent aussi,* film d'Alain Resnais et Chris Marker (1953).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

ôte tous les autres. Dans une salle de concert à Paris « la même » musique chinoise n'est déjà plus la même en l'absence du pavillon de jardin et de ses auditeurs princiers ; le rite n'est plus ; il a fait place au spectacle. Les œuvres d'art font moins le musée que le musée ne les fait, car c'est au musée que la déesse devient statue : tout autre regard sur elle est désormais exclu.

Le procès du musée est contemporain de sa création : rien ne ressemble plus à un tombeau qu'un temple, se désolait-on. Arrachée à son contexte, son ciel, son peuple, sa ville, l'œuvre perd son sens, car elle est loin désormais de ce qui la faisait *vivre*[1]. Le corps est devenu cadavre, et le cadavre, momie. À cela les défenseurs du musée rétorqueront que c'est par le musée que les objets sont transfigurés en œuvres et qu'il y a davantage de respect à y découvrir l'expression du génie humain qu'à y chercher un document. Un vase dans une vitrine est-il moins qu'un vase lorsqu'il a perdu sa fonction de récipient ? Il est, au contraire, beaucoup plus ; c'est alors que les petites figures noires prennent sur elles l'immortalité des héros de l'*Iliade.*

Avant d'avoir ses musées d'art, l'art primitif figurait dans des musées d'histoire naturelle et d'ethnographie : la culture y était moins reconnue[2] que l'art nié. Malherbe disait du poète qu'il n'est pas plus utile au pays qu'un joueur de quilles et Platon raconte que Socrate jouait de la flûte dans sa prison où il attendait la mort ; comme un disciple s'en étonnait, et lui en demandait la raison, Socrate répondit qu'il jouait de la flûte avant de mourir pour jouer de la flûte avant de mourir. À la différence de la technique tout entière soumise à une finalité extrinsèque qui objectivement nie ce qu'elle est, l'œuvre d'art a une finalité en soi, elle ne *sert* qu'à être ce qu'elle est. Ce que nous nommons *art* était d'abord soumis à une fin extérieure — le sens magique des bisons de Lascaux, le sens religieux des statues grecques, le sens technique des vases Ming, le sens politique de la statue équestre de Louis XIV, le sens symbolique de la Tour Eiffel[3]. Mais c'est précisément lorsque l'Histoire fait disparaître ces divers sens que ces œuvres, pouvant enfin être considérées en et pour elles-mêmes, *adviennent* comme œuvres d'art. Un regard a remplacé des usages : l'essence de l'art réside moins dans sa substance que dans le sens que nous lui donnons. La métamorphose fait même plus que constituer l'art : elle l'*institue.* Une œuvre ne devient une œuvre d'art qu'après avoir été arrachée au monde qui l'a vu naître. Malraux appelait *délivrance* ce processus — un beau mot qui conjoint la liberté et la naissance[4].

L'histoire de la notion d'*art* est allée dans le sens d'une semblable particularisation. *Ars* en latin traduit la *technè* grecque — du premier nous

1. Voir Quatremère de Quincy, *Lettres à Miranda sur le déplacement des monuments de l'art de l'Italie (1796),* Macula, 1989.
2. Négation de la culture même sous couvert d'en exposer le contexte.
3. Construite pour l'exposition universelle de 1889 de Paris qui commémorait le centenaire de la Révolution.
4. On sait qu'en obstétrique, délivrance signifie accouchement.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

avons fait l'art, de la seconde, la technique. Ce terme générique suivi d'un adjectif déterminait chaque savoir-faire ; on ne parlait pas de la sculpture comme art mais de « l'art du sculpteur ». L'activité productrice humaine y était marquée par opposition au hasard et à la nature (Aristote) mais « l'art » y était confondu avec la technique. De ce syncrétisme originaire les doublets artisan/artiste portent trace[1]. Une première scission conceptuelle interviendra au Moyen Age : on distingue alors parmi les *arts*, deux grandes familles : les *arts libéraux* d'une part (ainsi appelés car seuls dignes d'occuper les loisirs d'un homme libre) et les *arts mécaniques* d'autre part. Ceux-ci deviendront les « techniques » ; mais les « arts » libéraux désignaient des disciplines purement intellectuelles (astronomie, grammaire etc.) qu'aujourd'hui nous n'appellerions pas art.

La Renaissance, avec son idéal d'*uomo universale* perpétuera le syncrétisme ancien[2] mais verra naître en même temps une conscience d'artiste. C'est alors que la métamorphose de l'art devient inséparablement celle de l'œuvre et celle du concept : le travail du peintre n'est plus soumis à une transcendance extérieure (le bâtisseur du Moyen Age donnait forme de cathédrale à sa prière) et sa croyance n'est pas nécessairement tenue par ses motifs.

Lorsque Titien peint Vénus, il peint une femme nue et non une déesse. Et les statues d'Hercule dans le parc de Versailles ne sont plus que des allégories de pierre.

La scission entre l'artiste et l'artisan, la coupure entre l'art et la technique seront consommées au XVIIIème siècle : l'invention de l'expression de *beaux-arts* (par opposition aux arts et métiers) en est le signe. Certes la technique est promue : le servile devient l'utile[3] mais l'art abandonne la terre pour occuper le ciel que la religion affaiblie va bientôt quitter. Le génie remplace le saint comme figure de la transcendance humaine, et après la Révolution et les guerres de l'Empire, il devient l'héritier du héros. Face à l'industrie et à la banque triomphante, l'art s'érige en culte[4]. Le XXe siècle verra la destruction, par l'art, des mythes que l'art lui-même a suscités. Le résultat, paradoxal, en sera une réassurance de l'art en lui-même : l'art est devenu si *présent* qu'il a fini par englober tous ceux qui l'avaient contesté[5] : les œuvres créées contre le musée ont fini au musée. Le geste radical de Duchamp a un sens inaugural qu'il n'a jamais perdu : rien de tel qu'une *présence*[6] (surtout si elle est celle de l'objet quelconque) pour casser l'illusion de la *représentation.* Mais une présence ne vient jamais seule : le porte-bouteilles de Duchamp n'est pas *un* porte-bouteilles puisqu'il ne sert plus à

1. De même l'expression d'ouvrage d'art — qui est œuvre technique (et non œuvre d'art).
2. Alberti et Léonard de Vinci ont des activités polytechniciennes.
3. Voir l'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert.
4. Voir le Festival de Bayreuth ou les projets grandioses de Scriabine.
5. Ce que la religion (chrétienne) n'avait pas su faire.
6. Duchamp appela *ready-made* ces objets non transformés de la vie quotidienne *exposés* au regard esthétique.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

porter des bouteilles. N'avait-on pas toujours su que c'est l'artiste qui fait l'art, et non l'inverse ?

L'art est né du jour où l'œuvre a été créée pour le regard et l'écoute de l'homme. Il n'en a pas été toujours ainsi : ni les peintures rupestres de la préhistoire[1], ni les danses sacrées de l'Inde n'étaient faites pour les yeux des hommes ; une bonne partie de ce que nous appelons art est resté invisible et inaudible pendant des millénaires, ce n'est que récemment que la déesse a été enlevée de son sanctuaire. L'art aura suivi un cheminement inverse de celui de la connaissance : alors que celle-ci a renoncé à l'anthropocentrisme de son origine[2], celui-là a fini par le conquérir[3]. Tout s'est passé comme si par l'art l'homme regagnait ce qu'il perdait, non seulement avec la mort du sacré mais aussi avec la naissance de la science. Il était nécessaire que ce qui signait l'assomption de l'homme par lui-même s'achevât, comme le vit Hegel, en conscience de soi. Le porte-bouteilles de Duchamp n'est pas plus un porte-bouteilles que la Vénus du Titien n'était une Vénus. Ainsi le mythe peut-il continuer à vivre.

4. *Le style*

La *singularité* d'une œuvre d'art doit s'entendre dans ses deux sens : unique et imprévisible jusqu'au risque de l'étrange. La série, qui est le triomphe de l'objet technique, marque la mort de l'art[4]. La reproduction, l'imitation peuvent avoir un sens symbolique, économique ou propédeutique, elles n'ont pas de sens artistique. C'est pourquoi un faux, si bien confectionné que parfois les experts sont trompés, n'a presque aucune valeur au regard de l'original lorsqu'il est dénoncé comme tel. Le paradigme de la création est divin : on n'imagine pas Dieu créant deux mondes identiques[5].

Le premier sens de la beauté est sans doute à trouver dans le refus du *quelconque*, qui est au monde de l'objet ce qu'est le *on* dans celui de l'homme : un réseau de substitutions infinies, et dans lequel la valeur s'identifie à la place et à la fonction. La *banalité* est l'essence du quelconque : l'art touche là son impossibilité[6]. À l'opposé, campe *l'originalité*, où l'art trouve l'une de ses conditions nécessaires. L'origine n'est pas seulement un commencement (l'original englobe l'originel) mais aussi une condition (logique) de possibilité et un principe (réel) de production. Par son originalité, l'œuvre

1. Situées dans les endroits les plus reculés des grottes, où les hommes ne vivaient pas.
2. Condition nécessaire pour qu'existe la science.
3. L'anthropocentrisme est le *sens* de l'invention de la perspective en peinture. Le regard horizontal de l'homme sur le monde se substitue au regard vertical de Dieu sur la terre.
4. Il y a des exceptions : les bronzes d'un sculpteur sont par exemple tirés à plusieurs exemplaires, tous signés par l'artiste et considérés comme des originaux.
5. Brahma le fait en Inde, une infinité de fois, mais c'est plutôt le monde qui se recrée par son intermédiaire.
6. Quant à la laideur il en fait son affaire désormais (voir ***La beauté***).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

d'art impose sa discontinuité dans l'espace et le temps des civilisations en même temps qu'elle inaugure une continuation possible : elle est un *modèle*. Tout artiste est un inventeur : Véronèse a inventé un bleu, Claude Lorrain a inventé le soleil en peinture[1], Flaubert a inventé l'imparfait en littérature. Avec le poète, le mot surgit comme si nul avant lui ne l'avait écrit ou prononcé : la genèse d'un monde[2]. D'où la difficulté voire l'impossibilité de constituer l'esthétique en science de l'art : il n'y a de science que du général (selon la formule d'Aristote), or l'art n'est fait que de singularités. L'histoire de l'art est une suite d'exceptions[3].

Parlant du génie, Kant[4] avait prévu l'objection : l'originalité peut être arbitraire, voire confiner à l'absurde ; pour avoir valeur d'art elle doit donc être exemplaire ; or il n'y a pas d'exemplarité sans règles. On peut donner le nom de *style* à cette originalité réglée. La définition de Malraux[5] (l'art est « ce par quoi les formes deviennent style ») peut être inversée : le style est ce par quoi les formes deviennent art. Focillon disait du style qu'il est « un ensemble cohérent de formes unies par une convenance réciproque »[6].

Le concept de convenance a été utilisé par saint Augustin et par saint Thomas d'Aquin pour qualifier la beauté comme *tout* dont les parties sont dans des rapports de mesure entre elles. Grâce au style, une *identité esthétique* peut être reconnue : un détail en peinture, quelques mesures en musique, un vers en poésie suffisent au connaisseur ou à l'amateur pour reconnaître Watteau, Bach ou Mallarmé. L'art n'est pas conceptualisable, il n'entre dans aucune catégorie mais le style fait pour lui office de genre : c'est grâce au style que l'on peut *reconnaître* une symphonie de Haydn sans l'avoir jamais entendue[7]. Identifier et reconnaître s'équivalent parce que l'identité ne va pas sans la différence qui dialectiquement la fonde. Malraux[8] définissait le génie comme une « différence conquise ». Une forme en effet n'a de style (*formosus, beau* en latin, est ce qui possède une forme) que dans ce qui la pose en soi et l'oppose aux autres. Le style fait de l'œuvre un objet éminent ; alors qu'un *objet* ne dépasse pas sa fonction (son concept l'épuise), une œuvre contient un supplément de sens dont rien ne vient arrêter *a priori* l'extension.

Le style a ses formes dégradées : la manière, le procédé[9]. Dans la *manière*

1. Selon le mot de Ruskin.
2. Nerval a dit que le premier qui compara la femme à une rose était un poète mais que le second était un imbécile.
3. Dont la préservation, de plus, est liée à une suite d'heureux hasards.
4. E. Kant, *Critique de la faculté de juger,* § 46.
5. A. Malraux, *Les Voix du Silence,* Gallimard, 1951, p. 270.
6. H. Focillon, *Vie des Formes,* P.U.F., 1943, p. 11.
7. De même que l'on peut comprendre n'importe quel énoncé d'une langue connue, alors que cet énoncé n'avait jamais été entendu.
8. A. Malraux, « Appel aux intellectuels », discours du 5.3.1948, in *La Politique, la culture*, Gallimard, 1996, p. 196.
9. On ne confondra pas les enfants de Murillo avec ceux de Poulbot, ni une Vierge romane avec une Vierge peinte par Hitler.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

existe bien la singularité d'un savoir-faire[1] mais qui n'a pu se hisser jusqu'au sérieux substantiel que l'art exige ; ainsi voit-on des artistes se jeter sur une petite idée et l'exploiter sans lassitude : cela peut contribuer à faire une mode[2], l'histoire de l'art ne s'en trouve pas enrichie. Quant au *procédé*, il est en quelque sorte la forme de la forme : au lieu d'inventer les règles, l'artiste les suit. Les grands styles sont morts d'avoir été pris pour des stéréotypes[3].

5. *Art et synthèse*

L'art met en jeu une série de contradictions que Kant réduisait au paradoxe du *jugement esthétique :* en tant que jugement, il appartient à l'entendement et tient à l'universel, en tant qu'esthétique il relève de la sensibilité et le particulier est son domaine. En élargissant la coïncidence des opposés (sujet et objet, conscience et inconscient) à la liberté et la nature, Schelling fit de l'art une manifestation de l'absolu.

A. L'œuvre et le monde

Karl Philipp Moritz[4] voyait dans l'œuvre d'art une tension dialectique entre l'isolement par lequel elle s'arrache au Tout comme une forme sur un fond, et la fusion par laquelle elle finit par se confondre avec le monde qui l'a vu naître. L'art fut un art du monde, l'expression symbolique de la Totalité[5] avant de constituer le monde de l'art. Grâce à l'art, l'homme peut faire sienne cette Totalité dont il fait partie et qu'il ne se résout pas à abandonner aux dieux. Sur le plan théorique, écrit Kant, le sujet apparaît insuffisant devant l'objet (il n'a pas de compréhension totale), sur le plan éthique c'est l'objet qui apparaît comme insuffisant devant le sujet (la valeur morale transcende toute nature), sur le plan esthétique, et sur lui uniquement se réalise pour l'homme la seule adéquation qui lui soit accessible, l'unité affective du sujet et de l'objet.

B. Nature et anti-nature

Le génie est naturel dans l'art[6], écrivait Kant et pourtant il s'oppose à la nature. Le *don* était pensé comme une donation — de la Nature ou de

1. Étymologiquement la manière (de *manus,* la main) désigne la façon dont on se sert de ses mains.
2. Voir la métaphore commerciale du *filon.*
3. L'architecture de l'Inde au XVIIIème siècle, la tragédie classique à la même époque en Europe, le réalisme pictural au XIXème siècle, etc.
4. *Le Concept d'achevé en soi et autres écrits,* (1785-1793), trad. P. Beck, P.U.F., 1995.
5. Les temples, les cathédrales, les épopées...
6. Il faut mesurer le caractère novateur de cette thèse : depuis Rome l'*ars* s'opposait à l'*ingenium.*

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Dieu — mais sans terrain et circonstances favorables (parabole de Jésus) la meilleure graine meurt. Les enfants prodiges ne font pas toujours des adultes prodigieux.

C. Le singulier et l'universel

L'art s'est toujours adressé à l'Invisible — simplement les hommes ont remplacé les dieux. Il naît dans la singularité et s'épanouit dans l'universel : la localité[1], et l'instantanéité des conditions de la création, la personnalité du créateur finissent par être transcendées et débouchent sur l'universel. Le *je* d'un écrivain devient un *nous* tout en restant *je* — et les œuvres anonymes du Moyen Age n'étaient pas moins personnelles que celles de la Renaissance.

D. La liberté et la nécessité

Le travail de l'artiste est l'archétype du travail libre : même une commande n'est pas un ordre — et le programme laisse la bride sur le cou de l'imagination. L'artiste[2], comme un dieu souverain, ne se heurte pas à la rude nécessité naturelle dont le technicien constamment doit tenir compte. Et la liberté sera celle aussi du lecteur, du visiteur, du spectateur, de l'auditeur car l'œuvre n'est pas une énigme à résoudre. Mais comme une liberté sans règle reste indéterminée, donc n'est pas liberté réelle, l'artiste travaillera selon des règles qui lui auront été imposées (le *canon)* ou qu'il inventera lui-même[3]. La discipline à laquelle l'artiste se soumet peut apparaître parfois comme une contrainte insensée[4] ; elle est un défi, que l'œuvre relèvera. Dans la vie sociale, le jeu et le travail se différencient jusqu'à la contradiction : la présence de l'un correspond à l'absence de l'autre : on joue lorsqu'on ne travaille pas encore (l'enfant) ou lorsqu'on ne travaille plus (le loisir de l'adulte). Schiller a été le premier à voir dans le jeu une catégorie esthétique fondamentale. L'artiste a ce privilège de pouvoir jouer en travaillant et travailler en jouant. La récurrence du mot *jeu (Spiel* en allemand) dans le monde de l'art[5] a une signification : elle rappelle le caractère de finalité en soi qui différencie le jeu du travail. Mais cette finalité intrinsèque ne s'accompagne d'aucune œuvre : un jeu ne produit rien si ce n'est du plaisir évanescent et de la mémoire abstraite. L'art est un *jeu fécond* qui ainsi allie

1. Comme ce comté de Yoknapatawpha imaginé par Faulkner ou bien l'Estaque sublimée par la peinture.
2. L'architecte excepté.
3. La définition kantienne du génie comme celui qui crée ses propres règles ne s'applique bien qu'à l'artiste moderne.
4. Raoul Dufy peignait de la main gauche parce que de la droite c'était, disait-il, trop facile. Georges Perec a écrit tout un roman *(La Disparition)* sans avoir à utiliser une seule fois la lettre e, de loin la plus fréquente en français.
5. Jeu du pianiste et de l'acteur, jeu des formes et des couleurs.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

la finalité ludique à la production par le travail[1].

Une modalité de la synthèse de la liberté et de la nécessité est celle du désir et de la loi attachés aux deux principes contraires — principe de plaisir et principe de réalité. En termes psychanalytiques, les oppositions de la contingence et de la nécessité (l'art crée une nécessité à partir de la contingence absolue qui est l'acte même de créer), d'une part, de la satisfaction et du désintéressement (alors que toute jouissance connote la satisfaction d'un intérêt, le plaisir esthétique est une satisfaction désintéressée) d'autre part, et enfin le paradoxe de la finalité sans fin, reviennent à l'opposition surmontée du principe de plaisir et du principe de réalité.

E. Le réel et l'idéal

Freud disait que l'art est le seul domaine où la toute-puissance des idées se soit maintenue jusqu'à nos jours. En définissant, d'après Platon, l'œuvre d'art comme la manifestation sensible de l'Idée[2], Hegel faisait d'elle à la fois une apparence idéale et une idéalité sensible. L'extension du concept de modèle — qui va de la singularité empirique[3] à l'universel abstrait (celui du modèle mathématique) — exprime cette conjonction[4]. L'art est un passeur de mondes. D'où l'interprétation contradictoire qui a été faite de son influence possible sur les passions humaines: puissance de séduction mauvaise qui nous lie à ce qu'il y a de pire dans l'empirie (Platon, Rousseau) ou bien puissance d'arrachement qui nous en délivre (théorie de la *catharsis* chez Aristote, de la sublimation chez Freud). La rémanence du débat sur la « responsabilité » de la littérature et du cinéma (violence, pornographie) prouve que la question est loin d'être close.

F. L'intelligence et la sensibilité

Alexander G. Baumgarten à qui l'on doit l'usage actuel du mot *esthétique,* pensait que l'être humain est doué d'une faculté esthétique autonome, définie comme intermédiaire entre la sensation (obscure, confuse) et l'intellect (clair, distinct). Semblablement, Kant déterminera le beau, intermédiaire entre le plaisir purement sensible et le bien, purement idéal, comme surgi de l'accord de l'imagination et de l'entendement ; le beau est un pont jeté sur l'abîme qui sépare le sensuel et le rationnel, les appétits et le devoir moral.

La division du travail social, parce qu'elle exige de l'individu une spé-

1. Voir ***Le jeu***.
2. Définition analogue chez le plus anti-hégélien des philosophes, Schopenhauer.
3. Le modèle qui pose pour le peintre.
4. Erich Auerbach a émis l'hypothèse que le réalisme occidental tire son origine des Évangiles où le fait le plus ignoble, une crucifixion, a été raconté dans le style le plus sublime.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

cialisation croissante, sépare ses facultés : l'intelligence et la sensibilité n'appartiennent plus au même individu — ainsi voit-on apparaître des corps sans tête (les ouvriers) et des têtes sans corps (les ingénieurs). L'art a l'inappréciable avantage de mettre fin à ces mutilations[1], que ce soit chez le créateur ou chez l'amateur : avec l'art l'intelligence devient sensible et la sensibilité intelligente[2]. En art le *comprendre* et le *percevoir* sont inséparables ; le plaisir artistique est une jouissance intelligente, la seule même.

G. Moi et Autrui

Stendhal disait que la musique place le cœur dans la même situation où il se trouve lorsqu'il jouit de ce qu'il aime. La vie sociale et le travail placent les individus en concurrence les uns avec les autres, l'*avoir* des uns correspondant à une *privation* des autres[3]. Sauf cas exceptionnel (relations affectives de parenté, d'amitié, d'amour) le plaisir d'autrui ne fait pas particulièrement plaisir. L'art va substituer la solidarité à la concurrence et donner un sens positif au plaisir de l'autre. Il est avec l'amour la seule activité qui nous fasse désirer que l'autre jouisse du même plaisir que nous : son sens social lui est inhérent et c'est pourquoi ses manifestations ont pris (et prennent encore) la forme de *fêtes*[4] qui, toutes barrières tombées, réalisent la communion[5] entre les hommes. Jouir d'une richesse qui ne mette pas les hommes en état de rivalité — voilà ce que la fête de l'art permet, et elle est la seule à le faire. C'est pourquoi nombreux furent les artistes qui conçurent un véritable idéalisme esthétique qui leur fit voir dans le public de l'art une société idéale, une utopie réalisée[6].

6. La dimension existentielle et métaphysique de l'œuvre d'art

Dans *Phèdre*, Platon raconte que les âmes, avant de se réincarner dans un nouveau corps, suivent le cortège des dieux, lorsqu'ils vont contempler le monde des Idées, de l'autre côté du ciel. Une seule Idée, celle de Beauté, dont l'éclat resplendit au-dessus de toutes les autres, a laissé en elles un souvenir durable. Cette transcendance sensible a souvent été traduite par

1. D'où le lien, au XIXe siècle, entre l'utopie artistique et le rêve de l'homme total.
2. Que l'on songe à cette merveille d'organisation que constitue la composition d'une symphonie !
3. Le gain pour l'un, la perte pour l'autre, la victoire pour l'un, la défaite pour l'autre, le succès pour l'un, l'échec pour l'autre.
4. Le *Premier Discours* de Rousseau a été compris comme une charge contre l'art. Rousseau, en réalité, déplore seulement que l'art ne soit plus une fête mais soit devenu une scène de théâtre.
5. Certes il y a eu des batailles esthétiques (l'art peut aussi séparer) mais elles avaient un sens qui n'était pas exclusivement esthétique, et elles ont été de courte durée.
6. Le *théâtre* comme lieu d'idéal, a hérité du schème, souvent illustré, de l'île d'Utopie. Autre exemple : en Amérique, les premiers lieux où l'apartheid de fait entre les Blancs et les Noirs fut aboli furent les orchestres de jazz.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

le terme de *sublime* (Burke, Kant). Si l'art pour Schelling est supérieur à la philosophie, c'est parce qu'il représente l'Absolu dans l'Idée, tandis que la philosophie ne l'offre que dans son reflet ; conception voisine chez Schopenhauer : alors que la pensée, serve de la Volonté, se meut dans la représentation, l'art, en traduisant les Idées, s'arrache à la Volonté. Echo chez Nietzsche qui répétait que nous avons l'art pour ne pas périr de la vérité.

Dans toutes les cultures, l'origine des œuvres d'art est sacrée ; d'où l'idée d'un art venu d'ailleurs : en Inde comme à Byzance on croyait aux statues achéiropoïètes[1] — *trouvées* et non produites, *données* par la divinité à l'homme. Freud disait de l'art qu'il est le seul domaine où la *toute-puissance des idées* se soit maintenue jusqu'à nos jours. De là la croyance universellement répandue du *pouvoir magique* de l'art : les peintures préhistoriques correspondaient peut-être à des rites d'envoûtement[2], les chants étaient des *incantations* et le *charme* qui désigne un moyen d'action surnaturel signifie, selon l'étymologie, *poème*. Un dicton africain dit que lorsqu'un griot chante, même le soleil s'arrête pour l'écouter et le musicien indien Tansen faisait selon la légende tomber la pluie en jouant un *raga* de la pluie. La sublimité de l'art est une victoire symbolique sur tout ce qui peut écraser l'homme : l'échec, la souffrance et la mort. Chanter sa souffrance, c'est déjà ne plus souffrir ; peindre la mort, c'est une façon de l'apprivoiser.

Une légende grecque raconte que le dessin fut inventé par la fille du potier Dibutades, qui traça le contour de l'ombre de son amant sur le mur avant qu'il ne partît : la présence que l'art impose va au-delà de celle de la vie.

L'art, disait Schopenhauer[3], arrête la roue du temps. Il existe, selon le mot de Platon, deux façons de se rendre immortel dès cette vie : avoir des enfants et laisser des œuvres derrière soi[4]. Le passé de l'homme, son histoire, donc son *existence*, ne vivent que par les *traces*[5] — matérielles, des documents, ou immatérielles, de la mémoire. L'art témoigne pour le refus que l'être humain oppose à l'éphémère car ce n'est pas tant l'angoisse de la mort qui l'étreint que celle de sa *disparition.* Tel est le sens de la formule de Malraux « l'art est un anti-destin ». Par les œuvres qui transcendent le présent qui les a vues naître, et qui est devenu le passé, l'art confère à l'homme une manière d'éternité[6]. Le temps de l'art n'appartient pas seulement à

1. Non faites de main d'homme.

2. Deux hypothèses ont été émises dans le cadre de cette explication : l'animal est tué à distance et à l'avance par le dessin (d'où les flèches qui transpercent son corps, thème récurrent), ou bien, déjà mort, son fantôme est fixé sur la paroi de la grotte pour qu'il ne vienne pas se venger de ses chasseurs-meurtriers.

3. A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation,* trad. A. Burdeau, PUF, 1978, p. 239.

4. Cela expliquerait, mieux que toute autre théorie, pourquoi les femmes sont si peu présentes dans l'histoire de la création.

5. Voir le cas exemplaire des hommes du Tassili qui ne nous ont laissé ni squelette ni outils ni autres traces — mais seulement leurs peintures et dessins rupestres.

6. Le pape Jules II avait commis tant de crimes qu'il se savait voué à la damnation éternelle. Aussi, par compensation, voulut-il s'assurer une gloire immortelle sur la terre, en commandant la construction de son tombeau à Michel-Ange.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'histoire, pas même à la sienne propre : nous ne regardons pas un silex taillé comme nous regardons le cheval de Pech-Merle : alors que le silex est inséparable de son âge (son sens est dans son ancienneté[1]), la peinture du cheval n'appartient plus à la préhistoire. Si la *présence* de cette figure n'avait été que celle de son passé, nous la regarderions comme un document, mais elle est celle de notre *présent*, et c'est pourquoi nous l'admirons comme une œuvre. D'un coup la magie de l'art a effacé les trois cents siècles[2] qui nous séparent de sa naissance. Il y a là un télescopage des temps analogue à celui que Kierkegaard, à propos de l'histoire du salut, appelait *contemporanéité* dans ses *Miettes philosophiques* — et que Malraux nommait *intemporalité.*

II. L'ART ET LE RÉEL

L'essence de l'art ne peut être entièrement déterminée par ce que l'art est en lui-même : elle tient en grande partie aux relations qu'il peut entretenir avec le réel (nature et société).

Il existe trois manières synthétiques de comprendre l'art : comme représentation, comme création et comme production. La représentation exprime les liens de la dépendance de l'art vis-à-vis du réel ; la création, la souveraine liberté de l'artiste divin ; et la production identifie l'œuvre comme le résultat d'un travail dont il convient d'exposer les conditions. La représentation est une pensée de l'art *post rem*, la création une pensée de l'art *ante rem* et la production une pensée de l'art *in re*. Alors que la représentation fait de l'art une réalité dérivée d'un réel déjà donné, la création y voit une origine absolue, et la production un résultat relatif. Ce ne sont pas seulement les philosophies de l'art qui se différencient selon ces concepts, mais aussi les cultures, les époques, les mouvements, les écoles, etc.

1. La théorie de la représentation

La représentation est une seconde présentation qui peut avoir avec la première des relations d'homologie plus ou moins éloignées[3]. De l'image matérielle qui entend être un double jusqu'au symbole oublieux de la forme première (il y a bien loin du triangle à Dieu), l'histoire de l'art parcourt le champ entier de la représentation. Celle-ci se distribue en trois archétypes : l'imitation, l'idéalisation et la stylisation. Ils déterminent trois types d'art : réaliste, idéaliste et abstrait[4].

1. Un musée des techniques comprend des outils et des machines désormais inutilisables. Le temps ne peut être mis hors circuit.
2. Âge des peintures de la grotte Chauvet.
3. Voir ***La représentation***.
4. Une même culture peut évidemment développer en même temps plusieurs types d'art — comme celle des

Retrouver ce titre sur Numilog.com

A. L'imitation

Platon et Aristote évaluent l'imitation de manière divergente. L'âme repose sur le premier lit, le corps sur le second, à quoi peut donc bien servir le troisième ? L'imitation pour Platon[1] est une descente dans le mensonge et l'illusion, car elle ne vise que l'apparence. Aristote, à l'inverse, dans sa *Poétique*[2] repère en l'homme une propension naturelle à imiter, à la fois utile (l'apprentissage se fait par l'imitation) et agréable. Les deux philosophes, qui ont sur l'art des jugements opposés (Platon le condamne, Aristote le réhabilite), se rejoignent sur deux points décisifs : pour eux l'imitation (*mimèsis)* est la finalité et la nature même de l'art et celui-ci doit être évalué dans son rapport à la connaissance.

On a, semble-t-il, toujours admiré l'habileté des artistes à copier la nature et à la transcrire jusque dans ses moindres détails. Des anecdotes et des légendes traduisent cela : les raisins de Zeuxis que des oiseaux viennent picorer, Pygmalion amoureux de sa statue... La mouche que Giotto avait peinte sur le tableau de son maître Cimabue en son absence était, dit-on, si ressemblante que ce dernier, se remettant à son travail, fit un geste de la main pour la chasser. La Chine aime ces histoires paradoxales où les deux mondes, de la réalité et de l'imaginaire, entrent l'un dans l'autre[3].

La peinture occidentale fut la seule qui tendit à représenter non seulement la forme des objets mais leur volume et leur matière, comme si un tableau devait être fait aussi pour le sens du toucher : l'ombre et la perspective furent conçues comme des conquêtes de la *vérité* en peinture, puisque celle-ci doit *décrire* les choses et les êtres du monde. C'est au nom de la vérité, donc (selon la théorie classique) de la réalité (puisque la vérité est conçue comme l'expression en pensée de la réalité) que Philippe de Champaigne reprocha à Poussin d'avoir éliminé de son tableau *Eliézer et Rebecca* les chameaux qui étaient mentionnés dans l'Ancien Testament[4] et c'est au nom de la *vérité*, donc de la réalité, que chaque courant, chaque mouvement esthétique révolutionnaire ou novateur — du moins jusqu'à l'aube du XXe siècle — prétendra dépasser son prédécesseur. Et la musique n'est pas en reste : l'opéra fut attaqué pour ses conventions absurdes, même Wagner,

---

Indiens Caduveo dont parle Levi-Strauss *(Anthropologie structurale,* Plon, 1974, p. 298) qui avaient à la fois une sculpture réaliste et un dessin abstrait.

1. *La République,* livre X.
2. 1448 b.
3. Un empereur demanda à un peintre d'effacer la cascade qu'il avait représentée sur le mur de son palais car le bruit de l'eau l'empêchait de dormir ; un cheval des écuries impériales se mit à boiter après que le peintre de la cour eut omis de dessiner l'un de ses sabots...
4. L'exactitude en peinture n'implique pas le réalisme. Sur le tableau de Carpaccio, *Saint Augustin dans sa cellule*, on compte 94 livres en tout, disposés sur des étagères. Or, dans ses *Rétractations*, saint Augustin disait qu'il avait écrit 94 livres. Cela n'empêche pas la toile de Carpaccio de baigner dans une atmosphère surréelle.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

pourtant pris dans le génie épique des anciens mythes scandinaves, lui reprochera son manque de réalisme.

Adéquation du signe avec l'objet : comment la vérité en art serait-elle possible ? Qu'appelle-t-on, en fait, l'imitation ? L'histoire de Zeuxis et de Parrhasios met en lumière ce paradoxe du réalisme qui veut que la vérité en art se confonde avec l'illusion qu'elle suscite — car entre Zeuxis qui fait croire à la réalité des raisins de sa peinture et Parrhasios qui fait croire à la réalité derrière sa peinture de la réalité (le rideau), le plus habile est le second. Si le triomphe de l'art est celui d'une copie qui se fait passer pour son modèle, alors la distance entre la réalité et l'apparence, la vérité et l'illusion tombe : il n'y a plus que des apparences, il n'y a plus que des illusions[1]. Malraux faisait remarquer que l'Occident qui croit à la réalité objective du monde a cultivé les arts de l'illusion tandis que l'Orient qui croit à l'impermanence de toutes choses est resté étranger à l'illusionnisme en art.

Une œuvre n'est pas un énoncé de langage : elle ne saurait donc être ni vraie ni fausse à proprement parler. Si pendant des siècles les artistes ont invoqué la vérité, cela signifie seulement qu'ils ont besoin d'illusions théoriques pour légitimer leur travail et soutenir leur énergie créatrice. La peinture de Giotto, venue après, n'est pas plus vraie que les icônes byzantines, ni celle de Masaccio plus « vraie » que celle de Giotto, venue avant : nous dirons que certaines conventions ont simplement remplacé d'autres. Seulement, une esthétique de la *mimèsis*, qui veut croire que l'imitation est le seul objectif et le seul sens de l'art, interdit une lecture conventionnaliste de celui-ci.

Les adversaires de cette esthétique font remarquer qu'une imitation parfaite est à la fois vaine (à quoi bon reproduire ce qui existe déjà ?) et impossible (l'artiste aura beau faire, jamais il ne réussira à redoubler la réalité). Car la « réalité » elle-même, c'est-à-dire ce que nous appelons ainsi, est conventionnelle. Dans certaines sociétés primitives, on dessine les animaux avec leurs entrailles et leur squelette : ces éléments font indéniablement partie du réel. Pourtant un Occidental ne jugera pas réalistes ces représentations, car celles-ci ne font pas partie de l'apparence.

Un autre argument peut être avancé à l'appui d'une conception artificialiste, non mimétique de l'art. Pratiquement toutes nos images s'inscrivent dans un cadre rectangulaire, lequel n'existe pas dans la nature. Un tableau a la forme d'une fenêtre[2] (c'est la fenêtre d'Alberti dont hériteront le cinéma et la télévision) mais quelle nécessité y eut-il à fabriquer des fenêtres rectangulaires ? L'espace de l'art est une convention ; il est donc, comme

1. D'où l'apothéose du trompe-l'œil à l'âge baroque. On peut parler de la surréalité, de l'irréalité de l'hyperréalisme (au cinéma le détail est tellement transfiguré par le gros plan qu'il peut sembler fantastique).

2. Alors que le miroir est rond, comme l'œil, le tableau ne l'est pratiquement jamais.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

tel, incommensurable avec l'espace « réel »[1] : ni le cadre (rectangulaire), ni la perspective, ni les deux dimensions (au lieu des trois réelles) n'imitent quoi que ce soit dans la nature. La difficulté que nous éprouvons à lire les images qui ignorent la perspective (c'est le cas des peintures égyptiennes, miniatures persanes et indiennes...) est du même ordre que celle que nous avons lorsque nous sommes en présence d'une langue étrangère. Pour comprendre une phrase, il faut en connaître le code ; il en va de même en art, le cinéma et la photographie[2] n'en sont évidemment pas exceptés, même si leur réalisme donne le change[3]. Quant à la musique, la question ne se pose plus, tant l'affaire semble entendue : le figuralisme n'est reconnaissable que pour celui qui le connaît déjà[4].

Une représentation strictement réaliste du réel — les techniques modernes[5] nous en donnent les moyens — est ce qu'il y a de plus opposé à l'art. L'art n'imite pas la réalité, il la *double* comme on le dit d'un véhicule qui en dépasse un autre, ou, mieux encore, comme on change la voix et la parole d'un film étranger.

B. L'idéalisation

La représentation est à la fois affirmation, mise en présence (comme lorsqu'un acteur représente Othello) et négation, vicariance (comme lorsqu'un diplomate représente, en vertu d'un transfert d'attribution, un pouvoir qui ne peut pas être présent). Oscar Wilde disait de l'art qu'il « possède des fleurs que nulle forêt ne connaît, des oiseaux que nul bois n'abrite ».

L'idéalisation comprend une sublimation du côté du créateur et une transfiguration du côté de l'œuvre. Un sculpteur grec, désespérant de trouver dans la Cité une jeune fille assez belle pour servir de modèle pour la statue de déesse qu'il voulait faire, en choisit une dizaine et prenant à chacune sa perfection particulière, composa pour ainsi dire la beauté idéale conforme à ses vœux. Par l'idéalisation, l'artiste affirme la supériorité de son art sur la nature et, du même coup, sa parenté avec le monde surnaturel des dieux et des Idées. La nature est artiste mais son œuvre n'est pas parfaite ; sa main lui tremble quelquefois, écrit magnifiquement Dante[6]. Kant l'a dit avant Malraux : l'art n'est pas la représentation d'une belle chose mais la belle

1. Les choses également : une pipe et une pomme peintes par Magritte ne sont pas une pomme ou une pipe.
2. Dont l'invention a sans doute précipité l'évolution de la peinture européenne hors de la voie du réalisme en coupant la racine, la tentation (la tentative) de l'imitation.
3. Le documentaire même est une habile *construction* et les photographies les plus célèbres (celles des guerres) sont presque toutes des mises en scène, comme on a fini par l'apprendre par la suite.
4. Le silence qui précède l'annonce de la résurrection du Christ dans la *Messe en si* de Bach est sublime mais il ne peut être entendu par celui qui ne l'aura pas *lu*.
5. Holographie, imagerie virtuelle...
6. Dante, *La Divine Comédie, Le Paradis* XIII, v. 76.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

représentation d'une chose[1]. Plotin avait écrit que Phidias n'a pas sculpté son Zeus d'après un modèle sensible mais d'après l'idée qu'il se faisait d'un Zeus si celui-ci venait à nous apparaître[2]. Alors que le Moyen Age, sous l'influence de saint Thomas d'Aquin, était aristotélicien (la nature, œuvre de Dieu, prête sa beauté à l'art qu'elle inspire), la Renaissance marque un retour au platonisme : l'art est l'artifice qui permet de découvrir le sens caché des choses naturelles[3]. La peinture est une chose mentale, dit Léonard de Vinci : le peintre ne peint pas ce qu'il voit, il peint ce qu'il pense, et parce qu'il peint ce qu'il pense, il finit par voir ce qu'il pense aussi. C'est au nom de cette idéalité que les statues antiques seront refaites et qu'on remettra en place les têtes et les membres que le temps avait fait disparaître.

De Phidias à Canova, l'idéalisation fut le caractère par excellence de l'art classique européen. Mais les autres cultures ne l'ignorèrent pas[4]. Nous avons en effet tendance à regarder comme réalistes des figurations qui ne le sont pas. Selon une thèse récente[5] les artistes de la préhistoire auraient travaillé dans un état de conscience altérée : leurs figures ne seraient donc pas des images d'animaux réels mais des *visions* que ces hommes seraient allés chercher dans le monde souterrain des esprits.

Lorsque les arts plastiques se détournèrent de l'apparence sensible, l'idéalisation légitima l'académisme. De là de curieux chassé-croisés : si les adversaires de Manet lui reprochaient son incapacité à traduire la réalité et dans le même temps étaient scandalisés par le réalisme d'*Olympia,* c'est qu'à leurs yeux une peinture « réaliste » n'est pas une peinture « ressemblante », c'est une peinture qui n'est pas idéalisée[6].

Ainsi la représentation se trouve-t-elle constamment déportée de son lieu : l'imitation tend vers l'idéalisation mais l'idéalisation s'achève en stylisation par la médiation de l'irréel. Car de même que l'illusion est le résultat nécessaire d'une recherche de réalité, avec la stylisation l'art prend son parti de la convention : alors s'ouvre devant lui le monde infini de l'arbitraire des formes.

C. La stylisation

L'idéalisation avait montré que le monde de l'art pouvait efficacement remplacer l'art du monde. Delacroix disait de la nature qu'elle n'est qu'un dictionnaire. Au sens large, la stylisation est coextensive à l'art : il est pos-

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger,* § 48 (AK V, 311).
2. Plotin, *Ennéades* V, 8.
3. Botticelli est l'exemple glorieux de cette tendance pour laquelle le beau n'ayant pas de formes qu'on puisse imiter, l'art qui est la volonté de la beauté, n'en est pas la représentation.
4. Art du Gandhara (Inde ancienne), bronzes (Nigeria), masques Tshokwé (Zaïre). Ces deux derniers exemples suffisent à montrer l'impossibilité qu'il y a à ranger les arts primitifs dans une unité stylistique.
5. J. Clottes et D. Lewis-Williams, *Les Chamanes de la préhistoire,* Seuil, 1996.
6. A. Malraux, *L'Irréel, op. cit.*, p. 36.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

sible même que la réduction (quantitative) et la simplification (qualitative) auxquelles l'art procède soient les raisons profondes de la séduction qu'il exerce et du pouvoir magique qu'il est censé posséder. L'invention de l'écriture qui livre un monde désormais sans défense à l'esprit humain doit susciter la même ivresse. La stylisation est du réel réfracté par le prisme d'une imagination[1]. Au sens plus restreint, elle est le mode de représentation caractéristique d'un art contemporain qui, ne croyant plus au ciel, a abandonné la terre aux sciences et aux techniques.

La stylisation est un effet et en même temps un signe de la *distance*. À la différence du peintre européen, le peintre chinois peint de loin. De loin, les détails disparaissent : les hommes perdent leurs yeux, les arbres leurs branches, les montagnes leurs rochers. Le paysage du peintre chinois (qui ne travaille jamais en plein air) est un paysage *mental*. Mais, en Orient, à la différence de ce qui se passera en Occident dont l'artiste a constamment à se mesurer à un Dieu créateur, le refus de la représentation imitative peut aller de pair avec un sentiment profond de communion avec la nature.

L'art, pour reprendre une expression que Guillaume Apollinaire employa à propos du cubisme, substitue alors à la réalité de la vision celle de la conception. Pendant la Première Guerre mondiale les peintres ont fui la représentation de l'horreur et de la mort en s'évadant vers l'abstraction[2], « car on a poussé très loin pendant cette guerre, écrit Apollinaire, l'art de l'invisibilité ». Au Moyen Age, les artistes fuyaient les malheurs du temps en peignant des Vierge Marie[3] ; en 1916, ils peindront des figures géométriques : l'abstraction a remplacé l'idéalisation. Mais le réel est un inenglobable, comme l'Etre, comme la Totalité. Déjà les artistes chinois qui dessinent comme ils écrivent savaient qu'un seul coup de pinceau pouvait être plus suggestif que l'application des formes visibles, car derrière elles il y a les forces toujours à l'œuvre de la nature. Le juge qui eut à instruire le procès autour de l'*Oiseau* de Brancusi crut triompher lorsqu'il s'entendit répondre *non* à la question de savoir si l'objet en question aperçu dans une forêt eût été appelé spontanément *oiseau* : un fabricant d'objets en peluche eût assurément mieux réussi que le sculpteur roumain. Il n'y a pas d'art abstrait : la stylisation est une ruse de la raison esthétique. Comme disait Malraux : l'artiste n'est pas le transcripteur du monde, il en est le rival.

Avec l'abstraction, l'artiste quitte le domaine de la représentation. Dans toutes ses formes et dimensions, l'art contemporain vit sur un immense refoulement de la nature — ne gardant d'elle que les matériaux ou le cadre

1. Les colonnades et les arcatures superposées des mosquées omeyyades évoquent la palmeraie comme les colonnes du chœur de la cathédrale de Strasbourg évoquent la forêt germanique. Historiquement, les arabesques à formes végétales semblent être dérivées de l'image de la vigne dont les rinceaux entrelacés et les pampres enroulés sur eux-mêmes se prêtent à une simplification en formes ondulées et spirales.

2. P. Dagen, *Le Silence des peintres. Les artistes face à la Grande Guerre,* Fayard, 1997.

3. Tel est le sens impliqué par le film de Tarkovski : *Andreï Roublev.*

Retrouver ce titre sur Numilog.com

nécessaire. Même le cinéma l'a très largement abandonnée. On peut hasarder cette hypothèse : la dissolution (*Auflösung*) dont Hegel parlait à la fin de son *Esthétique*[1] ne vient-elle pas de l'impossibilité pour l'art désormais d'être et de se concevoir comme représentation — même stylisée — de la nature, c'est-à-dire de la réalité même ?

2. La notion de création : voir La création

3. Le concept de production

Dans *Humain, trop Humain* Nietzsche, qui vient de rompre son amitié avec Wagner, fait la critique de l'illusion du génie : celle-ci provient de ce que le résultat a été séparé de sa formation. L'art naît de la terre mais la mythologie de la création et du génie l'a fait tomber du ciel. Chez Nietzsche comme chez les marxistes, l'affirmation des liens entre l'art et la vie est une manière de nier ceux qui pourraient exister entre l'art et les réalités spirituelles. La création est sans pourquoi. Avec le concept de production, qui fait de l'art un travail, et de l'œuvre, le résultat de ce travail, est posée la question des conditions de cette production.

III. LES CONDITIONS DE LA PRODUCTION ARTISTIQUE

Une œuvre d'art est un travail effectué dans un domaine donné par un homme, avec certains matériaux, vivant dans certaines conditions sociales et historiques. Elle est donc la conjonction d'une société, d'un artiste et d'un code.

1. Le contexte socioculturel

L'art peut avoir vis-à-vis de la société trois fonctions différentes correspondant, chez l'artiste, à trois attitudes existentielles : une fonction de *justification :* l'artiste occupe une position centrale, généralement honorée et son art est l'expression d'une réalité qu'il juge bonne ; une fonction de *lutte :* l'artiste est un révolté qui se sert de son art comme d'une arme au service de sa cause ; et une fonction de *fuite* : l'artiste cultive par son imaginaire sa capacité à exprimer par des œuvres le désir de s'arracher à l'obsédante réalité. Si depuis la révolution industrielle, les deux dernières fonctions ont été dominantes, la première a pour elle l'universalité : il n'y a pas eu de Rimbaud et de Van Gogh en Inde et en Afrique.

1. Voir *infra*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

L'art justifie objectivement la société où il a été produit parce qu'il en véhicule les valeurs et les sens. C'est pourquoi nous avons parfois, devant une œuvre d'une culture que nous ne connaissons pas, un sentiment d'étrangeté qui peut interdire la relation esthétique. L'œuvre d'art a beau transcender son temps, son sens est inséparable de sa finalité[1].

En outre, tout art fait intervenir la technique dans ses deux dimensions, matérielle (les matériaux, les supports, l'outillage) et immatérielle (les savoir-faire). La dépendance de l'art à l'égard de la technique est si forte que l'on peut légitimement parler de rapport de détermination : en architecture la forme dérive de la structure et celle-ci dépend du matériau utilisé[2], en musique la forme est suggérée par l'instrument[3]. Le style n'est pas seulement une question de génie mais de technique. Les effets de la technique ne sont pas toujours simples ni directs : par toute une série de médiations, l'invention de l'ogive conditionne celle du vitrail[4].

Enfin la technique peut créer un art : ce fut le cas du cinéma, et si de nouveaux arts apparaissent à l'avenir, ce ne peut être que sous le coup d'innovations techniques[5]. Cela dit, il faut se garder de toute approximation et de toute confusion. La détermination de l'art par la technique ne saurait être que relative ; de plus, la dimension technique d'une œuvre n'est pas l'œuvre : c'est pour l'avoir oublié que l'on a parfois confondu le progrès dans l'art avec le progrès de l'art.

Il est toujours difficile d'appliquer le principe de causalité à des singularités : on risque, ce faisant, d'inventer une illusoire nécessité rétrospective. S'il est nécessaire que Praxitèle soit grec, il n'est pas nécessaire qu'il y ait eu un Praxitèle. L'histoire de l'art est celle d'une indépassable contingence, elle-même produite par une longue série de contingences[6].

Quant à la notion d'*expression* il convient de ne pas la comprendre unilatéralement. « Si atroce que soit un temps, disait Malraux, son art n'en transmet jamais que la musique [7] ». La peste noire anéantit la moitié de la population de Sienne et de Florence en 1348. La peinture non seulement ne

1. Dans l'Union soviétique stalinienne, le déterminisme économique était mécaniquement appliqué. Ainsi, lors d'une exposition sur Cézanne, un panneau donnait en guise d'explication : « Baisse de la rente ».

2. L'acier et le ciment ont permis des hardiesses (courbes, élancements, surplombs) que le bois et la pierre, matériaux traditionnels, interdisaient.

3. Que l'on compare les sonates de Mozart conçues pour le clavecin (instrument à cordes pincées) à celles de Beethoven composées pour le pianoforte (instrument à cordes frappées).

4. En répartissant la poussée des forces, l'ogive permet la construction d'édifices plus hauts aux murs moins épais qui pourront être évidés sans risque : les hautes verrières, impossibles à l'âge roman, deviendront la règle avec le style gothique.

5. Les facteurs économiques peuvent avoir sur la vie de l'art des effets indirects inattendus. C'est ainsi que dans les années 1970, le renchérissement de l'argent-métal rendit la pellicule noir et blanc (qui utilise des nitrates d'argent) aussi chère que la pellicule couleur : le cinéma se mit donc à voir en couleurs presqu'exclusivement.

6. Au premier rang desquelles il faut compter la préservation matérielle. Si la peinture murale grecque avait été épargnée, notre conception de l'histoire de la peinture eût été bouleversée. L'histoire a choisi à notre place les œuvres qui représentent l'art pour nous.

7. A. Malraux, La *Politique, la Culture, op. cit.*, p. 294.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

le dit pas, mais dit le contraire : les Vierges placides sur fond d'or auraient pu exprimer tout aussi bien le bonheur de vivre. Paul Klee notait en 1915 dans son journal : « Plus le monde devient horrifiant comme maintenant, plus l'art devient abstrait ; un monde en paix suscite un art réaliste ».

De même que l'art n'imite pas la nature mais en crée une autre, il exprime moins son époque qu'il ne l'exalte dans ce qu'elle n'a pas été.

2. Le caractère de l'artiste

S'il y a des œuvres anonymes, il n'y en a pas véritablement de collectives. Le peuple artiste est un beau mythe, toute œuvre est le produit d'un *moi* créateur. La préhistoire et l'Afrique ont eu leurs génies comme l'Italie de la Renaissance : il n'est pas donné à tous de dessiner la Scène du Puits ou de confectionner un masque.

Dès l'Antiquité on soupçonnait le poète d'être en communication privilégiée avec le divin[1] : on appellera plus tard *inspiration* cette entrée du souffle *(in-spirare)* dans l'âme. Le génie est un mystère que la raison esthétique a tenté de transformer en énigme. Le petit Raffaelo Sanzio tomba un jour en extase lorsqu'il vit passer le Saint-Père dans les rues de Rome : la religion n'y était pour rien, car ce n'était pas le pape mais les couleurs de son habit que voyait, seules, Raphaël. A dix ans, Mozart — qui savait composer avant d'avoir appris à écrire — reconstitua de mémoire, avec toutes ses voix, le *Miserere* d'Allegri après l'avoir entendu deux fois. Ces histoires édifiantes peuvent d'autant plus agacer la raison esthétique qu'elles sont vraies. Il est toujours possible de percevoir toute chose naturelle ou créée par l'homme sur le mode esthétique : il suffit d'opérer sur elle une *époché* qui mettrait hors circuit — pour reprendre les termes de Husserl — toute finalité extérieure. Mais alors que devant une chose naturelle il dépend de nous, et de nous seul que nous choisissions ou pas de la percevoir esthétiquement, un objet créé par l'homme sollicite ou non une telle perception. Depuis la Renaissance en effet, en Europe du moins, l'art est inséparable d'une *intention,* d'un *projet* esthétiques. On peut faire de la prose sans le savoir, mais pas de la poésie. C'est pourquoi le rossignol n'est pas musicien, non plus que le rêveur, poète. Est artiste celui qui jette ses forces, sa vie entière dans le creuset de son art. Aussi ceux qui prennent le *génie* et l'*inspiration* pour des désignations et non des explications, chercheront-ils dans la vie de l'artiste les secrets de son œuvre. D'où les grandes biographies qui nous conduisent d'un berceau à une tombe. Une existence est un ensemble de *faits* (événements, actions, pensées), une œuvre est un fait que d'autres faits ont conditionné. Les résultats de ces enquêtes sont loin d'être

1. Voir Platon, *Ion.*

Retrouver ce titre sur Numilog.com

négligeables[1]. Mais très vite l'enquêteur tombe dans ce que Victor Hugo appelait le gouffre d'en-bas[2]. À la fin de son *Système de l'idéalisme transcendantal,* Schelling définit l'art comme l'expression accomplie de l'identité de l'activité consciente et de l'activité inconsciente. « L'artiste semble avoir représenté comme instinctivement dans son œuvre, en dehors de ce qu'il y a mis avec une intention marquée, une infinité qu'aucune intelligence finie n'est capable de développer intégralement[3] ». De fait, souvent l'art côtoie le rêve au point que l'œuvre prend la forme d'un rêve éveillé[4].

Dans son *Contre Sainte-Beuve* Proust formule une théorie des deux *moi* dans laquelle il dissocie le moi physique, psychologique et social d'une part et le moi profond de l'écrivain d'autre part — lequel second moi ne se révèle que dans les livres. Le risque serait grand alors d'analyser une vie qui, fondamentalement, serait étrangère à l'œuvre qu'elle est censée avoir produite. Rebuté par un réel qui le repousse, l'artiste trouve refuge dans l'imaginaire : son art joue pour lui un rôle analogue à celui que la psychanalyse reconnaît au rêve. L'art peut ainsi devenir une compensation, une revanche prise sur la vie[5]. Ce qui n'est pas vécu est dessiné, peint, composé, construit. Vasari raconte que Paolo Uccello passait ses nuits à construire avec du papier des polyèdres compliqués — dont il espérait tirer profit pour son art. Sa femme impatiente l'invitait à rejoindre le lit conjugal mais, lui, répondait : « Oh ! quelle douce chose que la perspective ! »[6].

Freud disait[7] que l'art n'a pas son égal pour réconcilier l'homme avec les sacrifices qu'il a faits à la civilisation. Avec la théorie de la sublimation, la psychanalyse a mis en lumière ces deux grands pans négligés de la biographie classique, que sont l'enfance et la sexualité[8], mais rendu problématique l'utilisation de l'explication causale en matière d'art car si un artiste peut aussi bien exprimer ce qu'il vit[9] que ce qu'il ne vit pas,[10] aussi bien ce qu'il est que ce qu'il n'est pas, alors aucun schéma ne peut être appliqué.

1. Joseph Beuys, artiste allemand, était en 1943 pilote de bombardier. Abattu par la D.C.A. soviétique, il est recueilli par des paysans tatars qui le soignent pendant une semaine en le recouvrant de graisse et de tissus en feutre. Par la suite tout l'art de J. Beuys sera placé sous cette trilogie matérielle et symbolique du feutre, de la graisse et de la résurrection.
2. Le *moi*, par opposition au gouffre d'en-haut (Dieu).
3. F.W.J. Schelling, *Textes esthétiques,* trad. A. Pernet, Klincksieck, 1978, p. 19.
4. Giuseppe Tartini rêva que le diable, son esclave, exécutait pour lui une prodigieuse sonate ; à son réveil, il reconstitua cette pièce appelée à devenir célèbre sous le nom de *Trille du diable.* Coleridge rêva d'un poème qu'il ne put reconstituer intégralement à son réveil : il y est question d'un empereur de Chine (Kubla Khan) qui avait fait construire un palais d'après l'image qu'il en avait eue en rêve...
5. Beethoven sourd imagine les bruits de la nature qu'il n'entend plus et compose la symphonie *Pastorale.* Toulouse-Lautrec infirme dessine inlassablement les cabrioles et les danses des gens du cirque et du music-hall.
6. L'histoire prend son sel et son relief quand on sait que, dans le parler populaire italien *uccello* (l'oiseau) désigne le pénis.
7. Dans *L'Avenir d'une illusion* (§ 2).
8. « C'est la même force qui se dépense dans la conception artiste et dans l'acte sexuel », disait déjà Nietzsche.
9. Le *si* déchirant du quatuor *De ma vie* qui tombe dans un long silence est l'expression directe du début de la surdité de Smetana.
10. La symphonie *Pastorale.*

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Un fait qui peut être invoqué pour une chose aussi bien que pour son contraire ne saurait rien expliquer. À supposer même que toute œuvre soit une confession, consciente ou inconsciente de son auteur, — on n'en pourra tirer aucune relation nécessaire entre ce qui a été vécu ou pensé et ce qui a été *fait*. Comment d'un malheur une œuvre pourrait-elle surgir ? Bachelard[1] fait observer que « souffrir » va à contre-courant de « créer ». Chez beaucoup, sans doute, chez la plupart, peut-être, mais pas chez tous. Il est difficile de ne pas appeler souffrance ce que Goya devait ressentir dans la Maison du Sourd. Cela dit, s'il avait peint des tableaux éclatants, la théorie de la sublimation l'attendait. L'art n'est pas seulement dépassement de la nature et de l'histoire, il est peut-être d'abord dépassement de celui qui le crée. Un artiste est celui qui peut être porté par quelque chose de plus fort que lui : quel homme peut être aussi génial que ce qu'il fait ? Il y a incommensurabilité entre l'œuvre et son auteur[2]. Une même source peut donner naissance à plusieurs courants — un malheur peut se dire mais aussi se taire ; inversement, plusieurs sources peuvent se fondre en un même cours : un homme n'est jamais déductible de ce qu'il fait et une œuvre, jamais simplement dérivable d'un caractère.

Les processus de la création artistique sont si divers qu'ils ne peuvent pas être compris sous l'unité d'un concept. L'histoire de l'art nous offre des exemples de tout : il y a ceux qui travaillent sur commande[3], et ceux qui le font sous le coup de l'inspiration, il y a ceux qui cherchent, tâtonnent, raturent (Beethoven) et ceux qui ont présente en tête l'œuvre dans sa globalité avant même de l'écrire (Mozart) ; il y a les artisans (Bach) et les révolutionnaires (Schönberg) ; il y a ceux qui veulent bouleverser la culture (Wagner) et ceux qui se contentent de bouleverser le public (Verdi). Quant au génie, Freud le reconnaissait humblement à la fin de son étude sur Léonard de Vinci[4], il ne peut être réduit aux thèmes de son œuvre. La phtisie de Watteau le contraignit peut-être à abandonner les rondeurs de Rubens pour l'épure de ses fêtes galantes, elle n'explique pas son style. Or c'est dans le style que l'art consiste, et non dans l'histoire racontée ou le message délivré.

3. Le langage artistique

Puisque l'œuvre d'art est une forme avant d'être un message, puisque son sens déborde sa signification et qu'elle ne trouve pas d'autre finalité

1. G. Bachelard, *La Poétique de la rêverie,* P.U.F., 1992, p. 162.
2. Notion très récente, au demeurant.
3. Commandé par qui ? Bach travaillait sur commande mais nul doute qu'il considérait Dieu comme le véritable commanditaire de son art. De même Mozart avait cru que c'était la Mort elle-même qui était venue, derrière un masque, chercher son *Requiem*.
4. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

ailleurs qu'en elle-même, alors il est possible, voire nécessaire, de la considérer, en elle-même, abstraction faite des conditions socio-historiques et individuelles de son apparition. Ce que firent les esthétiques formalistes qui traitèrent l'art comme un langage.

La désignation de l'art comme un langage semble aller de soi mais ne manque pas de faire problème. L'expression subit en art de considérables distorsions : elle y est à la fois élargie (la poésie gagne l'inexprimable et l'abolit en le produisant) et rétrécie (l'expression d'une grande œuvre architecturale ou musicale peut être pauvre en comparaison d'un énoncé banal effectué dans la langue courante). Quant à la communication dont il a été fait maintes fois état, elle est si différente de celle que permet la langue parlée que l'on peut se demander si l'on n'est pas dupe d'une métaphore. Aucune œuvre n'est assimilable, ni même comparable à un discours. À la différence de ce qui se passe dans le champ linguistique (lorsque le code est ignoré, le message est incompris), en art, il est possible d'apprécier l'œuvre sans connaître ses règles de composition : un public ignorant le sens symbolique des différents gestes pourra néanmoins apprécier la beauté plastique de la danse classique indienne et point n'est besoin d'avoir lu la *Légende dorée* pour être séduit par la force expressive des sculptures des cathédrales. Alors qu'avec la langue parlée, c'est le code qui crée le message, en art, c'est le message qui crée le code.

Focillon disait « La forme ne signifie pas mais se signifie » : la forme n'est pas une apparence qui renvoie à un contenu extérieur bien qu'impliqué par elle, elle n'est pas une invitation à l'oublier. Réduits à leur signification, *Madame Bovary* n'est qu'une histoire d'adultère qui tourne mal et le Taj Mahal n'est qu'un tombeau. Roman Jakobson définissait le poétique comme ce type de message qui prend sa propre forme pour objet : « La Seine coule sous le pont Mirabeau » a la même signification que « Sous le pont Mirabeau coule la Seine » mais pas du tout le même sens : le premier énoncé est une information, le second, un vers poétique. L'artiste crée son propre code (c'est le style), chose impossible avec la langue. Le code est, pour l'artiste, principe de création, comme il est pour l'amateur, principe de reconnaissance : le génie de Mozart ne consiste, pourrait-on dire, pas tant à composer la symphonie *Jupiter* qu'à produire un langage musical original qui lui permettra, entre beaucoup d'autres chefs-d'œuvre, de composer la symphonie *Jupiter.*

Les techniques modernes ont fait passer la perception du style de l'intuition vague, subjective, aux relations mesurables[1]. Ainsi l'œuvre est-elle extraite de la sphère de la pure qualité où elle était maintenue. Proust avait raison de dire que le style pour l'artiste n'est pas une question de technique

1. Occurrences, fréquences.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

mais de vision : cela n'interdit pas le traitement statistique des visions.

On comprend les limites de telles études : mesurer les sourcils du Bouddha de Sarnath après lui avoir enlevé sa religiosité revient à le considérer comme une tête de mannequin. Le formalisme finit par abolir la forme même. On est en droit de se demander s'il n'est pas la transposition en théorie de l'art des caractères de l'œuvre d'art contemporain : tous les arts en effet ont aujourd'hui rompu (à l'exception notable du cinéma, d'où sa popularité) avec l'exigence de représentation réaliste.

On voit pourquoi l'esthétique ne sera jamais une *science* de l'art. Il n'y a de science que là où une explication finie des phénomènes est possible. L'art ouvre le monde de la compréhension et de l'interprétation infinies parce qu'il est fait de singularités et d'imprévisibilités. Une esthétique qui parviendrait à réunir les points de vue socio-historiques, psychologiques et formalistes serait sans doute proche de ce qu'il est possible d'escompter ici en matière de vérité, elle n'en resterait pas moins extérieure à l'œuvre même car son travail aurait par définition porté sur des conditions objectives de celle-ci. C'est pourquoi une phénoménologie décrivant la présence inopinée de l'œuvre dans une expérience vécue elle-même comme irréductible semble indispensable.

Ce caractère d'*exception* qui retire l'art du champ habituel des réalités « produites » a été reconnu mais oublié. Marx voyait dans l'œuvre d'art une exception à sa théorie de la valeur-travail : la valeur (marchande) d'une œuvre d'art ne dépend pas de la quantité de travail socialement nécessaire à sa production. L'activité artistique ne peut être décrite en termes économiques. En outre, rien n'est plus éloigné de la loi de moindre action que le travail artistique. Non seulement l'art aboutit aux plus improbables résultats mais il ne va pas sans dépense gratuite d'énergie. « Un coup de dés jamais n'abolira le hasard » : comment ce qui crée le hasard pourrait-il lui échapper ?

IV. LE JUGEMENT EN MATIÈRE D'ART

Depuis Kant on appelle *jugement de goût* le jugement porté en matière de beauté. Mais puisque la beauté et l'art ne sont pas coextensifs, le jugement esthétique ne se confondra pas avec le jugement artistique.

Le goût est déterminé par une esthétique en même temps qu'il la détermine. Dans les sociétés où l'art est une dimension du phénomène social total et où l'unité du style est l'expression directe de la cohérence de l'ensemble, il ne saurait y avoir de jugement de goût. De même les civilisations qui, comme celles de l'Extrême-Orient, ont privilégié une esthétique du vide aux dépens d'une esthétique du plein, ont développé une culture de

Retrouver ce titre sur Numilog.com

la *suggestion* plutôt qu'une culture du goût. Mais le facteur le plus déterminant dans l'apparition du goût — et c'est ce qui explique pourquoi elle a eu lieu d'abord en Europe — semble résider dans la différenciation sociale et l'individualisation. Le goût est un principe de distinction sensible qui apparaît comme concept avec Baltasar Gracián. Chez l'auteur du *Discreto,* il existe une *culture* du goût comme il existe une culture de l'esprit[1]. Dès l'origine, le goût vit de la tension entre la subjectivation et l'objectivation ; d'un côté il prend place à côté de, voire contre la naissance et le rang qui se trouvent ravalés par lui à un degré inférieur ; de l'autre, il appartient *de facto* à la sphère sociale : un goût ne se forme, ne se cultive et ne s'exprime jamais seul. Baltasar Gracian parlait à son sujet de « spiritualisation de l'animalité », donc déjà de sublimation : le goût peut aller contre la prédilection personnelle (Kant l'opposera à la sensation agréable). C'est Kant qui ôtera au goût sa dimension sociale. Tant qu'il s'agit en effet de *reconnaître* une réalité objective, il ne saurait être question de goût. L'objectivité du Beau classique est devenue difficilement pensable avec, d'une part, la découverte des autres arts — antérieurs, extérieurs — reposant sur de tout autres règles et exprimant de tout autres valeurs, avec d'autre part l'émergence puis la prédominance de l'individualité sentante et pensante, caractéristique des sociétés modernes.

1. La subjectivité du goût artistique

Nous concédons volontiers que nos croyances religieuses et nos idées politiques ne viennent pas de nous : nous y reconnaissons la force des déterminismes sociaux. Nos goûts en revanche nous paraissent exprimer immédiatement notre *moi* et c'est pourquoi nous y tenons davantage qu'à nos idées et à nos croyances. Le goût n'est-il pas d'ailleurs le lieu par excellence de l'irréductible singularité ? Il est possible d'avoir les « mêmes » croyances religieuses que beaucoup d'autres personnes, il n'est en revanche pas possible d'avoir des goûts identiques. Les goûts d'un individu forment une constellation unique. Nous leurs attribuons en outre la valeur irremplaçable d'être le symbole de notre liberté : nul ne peut nous contraindre à « aimer » ce que nous n'aimons pas[2]. Aussi appliquons-nous la valeur de *tolérance* lorsque notre goût et celui d'autres se contredisent. Il est donc entendu que « des goûts et des couleurs on ne dispute pas »[3]. Nous sommes en musique ou en littérature, pas en mathématiques : on a toujours raison

1. H.G. Gadamer, *Vérité et Méthode,* trad. coll, Seuil, 1996, p. 52.
2. Combien de fois le public n'a-t-il pas déjoué les manœuvres publicitaires d'une campagne de promotion d'un film ou inversement choisi massivement un film entré avec discrétion dans le circuit commercial !
3. « Il est plutôt, écrit H.G. Gadamer à propos du goût, quelque chose qui ressemble à un sens » (*Vérité et Méthode, op. cit.*, p. 53). De fait le goût est au moins autant que la croyance indifférent à l'épreuve de la réalité.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

d'aimer ce qu'on aime et le « mauvais goût » n'est qu'une idée de dictateur ou de dogmatique.

2. La synthèse kantienne

Aristote avait montré que la sensation n'est pas rivée à la singularité de son objet mais le déborde spontanément vers la généralité : avec l'objet senti, le genre dont il fait partie est déjà représenté. L'expérience esthétique est, à l'inverse, peut-être de celles qui contraignent la sensation à rester fixée sur un objet propre[1]. Le jugement de goût, dit Kant, n'est pas, comme un énoncé logique, un jugement déterminant. Kant l'appelle réfléchissant : le jugement de goût ne subsume pas la singularité sous l'universel. Admirer une œuvre d'art n'induit pas un travail de conceptualisation. Reprenant l'opposition de l'École entre la *discussion* — conflit d'opinions sans issue objective — et la *dispute*[2], conflit de pensées où la preuve est possible et où donc existe une solution universellement admissible, Kant, concluait qu'en matière de goût on ne peut disputer mais qu'en revanche on peut discuter. Le goût est étranger à la démonstration et à la preuve ; il permet en revanche l'argumentation car si le jugement de goût n'est pas purement objectif comme un énoncé logique, il n'est pas non plus, dit Kant, purement subjectif comme la sensation de l'agréable : en ce sens il réalise bien la jonction du subjectif et de l'universel.

3. La non-subjectivité du goût artistique

Malraux faisait remarquer que si les hommes s'accordent plus facilement sur la beauté des femmes que sur celle des tableaux, c'est parce qu'ils ont été presque tous amoureux et pas tous amateurs de peinture. Comme il y a des obstacles épistémologiques qui empêchent l'esprit d'accéder à la vérité, il y a des *obstacles esthétiques* qui empêchent la sensibilité d'accéder à la beauté — et nul doute que l'ignorance soit le principal de ces obstacles. Il n'y a pas véritablement *choix* en matière d'art : personne n'a jamais eu à choisir entre le chant grégorien et la bande dessinée. On n'aime pas ce qu'on veut, on aime ce qu'on peut. L'art est long et difficile : on ne lit pas la *Divine Comédie* comme on lit une affiche publicitaire. L'intérêt pour l'art n'est pas spontané mais le résultat d'une culture. Dès lors, le caractère subjectif du goût est une illusion née de l'ignorance de la nécessité ; nul ne

1. La vue d'un cheval fait signe vers le concept d'animal, mais l'écoute d'un oratorio n'induit pas nécessairement « musique » comme le genre dont le morceau fait partie.
2. *Disputatio*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

pense spontanément, à l'évidence, à l'ensemble statistique dont il fait partie ; le monde, pour soi, se confond avec le monde propre. La sociologie de l'art montre quels sont les divers facteurs qui entrent en jeu pour constituer un goût[1]. Ces facteurs sont d'autant plus dirimants qu'ils sont inconscients — recouverts par l'illusion d'une liberté sans pourquoi[2].

Cela dit, le déterminisme socio-culturel n'a rien d'absolu : il laisse la place au refus, au dépassement, à la conversion, qui sont autant de stratégies, rares mais réelles, susceptibles de définir la liberté. L'être humain a la capacité de dire *non* à ce qui le contraint et l'écrase, et s'il y eut beaucoup de musiciens fils de musiciens, il y eut aussi Wagner fils de douanier. Le déterminisme n'est pas une fatalité.

En outre, la relativité des goûts et des esthétiques doit elle-même être relativisée. Il existe des universaux de la sensibilité qui sont au moins aussi importants que les différences et les singularités[3].

Enfin le goût ne doit pas faire oublier ce sur quoi il porte. Une sociologie de l'art nous fait mal comprendre pourquoi l'Histoire a finalement choisi Balzac et pas Pixérécourt, Manet et pas Winterhalter. Effet de mode ? Mais pourquoi se porterait-il *durablement* sur tel auteur plutôt que sur tel autre ? La cathédrale de Reims est plus belle que le centre des Impôts tout proche : certes on ne peut pas le prouver mais comme disait Einstein on ne peut pas non plus prouver qu'il n'est pas bon de détruire l'humanité. Il y a des évidences esthétiques comme il y a des évidences éthiques — et, ainsi que le faisait remarquer Spinoza, le sourd n'est pas le mieux placé pour juger la musique.

4. Le dépassement du goût

D'ailleurs le mot de goût est bien faible pour désigner l'expérience artistique. Il n'est jamais parvenu à se débarrasser de la frivolité de ses origines sociales et historiques. Il ne marque pas la bonne distance : trop éloigné de l'objet qui au fond ne lui importe pas beaucoup, mais trop proche aussi[4], il va jusqu'à le consommer. Le ravissement et l'admiration sont au-delà du goût.

Si à présent nous prenons l'art au niveau de sa création et de sa diffusion, nous constatons semblablement une faiblesse du goût même exhaussé en

1. La classe sociale, le niveau des études, le lieu d'habitation, l'âge, le sexe...

2. Voir les ouvrages de Pierre Bourdieu (*Un art moyen*, Les Éditions de Minuit, 1965 ; *La Distinction*, Les Éditions de Minuit, 1979 ; *Les Règles de l'art*, Seuil, 1998). On peut traduire le déterminisme social en termes de probabilité, calculer par exemple la probabilité pour qu'un fils d'ouvrier écoute Monteverdi ou lise Proust.

3. Li Taï Po a chanté la lune en Chine douze siècles avant Lamartine et nulle part le sourire n'a été pris pour une laideur.

4. Pour des raisons analogues, les termes de *sentiment* et d'*émotion* esthétiques ne sont pas heureux. Le *sentiment* et l'*émotion* ne peuvent guère dire autre chose que *je*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

jugement. Jankélévitch faisait remarquer que le génie est en deçà de la dichotomie du bon et du mauvais goût, tout comme Adam supralapsaire (d'avant la chute) est en deçà de la dissociation du bien et du mal. H.G. Gadamer[1] note pour sa part que ce n'est pas le mauvais goût mais l'absence de goût qui est le contraire du goût. La sphère publique est officiellement *sans goût* : à la différence des collections royales de jadis, qui reflétaient les goûts personnels de leurs propriétaires, les musées nationaux d'aujourd'hui sont au-delà des goûts de leurs conservateurs[2]. Les œuvres ne sont pas achetées parce qu'elles sont jugées belles mais parce qu'elles sont estimées *importantes*[3].

V. L'ART, SON HISTOIRE ET SON DESTIN

L'art n'est pas seulement dans l'histoire, il développe un régime d'historicité propre.

1. Le sens d'une histoire de l'art

L'expression peut s'entendre comme : quel est le sens que l'on peut assigner à l'histoire de l'art ? Ou bien comme : quel sens y a-t-il à parler d'une histoire de l'art ?

L'idée de progrès en art est apparue au début du XIVe siècle en poésie, en peinture et en musique[4]. Les Italiens de la Renaissance appelaient la perspective « construction légitime », et il n'y a nul doute que pour eux la page alors tournée dans l'histoire de l'art l'était définitivement. Cette histoire était conçue comme celle d'une révélation progressive : avec la perspective, on ne peindrait jamais plus comme avant. Lorsque, à la même époque, les conquérants espagnols abordèrent aux rivages du Mexique, ils virent dans les idoles des Aztèques des productions diaboliques, car ils ne s'imaginaient pas que la représentation pût être autre chose qu'une figuration. Ces têtes aux yeux exorbités ne pouvaient être rangées dans aucun des deux systèmes de pensée européens en vigueur — ni dans le code esthétique de la beauté (puisque la beauté ne peut être qu'idéale) ni dans le code religieux du sacré (puisque le sacré ne peut être que chrétien). C'est donc en tant qu'œuvres du diable que ces productions nées du génie créateur de l'homme non euro-

1. *Vérité et Méthode, op. cit.*, p. 53.
2. Il y a en fait des choix et des partis pris mais ils sont vite recouverts.
3. Importance de la catégorie d'*importance* en art.
4. Philippe de Vitry écrit un *Ars Nova* qui prétend dépasser la musique statique de l'*Ars Antiqua*, les contemporains de Dante parlent de *dolce stil nuovo,* quant à ceux de Giotto ils remarquent aussitôt en quoi le peintre de la chapelle des Scrovegni n'est pas l'élève de Byzance.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

péen, furent anéanties. Plus tard la même histoire, la même incompréhension prendront l'Afrique pour théâtre, au moment de la colonisation.

Jusqu'à l'aube du XXe siècle, tous les changements de style ont été conçus comme des progrès. Puis la croyance (car c'en était une) se perdit : il n'y a pas de progrès sans critère ni finalité — or la découverte des autres arts et l'explosion des formes anéantissent l'une et l'autre. On avait confondu l'art avec ses modes de création : un progrès des techniques dans l'art n'est pas un progrès de l'art lui-même[1]. Une technique puissante peut même parfois mettre en danger l'invention esthétique[2].

Abandonner l'idée de progrès n'équivaut pas néanmoins à renoncer à tout sens historique. Des icônes byzantines à l'abstraction lyrique, il y a une évolution de la peinture, comme il y a évolution en musique depuis le chant grégorien jusqu'à la musique électro-acoustique. Ce sens apparaît rétrospectivement assez contraignant (dessinant donc comme la figure d'une nécessité) pour que les différents moments soient non interchangeables : il est impossible d'imaginer Rembrandt avant Botticelli et Vivaldi après Schönberg. Pourtant l'histoire de l'art est irréductible au schéma causal qui constitue pour la raison le cadre le plus évident de son intelligibilité : ce qui lie les lois de Kepler à la théorie de la gravitation universelle n'est pas du même ordre que ce qui lie Chardin à Manet ou Vélasquez à Picasso. L'historicité de l'art n'est ni celle des sociétés ni celle des idées[3]. Kant parlait de l'insociable sociabilité des hommes ; on pourrait parler de l'infidèle fidélité des artistes à l'égard du passé. L'histoire de l'art est faite de continuités et de ruptures et si l'iconoclasme révolutionnaire[4] des artistes paraît spécifique à la modernité, entre les idoles des Cyclades et les statues de Phidias il y a au moins autant de distance qu'entre Léonard de Vinci et Picasso. L'histoire de l'art n'est pas un cours. On y a distingué des mouvements d'alternance, rythmes à deux temps entre des pôles contraires[5] ou des mouvements cycliques avec rythmes à trois temps suivis d'un retour au

1. La technique du béton armé est un progrès évident par rapport à celle de la boue séchée, cela n'empêche pas un village africain d'être souvent plus beau que la plupart de nos ensembles d'immeubles.

2. Avec l'irruption du parlant puis de la couleur, le cinéma est devenu tendanciellement de plus en plus une industrie et de moins en moins un art.

3. Pascal savant est dépassé, disait Victor Hugo, Pascal écrivain ne l'est pas.

4. Elle sourit, disait Malraux de la Joconde, parce que tous ceux qui lui ont mis des moustaches sont morts.

5. Wöllflin compare l'autoportrait de Dürer avec ceux de Rembrandt et dégage cinq couples de catégories opposées deux à deux (au linéaire du premier, s'oppose le pictural du second, au plan du premier, la profondeur du second, à la forme fermée du premier, la forme ouverte du second, à la multiplicité du premier, l'unité du second et à la clarté du premier, l'obscurité du second). Autre exemple : la grande dualité du classique et du baroque chez Wölfflin s'exprime en architecture par l'opposition de la prédominance des lignes, droites et celle des lignes courbes, ou encore de la structure et de l'ornementation. Par réaction contre le style Louis XIV où prédominent les lignes et les angles droits, le style Louis XV fait triompher les courbes ; les toits en double pente remplacent les toits en terrasse, les colonnes disparaissent au profit des pilastres ; les proportions deviennent modestes, en récompense la décoration est plus chargée. Mais l'abus des courbes caractéristiques de la période Louis XV finit par redonner le goût des lignes droites, caractéristique du style Louis XVI : les colonnes réapparaissent, ainsi que les toits en terrasse. Cependant, le style Louis XVI n'est pas un simple retour au style Louis XIV : l'art ne répète jamais son histoire.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

type d'origine[1]. Mais ces processus ne sauraient donner l'image du sens global, universel de l'Histoire de l'art ; ils n'ont d'application que ponctuelle, ne peuvent pas même concerner *un* art dans sa totalité. S'il n'y a pas de connaissance sans abstraction donc sans simplification en science, la simplification en art est destructrice de son objet propre. Comme l'écrit Malraux[2] « L'histoire de l'art ne rend pas compte du monde de l'art ».

2. La fin de l'art

L'idée de décadence, antinomique de celle du progrès, est antique : déjà Pline l'Ancien se plaignait de la décadence de l'art du portrait. Chaque nouveauté a été accompagnée de regrets et de gémissements. La complainte est presque éternelle : on ne sait plus dessiner, peindre, composer, écrire *comme avant* — inconsciente tautologie ! La force de la thèse hégélienne de la fin de l'art vient de ce qu'elle ne s'appuie pas sur l'idée de décadence (bien que cette dimension ne soit pas absente de son *Esthétique).*

On a résumé la pensée de Hegel par l'expression pathétique de *mort* de l'art — alors que le mot utilisé par le philosophe était *Auflösung,* dissolution. « On peut certes espérer que l'art pourra s'élever et se perfectionner encore. Mais il a cessé en lui-même de répondre au besoin le plus profond de l'esprit[3] ». Tel était déjà le sens assigné à l'art dans *La Phénoménologie de l'Esprit :* inclus dans la religion (*la religion esthétique*, moment grec qui fait la médiation entre la religion naturelle et la religion révélée), l'art se voyait *résolu* dans la religion manifeste, puis dépassé dans le savoir absolu. La Philosophie de l'Esprit de l'*Encyclopédie* finale autonomisera l'art par rapport à la religion comme premier moment de l'esprit absolu, mais l'économie d'ensemble sera conservée : seul le concept (le savoir absolu, la philosophie) peut *réaliser* à la fois l'intériorité et l'infini-totalité qui sont la fin de l'Esprit. C'est pourquoi l'art romantique qui dans l'*Esthétique* constitue le troisième temps de l'art, après le symbolique et le classique — l'achève dans les deux sens du terme : l'infini y trouve enfin sa forme appropriée[4]. Mais la dimension sensible de l'art trace aussi sa limite, que ne connaissent ni la religion ni la philosophie. La rupture entre religion et philosophie n'apparaît chez Hegel pas moins brutale que celle qui sépare l'art de la religion — car c'est bien la *prose du monde* qui, en désacralisant le réel, retire à

1. Par exemple la triade de l'archaïque (le simple), du classique (l'harmonieux), et du baroque (le surchargé).
2. A. Malraux, *L'Irréel*, *op. cit.*, p. 132.
3. G.W.F. Hegel, *Esthétique* I, trad. C. Bénard revue et complétée par B. Timmermans et P. Zaccaria, Librairie Générale Française, 1997, p. 169.
4. L'art symbolique était déchiré par la contradiction entre l'infini substantiel et la forme finie ; l'art classique trouvait le repos de l'adéquation, mais en sacrifiant l'infinité du contenu.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'art sa substance. En écrivant que la *valeur d'exposition* a remplacé la *valeur rituelle* et fait perdre à l'art son *aura*, W. Benjamin dira la même chose que Hegel, autrement. L'art romantique, chez Hegel, est né avec l'infini chrétien mais en tuant la divinité grecque, c'est l'art lui-même que la religion allait faire disparaître.

On a commis un autre contresens en interprétant la dissolution hégélienne dans les termes de la décadence nietzschéenne : la dissolution de l'art ne signale pas l'épuisement de la vie mais l'accomplissement du concept. Comment ne pas reconnaître dans l'art contemporain les deux symptômes par lesquels Hegel diagnostiqua cette dissolution : le subjectivisme et le formalisme ? Désormais, l'art ne cesse de balancer, en effet, entre ces deux pôles, l'accident objectif, et le caprice subjectif, lesquels se fondent en une même contingence. Coupé de son sens, l'art ne peut que tomber dans ces deux abîmes que sont le *moi* capricieux de l'artiste, et la *forme* vide cultivée pour elle-même. On connaît la réaction spontanée de celui que personne n'écoute : il crie de plus en plus fort. C'est ce qui advint aux artistes à partir de l'âge romantique : solitaires, ils vécurent, pour beaucoup, de plus en plus isolés et cette séparation, lorsqu'elle ne déboucha pas sur des comportements autodestructeurs (alcool, drogue, folie, suicide) engendra une rage de révolté et une détermination de révolutionnaire, lesquelles coupèrent davantage encore les artistes de leur public potentiel. Sans boussole, alors les formes se sont affolées. Parti du sublime, l'art tombe dans le saugrenu[1]. La notion d'œuvre a été contestée[2], celle de chef-d'œuvre, raillée. La beauté a été insultée[3]. La peinture devient blanche, la musique muette. Comment s'en étonner, dès lors que la science (et cela confirme la thèse hégélienne) a pris à l'art la (dé)monstration de l'invisible ? Proust disait[4] qu'une œuvre qui contient des théories est comme une marchandise sur laquelle on laisse la marque du prix. Or l'art n'a jamais autant pensé, il n'a jamais été autant conscient de lui-même : la modernité esthétique est l'âge d'or des manifestes. Point ultime de ce processus qui voit la théorie remplacer l'œuvre, l'art conceptuel réduit la pratique artistique à une réflexion sur l'art... L'échec final de l'art consacre peut-être emblématiquement l'impossibilité pour l'esprit de se rendre identique à lui-même dans aucun phénomène.

Il serait aisé de répondre à la thèse de la dissolution de l'art en lui opposant l'extraordinaire richesse de la création artistique depuis deux siècles. Rien ne semble indiquer que même avec un environnement naturel et social bouleversé, l'homme doive un jour perdre son génie plastique et son

1. On est allé jusqu'à parler de chats peintres et des gribouillis d'orang outang se sont vendus fort cher. Une œuvre de musicien John Cage s'intitule 4'33" : quatre minutes et trente-trois secondes de silence.

2. La part essentielle, peut-être, de l'art contemporain depuis Dada et Duchamp jusqu'à Dubuffet en passant par Schwitters, consiste à mettre en question, en doute et en cause la légitimité même du concept d'art.

3. Voir ***La beauté***.

4. M. Proust, *À la Recherche du temps perdu,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, tome 3, 1954, p. 882.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

génie rythmique, créateurs de formes et de mouvements. Le problème n'est pas là : il est dans le sens que l'art peut représenter pour une humanité qui ne croit plus à ses dieux.

La seule réponse qui ait été donnée à Hegel l'a été par Malraux : dans *La Monnaie de l'Absolu* l'art est désigné désormais comme notre sacré. Avec l'intemporalité, qui est le temps de sa naissance et de sa survie, il nous donne la part d'éternité dont la religion jadis était chargée. Cela suppose qu'il devienne une *culture* mais n'y dégénère pas...

*

Voir aussi

La beauté. La création. L'engagement. L'esthétique. La forme. L'image. L'imagination. Le jeu. Le mouvement. La musique. La poésie. La représentation. La révolution. La technique.

*

Bibliographie

Aristote, — *Poétique*, trad. J. Hardy, Les Belles Lettres, 1969.
— *Rhétorique*, trad. C.E. Ruelle, Librairie Générale Française, 1991.
Platon, *La République*.
Walter Benjamin, *Essais* II, trad. M. de Gandillac, Denoël, 1983.
G.W.F. Hegel, *Esthétique*, trad. C. Bénard, revue et complétée par B. Timmermans et P. Zaccaria, Librairie Générale Française, 1997, 2 volumes.
M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brockmeier, Gallimard, 1962.
E. Kant, *Critique de la faculté de juger*.
A. Malraux, — *Le Musée imaginaire*, Gallimard, 1996.
— *Les Voix du silence,* Gallimard, 1951.
— *La Métamorphose des dieux* (3 volumes : *Le Surnaturel*, Gallimard, 1977 ; *L'Irréel*, Gallimard, 1974 ; *L'Intemporel,* Gallimard, 1976).
M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964.
F.W.J. Schelling, *Textes esthétiques*, trad. A. Pernet, Klincksieck, 1978.
A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, PUF, 1978.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

14. L'autorité

L'autorité est évidente mais insaisissable ; elle nous apparaît comme une énigme, voire comme un mystère. La philosophie et les sciences humaines veulent l'expliquer et la comprendre, mais se heurtent à la complexité et à l'imprévisibilité du phénomène. Il y a quelque chose de sauvage dans l'autorité ; on voudrait la domestiquer, mais elle nous échappe. Cela dit, la pensée n'est pas totalement démunie face à elle, car c'est déjà comprendre une chose que de la savoir imprévisible et complexe.

La difficulté commence avec la définition : l'autorité est-elle un pouvoir, une forme de pouvoir ou bien ce qui permet d'en faire l'économie, un antipouvoir en quelque sorte ? Force est de constater que nous devons la considérer sous ces deux lumières : l'autorité est d'un côté un pouvoir (et même son espèce la plus accomplie, puisqu'elle exclut la violence), à la fois manifestation, source et résultat du pouvoir ; d'un autre côté, elle est un substitut symbolique, sublimé du pouvoir puisqu'elle rend la violence contingente.

I. L'AUTORITÉ COMME POUVOIR

On appelle « pouvoir » l'ensemble des moyens par lesquels des êtres vivants ou des institutions obtiennent d'autres êtres vivants un certain comportement ou l'accomplissement de certains actes qui n'auraient jamais existé spontanément. Le pouvoir est le principe de causalité appliqué au monde de la vie[1].

L'autorité est une forme spécifiquement humaine de pouvoir : des relations de pouvoir existent chez les animaux supérieurs, en revanche il est impossible d'y reconnaître quelque chose qui ressemblerait à de l'autorité. L'autorité, en effet, ne va pas sans représentation, donc sans pensée, et c'est la raison pour laquelle les animaux l'ignorent : les loups de la meute ne savent pas que leur chef est leur maître car leur obéissance est instinctive. Or, même automatique, l'obéissance chez l'être humain n'est jamais instinctive.

Il n'y a pas de pouvoir humain sans représentation du pouvoir : en ce sens, l'autorité qui doit sa force à l'idée qu'on se fait d'elle constitue la *civilisation* du pouvoir, c'est-à-dire la sortie du pouvoir hors de sa « naturalité » première.

1. Voir ***Le pouvoir***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

À côté de la présence nécessaire de la pensée, ce qui fait la civilisation de l'autorité, par rapport à d'autres formes de pouvoir ou de puissance, c'est l'économie de contrainte et de domination, donc de violence et de dépendance qu'elle permet. L'autorité est le pouvoir conservé lorsque les instruments de la puissance ont été retirés. Elle est cette forme de pouvoir qui n'a pas besoin de la violence pour s'exercer : elle va même parfois jusqu'à l'économie de la force[1]. On comprend que les réalistes et les cyniques n'y croient guère ou tendent à la rabattre sur la puissance nue[2]. Pourtant l'expression même de *pouvoir moral* montre que le pouvoir ne saurait se réduire à sa seule dimension physique. La plupart du temps, l'autorité naît du *prestige*, c'est pourquoi l'homme d'autorité est la plupart du temps fort éloigné de l'homme autoritaire[3].

À la différence de la domination, que suit la brutalité comme son ombre, c'est-à-dire sans délai, l'autorité est légitime[4]. Elle l'est par essence puisqu'elle repose sur la reconnaissance. L'autorité serait donc le pouvoir idéal, le pouvoir légitime par excellence puisque sans violence[5], elle induit le libre consentement de ceux sur lesquels elle s'exerce. Ce faisant, elle manifeste la légitimité, laquelle constitue, pour tout pouvoir, l'assise la plus solide.

Notre siècle a vu passer nombre d'hommes d'autorité surgis on ne sait d'où, et tombés dans l'Histoire comme des aérolithes. Il en allait autrement jadis : « L'autorité, écrit Hannah Arendt, reposait sur une fondation dans le passé »[6]. C'est pourquoi le mot et le concept sont romains : à la différence de la Grèce, Rome tirait sa légitimité politique de son origine conçue comme sacrée. De là, l'autorité accordée aux vieillards[7] et qui ne venait pas, comme on pourrait le croire, de leur expérience accumulée au cours du temps, mais de leur plus grande proximité par rapport à l'origine[8].

Pouvoir civilisé ou idéalisé, il ne faudrait néanmoins pas s'imaginer l'autorité comme un pouvoir abstrait, et encore moins, faible. Certes, l'existence de l'autorité prouve qu'un pouvoir non coercitif est possible mais les contraintes psychologiques que l'autorité exerce et implique peuvent être aussi fortes, sinon plus, que les physiques.

Stanley Milgram a rendu célèbres des expériences de psychologie sociale qui montraient que la plupart des individus étaient capables d'accomplir

1. Non seulement l'autorité répugne à la violence, mais il arrive que la violence l'anéantisse tout à fait : c'est ce qui arrive aux gouvernements non démocratiques lorsqu'ils cherchent à réduire leur opposition par la répression.
2. Voir la fameuse interjection prêtée à Staline : « Le pape ? Combien de divisions ? ».
3. C. Delsol, *L'autorité*, PUF, 1994, p. 111.
4. Même si « les autorités », au sens de pouvoir institué, peuvent n'avoir aucune autorité, elles ont toujours la légitimité.
5. L'autorité peut user de violence, mais ce n'est pas sur elle qu'elle est fondée.
6. H. Arendt, *La Crise de la culture*, trad. P. Lévy, Gallimard, 1972, p. 126.
7. Telle est l'étymologie du mot « Sénat ».
8. H. Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 163.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

des actes de très grande cruauté du moment qu'ils se sentaient couverts par une autorité[1]. Qu'on n'aille pas croire que les SS ou les soldats de la Wehrmacht étaient physiquement contraints d'accomplir les actes de barbarie auxquels ils s'adonnèrent : leur servitude était, sinon volontaire, du moins consentie.

L'autorité n'est pas un moindre pouvoir, elle est un réel pouvoir ; elle en partage les ambiguïtés, et il est évidemment impossible de la qualifier globalement de bonne : elle peut être détestable. On comprend qu'elle puisse susciter la méfiance des esprits attachés à l'idéal démocratique : elle ne fait pas bon ménage avec l'égalité, encore moins avec la justice ; elle aime le secret et déteste le partage. Pire : elle rend le dialogue impossible ; une autorité ne se discute pas, elle est à prendre ou à laisser. Ainsi que le fait remarquer Hannah Arendt, l'autorité exclut l'argumentation parce que l'argumentation présuppose l'égalité : « Face à l'ordre égalitaire de la persuasion, se tient l'ordre autoritaire, qui est toujours hiérarchique »[2]. L'argument d'autorité, le « *magister ipse dixit* », n'est-il pas le pire des arguments ? À l'argument d'autorité, la pensée rationnelle, technique et scientifique, n'a eu de cesse d'opposer l'autorité de l'argument. Un pouvoir idéalisé n'est pas nécessairement un pouvoir idéal.

II. L'AUTORITÉ CONTRE LE POUVOIR

« Qu'ils me haïssent pourvu qu'ils me craignent », disait Caligula. C'est la parole d'un homme de domination, non celle d'un homme d'autorité. Un pouvoir sans autorité est donc possible mais il lui manque sans doute l'essentiel : l'obéissance ; il n'a que la soumission. On n'imagine pas Big Brother symbole d'autorité. Inversement, l'autorité est un pouvoir, mais elle n'est pas nécessairement, elle n'a pas nécessairement le pouvoir. Les sociétés traditionnelles ont été très accueillantes à l'égard de l'autorité, mais très méfiantes vis-à-vis du pouvoir[3].

L'Histoire nous en donne de multiples illustrations : des chefs ont disposé d'un immense pouvoir mais ne jouissaient d'aucune autorité[4], d'autres, à l'inverse, ont joui d'une très grande autorité sans pouvoir considérable[5].

1. Stanley Milgram, *Soumission à l'autorité*, trad. fr., Calmann-Lévy, 1974. Les Américains appellent *autoritarians* les individus qui ont besoin d'une autorité supérieure pour parvenir à un certain équilibre et l'« autoritarianisme » est le système de pouvoir dans lequel évolue la personnalité autoritarienne.

2. H. Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 123.

3. Geronimo s'épuisa à vouloir être le chef des Apaches et n'y parvint jamais. Les Indiens refusaient un pouvoir qui leur eût été supérieur.

4. Tel fut le cas des empereurs romains les plus fous.

5. Ce fut le cas de Périclès dans l'Antiquité grecque et de Gandhi dans les temps modernes. Le 18 juin 1940, le général De Gaulle n'avait pratiquement aucun pouvoir — et c'est de cette absence originaire de pouvoir que lui est paradoxalement venue son immense autorité. Gandhi ne disposait d'aucun mandat dans le parti du Congrès au moment de l'indépendance de l'Inde.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

N'a-t-on pas tendance à attribuer au pouvoir ce qui en fait relève de l'autorité ? Ainsi, le « troisième pouvoir », le pouvoir judiciaire, est-il réellement un pouvoir ? N'est-il pas plutôt une autorité ?

Dans *Homo Hierarchicus*[1], Louis Dumont montre, à propos de l'Inde, que ce qui caractérise la caste (par opposition à la classe sociale, par exemple), c'est la dissociation entre le statut[2] et le pouvoir. En Inde, la pureté est plus importante que le pouvoir et l'englobe. Les castes supérieures, loin de bénéficier de privilèges comme les classes supérieures en Europe, sont astreintes à des devoirs spécifiques : l'étude, le sacrifice[3], le don. La Rome ancienne a fortement opposé l'autorité (*auctoritas*) et le pouvoir (*potestas*) et voyait dans la première une instance plus haute. Ainsi, dans son ouvrage *Des Lois*, Cicéron écrivait-il que si la *potestas* revient au peuple, l'*auctoritas* appartient au Sénat.

La distinction du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, avec la subordination du pouvoir à l'autorité qu'elle implique vient de cette source. À la fin du ve siècle, le pape Gélase Ier écrivait à l'empereur Anastase Ier : « Deux sont les choses par lesquelles ce monde est principalement gouverné : l'autorité sacrée des papes et le pouvoir royal ». Pendant tout le Moyen Âge, le pouvoir de l'empereur tel que le théorisera l'Église sera conçu comme subordonné à l'autorité du pape. Toute autorité vient de Dieu, avait déclaré saint Paul[4].

L'autorité est pouvoir incarné, personnalisé. La distinction que font certains auteurs[5] entre l'autorité personnelle qui naît de l'ascendant que détiennent certaines individualités, et l'autorité fonctionnelle inscrite dans un cadre institutionnel déterminé apparaît artificielle. Certes, le juge sans son habit, et le policier sans son uniforme n'ont plus l'autorité qu'ils avaient lorsqu'ils étaient revêtus des costumes distinctifs de leurs fonctions sociales, mais parmi les juges en habit, et les policiers en uniforme, il est des individualités qui jouissent d'une autorité considérable, et d'autres qui n'en ont pratiquement aucune.

On peut retenir cette leçon de Foucault : le pouvoir est partout, il n'a pas de domaine propre. Il serait difficile d'en dire autant de l'autorité. Si l'autorité rayonne, elle n'est pas diffuse. Elle a un nom et un lieu, l'exception est son domaine. Alors que les réseaux de pouvoir sont la règle, des réseaux d'autorité n'auraient aucun sens. Le pouvoir peut être anonyme, pas

1. Un paragraphe de *Homo Hierarchicus* (Gallimard, 1966, p. 213-214) s'intitule « Du pouvoir à l'autorité ».
2. Max Weber a distingué la classe, concept économique, et le statut ou l'état (au sens de la France de l'ancien régime), concept de société.
3. Les mortifications sévères que s'infligent les yogis dans les mythes de l'Inde sont destinées à leur assurer sur les dieux eux-mêmes un pouvoir considérable. L'ascétisme (abstinence sexuelle, végétarisme) est en Inde le fait de la caste supérieure des brahmanes. En Occident, les classes supérieures sont à l'inverse celles qui recherchent et connaissent les plus grandes jouissances.
4. Voir *infra*.
5. Par exemple Georges Burdeau dans son article « Autorité » de l'*Encyclopaedia Universalis*, 1968, volume II.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'autorité : l'Angkar[1], comme Big Brother, n'était pas une autorité. Même lorsqu'il est concentré symboliquement en une seule main (dans le cas de l'autocratie), le pouvoir n'est jamais réellement la chose d'un seul : que peut un tyran si personne n'exécute ses ordres ? L'autorité, corollairement, peut appartenir à des institutions (un gouvernement, l'Église, l'ONU…) mais, à la différence du pouvoir, un seul homme peut la détenir. Contrairement au pouvoir, une autorité ne se partage pas ; l'entourage d'un grand chef dispose d'une partie du pouvoir qu'il a lui-même[2] mais l'autorité ne se délègue pas : on a la sienne propre ou bien on ne l'a pas.

Dans son ouvrage *Patriarcha* (1680), Robert Filmer fait remonter le pouvoir à Adam : par la lignée continue des pères de famille, le pouvoir se transmettrait ainsi de génération en génération. L'autorité, elle, n'a pas d'héritage : elle s'éteint avec celui qui la détenait.

L'idée du pouvoir fait le pouvoir : est puissant celui que l'on croit tel. D'où cette question vertigineuse : le système du pouvoir pourrait reposer sur une illusion[3]. À l'origine, « prestige » (*prestigium* en latin) signifiait l'illusion, l'imposture, la charlatanerie.

L'autorité rayonne : elle ne cesse de déborder le cadre des qualités qui la fondent[4]. L'autorité valorise ceux qu'elle touche, elle les métamorphose.

Toute autorité vient de Dieu, écrit saint Paul[5] : cette simple phrase fondera la doctrine politique de l'Église au Moyen Âge mais, les circonstances ôtées, il reste un moyen de sauver l'interprétation d'un énoncé qui paraît historiquement et culturellement daté : « Toute autorité vient de Dieu », cela signifie peut-être d'abord que celui qui détient l'autorité n'en est pas la source ; il la détient parce qu'il l'a reçue et parce qu'on le lui a donnée ; l'autorité vient d'ailleurs, d'une transcendance. C'est une idée semblable qu'exprime le terme d'*ascendant* : avant de désigner l'autorité morale, l'ascendant était (il l'est d'ailleurs encore) un terme d'astrologie signifiant l'influence d'un astre sur une existence ; la métaphore de la hauteur et de l'élévation est évidemment présente. L'appel auquel l'autorité (cette *vocation*) semble répondre vient de très loin, et son écho survit longtemps à sa voix. Alors que le pouvoir s'exerce mais s'épuise aussi dans le présent qui passe, l'autorité a sur lui l'immense privilège de transcender l'instant. Un roi qui meurt n'a, par définition, plus aucun pouvoir, un saint ou un

1. Nom donné à l'organisation qui, sous la houlette sanglante des Khmers rouges, régna sur le Cambodge de 1975 à 1979. Pol Pot en était le chef, mais jamais il ne montra son visage au peuple ni ne lui fit entendre sa voix.

2. Les ministres d'un Président ou les maréchaux de Napoléon, par exemple.

3. C'est cette illusion vertigineuse d'un pouvoir qui n'existe plus que dans sa représentation qu'Akira Kurosawa a illustrée dans son film *Kagemusha*.

4. Ainsi un écrivain comme Victor Hugo avait-il une autorité morale et, dans un registre nettement plus dérisoire, on demandera aujourd'hui à une vedette du sport ou de la chanson son avis sur des questions qui lui sont entièrement étrangères.

5. Épître aux Romains XIII.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

héros peut avoir plus d'autorité encore après sa mort que durant sa vie[1]. Dans les sociétés traditionnelles, c'est le passé avec ses représentants (les vieillards) qui fait autorité, qui *est* l'autorité. Spirituelle, morale ou intellectuelle, l'autorité s'exerce dans tous les ordres de l'esprit, et quand bien même le monde physique paraît seul concerné (comme dans les affaires militaires ou politiques), c'est encore la force de l'esprit qui paraît émaner d'un Napoléon ou d'un Clemenceau. Pour paraphraser Hegel, qui inventa l'expression pour définir l'art, on pourrait dire de l'autorité qu'elle est une Idée rendue sensible : grâce à elle, le Bien, le Juste et le Grand semblent descendre du ciel sur la terre. On ne trouverait pas un seul homme de grand prestige qui ne se fût pas identifié à une idée plus haute que lui. Politiques, prophètes, capitaines, savants — tous semblent avoir vécu pour autre chose qu'eux-mêmes et c'est ce dont les foules leur ont su gré. Il n'y a pas d'autorité sans dépassement des conditions communes : une ambition qui se réduit à une envie personnelle, un travail qui n'est qu'une tâche ne peuvent conférer l'autorité. Il est à cet égard intéressant de noter que nul n'est plus éloigné de la psychologie de l'homme autoritaire que l'homme d'autorité : incapable de sortir de son moi qui le tyrannise, l'autoritaire se voit voué à singer une autorité qu'il n'a pas. Pierre Janet parlait à ce sujet de « conduite de sous-officier ».

L'autorité montre qu'une analyse économique et sociale du pouvoir, à l'exclusion de toute considération psychologique, est insuffisante. L'autorité n'appartient pas d'abord au monde réel des corps et des comportements mais au monde symbolique des signes et de la pensée. Alors que le pouvoir est la capacité d'un acteur à imposer sa volonté à autrui, l'autorité est la capacité d'un acteur à obtenir l'obéissance d'un autre qui la lui doit. Le pouvoir est centrifuge, l'autorité est centripète. En fait, on n'obéit pas à une autorité, on s'y soumet.

Il y a là une autre différence essentielle entre le pouvoir et l'autorité. Le pouvoir requiert l'obéissance, tandis que la soumission suppose l'acceptation possible. Mais on est moins soumis à une autorité qu'on n'y consent : l'hétéronomie de l'obéissance est indépassable ; l'autorité, elle, est inconcevable sans l'autonomie de l'assentiment. D'où une charge affective qui semble essentielle : alors que le pouvoir n'a nul besoin de susciter le respect et la vénération pour être obéi[2], le propre de l'autorité est de n'aller pas sans respect ni vénération.

Freud disait que la source importante, sinon originelle de l'autorité est la crédulité provoquée par l'amour[3]. L'autorité, comme le fit remarquer

1. Lichtenberg remarquait que les saints de pierre ont toujours plus d'influence que les saints vivants.
2. Voir *supra* l'exclamation de Caligula.
3. S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité* I, 2, A.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Hannah Arendt, est inconditionnellement reconnue[1] : elle n'a nul besoin de ces deux moyens de pouvoir que sont la contrainte et la persuasion pour s'exercer, tout comme l'amour. Ainsi peut-on expliquer, sinon comprendre, l'adhésion irrationnelle que suscitèrent ceux que Marx Weber appelait les chefs charismatiques : en transcendant la puissance objective, le charisme la contourne et finit d'ailleurs par la constituer. De même que l'amour n'est pas commandé par les actes mais par l'être de la personne aimée, avec l'autorité, l'être est déjà un faire : son existence précède l'essence de l'acte, au point même de le rendre parfois superflu. Le prestige, cette autorité que la durée et l'espace d'une société ont mené à terme, est très exactement une reconnaissance d'avant la connaissance[2] ; avant même d'apparaître, l'homme d'autorité a déjà conquis les âmes.

Ainsi peut-on interpréter l'autorité comme un phénomène de projection collective, grâce auquel les hommes vénèrent sous une forme personnifiée les valeurs auxquelles ils croient. C'est en un sens semblable qu'André Gide disait de l'influence qu'elle se résume à une simple *autorisation* : et ici encore les mots nous aident — autorisation de l'autorité, autorité de l'autorisation. C'est pourquoi l'autorité doit être comprise en termes d'occasion plutôt qu'en termes de cause — ce qui ne signifie évidemment pas que n'importe qui peut revêtir n'importe quel rôle. Comme dans l'amour, il y a une rencontre qui suppose deux pôles. L'autorité n'est pas à sens unique ; elle est faite de respect réciproque.

Mais si l'autorité est une affaire de représentation, cela ne signifie pas qu'elle soit le produit de la conscience. Qu'il s'agisse d'un chef d'État ou bien d'un professeur, l'homme d'autorité est celui qui se révèle capable de lever les refoulements et de supprimer les frustrations du groupe qui le soutient. Grâce à lui, l'impossible devient possible : sa personne n'est-elle pas déjà le signe tangible d'une utopie réalisée — la Liberté, le Bonheur, le Savoir ?[3] *Auctoritas* en latin vient d'un verbe qui signifie augmenter. L'*auctor*, dont nous avons fait notre « auteur », est proprement celui qui fait avancer, progresser. On a souvent remarqué que l'autorité ôtait à l'obéissance son sens de subordination — on peut se demander si le terme d'obéissance traduit bien cette *confiance* grâce à laquelle la double identification peut se faire entre le chef et l'idéal d'une part, entre les hommes et leurs chefs, d'autre part. La *popularité*, qui est la reconnaissance actuelle d'une autorité, constitue une réappropriation symbolique : c'est elle-même que,

1. H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, trad. G. Durand, Calmann-Lévy, 1972, p. 146.

2. Au reste la précession de la reconnaissance par rapport à la connaissance apparaît comme la marque distinctive des mécanismes identificatoires : lors du stade du miroir, le jeune sujet effectivement se reconnaît avant même de se connaître.

3. Pendant la Seconde Guerre mondiale, De Gaulle et Churchill parlaient et agissaient comme s'ils étaient déjà campés dans la victoire, de même que Jésus, autrefois, avait agi et parlé comme s'il vivait déjà dans le Royaume des cieux.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

par le truchement de son leader, la foule acclame en fait. Toute autorité vient de Dieu : voilà cette seconde forme de transcendance, après l'Idéal auquel l'homme d'autorité se soumet, ce don que la foule lui fait.

Comme l'art, l'autorité est sans recettes, mais, tout comme l'art, elle ne va pas sans exercice. Puisqu'elle repose sur un *crédit*, fait de croyance (en une valeur réalisable) et de confiance (en sa représentation réelle), tout ce qui augmentera ce crédit contribuera à renforcer l'autorité, tout ce qui le diminuera contribuera à l'affaiblir. D'une manière générale, plus le groupe social est étendu, moins décisif est le rôle que le critère technique de compétence joue. L'autorité dans un laboratoire de recherche n'a pas le même sens que celle qui s'exerce au niveau d'une nation tout entière, et nous considérons comme symptomatique de la pathologie du pouvoir totalitaire le fait que Hitler ait pu être considéré comme compétent aussi bien en architecture qu'en matière militaire, ou bien le fait que Staline ait cru bon trancher, à la fin de sa vie, dans un problème de linguistique[1].

L'autorité ne va pas sans la réputation[2] et a besoin d'être constamment entretenue comme un feu[3]. La puissance réelle est aussi faite de *pouvoir présumé* : il dispose d'un pouvoir réel celui à qui l'on attribue un pouvoir réel[4]. L'autorité est du pouvoir imputé. L'autorité a besoin de respect, donc de la distance pour subsister ; le rire la dégrade. Le roi pouvait avoir ses bouffons, mais pas le pape, justement.

Hobbes voyait dans la réputation[5] un pouvoir. Elle a du *prix*, au sens banal du mot car elle correspond à ce que l'on serait disposé à donner pour bénéficier d'un surcroît de pouvoir. Hobbes voyait également dans la *dignité* un pouvoir. La dignité est l'importance publique d'un homme qui est la valeur que lui attribue la République. Hobbes définit l'*honneur* comme « l'aveu du pouvoir »[6] et *honorables* « les signes pour lesquels un homme reconnaît le pouvoir ou l'excédent du pouvoir qu'un autre a sur son concurrent »[7]. L'autorité, en effet, est transitive : dans la pyramide sociale, chaque niveau fait la force ou la faiblesse du niveau supérieur[8]. Napoléon savait que l'autorité ne va pas sans surprise. Rien ne la sape davantage que l'habitude acquise, du moins dans les sociétés modernes. L'autorité s'auto-entretient, la perte d'autorité également[9]. Une autorité entamée est déjà perdue. À la

1. J. Staline, *Le Marxisme et les problèmes de linguistique*, trad. fr., Naim Frasher, 1969.
2. Le prestige est une absolutisation de la réputation.
3. Une femme qui parle contre leur père à ses enfants, un professeur qui parle contre un collègue à ses élèves, et c'en est peut-être fait de l'autorité.
4. On a tendance à attribuer au secret (voir les sociétés secrètes, les agents secrets...) plus de pouvoir qu'ils n'en ont en réalité.
5. *Worth*, la valeur ou l'importance d'un homme.
6. T. Hobbes, *De la nature humaine*, trad. d'Holbach, Vrin, 1991, p. 79.
7. *Ibid.*, p. 80 (orthographe modernisée).
8. Ainsi, dans la société contemporaine, la télévision agit-elle comme l'instance suprême de la légitimation — au point qu'on peut se demander si elle n'est pas désormais la source exclusive de l'autorité.
9. Voir la manière dont les hausses et les baisses des cotes de popularité dans les sondages d'opinion s'autoconfirment.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

différence du pouvoir qui varie du plus ou moins, l'autorité obéit souvent à la logique du tout ou rien.

Alors que le pouvoir tend constamment à se dissimuler, attirant comme l'habile prestidigitateur l'attention du public en des endroits où rien ne se passe, il est de la nature de l'autorité de rester présente et visible, mais pas totalement. Dans *Le Fil de l'épée*, De Gaulle faisait de la *réserve*, avec le « caractère » et la « grandeur » l'une des trois conditions du prestige. L'homme d'autorité doit vivre dans le retrait, voire dans le secret. Ce n'est pas qu'il ait quelque chose d'inavouable à cacher, seulement on supposera toujours plus grande qu'elle n'est en réalité une force qui ne se montre pas.

III. L'AUTORITÉ AUJOURD'HUI : LE PEUPLE CONTRE LES ÉLITES

Hannah Arendt note qu'un père peut perdre son autorité soit en battant son fils, soit en acceptant de discuter d'égal à égal avec lui[1] : la violence et l'égalité ruinent l'autorité. En 1932, en pleine montée du fascisme en Europe, De Gaulle écrit dans *Le Fil de l'épée* : « Notre temps est dur pour l'autorité. Les mœurs la battent en brèche, les lois tendent à l'affaiblir »[2]. « L'autorité, diagnostiquera Hannah Arendt, a disparu du monde moderne »[3]. Elle a disparu avec les deux fondements qui lui donnaient sens et force : la religion et la tradition[4]. Alain Renaut a écrit un ouvrage intitulé *La Fin de l'autorité*[5]. Il semble, en effet, que les révolutions modernes (politiques, économiques, sociales, culturelles), en mettant à mal le principe d'autorité, lui aient porté un coup dont il ne s'est pas relevé. Certes, nul ne l'avait d'abord entendu ainsi : dans l'esprit de Rousseau comme dans celui des révolutionnaires de 1793, l'idéal républicain représente la substitution de l'autorité au pouvoir : le remplacement du pouvoir du Prince par l'autorité de la Loi. Seulement, comme l'avait prévu Joseph de Maistre, en supprimant la légitimité traditionnelle du pouvoir, la Révolution sapait du coup toute légitimité — car que serait une légitimité qui ne fût pas absolue ? La violence, dès lors, peut se déchaîner. On ne peut pas dire que sur ce point l'Histoire ait donné entièrement tort à Joseph de Maistre.

L'autorité ne fait pas que s'incarner, elle est incarnation. Aussi ne saurait-il y avoir proprement d'autorité invisible. Les hommes ont besoin de voir le roi derrière la monarchie et le président derrière la république, et il est

1. H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 147. Parce que le respect est sa condition nécessaire, le mépris est le plus grand ennemi de l'autorité, note H. Arendt (*ibid.*). Hegel avait repris cette formule du prince de Condé : aucun héros n'est un héros pour son valet de chambre.
2. C. de Gaulle, *Le Fil de l'épée*, Plon, 1971, p. 85.
3. H. Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 121.
4. *Ibid.*, p. 124.
5. « Champs », Flammarion, 2006.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

douteux que l'idée de Rousseau et de Kant, d'un État dans lequel la Loi serait enfin la seule autorité, sorte un jour de l'utopie. Toutes les religions ont fini par sacraliser certains individus et il est significatif que le culte de la personnalité ait été pratiqué avec le plus d'ardeur démente dans les pays dont l'idéologie réduisait les chefs à n'être que les porte-parole des masses.

L'autorité, à l'époque contemporaine, à la différence de ce qu'elle était jadis, est un pouvoir sans institutions. Au lieu de répéter dans le présent une origine immémoriale, elle est sa propre origine. Et c'est ce qui la rend suspecte à nos yeux. Notre temps, qui croit tout inventer, n'aime aucune autorité : il n'admet le passé que mort, réduit à l'état de signes[1] et il a cru faire œuvre de libération en rejetant toute autorité. À cause, précisément, de la dimension affective, donc irrationnelle, qui la traverse, l'autorité peut s'avérer plus pernicieuse que le pouvoir. Alors que le pouvoir — lorsqu'il n'est pas autoritaire, justement — n'agit que sur les actes et les comportements, l'autorité touche le tréfonds des âmes. Aussi, bien qu'elle dépende de l'assentiment, mais aussi à cause de cet assentiment même, comprend-elle une dimension indéniablement totalitaire. De fait, les régimes totalitaires ont cherché encore davantage que tout le pouvoir sur les hommes et il serait bien naïf de croire qu'ils n'ont eu tant d'emprise sur eux que par la violence[2].

La passion de l'égalité s'est unie à celle de la liberté pour délégitimer l'autorité. Significative à cet égard est la disparition à peu près totale de la figure la plus noble de l'autorité que le romantisme nous avait laissée : celle du génie. Le travail de l'esprit s'est tellement dilué que nous ne croyons plus aux grandes individualités créatrices : même les lauréats des prix Nobel ne sont plus à nos yeux des génies. Le doute dissout l'autorité aussi sûrement que le désir d'autonomie. Non seulement nous ne croyons plus (c'est-à-dire que nous ne désirons plus croire) à la pureté des idéaux passés, de plus, nous déplorons les catastrophes auxquelles nous pensons qu'ils aboutissent fatalement[3].

Rien ne montre mieux la crise de l'autorité que la révolte et le ressentiment de larges couches de la population contre les « élites ». Dès lors que la démocratie contemporaine est représentative pour l'essentiel, la crise de la démocratie représentative, dont le populisme est un symptôme éclatant, est une crise de la démocratie.

À l'origine, le terme de populisme renvoyait à un courant de romanciers autodidactes qui cherchaient à dépeindre de manière réaliste la vie des gens du peuple. Le mot apparaît en 1912. Plus tard « populisme », choisi

1. Commémorations et musées.
2. Voir ***Le totalitarisme***.
3. L'opinion publique est persuadée qu'Einstein, le dernier génie de la science, a eu une grande part de responsabilité dans la catastrophe d'Hiroshima.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

pour traduire le russe *narodnitchestvo'*, entre dans le domaine politique pour désigner une idéologie. Par la suite, le populisme débordera le champ politique. Il existe un populisme social[1] et l'on parle désormais de populisme culturel.

L'usage péjoratif du terme ne date que des années 1980. Il est aujourd'hui dominant, du moins en France, même si certains responsables politiques assument et revendiquent la qualification de « populistes ». Le populisme est, pour reprendre la formule de Paul Ricœur, presque toujours le « discours de l'autre ».

Prenant argument sur le caractère politiquement indéterminé de la notion, certains, comme le philosophe Jacques Rancière, rejettent un terme qui, sous couvert de décrire et d'expliquer, ne fait que disqualifier et dénoncent ceux qui dénoncent le populisme. « Le terme de 'populisme' ne sert pas à caractériser une force politique définie. Il sert simplement à dessiner l'image d'un certain peuple »[2].

Le fait qu'il existe un populisme « de droite », qui renvoie presque toujours à l'extrême droite, et un populisme « de gauche », qui renvoie souvent à l'extrême gauche, un populisme des classes dominantes et un populisme des classes dominées (pour reprendre la distinction d'Ernesto Laclau) semble plaider contre la consistance de la notion. L'hypothèse serait alors que si le populisme n'est pas une idéologie à la manière du libéralisme ou du socialisme, c'est parce qu'il renvoie davantage à un style qu'à un contenu politique. Le populisme se reconnaîtrait à des manières de parler et à des postures.

Cela dit, on peut, à l'inverse, plaider en faveur d'une consistance réelle du concept de populisme, sans négliger pour autant les contradictions et les équivoques. Le concept de totalitarisme a été l'objet de controverses analogues. Or, il est arrivé plus d'une fois, dans l'histoire récente, que des positions politiques radicalement opposées se rejoignent sur des points essentiels.

La forme hémisphérique où sont réunis les partis politiques dans une assemblée a pour effet de rendre topologiquement aberrant un quelconque voisinage des extrêmes. Mais si, à l'image traditionnelle du demi-camembert on substitue, comme Jean-Pierre Faye l'a fait à propos des partis extrêmes de la République de Weimar, la figure du fer à cheval, alors la plus grande distance cède la place à une inédite proximité. Il peut exister, en effet, en vertu de certaines circonstances historiques, une courbure de l'espace politique qui tend à rapprocher l'extrême droite et l'extrême gauche.

1. On a parlé de « populisme pénal » à propos du projet de loi visant à introduire les jurés populaires dans les chambres correctionnelles comme si le peuple, inquiet pour sa sécurité, devait mieux juger que les juges (jugés trop laxistes) : voir Denis Salas, *La Volonté de punir. Essai sur le populisme pénal*, Fayard/Pluriel, 2010.

2. J. Rancière, « Non, le peuple n'est pas une masse brutale et ignorante », *Libération*, 3 janvier 2011.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Certes, il reste des différences spécifiques radicales, mais dans un genre prochain où se retrouvent nombre de caractéristiques communes. Différence spécifique : le populisme de droite est xénophobe, le populisme de gauche ne l'est pas. Genre prochain : les populismes sont protectionnistes, nationalistes, anti-européens et antimondialistes[1], ils pourfendent la classe politique et les élites presque dans les mêmes termes et pour des raisons analogues.

Si le terme de populisme a aujourd'hui supplanté celui de démagogie, c'est parce qu'il recouvre une réalité plus large, tout en reprenant à son compte la totalité de son sens. La démagogie, en effet, est une pratique qui peut se cantonner à un domaine étroit de la vie politique et sociale. On dira que la promesse d'une hausse du pouvoir d'achat est démagogique. Si le populisme englobe la démagogie puisqu'il prétend contradictoirement suivre et mener le peuple, il ne s'y réduit pas. Il est à la fois une forme (un style) et l'expression d'un ensemble de valeurs.

À la différence des idéologies qui ont marqué l'histoire et les sociétés depuis deux siècles, nul n'a jamais établi une théorie du populisme. Le populisme est moins une langue qu'une rhétorique. Il existe une *manière* populiste, qui transcende les clivages politiques et nationaux classiques. Le leader populiste, qui ne représente pas mais *incarne*, prend le peuple au mot. Face au verbe hautain du technocrate, il va parler haut[2] et substituer à ses mensonges la vérité. Tout comme la démocratie directe le style direct participe du rejet des élites. Certes, on ne peut aller jusqu'à parler de « culte du chef » comme pour les fascismes, car les démocraties l'ont neutralisé et affadi en vedettariat. Toujours est-il qu'il n'y a pas de populisme sans leaders. Le chef populiste est, pour reprendre les termes de la tripartition de Max Weber, charismatique, c'est-à-dire ni électif ni bureaucratique. Le parler dru de ces leaders, qui usent volontiers de tours familiers et de tournures argotiques, ravale l'idiolecte des professionnels et des experts de la politique au rang de ruse cynique. Le populisme est une protestation contre les technocraties qui ont traité les problèmes politiques en questions techniques et imposé le régime de la solution unique là où il existe une pluralité de réponses possibles. Il nous adresse de ce fait ce message : la politique n'est ni une science, ni une technique.

Alors que le débat politique repose sur le pari de la rationalité, le populisme fait mouvoir des ressorts inconscients : levée des refoulements, désublimation. C'est pourquoi il donne matière à jouir. « Pour séduire, il faut

1. Le populisme est allé jusqu'à faire de « cosmopolite », cette bête noire commune à Hitler et à Staline, une injure. En France, la dénonciation des « droits-de-l'hommisme » comme le faux nez de l'impérialisme est partagée par l'extrême droite et la gauche extrême. Cela étant, de ce qu'il existe un populisme de droite et un populisme de gauche, il ne s'ensuit pas, comme certains le font, que le populisme surmonte l'opposition entre gauche et droite.

2. Voir *Discours populistes*, ouvrage collectif dirigé par Gabriel Périès et Pierre-André Taguieff, Paris, Presses de Sciences Po, 1998.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

réduire », disait Baltasar Gracián. Et pour réduire, rien de tel que l'émotion, qui est la chose du monde la mieux partagée. L'affect est simplificateur et bipolaire. Si la démocratie d'opinion est déjà une forme très affaiblie de démocratie, que dire de la démocratie d'affect ? Le leader populiste *entraîne* à la manière d'une vedette de cinéma ou d'un animateur de télévision. Il n'a plus besoin, comme jadis, d'être un orateur, même si, à l'occasion, il l'est. Il est avant tout un animateur, et même, dans une société présentant des signes d'exténuation, un réanimateur. Sur le plan formel, le populisme est moins la trahison de la démocratie que sa caricature. Il exhibe l'affect jusqu'à l'obscène.

Le populisme a une structure de quadrilatère : il croise l'opposition ceux d'en haut/ceux d'en bas avec l'opposition ceux d'ici/ceux d'en face. Sur le plan du contenu, trois traits caractérisent le populisme actuel, sous sa forme de néopopulisme européen, qu'il soit « de gauche » ou « de droite » : a) la condamnation virulente, sans appel des élites ; b) la défense d'une identité communautaire nationale menacée ; c) le rejet des forces étrangères censées mettre en péril cette identité.

Jacob Burkhardt disait de la modernité qu'elle est « l'ère des simplifications sauvages ». Alors que les mécanismes sociaux sont de plus en plus complexes, et que seuls les connaisseurs peuvent en prendre la mesure complète, les relations sociales dans lesquelles les individus sont engagés quotidiennement sont de plus en plus pauvres. Ce qui veut dire que les citoyens sont de moins en moins à même de comprendre le monde dans lequel ils vivent. Ce que Hannah Arendt et Günter Anders disaient de la technique se trouve vérifié au niveau du monde social : les hommes ne sont plus en position de connaître et de penser ce qu'ils font. Le populisme a ce précieux avantage de traiter le monde compliqué avec des idées simples. Il est le seul à croire encore à l'opposition univoque du vrai et du faux et s'imagine que le personnel politique se divise en deux camps : ceux qui mentent et ceux qui disent la vérité. Le populisme est anti-intellectualiste. Il se méfie du savoir et de la pensée comme d'une peste car ils émanent des puissants et ne servent que leurs intérêts. Le populisme croit que tous les chiffres (à gauche, ceux du chômage, à droite, ceux de l'immigration) sont faux.

Répugnant à la délibération, le populisme n'a que des certitudes. La dualité nous/les autres gouverne tout un ensemble de dichotomies à tonalité paranoïde (familier/étranger, bienveillant/hostile, sécurisant/inquiétant). Est populiste celui qui fait croire aux gens que tout ce qui leur est inaccessible leur a été *interdit*. Se plaçant en deçà de la critique constructive, qui fait partie du débat normal, le populisme balance entre la recherche du bouc émissaire et le déni des problèmes objectifs. Il nie que les difficultés économiques du pays viennent de lui-même, comme il nie l'existence du dopage systématique des champions et des vedettes qu'il continue d'admi-

Retrouver ce titre sur Numilog.com

rer. À la différence du discours révolutionnaire dont le sens est donné par une philosophie de l'histoire, le discours populiste vise moins à la transformation de la réalité qu'à sa disparition. En ce sens, il participe d'une pensée véritablement magique. Mais, et en cela le populisme reste bien dans le cadre formel de la démocratie, ses adversaires sont moins des ennemis que des concurrents. Parfois, même pas des concurrents : des gêneurs. Tout se passe en effet comme si le populisme transformait en affect social le régime de rivalité universelle qui est celui du capitalisme contemporain. La violence est sublimée. C'est pourquoi l'extrême droite d'aujourd'hui peut se payer le luxe de faire l'économie du racisme. On n'a plus besoin de haïr l'autre (la haine est fatigante) — on n'en veut tout simplement pas : on s'agrippe au chez-soi, ou à l'entre soi, en refusant l'à côté de soi. Ainsi la vieille qualification de « fasciste » pour le populisme de droite est-elle la plupart du temps devenue inopérante. Il n'est d'ailleurs plus aussi sûr que celle « d'extrême droite » conserve sa pertinence. Dans cette mesure, le populisme, même si c'est à son corps défendant, signe une victoire peut-être définitive sur les démons du totalitarisme[1].

Le populisme substitue le clivage entre le peuple et les élites au clivage gauche/droite, et c'est pourquoi il peut aller du brun au rouge. Il est caractéristique que les termes servant à désigner ces élites fustigées soient d'origine étrangère : l'establishment, l'intelligentsia, le gotha... Dégoûté par leur corruption, le néopopulisme témoigne ainsi d'une certaine exigence morale. Mais, ignorant ou feignant d'ignorer les contradictions qui les traversent, le populisme s'imagine « les élites » comme un bloc homogène et complice. Les détenteurs du capital financier et du capital symbolique sont censés accaparer le pouvoir et diriger en un sens unique, à leur seul profit.

Nous vivons dans une société de défiance. La culture de la conspiration en est le signe. Comme le souligne Dominique Reynié[2], le peuple a le sentiment d'avoir été abandonné au moment même où il avait le plus besoin d'être défendu. En cette affaire, le facteur culturel ne saurait être minimisé : le peuple s'est également senti trahi par l'art contemporain, et il reste profondément étranger aux expériences littéraires et théâtrales les plus radicales, qu'il considère comme des impostures. Le « partage du sensible » dont parle Jacques Rancière est plus que jamais une réalité introuvable.

Cette distance des élites éprouvée par le peuple, ou par ce qu'il en reste, n'est pas fantasmatique. Elle correspond à un éloignement bien réel. Non

1. Le légalisme du néopopulisme européen différencie fortement celui-ci des populismes putschistes et insurrectionnels passés ou sud-américains. Certes, le « système » est dénoncé avec la même brutalité, mais la violence ne franchit pas la barrière du langage, et c'est la carte électorale qui est loyalement jouée. Même les démonstrations de force dans les manifestations de rue tendent à disparaître. En dehors des meetings, le néopopulisme répugne à l'intimidation et préfère amadouer. Cette intégration objective de la radicalité dans le jeu normal des institutions marque incontestablement la vigueur du fait démocratique.

2. D. Reynié, *Populismes : la pente fatale*, « Tribune libre », Plon, 2011.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

seulement les citoyens n'ont voulu ni l'Europe ni l'immigration ni le multiculturalisme ni la financiarisation du capitalisme international[1], mais ils ont le sentiment que ces tendances jouent systématiquement contre eux. On ne peut pas dire que ce sont les moyens d'information massivement disponibles qui les feront changer d'avis. Voués au culte de l'accident et de la catastrophe, les médias de masse tendent à identifier l'Europe à la perte de souveraineté, l'immigration à l'invasion et la mondialisation à la délocalisation destructrice d'emplois. Comment dès lors s'étonner du fort taux d'abstention lors des élections puisque les choix fondamentaux qui conditionnent l'avenir d'un pays ne sont jamais soumis au vote ?

Cela dit, le populisme a peut-être moins un sens politique qu'existentiel et civilisationnel. Mais il se traduit politiquement — d'où les méprises, qui peuvent être dramatiques en cas de victoire électorale. L'anti-élitisme du populisme lui fait choisir la puissance aux dépens de l'autorité, ce qui représente une indéniable régression. Cela n'empêche pas les figures de proue des partis néopopulistes européens d'être résolument modernes : jeunes, charismatiques et décomplexées. Elles jettent au feu la langue de bois, ferraillent contre le « politiquement correct » mais prennent soin d'éviter les dérapages explicitement racistes et xénophobes qui les marginaliseraient. Ces partis n'ont pas de racines idéologiques à l'extrême droite, ou bien ils les ont extirpées. Ils revendiquent les valeurs de tolérance, de liberté et de laïcité, qui sont des valeurs démocratiques, et qui d'après eux seraient en danger. Libéral pour ce qui touche l'égalité entre les hommes et les femmes, désormais libertaire en matière de comportement sexuel, le néopopulisme européen, dans sa version droitière, est profondément heurté par le traditionalisme réactif des populations immigrées et c'est pourquoi le qualificatif de « réactionnaire » lui convient mal.

Il y a un populisme de l'espoir et un populisme de la désespérance. Le populisme latino-américain est un populisme de la frustration et de la colère, le néopopulisme européen est un populisme de la peur et de la lassitude. Alors que le populisme classique parlait au peuple de ses besoins insatisfaits, le néopopulisme, lui, s'inquiète de ses satisfactions menacées. Dans l'ouvrage déjà cité, Dominique Reynié parle de « populisme patrimonial » issu de « l'insécurité identitaire »[2]. Ce populisme d'un nouveau type, apparu autour de l'année 2000, est fondé sur la défense conservatrice et virulente d'un patrimoine à la fois matériel (le niveau de vie) et immatériel (le style de vie). La mondialisation remet en cause non seulement le patrimoine matériel (d'où la peur du déclassement et de la baisse du pouvoir d'achat qui gagne aujourd'hui nombre de pays d'Europe), mais également

1. On pourrait rappeler que le peuple n'a pas voulu non plus l'instruction obligatoire, les campagnes de vaccination, l'abolition de la peine de mort ni les politiques de sécurité routière...

2. D. Reynié, *Populismes : la pente fatale*, *op. cit.*, p. 166.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

le patrimoine immatériel (d'où l'angoisse de la perte d'identité avec l'arrivée massive de populations allogènes). Le populisme patrimonial craint par-dessus tout que son argent ne lui échappe — en bas, par le parasitisme des immigrés, et en haut par la ponction fiscale de l'État.

Alors que le démagogue conduisait le peuple, que le *Führer* et le *duce* conduisaient les masses, le chef populiste, lui, ne conduit que des individus. Mais cela n'interdit pas, bien au contraire, au néopopulisme d'être un essentialisme : il croit qu'il existe un peuple à la fois rivé à sa géographie et transcendant l'histoire. Le peuple est forcément national et il demeure attaché à l'idée de nation, à laquelle, justement, la plus grande partie des élites ne croit plus. Le populisme est un nationalisme réactif — la maladie sénile du nationalisme. D'autant que le concept de peuple, jadis adossé au mythe post-révolutionnaire (Michelet, Hugo) a connu une crise radicale et sans doute irréversible. Tant du point de vue sociologique que du point de vue politique, il n'est pas sûr que le peuple existe encore. Le peuple est aussi introuvable que « les cultures », elles aussi en voie de disparition, et elles aussi rituellement invoquées. De même que la culture dite populaire n'est pas produite par le peuple (simplement, ce ne sont pas les mêmes élites qui sont en jeu), le populisme, qui ne cesse d'invoquer le génie du peuple[1], n'est jamais venu du peuple lui-même[2]. Il est venu à lui, lorsqu'il ne s'est pas imposé à lui. Le populisme n'est populaire qu'après coup, en aval, pas en amont et dans sa version droitière, il exclut même une part importante de ce qui, dans sa réalité sociologique objective, représente le peuple.

À l'heure de l'individualisme de masse, il n'y a plus ni peuple, ni masse, ni foule. Seulement un collectif d'individus. La plaisanterie de Brecht (dissoudre le peuple) est en passe de devenir la réalité. Le peuple du populisme n'est pas un organisme (le « corps politique » des théories et républiques classiques), mais un agrégat : l'addition d'une multitude d'individus pour lesquels, comme dit Dominique Reynié, « la classe sociale ne constitue plus un univers d'appartenance ni même de représentation »[3]. Le « peuple » du populisme n'a ni un sens ethnique, ni un sens politique, ni un sens social. Il ne se définit pas pour mais contre : contre les élites et les étrangers. Si bien que nous avons affaire à cette configuration paradoxale d'un populisme sans peuple, bien différent de celui auquel les histoires passées (celles de la Russie, de l'Amérique latine, de la France entre les deux guerres) nous avait habitués. Avec le populisme, l'amour des « petites patries » (la formule est de Jaurès), et le « narcissisme des petites différences » (la formule est de Freud) se donnent libre cours.

1. À rebours du projet républicain d'instruire et d'éduquer le peuple (Proudhon parlait de « démopédie »), le populisme considère que le peuple en sait déjà bien assez, qu'il sait déjà tout ce qu'il importe de savoir.

2. C'est vrai de tous les populismes, social et politique (comme en Russie au XIX[e] siècle), littéraire ou culturel, politique.

3. D. Reynié, *Populismes : la pente fatale*, *op. cit*, p. 132.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Les populistes russes[1] et sud-américains étaient des progressistes, ce que ne sont pas les néopopulistes européens. Ceux-ci n'espèrent rien de l'avenir, et en redoutent tout. La valeur de l'Histoire s'est inversée : alors que dans les trois décennies qui ont succédé à la Seconde Guerre mondiale les changements étaient vécus comme des progrès, désormais ils sont perçus comme des menaces. « Tout ce qui peut être anéanti doit l'être », disaient les nihilistes du XIXe siècle. Tout ce qui existe peut disparaître, pensent les pessimistes d'aujourd'hui. Le néopopulisme est d'autant plus déprimé qu'il ne dispose même plus de la force poétique de la nostalgie. Très moderne en cela, il n'a plus de rapports concrets au passé historique et au patrimoine culturel dont il redoute pourtant la disparition. C'est pourquoi la qualification de « réactionnaire » lui convient mal. Le néopopulisme européen ne critique pas, il rejette. Il n'a qu'une volonté négative et voit avec tristesse la communauté (*Gemeinschaft*) se dissoudre en société (*Gesellschaft*), pour reprendre les termes de Ferdinand Tönnies. C'est pourquoi il ne peut avoir la dynamique des populismes du passé. C'est une formation réactionnelle — analogue en cela à l'islamisme, la violence en moins. De même que l'intégrisme est un signe de déclin et non, comme on le dit communément, un regain du religieux, le néopopulisme signale, non pas le retour du peuple sur le devant de la scène politique, mais son effacement. Il sait plus ou moins obscurément que la partie est désormais perdue. D'où sa tristesse et son ressentiment.

« Élite » vient du verbe latin *eligere*, qui a également donné « élire », et qui signifie « prélever », « choisir ». Le terme a d'abord signifié le meilleur parmi les choses, avant de prendre, sous l'influence de Saint-Simon et d'Auguste Comte, le sens actuel. L'élite est, au sein de la société, et occupant sa partie supérieure, la minorité douée d'excellence tant au point de vue moral qu'intellectuel. Elle représente l'incarnation sociale de la *vertu*, c'est-à-dire de la force dans ce qu'elle peut avoir de meilleur. Au début du XIXe siècle, la notion d'élite a servi à occuper, dans la représentation du monde social, la place laissée vide par la noblesse et le clergé, chassés du pouvoir par les révolutions, et c'est pourquoi elle a représenté, avec la notion de *mérite*, à laquelle elle est identifiée, une pièce maîtresse de l'idéologie républicaine.

Récusant la théorie marxiste de la détermination du pouvoir politique par la puissance économique, le sociologue italien Vilfredo Pareto a constitué une théorie des élites selon laquelle l'exercice du pouvoir induit par lui-même une organisation sociale déterminée. Par ailleurs, Pareto distingue deux approches, l'une qui reconnaît l'existence d'élites (au pluriel) dans tous les domaines de l'existence collective (en ce sens il existe une élite de criminels comme il existe une élite de mathématiciens), l'autre qui analyse

1. Le populisme russe est plus ambigu que le populisme sud-américain. Il se réclamait du socialisme, mais reposait largement sur le mythe de la commune paysanne originelle.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

le groupe dirigeant qui exerce le pouvoir politique, économique et social.

L'usage du terme au pluriel, ainsi que la distance prise avec la notion de mérite, ont contribué à dévaloriser « les élites », jusqu'à les délégitimer. Du point de vue du populisme, la fortune, l'influence intellectuelle et la célébrité médiatique sont amalgamées en une même récusation.

En transformant toute réalité humaine en marchandise consommable[1], le système capitaliste mondial n'a pas été moins dissolvant pour l'autorité que les idéaux révolutionnaires ou que le populisme. Dans un système de marché généralisé, aucune réputation, donc aucun prestige ne peut durer, car toutes les images se valent, et par conséquent s'annulent. Dans ce domaine aussi, le régime commun est celui de la concurrence universelle : à cause de ces confrontations multiples qui voient l'autorité du maître dégradée par celle du présentateur de télévision et celle du chef niée par celle du bateleur[2], toute représentation ne peut qu'être éphémère. La célébrité a remplacé la renommée, et personne n'ose même plus penser à la gloire. Dans un monde de pure immanence, celui du marché et des télécommunications, aucune autorité ne peut manifester sa supériorité : elle serait perçue comme une intrusion inacceptable dans la vie privée des individus.

Il existe une autre raison susceptible d'expliquer le rejet actuel de l'autorité. Celle-ci procède toujours d'un grand refus : le refus du réel tel qu'il va. Elle est un anti-destin. Or, la modernité nous donne l'impression grandissante d'une nécessité à laquelle rien ne pourrait se soustraire : déterminismes sociaux, politiques, économiques, psychologiques, nous avons tant appris à expliquer la réalité telle qu'elle est que nous finissons par penser qu'elle ne peut être autre qu'elle n'est. Or l'autorité, justement, naît d'une représentation contraire.

L'histoire du XXe siècle montre à l'envi qu'avec la fin de l'autorité, l'homme a plus perdu que conquis. Si l'autorité avait été une servitude, comme on l'a répété, alors sa disparition aurait correspondu à un surcroît de liberté. Or nous constatons la plupart du temps « une régression simultanée de la liberté et de l'autorité dans le monde moderne »[3]. À la différence de la domination qui écrase ceux sur lesquels elle s'exerce, l'autorité préserve leur liberté. D'où son caractère précieux et fragile. De l'autorité, Mommsen disait qu'elle est plus qu'un conseil et moins qu'un ordre. Mais dans le vide laissé a pris place la rude nécessité. Les hommes paient en abus de pouvoir le plus lourd de tous les prix, les manques et les faiblesses de

1. « Le prestige, notait De Gaulle, ne peut aller sans mystère » (C. de Gaulle, *Le Fil de l'épée*, *op. cit.*, p. 90). Or nos moyens d'information refusent le mystère car ils y voient une possible intention maligne. De plus, le mystère nie l'universelle visibilité seule capable de transformer l'existence des hommes en images, donc en marchandises.

2. Et lorsque les chefs croient retrouver du pouvoir en jouant les bateleurs, ils ne font que saper encore davantage les bases de leur propre autorité.

3. H. Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 133.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'autorité[1]. Le pouvoir a horreur du vide, il ne disparaît jamais, il se déplace ou change de forme. Contre le pouvoir économique dont la logique est, par nature, totalitaire[2] la seule action possible est la résistance locale. Nous savons désormais que la réconciliation du pouvoir le plus grand avec l'autorité la plus haute[3] est un rêve impossible. Nous savons également que dans le vide laissé par l'autorité anéantie ou diminuée ce n'est pas la liberté mais le pouvoir qui prend la place. La violence et l'égalité sont destructrices d'autorité[4]. Entre le despotisme et la république des égaux, l'autorité doit se frayer une voie moyenne, la plus étroite de tous.

*

Voir aussi

La démocratie. L'État. La politique. Le pouvoir. La république. La souveraineté. Le totalitarisme. L'utopie.

*

Bibliographie

Hannah Arendt, — *La Crise de la culture*, trad. P. Lévy, Gallimard, 1972.
— *Du mensonge à la violence*, trad. G. Durand, Calmann-Lévy, 1972.
Charles De Gaulle, *Le Fil de l'épée*, Plon, 1971.
Chantal Delsol, *L'Autorité*, PUF, 1994.
Stanley Milgram, *Soumission à l'autorité*, trad. fr., Calmann-Lévy, 1974.
Max Weber, — *Économie et société* I, trad. fr., Plon, 1971.
— *Le Savant et le politique*, trad. J. Freund, UGE, 1963.
Alexandre Kojève, *La notion d'autorité*, Gallimard, 2004.
Pierre-Henri Tavoillot, *Qui doit gouverner ? Une brève histoire de l'autorité*, Grasset, 2011.
Robert Damien, *Éloge de l'autorité. Généalogie d'une (dé)raison politique*, Armand Colin, 2013.

1. Les déficiences de la République de Weimar furent, on le sait, une cause déterminante de l'arrivée des nazis au pouvoir et, pour prendre un exemple plus récent, il est difficile de ne pas voir, entre l'effondrement des autorités parentales, scolaires et politiques d'une part, et l'importance grandissante des caïdats et des mafias d'autre part, une corrélation certaine.

2. Il est significatif que le monde économique ait été le seul à n'avoir pas engendré des hommes d'autorité (nous ne parlons pas, bien sûr, des économistes).

3. Telle fut l'idée au XVIIIe siècle du despotisme éclairé (concept rétrospectif apparu en Allemagne au XIXe siècle). Le despote éclairé a reçu des lumières, et il les transmet. Il est éclairé et il éclaire.

4. Voir *supra*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

15. Autrui

« Le paysan le voit souvent, le roi rarement, Dieu jamais ». D'où vient que la réponse à cette devinette soit si difficile à trouver ? C'est que spontanément l'esprit cherche la solution du côté de l'être et non de la relation (la réponse est : son semblable). Le semblable n'est pas une substance.

« Autrui » est le seul pronom indéfini en langue française à être revêtu de la dignité du concept. Il renvoie aux autres, mais pas n'importe lesquels. L'animal est un autre pour l'homme mais de lui, quelque considération qu'on lui porte, nous ne dirons pas « autrui ». De même, si Dieu est autre, il ne sera pas englobé par le terme d'autrui. Il ne faut pas que l'autre soit *tout autre* pour être autrui.

Autrui n'existe que parce qu'il y a un *moi*. Les relations entre eux sont compliquées. Merleau-Ponty usait du concept allemand d'*Ineinander*[1] pour désigner cette structure réversible d'englobement des autres en nous et de nous en eux[2]. Autrui est un autre que moi mais il est un moi, il est le moi qui n'est pas moi. Autrui n'est pas seulement l'autre moi — il est le moi que je ne suis pas, que je ne serai jamais mais qui me constitue comme moi en me niant : autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même, disait Sartre. Le moi n'existe que par rapport à autrui : ma liberté, ma volonté, mon désir, mon travail l'engagent. Seul sur son île, Robinson n'a besoin ni de morale ni de droit qui n'apparaissent qu'avec l'arrivée de Vendredi. Le caractère chinois signifiant « humanité », au sens confucéen, est composé du radical « homme » et du signe « deux » : l'homme ne devient humain que dans sa relation à autrui[3]. Autrui ne m'est jamais identique ni même « pareil », il est mon *semblable*. L'identité — impossible dans le réel — ruinerait le respect[4] (ce n'est plus l'autre que je respecterais, mais moi en l'autre).

Mais autrui n'est pas seulement un autre, ou tous les autres humains[5], existant dans le monde empirique. Il a sa part d'imaginaire.

1. « Enveloppement ».
2. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 234.
3. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997, p. 62.
4. C'est pourquoi, selon certains, le clonage reproductif humain est incompatible avec le respect.
5. Le latin disposait de deux mots que le français traduit par « autre » : *alius* (*allos* en grec), l'autre indifférencié, l'autre en général qui n'est personne en particulier et, *alter* (*hétéros* en grec), l'autre déterminé, qui est quelqu'un par rapport à l'un (l'un est l'autre de l'autre, l'autre, l'autre de l'un).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

I. DU SEMBLABLE AU DISSEMBLABLE

Autrui n'a pas toujours été un problème pour la pensée philosophique ni même un problème pour la pensée. Il est à cet égard caractéristique que la dualité abstraite du *même* et de *l'autre* ait occupé exclusivement pendant longtemps le champ de la réflexion. La question d'autrui a été cachée par celle de l'altérité. À l'âge classique, ou bien la présence de l'autre était occultée par le solipsisme philosophique[1] ou bien, considérée comme une évidence, elle n'était pas interrogée. Mais l'oubli de l'autre n'est pas le propre d'une certaine tradition de pensée. « Il y a des hommes qui meurent sans avoir — sauf pendant de brèves et terrifiantes illuminations — soupçonné ce qu'était l'*Autre* », écrit Sartre[2].

Une ontologie générale semble impensable sans l'existence d'autrui. Il n'y a que deux modes d'être, remarque Merleau-Ponty : l'être en soi qui est celui des objets étalés dans l'espace et l'être pour soi qui est celui de la conscience. Or autrui semble conjuguer ces deux modes[3]. D'où sa richesse et sa difficulté d'appréhension.

La question topique remonte à Platon : l'autre est-il simplement relatif au même ou bien est-il tout autre, son contraire ?[4] Cette question, la psychanalyse se l'est posée (comment rendre compte de l'inconscient sans l'absorber dans la conscience ?), Michel Foucault se l'est posée (comment constituer une histoire de la folie qui ne soit pas encore une histoire de la raison ?). L'Autre paraît comme l'étranger absolu : au Moyen Âge, c'était le diable, de nos jours, c'est l'inconscient[5]. Autrui est-il cet Autre ? Il existe deux manières de vivre la différence : comme complémentaires ou comme incompatibles.

Une Upanishad raconte que le roi des dieux Indra alla trouver Prajapati l'Esprit créateur pour apprendre de lui à trouver et à connaître le Soi. Il reste un siècle à l'école, est deux fois congédié pour connaissances insuffisantes jusqu'à ce qu'enfin la vérité lui soit révélée : « Un sommeil profond et sans rêves, c'est là le Soi, c'est l'Être immortel, certain, universel ». Indra s'en va mais bientôt un scrupule le saisit ; il revient en arrière et demande : « Dans un tel état, Esprit sublime, l'homme est incapable de dire de son soi : c'est moi, et du reste : "ce sont les êtres". Il est livré à l'anéantissement. Je n'y vois pas davantage ». « Il en est bien ainsi, Seigneur », répond Prajapati.

1. .Voir *infra*.
2. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, p. 431.
3. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 401-402. « Autrui (…) n'est pas dans les choses, il n'est pas dans son corps et il n'est pas moi », écrit Merleau-Ponty dans *La Prose du monde* (Gallimard, 1969, p. 189-190). « Autrui s'insère toujours à la jointure du monde et de nous-mêmes, qu'il soit toujours en deçà des choses, ou plutôt de notre côté qu'en elles » (*ibid.*, p. 192).
4. *Le Sophiste* 257a.
5. L'Autre symbolique, Lacan l'affuble d'une majuscule.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

En fondant le soi dans l'autre et l'autre dans le soi, l'identité supprime l'autre et le soi. La séparation doit être maintenue pour que l'autre puisse subsister. Autrui existe sur le mode de l'évidence : il n'est pas tiré d'une déduction et l'analogie des philosophes (je vois des ombres marcher dans la rue et j'en conclus que ce sont des hommes comme moi) paraît bien artificielle. Je n'ai jamais été seul jeté sur une île déserte, j'ai toujours eu un *entourage* et lorsque je suis isolé, je sais que cela est provisoire. Nous voyons d'autres corps que le nôtre (beaucoup mieux, et plus complètement que le nôtre), nous devinons d'autres pensées que les nôtres sans que nous ayons le soupçon d'avoir affaire à des êtres venus d'ailleurs.

Les jeunes spectateurs de théâtre de marionnettes[1] savent que les intentions du « gentil » sont bonnes et que celles du « méchant » sont mauvaises. Et pourtant, ces intentions, même si elles sont déduites de signes divers, échappent à toute visibilité. Nous disons d'un acteur qu'il « entre dans la peau » du personnage qu'il joue et si, au cinéma, nous avons espoir ou peur à la place de celui dont nous ne voyons qu'une image, c'est bien parce que spontanément nous voyons l'autre à travers son appartenance au même monde que nous. Certes, comme l'écrit Husserl, le *je* de l'empathie fait l'expérience de la conscience des autres *je*[2] « mais personne ne dira qu'il la vit ou qu'il l'aperçoit dans la perception interne (...) de la même façon que sa propre conscience. À plus forte raison, personne ne dira naturellement qu'il s'en souvient ou qu'il s'y attend »[3]. Cela dit, il existe un espace commun sans lequel autrui me serait à jamais fermé : le langage. Le langage est l'ouverture des consciences les unes sur les autres. Grâce à lui, les portes s'entrouvrent, et les fenêtres s'entrebâillent. Certes, diverses stratégies (dissimulations, ruses, mensonges...) donnent au langage une certaine opacité — mais il n'en reste pas moins vrai que c'est grâce à lui que je puis être assuré de vivre dans un monde *commun* avec les autres : mon monde est aussi le leur. C'est également grâce au langage que le monde intérieur d'autrui me devient enfin saisissable : « Si j'ai affaire à un inconnu qui n'a pas encore dit un seul mot, je peux croire qu'il vit dans un autre monde où mes actions et mes pensées ne sont pas dignes de figurer. Mais qu'il dise un mot (...) et déjà il cesse de me transcender »[4]. Le langage va jusqu'à supprimer la barrière des corps, dans le temps et dans l'espace. Le corps n'est pas la nécessaire médiation d'autrui : lorsque je lis Hérodote, l'historien aussi bien que ceux dont il parle me sont donnés sans corps.

Et pourtant, même s'il est connu, autrui ne l'est jamais totalement, et c'est dans cet entre-deux de la connaissance et de la méconnaissance que

1. Par excellence un théâtre de l'intention.
2. L'empathie n'est neurologiquement possible que si l'on possède un cerveau capable de décontextualiser une information, de se figurer celles qui sont absentes.
3. E. Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J. English, PUF, 1991, p. 204.
4. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 414.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

peut s'insinuer la confiance. Que signifie *comprendre* autrui ? Manifestement, on ne « comprend » pas autrui comme on « comprend » un problème de mathématiques[1]. « Celui qui cherche à lire dans les pensées d'autrui n'y lit que les siennes », disait Freud à Fliess.

On peut, en effet, mettre l'accent sur la radicale hétérogénéité qui sépare à jamais moi et autrui. L'autre, c'est le moi qui *n'est pas* moi : la négation est la structure constitutive de l'être-autrui[2]. Or cette négation n'est pas du même type que celle qui me sépare des choses et me les fait éprouver comme absurdes ou contingentes. « Autrui, écrit Gilles Deleuze, ne peut pas être séparé de l'expressivité qui le constitue »[3]. Or ce *sens* qui ne vient pas de moi, je ne le saisis pas d'emblée : tout autre me paraît un étranger, même le familier me semble par moments étranger — excepté, justement, lorsque je n'y songe pas. Étrangeté de son apparence physique : un « double errant », disait Merleau-Ponty du corps d'autrui[4]. Le corps d'autrui, c'est-à-dire autrui dans sa phénoménalité, n'est pas totalement objectivable parce qu'en tant que comportement il est pénétré de sens. Étrangeté plus grande encore de son monde intérieur : c'est parce que le jeune enfant n'a pas encore conscience de lui-même qu'il croit spontanément que le monde de ses représentations est visible aux autres. Si toute conscience est immédiatement présente à elle-même, elle est immédiatement absente d'autrui. Autrui offre aux prises de la conscience, de l'ego une opacité irréductible. Ainsi ne pourrai-je jamais vérifier son amour à mon égard : les paroles et les attitudes peuvent mentir et dissimuler. Autrui m'échappe parce qu'une bonne partie de son monde — et pas seulement de son monde « intérieur » — m'échappe. Il se meut dans un espace qui n'est pas le mien, vit dans un temps qui n'est pas le mien. Husserl parle d'« apprésentation » : autrui se donne dans son comportement psychophysique à moi mais en même temps il se refuse à moi dans son être-vécu propre. Le caractère étranger d'autrui renvoie aussi bien à son « étrangèreté » qu'à son étrangeté. L'expression française rend bien compte de l'impossibilité de l'identification : se mettre *à la place de* quelqu'un, n'est-ce pas, précisément, la lui prendre ? On peut, dit Max Scheler, avoir la même sensation qu'autrui (je vois par exemple la couleur qu'il voit, j'entends la musique qu'il écoute) mais je ne peux, en revanche, la *ressentir*[5]. Autrui ne cesse de se dérober. Dans l'amour, il peut laisser son corps comme une dépouille. Les implications sont immenses : comment comprendrions-nous des croyances et des coutumes que nous ne partageons pas ? Si nous ne comprenons chez l'autre que ce que nous

1. C'est par le malentendu universel que tout le monde s'accorde, disait Baudelaire (*Mon cœur mis à nu* XLII). Si par malheur on se comprenait, on ne pourrait jamais s'accorder.
2. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 275.
3. G. Deleuze, *Différence et répétition*, chapitre 5.
4. M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, *op. cit.*, p. 186.
5. M. Scheler, *Nature et forme de la sympathie*, trad. M. Lefebvre, Payot, 1971, p. 347.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

retrouvons en nous-mêmes, c'est encore et toujours nous que nous comprenons, et pas autrui. Cette *étrangeté* nous place dans une situation d'irresponsabilité. Un proverbe japonais dit que le voyageur ne connaît pas la honte[1]. Il existe néanmoins des façons de penser la dissemblance sans l'étrangeté.

Moi et *autrui* ne sont ni des contraires ni des contradictoires, mais ils sont beaucoup plus que différents. Il n'y a pas, en fait, de catégorie logique qui puisse exprimer cette relation existentielle. La dualité chinoise qui rapporte au yin (féminin) et au yang (masculin) toute une série de contraires (le froid et le chaud, l'humide et le sec etc.) ne doit pas être interprétée de manière polémique : « un temps de yin, un temps de yang, voilà le Tao », dit le *Tao Te King*. Le célèbre symbole du taï-chi est oublié dans son sens profond (l'Occident n'en retient que l'opposition du blanc et du noir) : chaque moitié de l'aire du cercle a un périmètre égal à celui du cercle entier — donc la moitié n'est pas une partie du tout affrontée à l'autre partie, mais le tout lui-même dans un certain *temps*. Le féminin, cet autre par excellence du masculin, ne lui est pas affronté mais confronté.

C'est Levinas qui a peut-être réalisé philosophiquement la synthèse la mieux réussie du semblable et du dissemblable en découvrant dans l'autre ce que ni Hegel, ni Husserl, ni Sartre n'avaient su reconnaître : la présence de l'infini. C'est ainsi qu'il faut entendre le titre de son grand œuvre, *Totalité et Infini* — la totalité étant rabattue sur le totalitarisme du même : le même est l'autre. Autrui échappe à l'ontologie fondamentale, il ne fait partie d'aucune totalité, aussi est-il *ouverture à l'infini*[2].

« L'expérience d'autrui est toujours celle d'une réplique de moi, d'une réplique à moi », écrivait Merleau-Ponty[3]. La pensée de Levinas est une insurrection contre une telle thèse. Merleau-Ponty est resté prisonnier des idées de symétrie et de parallélisme[4]. Dans *De Dieu qui vient à l'idée*[5] Levinas définit Autrui comme « l'autre, absolument autre » qui rend à jamais la totalité impossible. Levinas récuse l'expression d'*alter ego* pour désigner autrui. L'autre n'est justement pas un « autre moi-même » car il n'est pas déductible de ma subjectivité. Telle serait l'insuffisance de l'approche phénoménologique pour laquelle la place de l'autre serait indiquée dans la structure même du sujet en tant qu'être-pour-autrui : « L'altérité d'Autrui ne dépend pas d'une qualité quelconque qui le distinguait de moi, car une

1. Ainsi l'une des clés de « l'amour des voyages » pourrait-elle être par là délivrée.

2. Sartre avait parlé de totalité détotalisée à ce propos : la multiplicité des autres est une totalité mais le point de vue de cette totalité est impossible (J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 298).

3. M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, *op. cit.*, p. 188. Quelques lignes plus bas, Merleau-Ponty va jusqu'à écrire que « le mystère d'autrui n'est pas autre que le mystère de moi-même » (*ibid.*). « On ne comprendra jamais qu'autrui apparaisse devant nous ; ce qui est devant nous est objet » (*ibid.*, p. 187-188). Pour Levinas, cette incompréhension vient d'un postulat erroné.

4. « Les regards que je promenais sur le monde comme l'aveugle tâte les objets de son bâton, quelqu'un les a saisis par l'autre bout, et les retourne contre moi pour me toucher à son tour » (M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, *ibid.*, p. 187).

5. Vrin, 2000.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

distinction de cette nature impliquerait précisément entre nous cette communauté de genre qui annulerait l'identité »[1]. Autrui n'est pas impliqué comme un possible à partir d'une structure originairement duelle car cela voudrait dire que moi aussi je procéderais d'autrui. Nous ne procédons ni de l'un ni de l'autre. Autrui toujours *sur-vient*. Il est pur événement, il vient toujours d'ailleurs, inattendu, imprévisible. « L'absolument nouveau, écrit Levinas, c'est Autrui »[2].

Comment une relation avec autrui est-elle alors possible ? Elle n'est possible, justement, que parce qu'elle *arrive* ; elle n'arrive que parce que l'altérité d'autrui n'est pas déjà donnée dans le même de ma subjectivité. Ce qui la fait arriver comme rencontre, c'est, dit Levinas, l'avancée du *visage*. Ce n'est pas l'altérité qui provient de la liberté, mais l'inverse : « Ce n'est pas la liberté qui rend compte de la transcendance d'Autrui, la transcendance d'Autrui rend compte de la liberté ; transcendance par rapport à moi, laquelle, infinie, n'a pas la même signification que ma transcendance par rapport à lui »[3]. La liberté que je me reconnais n'est pas celle d'être pour moi mon propre législateur, c'est de répondre à l'injonction que porte le visage de l'autre. Le « tu te dois » lévinassien remplace le « tu dois » kantien. Levinas dit qu'autrui « me regarde », même lorsqu'il ne me regarde pas[4] : il me regarde au sens où d'une affaire où je suis concerné je dis qu'« elle me regarde ». La lutte ne peut rendre compte des relations entre moi et autrui parce qu'en elle, c'est à la fois le moi et autrui qui perdent leur identité. Dans la caresse, Levinas découvre la recherche de l'altérité que l'autre a en soi comme absence : la caresse est une recherche sans contenu, elle « s'alimente d'une faim qui renaît à l'infini ».

Autrui pour Levinas ce n'est pas d'abord une forme ou une parole, mais un *visage*, c'est-à-dire un infini, une transcendance[5]. Le visage, en effet, beaucoup plus que le corps « se refuse à la possession, à mes pouvoirs »[6]. Comme parlant, il invite à une relation, mais ni la jouissance ni la connaissance ne pourront le réduire. La mutilation d'un visage est la plus horrible qui soit, et si l'on bande les yeux de ceux qui vont passer au peloton d'exécution, c'est autant pour les tuer symboliquement une première fois que pour empêcher leurs bourreaux de les voir.

Pour Levinas, l'Autre est du côté de l'infini et de la transcendance, sans totalité possible : « Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendance de la relation coupe les liens qu'implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l'Autre, est fixée, en effet,

1. E. Levinas, *Totalité et Infini*, M. Nijhoff (La Haye), 1961, p. 211.
2. *Ibid.*, p. 242.
3. *Ibid.*, p. 249.
4. E. Levinas, *Entre nous*, Grasset, 1991, p. 234.
5. Ce que n'est pas la face ni, a fortiori, la gueule de l'animal. Seul l'être humain a un visage.
6. E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 172.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

dans la situation décrite par Descartes où le 'je pense' entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée 'idée de l'infini'»[1]. Aucun englobant ne saurait totaliser moi et autrui. Autrui représente le surgissement de l'éthique : Levinas aggrave l'idée kantienne de fin en soi en le déterminant comme *maître*[2]. La rencontre du semblable, loin d'être la réplique du moi esseulé, a quelque chose de traumatique. Certes, la transcendance par rapport à autrui semble la même que sa transcendance par rapport à moi ; en réalité, elles n'ont pas la même signification[3] — entre moi et autrui il n'y a pas de symétrie[4]. L'admettre serait revenir au concept, donc à la totalité. La relation à autrui n'est pas de l'ordre d'un côte à côte mais d'un *face-à-face*.

Levinas définit le visage comme la « manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi »[5]. Le visage échappe radicalement à mon pouvoir, en même temps qu'il « déchire le sensible »[6]. Cette résistance constitutive est d'ordre éthique ; elle est résistance de ce qui n'a pas de résistance[7]. Le visage est la figure de la maîtrise qu'autrui a sur moi : « Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible encore saisissable se mue en résistance totale à la prise »[8]. Le visage est nudité et fragilité absolue et pourtant il y a quelque chose d'indestructible en lui : « Ni la destruction des choses, ni la chasse, ni l'extermination des vivants — ne vise le visage qui n'est pas du monde »[9]. Le visage clame l'interdit du meurtre qui est la première injonction éthique — d'où le bandeau noir des fusillés : on ne peut tuer qu'un mannequin.

Le sens d'autrui est évidemment aussi gouverné par des facteurs sociaux et historiques. Lorsque Philippe Breton dit de notre société qu'elle est « fortement communicante mais faiblement rencontrante », il met l'accent sur une singularité sociologique décisive[10]. La grande ville et les moyens de transport modernes mettent les corps en présence mais n'abolissent pas nécessairement la distance entre les consciences. Aucune société traditionnelle ne connaissait ce chiasme. Les bouleversements économiques et sociaux[11] ont fini par éliminer le *voisin* ou par le rendre détestable partout où il subsiste. L'étranger a pris sa place. On a parlé de communautés virtuelles

1. *Ibid.*, p. 19.
2. *Ibid.*, p. 94.
3. *Ibid.*, p. 200.
4. Levinas récuse donc la symétrie du Je et du Tu posée par Martin Buber (*Entre nous*, *op. cit.*, p. 114-115).
5. E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 211.
6. *Ibid.*, p. 216.
7. *Ibid.*, p. 217.
8. *Ibid.*, p. 172.
9. *Ibid.*
10. Le contact symbolique (par technique interposée) remplace le contact physique et finit par susciter la phobie de la contamination.
11. Disparition des travaux agricoles communs, des grandes usines ou des grands ateliers, allongement des distances entre le domicile et le lieu de travail (déconnexion de la résidence et du métier) etc.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

à propos des forums et groupes de discussions électroniques. Le proche et le distant échangent leur sens et leur valeur, le voisin devient un étranger, en récompense, l'étranger, l'inconnu sera dit « ami ».

II. LA DIALECTIQUE DE LA PRÉSENCE ET DE L'ABSENCE

Autrui n'est pas un individu empirique que je rencontre dans mon expérience, il est le sujet transcendantal auquel tous les individus empiriques renvoient.

Il existe une longue tradition de solitude pensée et valorisée. Épictète comparait le sage au citharède qui n'éprouve aucune anxiété lorsqu'il chante seul[1]. Le sage est davantage celui qui s'isole (le taoïste, l'épicurien) que celui qui prend part aux affaires de la cité (le confucéen, Socrate). Ce modèle d'un *moi* défini par abstraction d'autrui n'est pas seulement présent en philosophie. Marx fustigeait sous le terme de « robinsonnade » la fable de l'homme primitif vivant seul dans la nature. L'économie politique a développé avec son modèle d'*homo oeconomicus* la fiction de l'homme moderne vivant seul dans la société, d'un homme qui ne vise que son intérêt particulier et n'écoute que sa raison personnelle. Le débat existe aussi en psychanalyse : alors que Freud avait supposé le nouveau-né narcissiquement enfermé en lui-même, incapable d'une relation à l'autre, Melanie Klein montrera que le lien à l'objet (le sein, la mère) est présent d'emblée.

Toutefois, le solipsisme du philosophe n'est pas l'égocentrisme de l'enfant ; il a une dimension anthropologique et métaphysique dont le l'égocentrisme est dépourvu. La solitude qui fuit autrui n'est pas de même nature que celle qui l'ignore. La solitude plus ou moins subie n'est pas identique à l'isolement volontaire — même si les deux sont une espèce de mort mimée. La solitude peut être positive pour des raisons de contemplation[2] ou de méditation[3] et de création artistique. L'esseulé ne peut pas même être seul avec lui-même.

Heidegger oppose la solitude (*Einsamkeit*) à l'isolement (*Alleinsein*) : la solitude n'est pas repli sur soi, retrait du monde, bien au contraire, la solitude jette le *Dasein* dans la proximité de l'essence de toute chose. Descartes a fait l'expérience d'une solitude radicale (le retrait) au cours de laquelle le doute emportera jusqu'à l'existence d'autrui. Le sens du cogito est que la vérité commence avec soi[4] ; l'homme qui est conduit par la raison est plus libre dans la cité où il vit selon loi commune que dans la solitude où

1. Épictète, *Entretiens* II, 13,2.
2. À la différence des cénobites, qui vivaient en communauté, les anachorètes se retiraient dans le désert. Saint Jean de la Croix parlait de « solitude sonore ».
3. Descartes retiré en son « poêle ».
4. La vérité commence à deux, dira à l'inverse Nietzsche

Retrouver ce titre sur Numilog.com

il n'obéit qu'à lui-même, disait à l'inverse Spinoza. On appelle solipsisme toute philosophie qui fait du sujet, ou de la conscience le centre absolu du monde des représentations où l'autre lui-même se trouve pris. Par le coup d'œil qu'il jette à travers sa fenêtre, Descartes ne voit que des manteaux et des chapeaux — d'où il déduit que ce sont des hommes.

La psychanalyse développera en un sens différent une pensée de la radicale solitude du sujet. Certes, l'autre est identifié avant soi : la reconnaissance de la mère par l'enfant est antérieure au stade du miroir. Mais la reconnaissance de l'autre que soi suppose à son tour que soit conquise la reconnaissance du corps propre (le sein est d'abord perçu par le nourrisson comme un élément du corps propre avant d'être détaché de lui).

Gide disait : « Il me semble que, n'eussé-je connu ni Dostoïevski, ni Nietzsche, ni Freud (…), j'aurais pensé tout de même et que j'ai trouvé chez eux plutôt une autorisation qu'un éveil. On appelle influence la plus simple autorisation ». La psychanalyse apprend que l'autre auquel on s'adresse est toujours *un autre*, il n'est jamais celui que l'on croit. L'autre est l'occasion et non le fondement du désir. C'est pourquoi Lacan replace en nous l'Autre, qui n'est pas autrui ni l'autre en général mais le tout autre de l'inconscient dont autrui peut être le support momentané.

Si ma conscience a un corps, écrit Merleau-Ponty, pourquoi les autres corps n'auraient-ils pas des consciences ?[1] Mais la phénoménologie ne s'arrête pas à cette analogie de type cartésien. Il existe selon Husserl un sentiment originaire de coexistence ; l'existence d'autrui n'est pas de l'ordre de la conjecture. Le monde tel qu'il se révèle à la conscience est de nature intermonadique. C'est parce que l'idéalisme transcendantal semblait devoir river le sujet au solipsisme que Husserl le soumettra à l'épreuve du problème d'autrui. Comment comprendre l'être-pour-soi d'autrui à partir de son être-pour-moi ? Il n'y a d'autrui que par rapport à moi, et pourtant autrui est un absolu. « La subjectivité transcendantale est intersubjectivité » : Merleau-Ponty disait de cet énoncé qu'il est la « formule-énigme » de Husserl[2]. Le fondateur de la phénoménologie avait à résoudre un problème que sa propre pensée posait dans toute son acuité : lorsque le moi se réduit par l'*époché* phénoménologique (qui met hors circuit toutes les déterminations psychophysiques[3]) à l'ego transcendantal, comment pourrait-il échapper au *solus ipse* ?[4] Alors que Descartes transcendait le cogito par Dieu, Husserl transcende l'ego par l'*alter ego* — aussi cherche-t-il dans une philosophie de l'intersubjectivité le fondement de l'objectivité que Descartes cherchait dans la véracité divine. En d'autres termes, la subjectivité

1. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie la perception*, *op. cit.*, p. 403.
2. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, p. 134.
3. Voir ***L'abstraction***.
4. E. Husserl, *Méditations cartésiennes* V, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, 1992, p. 148.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

transcendantale doit être en son fondement intersubjectivité pour pouvoir s'affirmer comme constitution d'objet[1]. L'intersubjectivité transcendantale représente pour Husserl une nouvelle forme d'intentionnalité. C'est dans l'ego, dit Husserl, que tout *alter ego* reçoit son sens et sa valeur[2]. Mais le principe de symétrie joue pleinement : « S'il est certain pour moi et s'il est compréhensible déjà grâce à la clarification transcendantale que mon psychisme est une auto-objectivation de mon ego transcendantal, dans ces conditions le psychisme d'autrui, lui aussi, renvoie à un ego transcendantal et alors à un ego transcendantal étranger au mien »[3]. L'intersubjectivité met en présence une pluralité d'*ego* : dans ses *Méditations cartésiennes*, Husserl la dit « monadologique »[4]. Husserl refuse que la conception du corps d'autrui puisse être tirée d'un raisonnement par analogie[5]. La reconnaissance d'autrui n'est pas affaire de raisonnement mais d'aperception — une aperception ou encore une « apprésentation assimilante »[6]. Dire que c'est « en moi » que l'autre se constitue, ce n'est donc pas, dans un insoutenable solipsisme, le réduire à n'être qu'une modification intentionnelle de mon moi, mais c'est mettre en évidence les motifs qui me font attribuer un sujet au corps d'autrui.

Dans ses *Idées directrices*, Husserl a fait remarquer que le sujet resté seul est toujours dans l'intersubjectivité. « Dire que l'ego 'avant' autrui est seul, commente Merleau-Ponty, c'est déjà le situer par rapport à un fantôme d'autre, c'est au moins concevoir un entourage où d'autres pourraient être. La vraie et transcendantale solitude n'est pas celle-là : elle n'a lieu que si l'autre n'est pas même concevable et ceci exige qu'il n'y ait pas non plus de moi pour la revendiquer. Nous ne sommes vraiment seuls qu'à condition de ne pas le savoir, c'est cette ignorance même qui est notre solitude »[7].

Mais reconnaître l'autre en tant que tel n'est pas encore comprendre la constitution d'un monde commun grâce à une pénétration intentionnelle intersubjective. Si autrui est sujet, avec son propre univers monadique, n'y aurait-il pas en ce cas autant de mondes qu'il y a de consciences constituantes ? Il se passe sur ce plan une opération analogue à celle qui confère, dans ma sphère égologique propre, l'unité de sens à l'objet perçu par esquisses. Car mon expérience passée est aussi, pour mon moi présent, une transcendance, mais une transcendance « immanente », mienne : en même temps que je me constitue pour moi comme identique, j'effectue l'identi-

1. Telle est du moins l'interprétation de Paul Ricœur (*À l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1987, p. 163). Jean-François Lyotard (*La Phénoménologie*, PUF, 2004, p. 33-34) insiste pour sa part sur le caractère radical du cogito transcendantal : jamais, selon lui, Husserl n'est allé jusqu'à poser une intersubjectivité première, absolue.
2. E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. Suzanne Bachelard, PUF, 1984, p. 318.
3. *Ibid*., p. 321.
4. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit*., p. 148.
5. E. Husserl, *Méditations cartésiennes* V, § 50.
6. *Ibid*., § 51.
7. M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit*., p. 219-220.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

fication du *même* monde. Mais comment rendre compte de la coexistence des différents *ego* transcendantaux sans recourir, pour expliquer l'unicité du monde objectif de leur représentation, à une harmonie de type leibnizien ? Husserl pose le problème[1] sans pouvoir le résoudre réellement.

Dans *Être et Temps*, Heidegger fait de l'être-avec (*Mitsein*) un existential constitutif du *Dasein*[2], un « constituant existential de l'être-au-monde »[3]. « Les autres », cela ne désigne pas simplement : tous ceux qui restent en dehors de moi, ce dont j'extrais le *je*, les autres, ce sont ceux dont la plupart du temps on ne se distingue pas, parmi lesquels on est aussi »[4]. « Le monde du Dasein est un *monde commun* (*Mitwelt*). L'être-au est *être-avec* en commun avec d'autres. L'être-en-soi de ceux-ci à l'intérieur du monde est *coexistence* (*Mitdasein*) »[5].

« Chair de ma chair », écrit Merleau-Ponty d'autrui[6]. C'est l'intersubjectivité qui donne la garantie de l'objectivité. Autrui n'est pas seulement constitutif de mon monde, il est constitutif du monde. Lorsqu'un événement inopiné surgit (la présence d'un ours dans la ville, le passage d'une comète), les hommes communiquent leur surprise. Les animaux ne le font que lorsqu'elle représente pour eux une menace. La neuropsychologie confirme les intuitions des philosophes : les phénomènes dont on a besoin d'être conscient sont communs.

Autrui m'est présent par n'importe quel objet du réel (un verre vide ou une photographie), par n'importe quel signe du symbolique (le mot dit, lu ou remémoré), par n'importe quelle représentation de l'imaginaire (tout égocentrique qu'il soit, le rêve ne cesse pas d'être peuplé par autrui[7]). Par ailleurs, chaque être humain a la capacité d'attribuer des états mentaux aux autres — et c'est cette capacité, que l'on appelle « théorie de l'esprit », qui fait de la communication quelque chose de plus qu'un simple échange d'informations.

La « philosophie du dialogue » développée par Martin Buber se situe au croisement de la phénoménologie et de l'existentialisme religieux. *Je* est confronté au *Tu* (Dieu, mais aussi le monde des autres) et au *Cela* (le monde des choses). Il n'y a pas de Je en soi, dit Martin Buber[8]. Ces deux rapports sont asymétriques : celui du Je et du Tu est antérieur au Je et le conditionne, celui du Je et du Cela est postérieur au Je et est conditionné par

1. E. Husserl, *Méditations cartésiennes* V, § 62.
2. M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Gallimard, 1986, p. 155.
3. *Ibid.* § 26, p. 168.
4. *Ibid.*, p. 160.
5. *Ibid.*, p. 160-161.
6. M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 22.
7. Puisque la Genèse dit que la femme a été tirée du côté de l'homme pendant son sommeil, certains exégètes en ont fait le rêve de l'homme.
8. M. Buber, *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Aubier, 1969, p. 20.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

lui[1]. Buber oppose relation et causalité. Le monde du Cela est le règne de la causalité. La relation « est une catégorie de l'être, une disposition d'accueil, un contenant, un moule psychique ; c'est l'a priori de la relation, le Tu inné »[2]. « Les relations réelles sont des incarnations du Tu inné dans le Tu rencontré »[3]. L'homme devient un Je au contact du Tu[4], l'esprit n'est pas dans le Je, il est dans la relation du Je au Tu [5] : la connaissance le prouve, ainsi que l'art.

Mais cette égalité du dialogue est loin d'être la règle. Face à autrui, le moi se fond en lui ou le fond en soi. Freud[6] pensait que la pudeur est née de la dissimulation des organes génitaux que l'on croit déficients : la pudeur intériorise le regard de l'autre en son absence même — et l'impudique (dont l'exhibitionniste représente le type accompli) est celui pour qui l'autre n'existe plus alors même qu'il en a besoin pour se manifester. Nous ne nous contentons pas de ce que nous avons en nous, et de notre propre être, constatait déjà Pascal ; nous voulons vivre dans les idées des autres et d'une vie imaginaire. « La plus grande bassesse de l'homme, écrit-il, est la recherche de la gloire ». L'auteur des *Pensées* ajoute : « mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence »[7]. Aucun bien ne vaudra « s'il n'est dans l'estime des hommes »[8]. Signe, ajoute Pascal, de l'estime incomparable en laquelle les hommes tiennent la raison : « Et ceux qui méprisent le plus les hommes et les égalent aux bêtes, encore veulent-ils en être admirés et crus, et se contredisent à eux-mêmes par leur propre sentiment »[9].

Le passage du sentiment naturel de l'amour de soi à l'amour-propre sous la coupe du regard d'autrui correspond chez Rousseau à une semblable introspection de la représentation d'autrui. Les protestations auront beau faire : ce n'est jamais *pour soi* seulement ni peut-être pour soi d'abord que l'on écrit un journal intime ou qu'une femme se maquille. L'existant n'a pas moins besoin d'apparence que d'être pour advenir dans son essence. Nous vivons constamment sous la captation du regard d'autrui — lequel ne fait pas que ruiner notre pour-soi (Sartre) mais le fait aussi proprement exister. Depuis le maquillage qui métamorphose un visage un tableau prêt pour l'*exposition* jusqu'à la *manifestation* de rue, multiples sont les modalités de l'apparition de l'existant pour l'autre. Nous ne gardons généralement de

1. *Ibid.*, p. 44.
2. *Ibid.*, p. 50-51.
3. *Ibid.*, p. 51.
4. *Ibid.*, p. 52.
5. *Ibid.*, p. 66.
6. « La féminité » in *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*.
7. B. Pascal, *Pensées* 404 (Brunschvicg), 276 (Chevalier), in *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1954, p. 1159.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*

Retrouver ce titre sur Numilog.com

la manifestation que sa dimension protestataire, ce faisant nous oublions l'épiphanie. « Manifeste » vient de *manus*, la main en latin : est manifeste ce qui peut être saisi par la main, autrement dit, ce qui abolit la distance. Le contenu manifeste du rêve est sa part visible, et un manifeste est la proclamation publique d'une pensée qui autrement pourrait rester cachée dans les replis de la subjectivité. Lisibilité, visibilité, ces mots aujourd'hui de plus en plus employés expriment aussi une revendication profonde — où continue peut-être depuis plus de vingt siècles la métaphysique de la vérité comme dévoilement.

Nombre de modes d'être n'existent que dans la présence de l'autre. « On n'est pas vulgaire tout seul, écrit Sartre. Ainsi autrui ne m'a pas seulement révélé ce que j'étais : il m'a constitué sur un type d'être nouveau qui doit supporter des qualifications nouvelles »[10]. « Ce que je vise constamment à travers mes expériences, note encore Sartre, ce sont les sentiments d'autrui, les idées d'autrui, les volitions d'autrui, le caractère d'autrui »[11]. Transcender la transcendance d'autrui ou, au contraire, engloutir en moi cette transcendance, telles sont les deux attitudes primitives que je prends vis-à-vis d'autrui[12]. « Pourquoi devrais-je m'approprier autrui, interroge Sartre, si ce n'était justement en tant qu'Autrui me fait être ? »[13].

Darwin rapportait l'imitation[14] au mimétisme animal. Leur finalité serait la même : le désir de protection. L'insecte qui se confond avec la feuille, l'homme qui se perd dans la foule manifesteraient par là une stratégie de sécurité. Le toi précède le moi, disait Nietzsche. Cela n'est pas tout à fait exact sur le plan psychologique : si, parmi les émotions, l'envie et la honte sont celles qui apparaissent le plus tardivement chez l'enfant[15], c'est parce qu'elles supposent l'intériorisation du regard d'autrui. Il n'en reste pas moins vrai qu'aucune socialité ne saurait être sans influence. Les modalités de celle-ci sont très variées : elles vont de la conviction (par la logique) à la suggestion (par intuition) en passant par la persuasion (par sentiment et émotion).

L'introjection est une identification immédiate : nous nous « mettons à la place de l'autre ». Le prince Mychkine[16] se roule dans la neige dans une crise d'épilepsie au moment précis où une agression mortelle va être tentée contre lui : il a eu pitié de son assassin au point de l'empêcher de le devenir. Inverse de l'introjection, la projection est le mécanisme psychique par lequel un sujet investit sur la personne d'autrui des affects ou des pensées

1. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 266.
11. *Ibid.*, p. 272 -273.
12. *Ibid.*, p. 412.
13. *Ibid.*, p. 416.
14. Dont Gabriel Tarde fera le facteur décisif de la socialité.
15. Entre deux et cinq ans, alors qu'entre trois et six mois apparaissent les pleurs, la colère et le rire, et entre 12 et 18 mois, la jalousie.
16. L'« Idiot » de Dostoïevski.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

qu'il possède en propre. Freud expliquait le désir de jalousie par le mécanisme de projection : sous la série imaginaire (l'autre me trompe ; il est coupable ; je souffre ; je me venge pour compenser ma souffrance), il y a la série imaginaire occultée (je désire tromper l'autre ; ce désir est inhibé ; je souffre ; donc l'autre est coupable, il est coupable de me tromper). La haine est très souvent l'objet d'un semblable renversement projectif (le réel « je le hais » devient l'imaginaire « il me hait ») — ainsi le raciste se sentira-t-il agressé par la victime de son affect[1].

La projection entraîne une identification avec autrui — c'est la raison pour laquelle la haine est volontiers si proche de l'amour. Dans la projection, le soi ou une partie du soi (un affect) est extériorisé(e) et investi(e) sur l'autre ; la projection est un *transfert*. En un sens, toute affection est une projection puisque c'est moi qui aime ou n'aime pas et transpose cet affect sur l'autre. Spinoza avait remarqué que nous aimons ceux dont nous nous croyons aimés et que nous haïssons ceux de qui nous nous croyons haïs. L'amour (voir la passion amoureuse) et la haine (voir le phénomène du bouc émissaire) s'auto-entretiennent.

Melanie Klein distinguait l'identification projective et l'identification introjective. L'introjection est l'inverse de la projection mais elle aboutit comme elle a une identification[2]. Bien que le désir ne soit jamais le désir *de* l'autre (au sens de désir pour l'autre ou au sens de désir à partir de l'autre), l'introjection est allocentrique. « Projection » est également un terme de cinéma : autrui peut être l'écran de nos propres affects, ce sur quoi ils sont jetés et prennent forme. Ainsi la sociologie a-t-elle noté que la haine de l'étranger est très loin de dépendre toujours de sa présence ou de sa proximité[3]. L'autre est une auberge espagnole ouverte à nos désirs ou à nos phobies ; seulement, le patron de l'auberge n'est presque jamais là. Aussi partons-nous sans payer. Cela dit, ni l'introspection ni la projection ne suffisent à expliquer l'événement absolu de la *rencontre*. D'où vient qu'il y ait des rencontres banales jusqu'à l'indifférence et d'autres bouleversantes ?[4]

1. Voir ***Le racisme***.

2. Par exemple, le processus d'identification au père est le résultat d'une introjection ; l'archétype paternel est intégré dans le psychisme grâce à ses substituts, le moi idéal et l'idéal du moi. Freud cite à plusieurs reprises (*Introduction à la psychanalyse*, trad. fr., Payot, 1961, p. 243-245 et *L'Avenir d'une illusion*, trad. fr., PUF, 1979, p. 87-88) le cas d'une femme souffrant de névrose obsessionnelle à cause de l'impuissance de son mari : elle avait pris sur elle le poids de la honte et son cérémonial était une manière symbolique de nier cette impuissance.

3. Des quartiers riches, sans population étrangère, peuvent voter pour des partis xénophobes.

4. Dans *Si c'est un homme* où il raconte son expérience concentrationnaire, Primo Levi évoque un tel bouleversement : « À supposer qu'il y ait un sens à vouloir expliquer pourquoi ce fut justement moi, parmi des milliers d'autres êtres équivalents, qui pus résister à l'épreuve, je crois que c'est à Lorenzo que je le dois ; je lui dois d'être encore vivant aujourd'hui, non pas tant pour son aide matérielle que pour m'avoir constamment rappelé, par sa présence, par sa façon si simple et si facile d'être bon, qu'il existait encore, en dehors du nôtre, un monde juste, des choses et des êtres encore purs et intègres que ni la corruption ni la barbarie n'avaient contaminés, qui étaient demeurés étrangers à la haine et à la peur ; quelque chose d'indéfinissable comme une lointaine possibilité de bonté, pour laquelle il vaut la peine de se conserver vivant (…). C'est à Lorenzo que je dois de n'avoir pas oublié que moi aussi j'étais un homme » (Primo Levi, *Si c'est un homme*, trad. fr., Presses Pocket, 1990, p. 131). La littérature nous donne à méditer sur un certain nombre de ces rencontres sublimes (celle du chemin de Damas, celle de Dante avec Béatrice, ou celle de Cosette avec Jean Valjean) qui sont autant d'arrachements inouïs au malheur.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La notion de *distance* enfin semble essentielle pour définir la relation intersubjective. La bonne mesure, entre l'identification confondante et la séparation infranchissable, est difficile à trouver. C'est ce que voulait dire et illustrer Schopenhauer dans *Parerga et Paralipoména*[1] lorsqu'il imagina la fable des porcs-épics : comme il faisait froid, ces animaux se rapprochèrent les uns des autres mais ils se gênaient et se blessaient, aussi étaient-ils contraints de s'écarter mais le froid les tenaillait et les poussait à se réunir. Au bout d'un certain temps, ils trouvèrent la juste distance[2].

III. LES PARADIGMES DE LA SYMPATHIE ET DU CONFLIT

« La haine, disait Sartre, est haine de tous les autres en un seul »[3]. Inversement, si la haine m'inquiète, c'est parce qu'elle me touche même si elle ne me vise pas. Qu'est-ce qui peut être respectable, en dehors de l'être humain et de ses œuvres ?

Face à l'autre, nous disposons de trois stratégies : l'influence, l'affrontement et l'évitement. Autrui peut être pour moi un modèle, un objet, un associé, un adversaire. L'émerveillement, chargé à la fois de désir, d'ignorance et de peur est avec l'admiration le sens le plus fort dont la rencontre avec autrui peut être chargée. Cette émotion, qui peut se muer en sentiment, fait croire à une possible tombée de la transcendance sur terre. Seules la beauté et la force peuvent susciter l'émerveillement — d'où celui de l'amoureux, d'où celui du voyageur.

Thomas d'Aquin définissait la bienveillance comme un acte de la volonté par lequel nous voulons du bien à autrui. Par elle-même, la bienveillance est bienfaisante. Mais entre la bienveillance[4] et le conflit, toutes les formes intermédiaires sont possibles : il n'y a pas moins de continuité dans les comportements que dans les affects. La négociation et l'arbitrage sont les deux grandes formes de compromis non solennel.

1. La sympathie

Les dieux et les démons, raconte le *Brahmana des Cent Routes*, furent un jour en conflit. Alors les démons dirent : « À qui pourrions-nous bien offrir nos sacrifices ? ». Et ils déposèrent leurs offrandes dans leur propre bouche. Mais les dieux déposèrent leurs offrandes sur les lèvres les uns des autres. Alors Prajapati, l'Esprit universel, fit le choix de se donner aux dieux.

1. Trad. fr., Coda, 2005, p. 938.
2. Heidegger parlait de la distantialité du *Dasein* (*Être et Temps*, § 27).
3. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 462.
4. Le déni du raciste — qui ne se donnera pas pour tel — est un hommage que la haine fait à la bienveillance.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

L'*hospitalité* était une sympathie a priori dont l'étranger bénéficiait. L'antiquité greco-latine la vénérait : les dieux pouvaient prendre forme humaine et venir frapper à la porte de la maison. La perte du sens de l'hospitalité ne renvoie peut-être pas exclusivement à une dé-moralisation du rapport entre les hommes, mais à une expulsion des divinités hors de leur monde[1].

Le christianisme a popularisé le terme de *prochain* pour désigner autrui. Le prochain n'est pas celui qui est proche par la langue ou par la loi[2], il est n'importe lequel parmi les êtres humains. La notion de prochain est à la fois le produit et le signe d'une universalisation de la valeur d'humanité par dépassement du politique selon lequel, au contraire, les oppositions entre ami et ennemi, entre concitoyen et étranger sont indépassables[3]. Si les bêtes peuvent faire preuve d'attachement, la sympathie est exclusivement humaine.

Pour Fichte, il existe une conscience du devoir originaire dans laquelle il voit non seulement, comme Kant, la condition de toute conception de valeur et de toute décision pratique, mais aussi (en vertu de son postulat du primat de la raison pratique sur la raison théorique) n'importe quelle affirmation et négation théoriques de situations. Toute conception théorique concernant l'existence du moi extérieur dépendrait, d'après Fichte, de l'évidence pratique de ma propre conscience du devoir qui, elle, est indépendante de toute affirmation théorique d'une existence quelconque.

C'est Auguste Comte qui a créé le terme d'altruisme pour désigner l'ensemble des tendances qui s'opposent à l'égoïsme. Dans une société gagnée par l'individualisme[4] post-révolutionnaire, il s'agissait de penser les contrepoids. La raison calculatoire seule semblait insuffisante pour rendre compte de ce mouvement d'arrachement hors de soi[5]. Mais l'affect pur risquait d'abolir la frontière entre l'homme et l'animal[6].

« Sympathie » dit en grec (*sum-pathéia*) ce que la compassion (*com-passio*) dit en latin : elle signifie proprement être affecté avec. On peut donc mettre l'accent tantôt sur l'affection, pour la dévaloriser (elle est le signe d'une passivité où s'engloutit le sujet) tantôt sur l'avec, pour la valoriser (elle fait lien, même au-delà de l'affect[7]). La sympathie suppose la capacité de sortir hors de soi pour se porter vers l'autre. L'incapacité à effectuer cette

1. La sphère de la sympathie n'était d'ailleurs pas limitée au monde humain ainsi qu'en témoignent les histoires édifiantes du lion d'Androclès, capable de mémoire mais aussi de reconnaissance, et de la mule du pape mue par un désir de vengeance.
2. Le bon Samaritain dans la parabole de Jésus secourt l'inconnu bien qu'il ne soit pas samaritain.
3. Voir ***L'amitié***.
4. Terme diffusé par Tocqueville à la même époque.
5. La notion républicaine de fraternité puis celle de solidarité auront la même fonction.
6. Il y a chez les animaux nombre de comportements altruistes, mais l'altruisme au niveau de l'individu est une manifestation de l'égoïsme au niveau génétique de l'espèce. Pour un philosophe comme Schopenhauer, l'égoïsme génétique (ou générique) est indépassable.
7. Voir ***L'affectivité***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

sortie a des noms : elle s'appelle bêtise ou folie[1]. Pour Max Scheler, le lien qui me fait reconnaître autrui n'est ni déductible par analogie ni vécu dans une expérience de type fusionnel. Max Scheler prend soin de distinguer la sympathie de la contagion affective — laquelle est un phénomène de psychologie collective (de fusion émotive avec effet d'entraînement). Alors que la contagion affective entraîne la ruine de la personne, la sympathie est un véritable acte de la personne.

Comprendre l'autre, cela ne signifie pas s'identifier à lui. Il y a là deux mouvements différents de la pensée. R. Visher, spécialiste d'esthétique, avait introduit le terme d'empathie, traduction grecque de l'allemand *Einfühlung* pour désigner une projection du moi dans les êtres. Husserl parlera d'intropathie pour dire cette intuition irréfléchie de l'affectivité d'autrui. Max Scheler utilisera le terme d'intropathie pour désigner le processus grâce auquel l'être propre devient le lieu où s'accomplissent le destin et le sens de l'affectivité de l'autre, de telle sorte que le moment de la reconnaissance absolue de l'autre comme personne autre, unique, autonome est aussi le moment de la séparation réflexive de la singularité, c'est-à-dire l'accomplissement en esprit de ce qui était inscrit dans la nature : l'unité de l'être[2].

Ce qui peut-être nous plaît dans l'imitation — un plaisir qu'Aristote avait qualifié de naturel et qu'il n'expliquait pas —, c'est peut-être l'anéantissement simultané d'une double singularité, celle de l'imitant et celle de l'imité. L'imitant se fond dans l'imité qu'il exhausse à la noblesse d'un quasi-concept, tandis que l'imité se voit perdre le caractère unique qu'il croyait posséder[3]. Au début du livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote donne la nécessité du bienfait *accordé* comme argument en faveur de la bonté de l'amitié[4]. Mais la bienfaisance peut être conçue comme un élan spontané. Le philosophe chinois Mencius avait pris cet exemple pour illustrer sa morale de la sympathie : si l'on voit un enfant sur le point de tomber dans un puits, l'on sera saisi d'une violente frayeur et on fera tout pour le retenir. Et ce ne sera pas par désir de récompense ni par crainte de réprobation (en cas d'absence de réaction) que nous ferions cela. Lorsqu'en 1915, sur le front de la Vistule, les Allemands ont lancé pour la première fois sur les lignes russes des gaz de combat, le spectacle des ravages occasionnés sur leurs ennemis les a tant épouvantés qu'ils ont jeté bas leurs armes pour leur porter secours[5].

Au XVIIIe siècle, nombreux étaient les moralistes anglais qui ne croyaient

1. L'autiste et le psychopathe sont incapables de sympathie ou d'empathie.
2. La sympathie universelle des stoïciens englobait, au-delà du genre humain en son entier, l'unitotalité du monde compris comme un vivant.
3. Il existe une tendance à l'imitation qui peut s'exprimer dans son contraire : « l'esprit de contradiction ».
4. Voir ***L'amitié***.
5. André Malraux évoque à plusieurs reprises cet épisode de la Première Guerre mondiale. Le même Malraux écrit de Goya : sa pitié sans douceur semble une fraternité traquée, Goya plaint moins les victimes qu'il ne se sent des leurs.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

pas à la générosité rationnelle de Descartes et voyaient dans la sympathie un sentiment naturel. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau dégage les deux principes antérieurs à la raison : l'amour de soi et la pitié définie comme « la répugnance innée à voir souffrir son semblable ». Rousseau dit de la pitié qu'elle est « un sentiment naturel qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature tient lieu de lois, de mœurs et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix »[1]. Alors que la raison isole, le sentiment réunit. Si aujourd'hui la notion de pitié implique une inégalité de position, chez Rousseau elle désigne à l'inverse la reconnaissance sympathique d'une égalité foncière entre les hommes. La pitié est le liant affectif sans lequel l'humanité se serait déchirée[2].

Cela dit, il n'est guère de valeur morale qui ait été l'objet d'appréciations aussi contrastées. Spinoza disait de la pitié qu'elle est une passion triste. Contre Schopenhauer et la morale chrétienne, ici amalgamés, dans une optique voisine de celle de Spinoza, Nietzsche la rejettera avec violence comme facteur d'augmentation de faiblesse et de souffrance : avec la pitié, la volonté de puissance décadente contamine ce qu'il peut y avoir d'affirmatif et de triomphant dans la vie.

Rousseau oppose à « cette maxime sublime de justice raisonnée » : « Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse » et qui est l'expression de l'exigence rationnelle de l'universalité morale et juridique, « cette autre maxime de bonté naturelle » : « Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible », certes moins parfaite (l'exigence d'universalité y est absente) mais, dit Rousseau, plus utile car beaucoup plus concrète[3].

Schopenhauer dit qu'en présence de la souffrance d'autrui « nous pâtissons avec lui, donc en lui : nous sentons sa douleur comme si elle était la nôtre »[4]. Mais si la pitié est aux yeux de l'auteur du *Monde comme Volonté et comme représentation* le plus haut sentiment moral, comme ce n'est pas tant à cause du lien qu'elle met entre nous et les autres, c'est parce qu'elle nous délivre du vouloir-vivre. La sympathie universelle dans laquelle les Stoïciens avaient reconnu l'expression d'une Nature à la fois vivante rationnelle et divine devient chez Schopenhauer une chaîne de douleurs. À la fin du premier acte du *Parsifal* de Richard Wagner, la seule chose que comprenne

1. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres complètes* III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, p. 156.
2. À la différence de la pitié, le respect semble inséparable d'une certaine intelligence de la relation (voir ***La dignité***).
3. *Ibid.*
4. A. Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, trad. fr., Le Livre de Poche, 1991, p. 160.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

le héros, ce simplet au cœur pur[1], lors de la cérémonie du Graal, c'est la souffrance du roi Amfortas. Dans l'expérience commune, à l'inverse, la souffrance d'autrui est presque toujours comprise comme le signe d'une irréductible séparation et d'une impossible communication. Le mot français de pitié est presque ridicule pour désigner cette expérience profonde de la douleur de l'autre élargie en douleur universelle.

Si la pitié ne s'est pas philosophiquement relevée des critiques de Spinoza et des sarcasmes de Nietzsche, les barbaries de notre siècle nous sont assez montré ce qu'il en coûtait d'être *sans pitié*. Quant au terme de « sympathie », malgré l'étymologie que traduit exactement le mot allemand *Mitleid* retenu par Wagner, après Schopenhauer, il est beaucoup trop faible[2]. Il y a dans la sympathie quelque chose de frivole et de superficiel qui ne convient pas lorsqu'il s'agit de traduire la participation existentielle à la douleur de l'autre comme signe de la douleur universelle. Le mot « compassion » est meilleur, il contient néanmoins une dimension de condescendance qui nie le caractère de communauté participative, essentiel pour définir ce souffrir-avec que des « idiots » peuvent bien ressentir[3].

2. Le conflit

Du radical latin *alter*, traduit par « autre », le français a tiré l'alternance, l'alternative et l'altercation — trois modes distincts de la confrontation avec l'autre. « Vous en êtes un autre » est un épiphonème de communication agressive. De l'émulation à la guerre, en passant par la concurrence, la rivalité, le combat et la lutte, le conflit peut prendre des formes diverses et connaître des intensités variées[4]. Étymologiquement, les rivaux tirent leur eau de la même rivière. Nietzsche[5] fait observer qu'Hésiode rangeait l'envie au nombre des effets de l'Éris bonne et bienfaisante, et que dans une culture de l'émulation (*agôn*) comme l'était celle des Grecs, il n'était pas choquant de reconnaître aux dieux un caractère envieux. L'excellence antique[6], qui était l'effet de cette agonistique, n'avait de sens que dans l'espace public. Comme tous les affects, l'envie a subi un processus d'intériorisation et de subjectivation qui l'a rendue vicieuse. Désormais, l'envie naît du désir douloureux d'être l'autre, et c'est à cause de son impossibilité que ce désir peut se muer en haine. L'envie suffit à prouver que l'identification n'a pas grand-

1. « *Der reine Tor* », dit le livret.
2. Il n'y a pas d'échange d'écoutes comme il y a échange de regards. L'oreille est un sens égoïste. Mais ce qu'elle perd en communication, elle le gagne en communion. Parsifal a *entendu* la plainte d'Amfortas.
3. Le prince Mychkine, l'« Idiot » de Dostoïevski, apparaît comme le plus dissemblable des hommes en raison de son épilepsie. Or cette dissemblance devient principe d'identification et de ressemblance.
4. Voir ***La guerre***.
5. *Aurore* § 38.
6. L'*arètè* des Grecs, la *virtus* des Romains.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

chose à voir avec l'amour. Même si elle existe par la médiation de quelque chose, on est toujours jaloux ou envieux de quelqu'un.

Le système capitaliste a sublimé la guerre en concurrence, en rationalisant celle-ci. La théorie des jeux formalise les situations dans lesquelles chaque joueur ignore les intentions de l'autre. La concurrence donne à la rivalité une raison utilitariste ; elle fait l'économie de l'inimitié. Elle s'accommode de la plus complète indifférence à l'égard d'autrui.

Au début du *Léviathan*[1] Thomas Hobbes discerne dans la nature humaine trois causes principales de querelle : la rivalité, la méfiance et la fierté. C'est la recherche du profit qui fait la première, celle de la sécurité qui fait la seconde, celle de la réputation qui fait la dernière. Dans un premier temps, le lecteur peut se dire : Hobbes décrit comme traits de la nature humaine quelques caractères du noble anglais de la première moitié du XVIIe siècle — puis, opérant la critique de sa critique, il se demandera en quel temps et en quel lieu l'animal qu'on appelle être humain ne connaît ni souci de profit, ni souci de sécurité, ni souci de réputation.

« Chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres » écrivait Pascal. Il ne faut pas moins que la grâce de Dieu pour conjurer les risques de cette tyrannie et de la guerre qui s'ensuit.

Le passage connu sous le nom de « dialectique du maître et de l'esclave » figure dans la section intermédiaire consacrée à la conscience de soi dans *La Phénoménologie de l'Esprit* : entre le moment immédiat de la simple conscience (qui commence avec la sensibilité) et le moment final de la raison (qui s'achèvera avec le « savoir absolu »), la conscience de soi est le moment de la première intériorisation. À l'opposé du cogito cartésien ou du moi fichtéen qui se pose de manière absolue à travers un acte originaire, la conscience de soi hégélienne passe par l'épreuve de l'autre : « la conscience de soi est essentiellement ce retour en soi-même à partir de l'être-autre »[2]. Cet être-autre est à la fois la conscience de soi et sa négation. Sans l'autre (l'autre conscience), la conscience de soi reste en soi, c'est-à-dire abstraite ; pour être en soi et pour soi, c'est-à-dire, dans le langage hégélien, concrète, réalisée, elle doit être *reconnue*, donc passer par l'épreuve de l'aliénation dans l'autre conscience[3]. Il ne saurait, aux yeux de Hegel, y avoir de reconnaissance de soi par soi seul : sans l'autre, la conscience de soi resterait prisonnière de sa propre identité (la tautologie du « moi égale moi »).

Comme toutes les figures de la *Phénoménologie* hégélienne, le « maître » et « l'esclave »[4] ne sont pas seulement des types historiques incarnés dans des événements, mais aussi, d'abord des formations de la conscience qui se suc-

1. I, 13.
2. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit* I, trad. J. Hyppolite, Aubier, 1941, p. 146.
3. Voir ***L'aliénation***.
4. Le terme de Hegel ainsi traduit est *Knecht*, c'est-à-dire plus proprement « valet ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

cèdent le long du périple qui va de la sensibilité au savoir absolu. Avec le « maître » et « l'esclave », la scission de la conscience est complète : l'esclave n'a pas voulu payer de sa vie le prix de sa liberté, par son travail il satisfait les besoins du maître. Aucune des deux consciences ne peut trouver en l'autre la reconnaissance — aussi sont-elles engagées dans une lutte qui a pour horizon la mort de l'autre. Ainsi chacune vise contradictoirement la suppression de sa propre condition de possibilité. Le désir chez Hegel n'est pas tant désir d'objet que désir de désir, c'est-à-dire désir de reconnaissance[1]. Hegel montre qu'en découvrant qu'il n'est pas l'autre, le sujet découvre du même coup qu'il a l'autre en lui.

Le chapitre que Sartre consacre à autrui dans *L'Être et le Néant* s'inscrit dans la lignée hégélienne. « Le conflit, écrit Sartre, est le sens originel de l'être-pour-autrui »[2]. « L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit »[3]. Le conflit est l'état normal des rapports humains : il y a conflit parce qu'il y a identification de l'autre comme semblable à soi. « Autrui se présente en un certain sens comme la négation radicale de mon expérience puisqu'il est celui pour qui je suis non sujet mais objet »[4]. Sous le regard d'autrui, mon pour-soi se ravale à l'objectité de l'en-soi. Ainsi, dans l'expérience de la honte, ma liberté a disparu[5], je suis réduit à une attitude inerte sous l'emprise de l'autre : « cet être, la honte me révèle que je le *suis*. Non pas sur le mode de l'*étais* ou du 'avoir à être' mais *en-soi* »[6]. Le regard d'autrui supprime ma transcendance : « Le surgissement d'autrui atteint le pour-soi en plein cœur »[7]. On pourrait faire de la timidité, cette sorte de crainte[8] une analyse sartrienne. La timidité submerge le pour-soi lorsqu'il pense que le regard d'autrui ne pourra jamais l'atteindre à sa hauteur propre ou lorsqu'il croit son infériorité définitive. La timidité essentialise sans retour (du moins à l'échelle du présent) — la rougeur est un voile destiné à cacher, comme la pieuvre a son encre.

Pour Sartre, l'amour même est conflit[9] parce qu'il « veut captiver la conscience »[10], c'est-à-dire transformer le pour-soi en en-soi. Seulement, le désir de possession de l'aimé est bien différent de celui qui se porte sur les

1. Hegel disait que l'on est reconnu pour ce que l'on fait et aimé pour ce que l'on est.
2. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 413.
3. *Ibid.*, p. 481.
4. *Ibid.*, p. 273.
5. *Ibid.*, p. 307.
6. *Ibid.*, p. 308.
7. *Ibid.*, p. 411. Loin de représenter une situation exceptionnelle dans sa monstruosité, *Le Procès* de Kafka n'est, aux yeux de Sartre, « rien autre que la description de notre être-au-milieu-du-monde-pour-autrui » (*ibid.*, p. 312). Deleuze a fait cette remarque que si Sartre a voulu faire d'autrui une structure irréductible à la dualité du sujet et de l'objet, en définissant cette structure par le regard, il retombe dans ces catégories (« Michel Tournier et le monde sans autrui », *Logique du sens*, Éditions de Minuit, 1969).
8. *Timere* signifie « craindre » en latin.
9. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 415.
10. *Ibid.*, p. 416.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

choses : il veut posséder une liberté comme liberté[1], d'où l'aporie. « Vouloir être aimé, c'est infecter l'Autre de sa propre facticité »[2] — devenir pour l'Autre le monde. Jamais un coup d'amour n'abolira le hasard — la contingence des consciences est irréductible.

Dans sa *Critique de la raison dialectique*, Sartre situera l'Histoire dans le cadre de la rareté et opérera ainsi la jonction entre son pessimisme existentialiste et son marxisme tardif. Aussi la lutte, de la plus singulière (la rivalité) à la plus générale (la lutte des classes et la guerre) est-elle le mode habituel d'existence de l'homme. L'intersubjectivité sartrienne, écrit O.F. Pucciani, s'annonce sous le signe de la séquestration : il n'y a pas dialectique de mes relations avec autrui, mais cercle[3].

Seulement, si la solitude dans la souffrance et devant la mort devait constituer le seul modèle, c'est la communauté qui alors deviendrait incompréhensible.

*

Voir aussi

L'affectivité. L'amitié. L'amour. La communication. La dignité. Les droits de l'homme. L'échange. L'éthique. L'être humain. La guerre. L'humanité. La morale. La personne. La responsabilité. La société. La subjectivité.

*

Bibliographie

Melanie Klein, *Envie et Gratitude et autres essais*, trad. fr., Gallimard, 1978.
M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, trad. M. Lefebvre, Payot, 1971.
M. Buber, *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Aubier, 1969.
E. Husserl, *Méditations cartésiennes* V, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, 1992.
M. Merleau-Ponty, — *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
— « La perception d'autrui et le dialogue » in *La Prose du monde*, Gallimard, 1969, p. 182-203.
J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943.
Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Nijhoff (La Haye), 1961 (réédition Le Livre de Poche, 1994).

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, p. 418.
3. O.F. Pucciani, « Sartre » in *Histoire de la philosophie* III, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1974, p. 658.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

16. La beauté

La beauté nous apparaît sur le mode du surgissement. Pour exister, elle doit se détacher d'un fond de banalité qui est celui de l'être en général et de nos existences en particulier. Si les levers et couchers du soleil sont plus beaux que le soleil lui-même, c'est parce qu'à travers eux une singularité rompt la trame du temps et de l'espace. La beauté, comme tout ce qui est ineffable, a rempli des rayons de bibliothèque. Elle est l'impossible qui ne cesse de s'énoncer. Le secret, voire le mystère de la beauté tient pour une bonne part dans le contraste qui écarte son évidence sensible de son insaisissabilité conceptuelle. Les définitions jettent des problèmes en guise de solutions. Dire : l'harmonie des formes, l'équilibre des proportions, c'est poser les questions non moins ardues de l'harmonie et de l'équilibre, c'est risquer aussi de se voir opposer un dragon chinois ou bien une déesse aux seins lourds de l'Inde. Cette incertitude de la beauté a laissé trace dans l'expression commune : « un beau matin » signifie un certain matin, mais ce matin, justement, n'était pas prévu. Un philosophe aura pour tâche de suivre *le sens de la beauté* (une expression à comprendre deux fois) dans ses métamorphoses.

I. LA SUPRÉMATIE ONTOLOGIQUE DE LA BEAUTÉ

Dans l'oraison funèbre que Thucydide lui fait prononcer à la mémoire des premiers soldats tombés dans la guerre du Péloponnèse, Périclès fait en ces termes l'éloge du mode de vie pratiqué à Athènes : « Nous cultivons le beau avec simplicité et nous philosophons sans manquer de fermeté »[1]. La langue grecque utilisait les mots *philokalein*, « aimer les belles choses », *philokalos*, « amateur de beauté », *philokalia*, « amour de la beauté »[2].

Cet amour de la beauté caractérise la culture grecque, mais il existe évidemment ailleurs. Dans *Le Chariot de terre cuite*, pièce du théâtre classique indien, un voleur, avant de faire un trou dans le mur, pense à la forme qu'il lui donnera — car même dans le larcin, il doit y avoir une certaine beauté ! Dans les sociétés anciennes et celles que l'on dit « primitives », la beauté est associée à la force magique. L'esprit magique accorde à la beauté une

1. Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse* II, 40,1.

2. Le terme, latinisé de philocalie est passé chez saint Augustin : philocalie et philosophie sont sœurs, nées du même père, écrit-il dans *Contre les Académiciens* (saint Augustin, *Contre les Académiciens* II, III, 7, trad. fr., *Œuvres* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1998, p. 28. Dans le christianisme oriental, la philocalie désignera un recueil de textes ascétiques.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

efficacité propre[1]. On peut considérer la métaphysique du beau comme une rationalisation de cette conception.

1. Le point de vue de l'absolu

La première philosophie de la beauté est métaphysique. Elle voit dans le Beau un absolu, une réalité idéale, intelligible que l'âme peut et doit atteindre. Non seulement le Beau est l'être idéal, mais il est ce sans quoi l'être ne saurait être.

A. La conception platonicienne

La théorie du Beau est sans doute celle qui justifie le mieux le classement des textes de Platon entre dialogues de jeunesse et dialogues de la maturité. Le *Grand Hippias*[2] propose six définitions successives de la beauté, trois émanant d'Hippias, et trois venant de Socrate.

Le beau, c'est une belle jeune fille[3]. Le sophiste a une conception extensionaliste de l'idée. Platon le tourne en dérision au nom d'une conception opposée, intensionaliste[4]. Socrate a beau jeu de répliquer à Hippias que le beau, c'est aussi une belle jument[5], une belle lyre, une belle marmite[6]. On ne définit pas une essence en exhibant un cas particulier. De plus, à procéder ainsi, on tombe dans un cercle : car qu'est-ce qui fait que la belle jeune fille est belle ? Ce n'est pas la jeune fille qui nous permet d'accéder à l'idée de la beauté mais, à l'inverse, c'est la qualité du beau qui fait de cette jeune fille une belle jeune fille[7]. Il n'est pas impossible que Platon, qui considérait la beauté masculine comme supérieure à la féminine et la beauté idéale comme infiniment supérieure à la beauté physique ait voulu ridiculiser doublement Hippias par cette réponse proposée. Par ailleurs, il y a une dimension « démocratique » dans la réponse d'Hippias, quelque chose que Platon rejette résolument.

Le beau, c'est de l'or. Telle est la deuxième proposition d'Hippias[8]. Cette définition n'est guère meilleure que la précédente : comme elle, elle ignore l'essence au profit du cas particulier, elle tombe même dans l'empirie tri-

1. *Carmen*, le chant poétique, a donné le « charme », un peu partout la peinture et la musique font des miracles.
2. Dit aussi *Hippias majeur*.
3. *Hippias majeur*, 287e.
4. Voir ***Le concept***.
5. 288b.
6. 288c.
7. On ne manquera pas de remarquer que la révolution logique opérée par Frege et la philosophie analytique a consisté à réhabiliter la conception extensionaliste du concept, contre l'intensionalisme d'origine platonicienne, récusé comme étant de nature métaphysique.
8. *Hippias majeur*, 289e.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

viale. Socrate répond par l'exemple de la statue chryséléphantine d'Athéna, œuvre de Phidias : si l'or était le beau par excellence, une Athéna toute en or, avec des yeux et des mains en or, eût été plus belle que l'Athéna telle qu'elle existe avec des parties de son corps en ivoire[1]. Ou encore, pour remuer une purée de légumes, la meilleure cuiller devrait être faite d'or plutôt que de bois[2].

La troisième définition n'est pas plus satisfaisante. « Ce qui toujours pour tout le monde partout est le plus beau pour un homme, dit Hippias, c'est d'être riche, d'être bien portant, d'être honoré par les Grecs, de parvenir à la vieillesse, d'ensevelir dignement ses propres parents, d'être soi-même enterré, dignement et magnifiquement, par ses propres enfants »[3]. On passe donc ici à la notion de convenance — dont Socrate n'a aucun mal à souligner le caractère relatif : le convenable, certes, fait paraître les choses plus belles mais ce n'est pas parce que les choses paraissent plus belles qu'elles le sont[4]. Ce moment de la discussion est évidemment décisif lorsque l'on sait le rôle central joué par l'opposition entre l'essence et l'apparence chez Platon. Par ailleurs, la troisième définition d'Hippias introduit une idée nouvelle — celle de relation — qui sera au cœur des trois définitions suivantes, proposées par Socrate.

La quatrième définition (la première, donc, présentée par Socrate) repose sur la notion de fonction : des organes comme les yeux, le corps tout entier, des machines, des instruments et même les actions et les lois sont beaux dans la mesure où ils atteignent leur fin. Seulement l'objection ne va pas tarder, elle sera d'ailleurs suggérée par la réplique d'Hippias qui a cru aller dans le sens de la définition de Socrate en qualifiant de beau le pouvoir : une chose, une action peuvent être mises au service de quelque chose de mauvais. Or, comment le beau pourrait-il être cause du mal ? L'inséparabilité du beau et du bien (qui joue chez Platon le rôle d'axiome véritable) nous interdit de définir la beauté par l'utilité[5].

La cinquième définition déporte la relation du côté de la sensibilité : la beauté est la cause de la joie des yeux et des oreilles[6]. Seulement, cette joie n'est pas toujours le signe de la présence du bien. Dans *La République* Platon évoque le désir irrépressible de voir, même les choses les plus horribles.

Une sixième définition suggère par conséquent d'ajouter l'idée de profit, donc celle de bien, à la joie que nous pouvons recevoir par la vue et par l'ouïe mais cette détermination n'est guère plus satisfaisante que les précé-

1. 290b.
2. 290d.
3. Platon, *Grand Hippias*, 291d-e, trad. L. Robin, *Œuvres complètes* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard,1950, p. 35.
4. 294a.
5. 297c.
6. 297d.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

dentes : on ne peut soumettre l'existence de la beauté à une relation centrée sur l'être humain.

Il est d'usage d'appeler aporétiques les dialogues de jeunesse de Platon qui, comme *Hippias majeur*, proposent des définitions insatisfaisantes, et il est traditionnel de considérer négativement, comme des impasses pour la pensée, leurs tentatives de définition. En fait, les dialogues aporétiques contiennent toujours des résultats définitifs : par exemple, dans l'*Hippias majeur*, l'inséparabilité du beau et du bien. En outre, ces dialogues ont une fonction propédeutique : ils nous montrent à travers leurs impasses mêmes la voie ultérieure et ultime des Idées.

C'est cette voie que parcourront les dialogues de la maturité. Le *Timée* dit le monde beau parce que le démiurge qui l'a ordonné a tourné ses regards vers son modèle éternel[1]. La Beauté est une Idée, c'est-à-dire une forme (*eidos*) intelligible, éternelle, mais dont la transcendance n'est pas inaccessible. Dans *Le Banquet*, Socrate rapporte la révélation que lui a faite la prêtresse Diotime : l'âme effectue un double mouvement d'ascension du sensible à l'intelligible et de généralisation du singulier à l'universel. Elle commence par aimer un beau corps unique[2] mais déjà la sublimation est à l'œuvre[3] puisque, dit Diotime, à cette occasion de beaux discours sont engendrés. En fait, l'âme ne saurait s'attacher à la seule beauté sensible — c'est immédiatement qu'elle est appelée au-delà. À partir de la singularité du beau corps, l'âme apprend ensuite reconnaître la parenté des beaux corps en général [4] et, de là, à juger de la beauté des âmes. La beauté de l'âme la conduit ensuite à reconnaître la beauté de ce qu'elle possède, c'est-à-dire la connaissance[5]. Déjà, « l'immense océan du beau »[6] s'étale devant elle, dès lors elle est prête à contempler le Beau absolu, qui est celui de l'Idée et qui échappe aux vicissitudes du monde éphémère. Cette reconnaissance ne représente pas pour l'âme une perte ou un oubli de soi, bien au contraire[7], car c'est alors qu'elle peut accomplir sa nature vertueuse[8].

Le *Phèdre* comme *Le Banquet* considère la beauté sensible comme susceptible d'éveiller l'âme au souvenir de la beauté véritable[9]. Enseignement en apparence contredit par celui de *La République*, qui enjoint le philosophe de se détourner des prestiges de ce monde. Ainsi comprend-on que les iconophiles et les iconoclastes de Byzance se diront, plus tard, pareille-

1. Platon, *Timée*, 28c.
2. Platon, *Le Banquet* 210a.
3. L'acte d'amour en lui-même n'est pas beau (preuve que l'agréable ne saurait se confondre avec le beau) ; Platon suggère même que la pudeur vient de la conscience que nous avons de son extrême laideur (*Hippias majeur*, 299a).
4. *Le Banquet* 210b.
5. 210c.
6. 210d.
7. 211b.
8. 212a.
9. « À la vue de la beauté ici-bas, l'âme prend des ailes au souvenir ainsi éveillé de la beauté véritable », écrit Platon (*Phèdre* 249d).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

ment fidèles à Platon. Le problème tient sans doute d'abord à la qualité de l'âme : dans le *Phèdre*, contredisant la leçon déduite du *Ménon*, Platon précise qu'il n'existe qu'un petit nombre d'âmes à posséder le don du souvenir « dans la mesure voulue »[1]. Pour Platon, l'idée du beau est le souvenir d'une vie antérieure où l'homme vivait dans la compagnie des dieux[2]. La beauté est de nature divine et elle rappelle à l'âme sa propre nature divine. Elle échappe au flux sensible des choses et des êtres de ce lieu. Elle a une fonction analogique.

Dans un poème célèbre[3], Baudelaire fait dire à la Beauté son immobilité absolue car l'émotion, ainsi que le dit l'étymologie (é-motion) est un mouvement. Et pourtant, comme le soleil dont il a souvent été l'expression[4], le Beau est ardent, et il communique son feu à celui qu'il touche : dans *Phèdre*, Platon parle des effets de la Beauté en termes physiologiques — chaleur, transpiration, frissons. Le Beau est le plus puissant centre d'énergie.

La conception platonicienne de la beauté sera, grâce aux médiations plotinienne et judéo-chrétienne, celle qui aura sur l'esthétique des vingt siècles à venir l'influence la plus décisive.

B. La conception néoplatonicienne

De Platon, Plotin tire l'idée de beauté intelligible ; d'Aristote, celle d'information[5]; du stoïcisme, celle de la beauté du cosmos[6].

L'auteur des *Ennéades* part de la conception ontologique, absolutiste, platonicienne de la beauté : « Perdre de la beauté, c'est aussi manquer d'être, écrit-il. Et c'est pourquoi l'être est objet de désir, parce qu'il est identique au beau, et le beau est aimable parce qu'il est l'être. À quoi bon chercher lequel est cause de l'autre, puisqu'il n'y a là qu'une seule nature » ?[7] Seulement, contrairement à Platon, Plotin ne conçoit pas le monde des Idées comme séparé du monde visible[8]. Chez Plotin, le principe qui définit la réalité d'une œuvre d'art n'est plus la *mimèsis* vouée à la reproduction habile et vaine des réalités terrestres, mais la participation, *météxis*, conçue désormais comme cause de l'activité artistique. Les arts ne sont pas des imitations des objets visibles, ils font surgir en ceux-ci leur origine[9]. Si l'artiste crée, ce n'est pas parce qu'il restitue les figures de la réalité, même dans une

1. *Ibid.*, 250a.
2. Comme philosopher c'est apprendre à mourir, la fonction de la beauté, rappelle Lacan, consiste à nous révéler notre propre mort (*Le Séminaire* VII, chapitre 18).
3. Voir *infra*.
4. Le soleil de l'allégorie de la caverne est symbole du beau comme du bien.
5. À laquelle est assimilée celle de participation.
6. Pour les Stoïciens, le beau est une étincelle de feu divin placée au centre de l'âme humaine.
7. Plotin, *Ennéades* V,8,9, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, 1956, p. 146.
8. Le paradoxe étant que c'est à lui que nous devons les expressions de « monde sensible » et de « monde intelligible ».
9. Plotin, *Ennéades* V, 8, 1.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

idéale harmonie, mais parce qu'il se réfère à une forme intérieure qu'il a dans son esprit, non en tant qu'expression de son génie propre mais comme reflet d'un archétype de la beauté. Chez Plotin, le terme *kallos* ne désigne pas une propriété appartenant à une forme déterminée mais une participation à l'intelligible. C'est ce regard intérieur qui fait l'art : « Reviens-en toi-même et regarde : si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle ; il enlève une partie, il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il dégage de belles lignes dans le marbre ; comme lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste, jusqu'à ce que tu voies la tempérance siégeant sur un trône sacré »[1].

« Pourquoi, demande Plotin, tout ce qui se rattache à l'âme est-il beau ? »[2]. Les sciences et les vertus, qui sont la connaissance et l'activité idéale sont belles. Alors qu'un même corps peut être tantôt beau tantôt sans beauté[3], une telle séparation entre l'être et la beauté n'est pas de mise avec l'âme[4]. Plotin ne parle pas de la beauté des choses mais de la beauté *dans* les choses. Le début de *Ennéades* I, 6 réfute la thèse (d'origine stoïcienne) de la beauté comme symétrie, mesure et belles couleurs parce que cette théorie suppose que la beauté est celle des choses mêmes. Plotin déploie une conception expressive de la beauté : la beauté des choses renvoie toujours à une beauté intelligible. Seulement, de l'une à l'autre, il y a déperdition. La beauté des corps n'est que la trace d'une beauté intelligible, celle de l'idée[5]. « La forme est la trace d'une réalité sans forme »[6]. Plotin va jusqu'à écrire que la maison n'est belle que si l'on fait abstraction des pierres ! « Enfuyons-nous (…) dans notre chère patrie », s'écrie-t-il après Platon[7]. La philosophie néoplatonicienne s'achève en mystique. Refoulée par le christianisme, elle retrouvera à la Renaissance un regain de force.

C. La conception onto-théologique de la beauté au Moyen Âge

Dans le traité (perdu) qu'il écrivit dans sa jeunesse, *De pulchro et apto*[8], saint Augustin tenta une définition autoréférentielle du beau, en le distinguant du convenable : dans les corps, il y a d'une part le beau qui résulte de l'harmonie, d'autre part le convenable qui résulte d'un accord exact avec autre chose, de même qu'une partie du corps est en harmonie avec le tout auquel

1. Plotin, *Ennéades* I, 6, 9, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, 1997, p. 145.
2. Plotin, *Ennéades* I, 6, 1, *ibid*., p. 123.
3. Plotin ici suit Platon, *Le Banquet* 211a-b.
4. Plotin, *Ennéades* I, 6, 1.
5. Plotin, *Ennéades* I, 6, 2.
6. Plotin, *Ennéades* VI, 7,33.
7. Plotin, *Ennéades* I, 6, 8, *op. cit*., p. 143.
8. « *Du beau et du convenable* ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

elle se rattache, comme une chaussure avec le pied auquel elle s'adapte[1]. Saint Augustin définissait le beau comme ce qui plaît par soi-même et le convenable comme ce qui plaît par son adaptation à autre chose[2]. Mais, dira-t-il plus tard dans ses *Confessions*, il aimait alors les beautés inférieures et allait à l'abîme[3]. La distinction entre ce qui plaît en soi-même et ce qui plaît dans son adaptation à autre chose aura des implications jusqu'à Kant.

Le Moyen Âge théologique aura un rapport à la beauté analogue à celui qu'il aura à la vérité rationnelle — et c'est pourquoi l'esthétique médiévale, si elle n'a pas été développée dans de vastes textes autonomes, représente malgré tout une dimension centrale de la pensée de cette période.

À partir de la dualité de la beauté sensible et de la beauté intelligible, trois positions étaient possibles : a) la beauté sensible est un écran qui empêche d'accéder à la beauté intelligible, il convient donc de s'en détourner ; b) la beauté sensible est la manifestation de la splendeur divine, il convient donc de la chanter ; c) la beauté sensible est l'expression de la beauté intelligible, il convient donc de l'aimer, tout en la considérant seulement comme un moyen d'accéder à la beauté véritable.

La distinction/opposition entre beauté extérieure et beauté intérieure est un thème récurrent au Moyen Âge. Philon d'Alexandrie a été à l'origine d'une lecture systématiquement allégorique de la Bible. C'est grâce à elle qu'un livre aussi brûlant d'érotisme que le Cantique des cantiques, attribué au roi Salomon, fut accepté[4] : l'Époux symbolise Dieu ou le Christ, l'Épouse représente l'Église ou l'âme, l'amour sensible figure l'amour spirituel, tout est sublimé. Mais c'est au nom de la beauté spirituelle, seule légitime, que l'art cistercien a banni l'ornementation de ses églises : « Nous autres, moines, disait saint Bernard (…), tenons pour du fumier toute beauté resplendissante au regard, toute sonorité caressante pour l'oreille »[5]. Les iconoclasmes byzantin et musulman — précédés par le judaïque — récusent semblablement la beauté sensible au profit de la beauté divine. Un hadith de Mahomet dit qu'Allah est beau et qu'il aime la beauté, seulement la beauté d'Allah est tout idéelle ; elle n'a rien de sensible. En terre d'islam, la beauté physique est cachée (le voile sur le visage des femmes) ou brisée (les statues cassées), ou alors elle investit les constructions et les objets de la vie quotidienne, non figuratifs par définition.

Le catholicisme connut les mêmes débats mais sut échapper à la tentation de la solution extrême. L'accueil favorable qu'il réserva à la beauté

1. Saint Augustin, *Confessions* IV, 30,20, trad. P. de Labriolle, Les Belles Lettres, 1969, p. 81.
2. *Ibid*. IV, 15,24, p. 83-84.
3. *Confessions*, IV, 13.
4. Un problème et une solution analogues sont observables en Perse à propos des rubayat d'Omar Khayyam : l'ivresse du vin et l'amour des jeunes gens ont été admis dans le contexte musulman à partir d'une lecture symbolique de ces poésies.
5. Cité par Umberto Eco, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, trad. fr., Le Livre de Poche, 2002, p. 20.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

apparente doit se comprendre dans le cadre de la lutte qui l'opposa, depuis les premiers siècles, au dualisme. Le dualisme fut, en effet, une tentation constante du christianisme : saint Augustin, d'abord attiré par le manichéisme, le combattit vigoureusement par la suite. Du point de vue du dualisme, le mal n'est pas accidentel (introduit dans le monde à partir du péché originel), mais consubstantiel au monde. C'est pour sauver la bonté et la beauté de la création divine que la scolastique développera la théorie des transcendantaux : l'unité, la vérité, la bonté ne sont pas des attributs contingents de l'être mais ses conditions concomitantes. Les transcendantaux, à la différence des catégories, sont convertibles dans l'être. De plus, ils sont identifiables les uns aux autres, ce que ne sont pas les catégories[1]. Enfin, ils ne restent pas dans une inaccessibilité de l'intelligible. Malgré ce cadre spéculatif, le Moyen Âge a été partagé, voire déchiré entre l'exaltation de la beauté comme signe de la splendeur divine, et la dénonciation de la beauté comme voile de cette splendeur. Il a généralement adopté une conception allégorique de la beauté, à l'instar d'un Hugues de Saint-Victor qui usait de cette comparaison : de même qu'un illettré, s'il voyait un livre ouvert, n'y regarderait que les enluminures sans en comprendre les lettres, ainsi l'homme charnel et insensé qui ne perçoit pas les choses de Dieu n'est attiré dans la Bible que par la beauté poétique de ses fables[2].

Aux déterminations de la beauté donnée par les philosophes de l'Antiquité, le Moyen Âge, à partir d'Isidore de Séville, ajoute la parure. C'est la parure ou ornement qui traduit la *venustas*. Ainsi les astres sont-ils dits la parure des cieux. La parure en art est ce qui s'ajoute à la fonction de l'objet pour la délectation de l'œil et de l'oreille. En architecture, l'ornement n'est pas nécessaire à la stabilité de l'édifice, en rhétorique, il n'est pas indispensable à la compréhension de l'idée, en musique, il ne brise pas la mélodie principale. On comprend que ce luxe ait été aussi l'objet d'une censure sévère : le chant grégorien n'admet ni voix de femme ni instruments et il privilégie la consonance quand il quitte l'unisson, les églises cisterciennes refusent toute ornementation qui pourrait distraire le moine ou le fidèle de sa prière.

Voici ce qu'écrit en revanche Guillaume d'Auvergne : « Une fois que tu auras porté tes regards sur les ornements et sur les aspects magnifiques de l'univers, tu découvriras que cet univers-là peut faire penser à quelque ravissant cantique (…) et tu verras que les autres créatures, par la vertu de leur diversité (…) s'accordant en une extraordinaire harmonie, forment un concert au charme extraordinaire »[3]. Face aux contempteurs de la beauté

1. Nul être ne saurait être à la fois substance et quantité, qualité et relation. Les transcendantaux, en revanche, sont prédicables à tous les êtres. Ils ont de plus convertibles entre eux (le beau est bon, etc.).
2. Edgar de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale* tome II, Slatkine Reprints (Genève), 1975, p. 209.
3. Cité par Uberto Eco, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, *op. cit.*, p. 40.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

visible, il y aura ceux qui, comme l'abbé Suger, pensent que rien ne saurait être trop beau pour célébrer la splendeur divine[1].

Pour Thomas d'Aquin comme pour Platon, une forme n'est pas belle parce que nous l'aimons mais nous l'aimons parce qu'elle est belle. Notre volonté, en effet, n'est pas créatrice des choses et de leurs qualités, à l'instar de celle de Dieu qui rend beau tout ce qu'elle aime, elle est, à l'inverse, déterminée par les qualités des formes et les aime parce qu'elle y découvre la beauté[2]. L'esthétique thomiste entend prouver la contemplabilité esthétique d'une forme quelle qu'elle soit, terrestre et surnaturelle, naturelle et artistique mais aussi la prééminence des substances naturelles sur les formes artificielles et, par voie de conséquence, des créations divines sur les productions humaines, étant donné que ces dernières ne sont belles que selon un sens superficiel, et que leur valeur esthétique pâtit, pour ainsi dire, d'un manque d'épaisseur ontologique[3].

D. Hegel et la réalisation sensible de l'absolu comme Idéal

Hegel définit le beau comme la synthèse de « l'universalité métaphysique » et de « la détermination de la particularité »[4]. Cette unité du concept et de la réalité constitue, dit-il, la définition abstraite de l'idée[5]. Le beau se détermine comme « l'apparence sensible de l'idée »[6]. De même que, dans l'économie générale de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, l'art est la manifestation sensible de l'Esprit absolu, le beau est la manifestation sensible de l'idée.

C'est parce que le beau réalise cette synthèse que l'entendement ne peut le comprendre en soi et pour soi[7]. Hegel donne de cet échec une raison qui n'est pas classique : il n'invoque ni le caractère ineffable du beau, ni son infinité, mais sa dimension de totalité que l'entendement est inapte à saisir.

Au beau artistique, qui unit l'universalité du concept à la singularité déterminée de la réalité sensible, Hegel réserve le nom d'idéal. Il existe bien, aux yeux de Hegel, une beauté naturelle, mais c'est précisément l'insuffisance de celle-ci qui fait apparaître la nécessité du beau artistique, de l'idéal. Cette thèse place Hegel aux antipodes de celle soutenue par la plupart des penseurs et artistes de la génération romantique, à laquelle il participe par ailleurs.

1. Des justifications mythiques tirées de la Bible furent apportées : ainsi le Temple de Salomon représenta-t-il le modèle idéal des cathédrales.
2. Thomas d'Aquin, *Sur les noms divins*, cité par Edgar de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, tome III, *op. cit.*., p. 282.
3. Il n'y a, dans tous les écrits du Docteur Angélique (le surnom de Thomas d'Aquin) pas une seule allusion aux cathédrales dont il était pourtant le contemporain.
4. G.W.F. Hegel, *Esthétique* I, trad. C. Bénard, Le Livre de Poche, 1997, p. 74-75.
5. *Ibid*., p. 171.
6. *Ibid*., p. 177.
7. *Ibid*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Comme il existe trois types d'art — symbolique, classique et romantique[1] —, il existe trois types de beau. Le beau symbolique manifeste une inadéquation entre la forme et le contenu de l'œuvre : il tend soit vers la simplicité abstraite de la géométrie (la pyramide égyptienne), soit vers la prolifération arbitraire et confuse des motifs (le temple hindou). Le beau classique quant à lui manifeste la réconciliation de la forme et du contenu de l'œuvre — la sculpture grecque est sa réalisation parfaite. Le beau romantique manifeste à nouveau (et non de nouveau) le divorce de la forme et du contenu mais, à la différence du beau symbolique qui souffrait de ne pouvoir atteindre l'infini substantiel, la forme du beau romantique pâtit de ne pouvoir exprimer dans sa totalité l'infini spirituel, qui est le véritable infini. De cet échec de l'art à exprimer l'infini de l'esprit, vient fatalement la dissolution (*Auflösung*) de l'art — expression traduite par « mort de l'art » — et donc le passage à la religion, qui constitue le deuxième moment de l'Esprit absolu.

Les trois périodes de l'art correspondent chacune à un moment de la présentation de l'Idéal, donc à autant de façons de se rapporter à l'Idée absolue comme contenu. L'art symbolique exprime une tension vers l'Idéal. L'art classique atteint l'Idéal comme individualisation harmonieuse de l'esprit. L'art romantique connaît déjà un dépassement de l'Idéal : la coïncidence harmonieuse de l'intériorité et de l'extériorité, caractéristique de l'art classique, n'y est plus effective, l'esprit ne trouve plus aucune possibilité de manifestation dans l'extériorité ; la forme y est coupée du contenu (c'est-à-dire de l'Idée), et la subjectivité doit suppléer cette inadéquation par le sentiment intérieur que réalisera adéquatement la religion par la représentation et plus encore la philosophie par le concept.

E. L'Idée schopenhauérienne

Schopenhauer définit comme beau tout objet qui, par sa structure, exprime non seulement son caractère singulier mais l'idée de son espèce. L'objet beau nous donne l'intuition de ce qui est général tandis que la pensée ne nous en fournit que le concept. Mais il y a des degrés dans la beauté et les formes les plus belles sont celles qui révèlent une espèce où la Volonté a atteint un plus haut degré d'objectivité[2]. Il n'y a pas d'espèces vivantes où la Volonté soit plus réfléchie et sente davantage son identité avec la substance de tous les êtres que dans l'humanité. C'est donc l'homme qui avant tout nous donne le sentiment de la beauté. Il la donne par son corps qui traduit cette Volonté ; il la donne aussi par son âme consciente. Cette destinée qui nous est faite, de ne pouvoir succomber d'une mort nécessaire

1. Voir ***L'art***.
2. Voir ***La volonté***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

sans y avoir contribué par la pensée, voilà qui nous donne l'émotion de la beauté élevée jusqu'au sublime.

À l'opposé de Platon, Schopenhauer voit dans la beauté ce qui nous détourne de l'instinct de reproduction, qui est l'expression en nous de la Volonté. La beauté est l'expression de la reconnaissance d'une Idée dans l'objet (et non d'une chose particulière)[1] et donc d'une libération vis-à-vis du principe de raison[2] qui gouverne notre pensée et vis-à-vis de notre volonté qui gouverne notre existence. Un objet insignifiant prend le caractère de la beauté dès lors qu'il est contemplé d'une manière purement objective, indépendamment de la volonté[3].

2. L'unité de toutes les valeurs

L'universalité du beau chez Platon ne tient pas à sa (re)connaissance mais à son application. Le beau est avec le bien la notion platonicienne dont le champ d'extension est le plus vaste : il existe de beaux objets, de beaux corps, de beaux discours, de belles pensées et de belles actions. On hésitera néanmoins à appliquer le terme d'esthétisme à la philosophie de Platon. La notion est apparue au XIXe siècle et renvoie à la tendance (dominante chez les artistes de cette époque) à rabattre l'ensemble des valeurs sur celles de beauté et d'agrément. Or l'esthétisme, dépourvu de toute transcendance, plaidait pour une beauté amorale, sinon immorale, et cela suffirait à le placer aux antipodes du platonisme. Le terme de pancalisme, forgé par J. M. Baldwin pour désigner une doctrine qui fait de la Beauté la valeur suprême dont dérivent les autres, conviendrait mieux.

Les Grecs (et pas seulement Platon) englobaient dans le Beau les autres grandes valeurs, morale, du Bien et logique, du Vrai[4]. Il reste des traces de cette conception dans notre vocabulaire usuel[5]. Cette conception définit l'idéal classique : il existe une beauté objective que l'artiste traduit par les moyens de son art ; le goût n'est pas une appréciation personnelle mais la reconnaissance objective de cette beauté. De même qu'il y a une évidence (Descartes) et une nécessité (Spinoza) du vrai qui fait que, face à ce dernier, nous ne pouvons pas faire autrement que de le reconnaître comme tel, il y a une évidence du beau qui ne peut être contestée[6].

Dans le mythe de l'attelage ailé, l'un des chevaux est décrit comme beau

1. Ainsi la beauté d'un édifice, d'un jardin ou d'un paysage vient-elle de ce qu'ils expriment les Idées de pesanteur ou de légèreté, d'ombre ou de lumière etc.
2. A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme représentation* III, § 41, trad. A. Burdeau, PUF, 1978, p. 269.
3. *Ibid.*, p. 270.
4. « Le Beau est la splendeur du Vrai » disait Platon.
5. D'une jolie femme, on dit qu'elle est « bien » (ou « pas mal ») et l'on dira plus volontiers « c'est bien » à propos d'un film ou d'un livre apprécié que « c'est beau ».
6. Voir *infra*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

et bon[1]. La langue grecque dispose d'un terme particulier pour désigner cette unité du beau et du bien : *kalokagathia*. *Kalokagathos* est le « bel et bon ».

La langue commune témoigne de l'extension indéfinie des valeurs attachées à l'adjectif « beau », et qui varient selon le contexte. Ainsi l'adjectif « beau » implique-t-il la supériorité morale[2] ou intellectuelle[3], la bienséance[4], la grandeur[5], l'adaptation[6], le calme brillant[7]. Il peut même désigner des choses qui sont laides comme la flatterie[8], le malaise[9], la maladie[10], le vice[11], l'impuissance[12]... Même dans ces derniers usages, négatifs, du terme, subsiste l'idée d'exception.

C'est parce que le beau ne peut être le moyen du mal[13] que Platon dans *Hippias mineur*[14] se refusait à définir la beauté par l'utilité. Mais faire du beau le moyen du bien nous place devant cette difficulté : la relation de moyen à fin interdit l'identification car si le beau est le moyen du bien, alors la beauté n'est pas bonne. Platon dit du Beau qu'il est l'éclat du Bien. Le Beau n'est pas identique au Bien mais il représente sa lumière, ce qui le rend éminemment désirable. Ainsi le soleil du mythe de la caverne, qui symbolise l'Idée de Bien, rayonne la beauté : le Beau est littéralement la lumière du Bien. Dans *Philèbe*[15] Platon dit que si l'on tente de saisir le bien, il se réfugie dans le beau. Le beau est l'épiphanie du bien, il possède une immédiateté que le bien ignore. C'est pourquoi il assure la médiation entre l'Idée et son expression sensible.

Le Bien est beau, dit Plotin[16], c'est pourquoi il est désiré. Cela étant, à la fin de son *Ennéade* I, 6, Plotin distingue plus nettement le Bien et le Beau qu'il ne l'avait fait jusque-là : « le premier principe est le Beau ; mais si l'on veut diviser les intelligibles, il faudra distinguer le Beau, qui est le lieu des idées, du Bien qui est au-delà du Beau et qui en est la source et le principe. Sinon on commencerait par faire du Bien et du Beau un seul et même principe. En tout cas, le Beau est dans l'intelligible »[17].

1. Platon, *Phèdre* 246b. Pour le mythe de l'attelage ailé, voir ***L'âme***.
2. Une belle action. Inversement : « il n'est pas beau de mentir ».
3. Un beau talent.
4. Il n'est pas beau de mettre ses doigts dans son nez. En flamand, *schoon* signifie à la fois « beau » et « propre ».
5. Une belle corpulence, une belle fortune.
6. Une belle occasion.
7. Une belle nuit
8. De belles paroles.
9. Être dans de beaux draps, en faire voir de belles.
10. Un beau cas.
11. Une belle ordure.
12. Avoir beau.
13. L'*Éloge d'Hélène* composé par le sophiste Gorgias a fait scandale à cause de l'idée selon laquelle l'irrésistible beauté de cette femme absout celle-ci des deuils qu'elle a causés. Après la prise de Troie, Ménélas se jette sur l'épouse infidèle pour la tuer mais son bras s'arrête à la vue de son beau sein nu.
14. 297c.
15. 64e.
16. *Ennéades* I, 6,7.
17. Plotin, *Ennéades* I, 6, 9, *op. cit.*, p. 147.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

« Pouvons-nous aimer autre chose que le beau ? », interroge pour sa part saint Augustin[1]. Mais dans un autre texte[2] l'évêque d'Hippone écrit : « Il est certain que nous ne pouvons aimer qu'une chose et c'est le bien ». Palinodie ? Certes non. Il y a pour saint Augustin comme pour Platon identité du beau et du bien.

La pensée médiévale balancera pareillement entre l'idée d'identité (le Beau est Bien, le Bien est Beau) et celle de manifestation (le Beau est l'éclat du Bien). Saint Bonaventure rapporte trois des quatre causes aristotéliciennes[3] aux transcendantaux : l'Un se rapporte à la cause efficiente, le Vrai à la cause formelle, le Bien à la cause finale ; quant au Beau, il embrasse l'ensemble des causes et leur est commun. Le Beau en effet touche toute cause.

Bien plus tard, dans sa *Recherche sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu* (1725), Francis Hutcheson reprend l'idée platonicienne d'une identité du beau et du bien en même temps qu'il en affirme l'idée éternelle. À la même époque, la notion de sens commun (*sensus communis* en latin) sert à désigner (chez Shaftesbury, par exemple) l'origine commune de la faculté de juger esthétique et morale. Shaftesbury dit en ce sens : « *All beauty is true* ». La relation du Beau et du Vrai est dans la tradition platonicienne pensée de manière analogue à la relation du Beau et du Bien. Thomas d'Aquin rapportait le beau à la faculté cognitive parce que les choses belles sont offertes à la vue et que la vue est par excellence le sens intellectuel. Le bon quant à lui se rapporte à la faculté appétitive. « Le beau est identique au bien ; leur seule différence procède d'une vue de la raison », écrit Thomas d'Aquin[4]. Le bien étant ce que tous les êtres désirent, il lui appartient, par sa raison de bien, d'apaiser le désir tandis qu'il appartient à la raison de beau d'apaiser le désir qu'on a de le voir ou de le connaître. C'est pourquoi les sens les plus intéressés par la beauté sont ceux qui procurent le plus de connaissances comme la vue et l'ouïe mises au service de la raison[5].

Un chapitre de la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, s'intitule « De la beauté des théorèmes ». Les termes de beauté et d'élégance reviennent très souvent sous la plume des mathématiciens. La solution d'un problème n'est pas seulement vraie, elle est belle. Souvent cette « beauté » est considérée comme un critère logique : entre deux solutions également vraies, la plus belle sera préférée. Le physicien Dirac disait avoir été dans ses travaux surtout guidé par la beauté de la théorie : l'équation qui induit l'existence des antiparticules de masse négative réalise une symétrie dont la valeur remonte aux premiers âges classiques de la Grèce antique.

1. *Confessions* V, 13.
2. *De la Trinité* VIII, 3.
3. Voir ***La causalité***.
4. Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I-II, q. 27, a.1, s.3, trad. fr., Les Éditions du Cerf, 1984, p. 195.
5. *Ibid.*, p. 195-196.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

3. La promesse du bonheur

« Promesse du bonheur »[1], l'expression est de Stendhal, Nietzsche la cite et l'approuve contre l'idée kantienne de désintéressement esthétique[2].

« *A thing of beauty is a joy for ever* », disait Keats[3]. Toute jouissance est fusion, toute douleur, séparation. La beauté est le signe d'une jouissance anticipée née de l'idée d'une unité paisible avec autrui, la nature, ou Dieu. Goethe a écrit que celui qui a réalisé en lui le goût de la beauté ne craint rien du souffle du mal, qu'il vit en accord avec lui-même et avec l'humanité. C'est probablement dans ce sens d'unité qu'il convient de comprendre le mot de Dostoïevski : « La beauté sauvera le monde ».

Dans *Le Songe de Poliphile*, un roman platonicien allégorique de Francesco Colonna (1499), Poliphile doit choisir entre la gloire terrestre, la félicité céleste ou la beauté. C'est vers la beauté qu'il décide de s'avancer et c'est elle qu'il se promet de servir. De même, Pâris, ayant eu à élire une déesse, avait donné la pomme à celle, Aphrodite, qui lui offrait la beauté dans la personne d'Hélène. On peut interpréter le choix de Pâris de manière platonicienne.

Le pouvoir d'unité de la beauté ne vient pas seulement de ce qu'elle supprime la douleur de la séparation mais aussi de ce qu'elle tend à rendre semblable à elle ceux qu'elle touche : l'homme amoureux est beau (sublimation) et il rend belle la femme qu'il aime (cristallisation)[4]. Comme la lumière rend lumineux, la beauté embellit l'âme, elle rend beaux ceux qui la contemplent : « Jamais, écrit Plotin, un œil ne verrait le soleil sans être devenu semblable au soleil, ni une âme ne verrait le beau sans être belle »[5]. Dans l'*Ennéade* consacrée à la Beauté intelligible, Plotin dit que « le voir comme une chose différente de soi, ce n'est pas encore être dans le Beau ; devenir le Beau, voilà surtout ce qui est être dans le Beau »[6]. L'identification de ce qui voit à ce qu'il voit est centrale dans la pensée de Plotin. À la limite, il ne s'agit plus ici de contemplation ni même d'expérience esthétique (celle-ci supposant toujours une distance, une séparation). « Toute âme est une Aphrodite »[7] écrit magnifiquement Plotin. Sans doute l'homme moderne a-t-il perdu le sens de cette identification[8].

1. Stendhal, *De l'amour* XVII, Garnier-Flammarion, 1965, p. 64.
2. F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale* III, § 6. En fait, Stendhal disait que « la beauté n'est que la promesse de bonheur » — formule restrictive impliquant l'idée que la beauté n'est pas le bonheur. Cette formule se trouve d'ailleurs dans un chapitre intitulé « La beauté détrônée par l'amour » et dans lequel l'écrivain évoque les cas où l'on préfère la laideur à la beauté d'une femme : la logique de l'amour n'est pas toujours d'ordre esthétique.
3. *Endymion* I, v. 1.
4. Voir ***L'amour***. Tout homme voit dans la femme qu'il aime une Hélène, disait Goethe.
5. Plotin, *Ennéades* I, 6, 9, *op. cit.*, p. 147.
6. Plotin, *Ennéades* V, 8, 11, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, 1956, p. 149.
7. *Ennéades* VI, 9, 9.
8. Voir *infra*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

II. LA BEAUTÉ COMME CATÉGORIE ESTHÉTIQUE

Les termes de « beau » et de « beauté » dérivent du latin *bellus*, diminutif familier de *bonus*, joli, gracieux, charmant, qui qualifiait surtout les femmes et les enfants par opposition à *pulcher* et à *decorus*, qui qualifiaient des beautés plus graves. La langue française a donc hérité du degré inférieur — mais cela ne l'a pas empêchée de garder l'idée de supériorité du beau sur le joli, le gracieux, le charmant, qui peuvent être rangés sous la catégorie de l'agrément[1]. Avec eux, la séduction est immédiate et éphémère ; elle n'exige ni connaissance ni expérience. Dans l'optique rationaliste classique, ceux qui réduisaient la beauté aux sentiments subjectifs la confondaient avec ces catégories inférieures.

Au joli manque le mystère. Le joli semble épuisé au premier regard ; l'œil ne revient pas sur lui. Le joli est décoratif — ce que le beau, lorsqu'il l'est (et il ne l'est pas toujours) n'est jamais simplement. Un bibelot a beau être joli, il ne sera pas beau au point d'être une œuvre d'art[2]. La différence vaut ailleurs que dans l'art[3].

La beauté prise comme catégorie esthétique (et non plus, ou plus seulement, ontologique) peut être philosophiquement comprise de trois manières : a) comme une réalité objective, indépendante du sentiment subjectif ; b) comme une réalité subjective, inséparable du goût qui la constitue ; c) comme une synthèse des deux précédents points de vue.

Il y a d'abord deux conceptions opposées de la beauté : selon l'une (classique, objectiviste), la beauté est affaire de raison, le goût réside dans la perception de rapports déterminés (mesure, ordre, règles, harmonie) ; selon l'autre (moderne, subjectiviste), la beauté est affaire de sentiment, le goût réside dans la perception libre de rapports indéterminés. L'esthétique kantienne réalise une synthèse entre ces deux points de vue.

1. Le point de vue objectiviste : les critères de la beauté

Une chose n'est pas belle parce qu'elle plaît, dit saint Augustin, elle plaît parce qu'elle est belle. Tel est le point de vue objectiviste en esthétique — parallèle à celui qui prévalait en logique (existence d'une vérité objective) et en morale (existence d'un bien objectif).

La thèse selon laquelle il existe une beauté indépendamment de la

1. Le mignon s'apparente au joli, il surenchérit dans la petitesse et tel semble être son pouvoir de grandeur. Un échelon plus bas, et nous avons la mignardise.
2. « Aboli bibelot d'inanité sonore » dit Mallarmé.
3. C'est une banalité que de dire qu'une belle femme peut n'être pas jolie, et qu'une jolie femme peut n'être pas belle.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

représentation que l'on peut s'en faire implique la question des critères (à quoi reconnaît-on la beauté ?) et celle des règles (comment atteint-on la beauté ?). L'âge classique fut par excellence celui des règles et des critères en matière esthétique. N'allons pas imaginer, néanmoins, une uniformité des conceptions et des pratiques. La notion du « je ne sais quoi » héritée des Italiens et très présente à l'âge classique est une objection à l'idée même de critère en matière esthétique. Elle renvoie le charme à son ineffable mystère — que la poésie, plutôt que la pensée, serait susceptible non de traduire mais de suggérer. Il y eut, par ailleurs, à l'âge classique, une véritable dialectique de la règle et du goût au sujet de la beauté : la règle fait le goût mais le goût fait la règle.

Le critère est le signe d'une conception déterminée, il définit une essence. Platon a été à l'origine des deux valeurs qui, pour plus de deux mille ans, ont configuré la beauté : la splendeur, diffusée par l'éclat de la lumière[1], et l'harmonie de la forme et du calcul[2]. À ces deux critères qu'il traduit en latin respectivement par *claritas*[3] (la luminosité de l'ordre), et par *proportio* ou encore par *consonantia* (l'harmonie entre les parties et la convenance de la matière à la forme), Thomas d'Aquin, inspiré par Aristote, ajoute l'*integritas* ou *perfectio*, la réalisation achevée de ce que la chose devrait être.

À ces trois critères, il convient d'associer (également présent chez Platon[4]) celui de variété, plus équivoque.

A. L'évidence splendide

On a dit de la beauté qu'elle est la gloire de l'apparence. Hutcheson différenciait la beauté originelle ou absolue que nous percevons dans les objets sans les comparer à rien d'extérieur et la beauté relative ou comparative que nous percevons dans les objets considérés comme des imitations ou des ressemblances à quelque chose d'autre. La beauté du corps « est une qualité qui devient sensible dès la première impression, disait Plotin ; l'âme prononce sur elle avec intelligence ; elle la reconnaît, elle l'accueille et en quelque manière, s'y ajuste. Mais quand elle reçoit l'impression de la laideur, elle s'agite ; elle la refuse »[5].

Dans *Ennéades* I, 6 Plotin cherche à comprendre pourquoi on juge belles les couleurs et la lumière du soleil ou la splendeur des astres nocturnes qui sont simples et ne tirent pas leur beauté de la symétrie des parties. La réponse à laquelle il s'arrête est que la beauté d'une couleur simple lui vient d'une forme qui domine l'obscurité de la matière, et de la présence

1. Dans *Phèdre*.
2. Dans *Timée*.
3. La valeur de clarté est présente dans l'expression de « belle nuit » : une nuit piquée d'étoiles, et douce.
4. Voir *supra Hippias Majeur*.
5. Plotin, *Ennéades* I, 6,2, *op. cit.*, p. 127.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

d'une lumière incorporelle qui est raison et idée. D'où la beauté du feu, qui brille comme une idée[1]. Cette observation prend sens dans la philosophie néoplatonicienne pour qui la matière est l'ultime stade dégradé d'une descente par émanation[2] d'un Un inaccessible et suprême[3]. Aussi ne peut-on attribuer cette lumière qui resplendit sur la matière qu'au reflet du Un dont elle émane. Dieu s'identifie donc à la splendeur d'une sorte de courant lumineux qui parcourt tout l'univers.

La création des êtres et des choses racontée par la Genèse est un acte silencieux. Or pour créer la lumière, Dieu dit. C'est la lumière et elle seule, manifestation visible de l'esprit, qui permet à la masse informe du ciel et de la terre de prendre corps en formes multiples[4]. Les attributs de la beauté sont aussi ceux de la lumière : la force[5], l'éclat, la splendeur, le rayonnement.

Le Moyen Âge distinguait deux lumières : *lux*, la lumière divine et *lumen*, son expression sensible, dont le soleil est le centre. La splendeur des vitraux gothiques vient de ce qu'elle fait de Dieu le vrai peintre par le moyen des rayons du soleil en guise de pinceau. Pour les théologiens médiévaux, la lumière est littéralement la splendeur de Dieu. Elle n'est pas seulement la cause externe de l'apparition des choses colorées mais leur cause formelle ou constitutive, c'est-à-dire la substance même de la beauté. Le beau est l'évidence de ce qui est vu dans et par la lumière.

B. L'intégrité parfaite

L'idée selon laquelle la beauté constitue un tout achevé, parfait (*téléios*) a été pour la première fois développée par Aristote à partir de Pythagore et de Platon. L'esthétique classique sera, par excellence, une esthétique de l'achèvement. Encore au XIXe siècle, on parlera du *fini* d'un tableau. Ce n'est que peu à peu que l'on admettra la beauté (voire la supériorité) de l'inachevé. L'inachevé induit inconsciemment l'idée de mort (en art, tout échec est ressenti comme un signe de mort). Si pour les Grecs, un enfant est moins beau qu'un adulte, c'est parce qu'il est « inachevé ».

Le concept de perfection impliquait celui de *nécessité* — la perfection d'une chose se mesurant à la nécessité de son état. Rien n'est pire, en esthétique, que l'impression de contingence et d'arbitraire. C'est par où l'intégrité (le fait de constituer un tout achevé) s'articule avec l'évidence : face au

1. Plotin dit du feu qu'il est le plus beau de tous les corps visibles (*Ennéades* I, 6, 3). Il éclaire et il brille, écrit-il, parce qu'il est une idée (*ibid.*).
2. Parce qu'elle rayonne sans perdre de son éclat, la lumière est l'image centrale de l'émanatisme.
3. Voir ***L'Un***.
4. H.G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, trad. fr., Seuil, 1996, p. 509.
5. On croyait au Moyen Âge que la lumière n'était pas arrêtée par les corps, mais qu'elle pénétrait jusque dans les profondeurs de la terre pour y former les pierres précieuses.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

beau, la réaction ne peut qu'être : cela n'aurait jamais pu être autrement !

L'unité constitue la forme et l'essence du beau en tout genre, disait saint Augustin. L'esthétique classique récuse et refuse le disparate : le manque d'unité est un signe de ratage, un ensemble hétéroclite échouerait à constituer un tout et ne pourrait être que laid[1].

L'esthétique qui se met en place à la Renaissance fait de l'intégrité le premier critère de la beauté. Alberti reprend à son compte la définition de la beauté comme perfection telle que nous l'avons déjà vu formulée par Plotin : « La beauté est une certaine harmonie rationnelle de l'universalité des parties, telle que toute adjonction, toute suppression ou tout changement ne puisse que nuire à l'ensemble »[2]. Cette formulation revient à définir la beauté de manière négative. Est-ce à dire qu'il n'y aurait place que pour une esthétique « apophatique », comme il y a eu, aux premiers siècles du christianisme, une théologie négative « apophatique » prenant son parti de ne nommer l'absolu, l'infini, le tout (Dieu) que par l'absence de qualités forcément insuffisantes ? Affirmer qu'un objet est beau quand il est tel que tout changement serait une atteinte à son harmonie épuise-t-il l'idée de beauté ?

Au tout début de son grand ouvrage sur l'architecture, Palladio reprend une définition classique de la beauté : « La beauté résultera de la forme et de la correspondance du tout aux parties, des parties entre elles, et de celles-ci au tout, de sorte que l'édifice apparaisse comme un corps entier et bien défini dans lequel chaque membre convient aux autres et où tous les membres sont nécessaires à ce que l'on a voulu faire ». Cette fois, l'harmonie est définie affirmativement. Il ne s'agit plus de soumettre la beauté au test d'une possible catastrophe — fût-elle mentale — mais de déterminer positivement les critères d'une harmonie réalisée. Ce qui introduit à la véritable invention théorique d'Alberti — au concept de *concinnitas*.

L'usage de ce terme est attesté chez Cicéron, mais il ne renvoie qu'à un élément très particulier de l'art rhétorique — l'arrangement symétrique des mots ou des membres de phrases. Chez Sénèque, *concinnitas* sera même employé dans un sens péjoratif d'ajustement apprêté, artificiel. Alberti fait de la *concinnitas* non seulement le concept nodal de son esthétique, mais encore, il l'écrit lui-même, « la loi fondamentale et la plus rigoureuse de la nature ». On pourrait traduire par harmonie synthétique ce concept dont Alberti nous dit[3] qu'il désigne une qualité résultant de la connexion de trois éléments : le *numerus*, la *finitio*, et la *collocatio*. Le *numerus* est l'harmonie de la quantité ; la *finitio* est l'harmonie de la qualité (unité de style, équilibre des lignes) ; la *collocatio* est l'harmonie de la relation et concerne les

1. Voir *infra*.
2. L.B. Alberti, *De Re Aedificatoria*, VI, 2.
3. L.B. Alberti, *De Re Aedificatoria*, IX, 5.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

rapports de position (site, place respective des parties). Donc, trois touts, quantitatif, qualitatif, relationnel définissent la *concinnitas* comme leur totalisation. Dans le domaine musical, les trois catégories correspondraient au rythme, à la mélodie et à l'harmonie. Seulement, dans le passage cité plus haut, Alberti ne définit pas la *concinnitas* comme la simple somme des trois éléments, mais comme la qualité *résultant* de leur union. La beauté n'est donc pas un caractère objectivement déterminable comme la grandeur d'un monument peut l'être, mais la qualité émergente d'une œuvre dès lors que les trois caractères de *numerus*, de *finitio*, et de *collocatio* s'y trouveraient.

Plus tard, durant la période préromantique dite Sturm und Drang, K.P. Moritz dans son essai *Sur le concept d'achevé en soi* tâchera d'unifier l'esthétique sous ce concept d'achèvement. Dans un autre essai intitulé « Sur l'imitation formatrice du beau », K.P. Moritz définit le beau comme un « tout consistant pour soi » — ce que ne saurait être l'utile dont le sens vient de l'extériorité[1] — mais un Tout consistant pour soi susceptible d'être embrassé par les sens externes ou l'imagination : si l'État peut être dit Tout consistant pour soi, il ne peut être que pensé par notre entendement, aussi ne peut-il être dit « beau »[2]. L'œuvre de l'artiste, comme totalité, représente en petit le grand Tout de la nature et sa beauté donne une idée[3] de la beauté de celui-ci. Seulement, à partir du romantisme, l'exigence de variété poussée jusqu'à la coexistence des contraires primera sur celle d'unité. Désormais, la force remplacera la forme, et *l'éclat* changera de sens en passant de la lumière au fragment.

C. L'harmonie et la mesure

Tous les hommes aiment naturellement la beauté, écrit Malebranche, parce que « toute beauté, du moins celle qui est l'objet de l'esprit, est visiblement une imitation de l'ordre »[4]. Il faut bien que nous ayons un sens de l'harmonie, a remarqué Francis Hutcheson, pour juger beaux des jardins, des maisons et des vêtements, sinon nous nous contenterions de les considérer comme utiles ou agréables[5].

« Harmonie » et « mesure » sont les concepts les plus synthétiques de la conception classique, d'origine grecque, du beau parce qu'ils renvoient aussi bien au registre du quantitatif (le nombre) qu'à celui du qualitatif, aussi bien à la raison qu'à la sensibilité, aussi bien aux formations de la nature qu'aux formes de l'art.

1. K.P. Moritz, « Sur l'imitation formatrice du beau » in *Le Concept d'achevé en soi et autres écrits* (1785-1793), trad. P. Beck, PUF, 1995, p. 154.
2. *Ibid*.
3. *Ibid*., p. 155.
4. N. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques* IV, article 13, *Œuvres* II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1992, p. 227.
5. F. Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, trad. A.-D. Balmès, Vrin, 1991, p. 59.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

C'est Pythagore qui donna au mot de *kosmos* le sens de monde. Chez lui, cosmologie, arithmologie et découverte de la gamme (dite justement pythagoricienne) sont associées[1].

Dans *Hippias majeur*, Platon pose la question de savoir si l'harmonie, qui constitue l'essence du beau, est celle du tout, ou bien si elle est celle des relations entre les parties du tout, ou bien encore si elle est celle des relations entre les parties et le tout. Le problème du « qu'est-ce que le beau ? » devient : « qu'est-ce qui est beau dans le beau ? » — ce qui est en jeu est ni plus ni moins le statut ontologique de la perfection.

Ce qui possède une forme, disait Aristote, est un tout, c'est-à-dire une chose qui a un commencement, un milieu et une fin, une totalité finie et séparée des autres. De plus, « le bel animal et toute belle chose composée de parties suppose non seulement de l'ordre dans ses parties mais encore une étendue qui n'est pas n'importe laquelle, car la beauté réside dans l'étendue et dans l'ordre »[2]. C'est la raison pour laquelle une belle chose ne saurait être ni minuscule ni colossale : sa totalité nous échapperait, donc sa forme. Par là on constate qu'il n'y a, selon l'esthétique classique, pas d'art sans *mesure*, en quelque sens que l'on prenne le terme. Aristote fait de la mesure (au sens de « moyenne ») le caractère nécessaire de la beauté et il tire argument des êtres de la nature : « La beauté réside dans l'étendue et dans l'ordonnance ; c'est pourquoi un être vivant ne saurait être beau s'il est très petit (car le regard s'abîme dans la confusion, lorsque sa durée confine à l'imperceptible) ni s'il est très grand (car le regard ne peut l'embrasser d'un seul coup, en sorte que l'unité de l'ensemble échappe au regard des spectateurs) ; qu'on imagine par exemple un être qui mesurerait 10 000 stades… »[3].

Kosmos en grec désignait d'abord la belle parure, la coiffe des femmes. Il en est resté notre « cosmétique ». Mais *kosmos*, c'est aussi depuis Pythagore l'univers en tant qu'harmonieux et ordonné. Pour les Grecs, la beauté est la visibilité de l'ordre. « Beau » se dit *formosus* en latin. Il n'y a pas de beauté sans forme. Le chaos est laid, parce qu'informe.

La définition qu'Alberti donne de la beauté dans son traité d'architecture « une certaine harmonie régulière entre toutes les parties d'une chose, harmonie d'une espèce telle que rien ne pourrait être ôté ou ajouté ou changé en elle sans qu'elle ait aussitôt moins de charme »[4] montre l'inséparabilité des critères d'unité, d'intégrité et d'harmonie dans le cadre de l'esthétique

1. L'épisode du forgeron est légendaire. Pythagore avait été frappé par le fait que deux tons sonnent harmoniquement s'ils sont dans un rapport de 1 à 2 (notre intervalle d'octave, do-do), de 2 à 3 (intervalle de quinte, do-sol) et de 3 à 4 (intervalle de quarte, do-fa). Comme la gamme diatonique grecque reposait principalement sur les trois consonances de l'octave, de la quinte et de la quarte, l'harmonie tout entière semblait définie arithmétiquement par les rapports entre les quatre premiers nombres entiers (1, 2, 3, 4) lesquels, additionnés, constituaient la célèbre tétraktys.
2. Aristote, *Poétique*, trad. J. Hardy, 1450 b, Les Belles Lettres, 1969, p. 40.
3. Aristote, *Poétique*, 50b-51a. Un stade équivaut à près de 200 mètres.
4. L.B. Alberti, *De Re Aedificatoria* VI.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

classique. Les Grecs attribuaient une valeur proprement magique à certains nombres et la beauté était pour eux une proportion numérique rendue concrète. Un temple et une statue étaient conçus comme beaux dès lors qu'ils manifestaient l'objective harmonie du cosmos. Un temple était construit à partir d'un ensemble de modules ; la statuaire observait des règles précises, appelées *canon* (celui de Polyclète était le plus fameux).

C'est au mathématicien italien de la Renaissance Luca Pacioli que l'on doit l'expression de « divine proportion » pour désigner la *sectio aurea*, la section d'or. Cette proportion, analysée par Euclide au livre VI des *Éléments* est remarquable en ce que le rapport entre le petit et le grand segment est le même qu'entre l'ensemble et le grand. Traduction esthétique : pour qu'un tout partagé en parties inégales paraisse beau, il suffit qu'entre la petite partie et la grande, il y ait le même rapport qu'entre la grande et le tout[1]. Ainsi, selon le canon classique en vigueur, le rapport de la hauteur totale du corps humain à la hauteur du nombril devait être égal au nombre d'or (1,618…). Ce nombre d'or, égal à $1+ 5/2$, définit un rectangle idéal à partir d'un côté de carré 1[2].

Certes, on peut distinguer symétrie et harmonie en fonction des langages artistiques[3] — il n'existe cependant pas moins de symétrie musicale que d'harmonie plastique. La *summétria* est la relation de convenance qui existe entre les parties elles-mêmes et l'œuvre comme totalité. La convenance la plus simple — celle qui a donné le concept de symétrie — est l'égalité. Il y a symétrie lorsqu'une partie est l'image de l'autre.

La proportion a une extension plus large que la symétrie. Toute symétrie est proportion mais toute proportion n'est pas symétrie : la proportion peut, en effet, être dissymétrique. On comprend ainsi la remarque singulièrement pénétrante de Pascal : « Symétrie fondée sur la figure de l'homme, d'où il arrive qu'on ne veut la symétrie qu'en largeur ». C'est, en effet, du corps que vient la symétrie qui servira à définir la beauté : jamais une rivière, presque jamais une montagne ne sont symétriques. La symétrie apparaît avec l'organisme végétal et animal[4], et la nature naturante est l'architecte de cette beauté.

La notion de *summétria* a été remise en question par Plotin : un visage de mort, avant que la corruption ne l'entame, a gardé sa forme intacte, et pourtant il a perdu sa beauté en perdant sa vie. En outre, l'harmonie des proportions implique la pluralité des parties et contredit par conséquent

1. Formulation de Vitruve.

2. Voir ***Les mathématiques***. Le nombre d'or a des propriétés remarquables. Il est la solution de l'équation $x^2-x-1 = 0$. Il est aussi la limite à laquelle tend le rapport entre deux nombres successifs de la suite de Fibonacci (1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21…). Le nombre d'or est présent également dans le pentagone.

3. *Summétria* renvoie préférentiellement à la beauté visible, *harmonia* à la beauté des sons. On peut définir le rythme comme une symétrie selon l'axe du temps.

4. « Les meilleurs auteurs de l'Antiquité enseignent que l'édifice est comme un organisme animal » (L.B. Alberti, *L'Architettura* (*De Re Aedificatoria*) IX, 5, tome II, bilingue latin/italien, Edizioni Il Polifilo, Milan, 1966, p. 810).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

l'unité et l'indivisibilité du divin. Pour Plotin, la beauté est qualitative plutôt que quantitative : elle est la qualité d'une clarté qui colore la chair et lui donne vie par l'émanation de l'esprit, qualité qu'il nomme *charis* (grâce).

À partir de la révolution romantique, l'esthétique moderne a radicalement mis en question les critères classiques de l'harmonie et de la mesure. Il serait néanmoins erroné de croire qu'ils ont entièrement déserté l'horizon de l'art. Max Wertheimer a appelé « bonne forme » (*gute Gestalt*) l'état d'équilibre nécessairement atteint, après variations, par une forme, qu'elle soit de nature physique, biologique ou artistique. La bonne forme est une notion centrale dans la Gestalttheorie. Elle est la plus simple ou la plus symétrique de toutes celles qui peuvent apparaître — aussi est-elle spontanément et universellement reconnue[1]. On appelle loi de prégnance[2] des formes ou loi de Wertheimer, la constante psychologique selon laquelle certaines formes sont perçues prioritairement à d'autres en fonction de leur structure propre et de leur fond.

D. L'intégration

Socrate disait qu'un panier à ordures est beau s'il a été bien fait pour sa destination et qu'un bouclier est laid s'il a été mal fait[3]. L'adaptation d'une forme ou d'un être à sa finalité propre a constitué un critère important de beauté pour l'esthétique classique (d'où la revendication, par réaction, d'une beauté inutile, luxueuse, somptuaire au XIXe siècle).

En chaque espèce animale, dit Aristote, il y a de la nature et de la beauté. Ce n'est pas le hasard mais la finalité qui règne dans les œuvres de la Nature. Or la finalité qui régit la constitution ou la production d'un être est précisément ce qui donne lieu à la beauté[4]. Si, dans la tradition thomiste issue de Platon et d'Aristote, il existe une beauté morale, c'est par l'adéquation des moyens à la fin visée et cette adéquation est aussi appelée « proportion ». Un marteau en diamant eût été jugé laid en vertu de ce critère car malgré la beauté évidente de sa matière, il serait apparu inadapté à sa fonction. On peut, à l'appui de cette téléologie, faire remarquer que si le *grand* nous paraît plus beau que le *gros* (que l'on songe à la différence entre les grands yeux et les gros yeux, entre le grand nez et le gros nez) — c'est que le grand assure mieux sa fonction alors que le gros l'excède inutilement.

1. Ainsi, parmi une série de rectangles de proportions diverses, la grande majorité des sujets choisira comme le plus beau celui qui correspondra au rectangle d'or (dont la longueur est 1,6 fois plus grande que la largeur), les autres apparaissant ou bien trop allongés, ou bien trop trapus.
2. Le terme de prégnance a été introduit en français par Merleau-Ponty à partir de la psychologie de la Forme pour désigner la qualité particulière de force et de stabilité que possèdent certaines formes et structures, et qui s'impose de ce fait à la perception. Un tout est davantage que la somme de ses composantes.
3. Xénophon, *Les Mémorables* III, 8.
4. Aristote, *Des parties des animaux* I, 5, 645 a.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Cela dit, une finalité locale et déterminée ne saurait à elle seule être esthétique. On ne dira pas d'un estomac qu'il est beau alors même qu'en l'absence d'ulcères et de dyspepsie il accomplit parfaitement sa fonction. D'où la nécessité d'appliquer la notion de finalité à des domaines particuliers.

Pourquoi un phoque nous semble-t-il laid lorsqu'il marche et beau lorsqu'il nage ? Parce que son corps se meut plus librement dans l'eau que sur la terre ferme. Il y a eu en architecture contemporaine de grands édifices qui ont perdu presque toute valeur esthétique à être placés dans un environnement rébarbatif.

L'utilité peut être comprise comme une traduction empiriste ou pragmatique de l'adaptation fonctionnelle. Adam Smith voyait en elle l'une des principales sources du sentiment de la beauté[1]. Cette utilité a un sens social : « Quand nous visitons le palais des grands, écrit Adam Smith, nous ne pouvons nous empêcher de concevoir la satisfaction qui serait la nôtre si nous en étions nous-mêmes propriétaires et si nous disposions d'une demeure si habilement et si ingénieusement conçue »[2].

La génération romantique insufflera une dimension épique au critère d'intégration en l'élargissant jusqu'à la taille de l'univers. « Dans la véritable œuvre d'art, disait Schelling, il n'y a pas de beauté particulière ; seul le tout est beau »[3].

E. La variété

Le critère de la variété est, dans l'optique de l'esthétique classique, le plus problématique de tous car il peut entrer en conflit avec celui d'unité. Il est mis en avant toutes les fois que l'unité menace de tomber dans l'uniformité, donc dans l'ennuyeuse et stérile répétition. La variété est, en effet, signe d'invention : on comprend qu'à partir du XVIIIe siècle, l'esthétique du génie la favorisera aux dépens des règles classiques.

Significative de cette méfiance à l'égard de la variété est la position de Plotin qui se refusait à suivre les stoïciens lorsqu'ils définissaient le beau par la symétrie — parce que celle-ci suppose la multiplicité et qu'à l'inverse le beau peut fort bien se trouver dans les choses simples, indécomposables en parties comme la lumière du Soleil.

Comme dans son *Principe d'individuation*, Duns Scot explique que la beauté de l'univers résulte de son ordre, qui requiert à la fois la dissemblance entre les espèces et la similitude des individus au sein de chaque

1. A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. fr., PUF, 1999, p. 251.
2. *Ibid.*, p. 252.
3. F.W.J. Schelling, *Philosophie de l'art*, introduction, in *L'Absolu littéraire*, Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Seuil, 1978, p. 395.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

espèce. L'uniformité dans la variété est la formule synthétique utilisée par Francis Hutcheson[1] pour traduire la beauté relative des figures : si, par exemple, un triangle équilatéral est moins beau qu'un carré, et un pentagone moins beau qu'un hexagone, c'est parce que le carré et l'hexagone ont plus de côtés que le triangle et le pentagone. Certes, l'heptagone a plus de côtés encore que l'hexagone mais le déséquilibre de cette figure en amoindrit la beauté. Cela dit, il ne faut pas que cette variété tombe dans le disparate : l'uniformité augmente la beauté, le manque d'uniformité la diminue[2].

Burke dira que si les seins peuvent être considérés comme « la plus grande beauté d'une belle femme », c'est à cause de « cette variété qui exclut l'identité même dans l'espace le plus infime », de « ce dédale trompeur où l'œil s'égare, incertain, pris de vertige, ne sachant où se fixer et jusqu'où il est entraîné »[3]. « N'est-ce pas là, poursuit Burke, une manifestation de ce changement de surface continuel, et qu'on ne saurait percevoir en aucun point, qui est un des premiers éléments de la beauté ? »[4].

2. Le point de vue relativiste

Hésiode raconte qu'aux noces de Cadmos et d'Harmonie à Thèbes, les Muses chantèrent en l'honneur des époux des vers, aussitôt repris par les dieux présents : « Ce qui est beau est cher, ce qui n'est pas beau n'est pas cher ». Le relativisme en matière esthétique énoncera plutôt que ce qui *nous* est cher est beau, ce qui ne *nous* est pas cher est laid.

Il y eut des penseurs pour jeter ce soupçon sur les critères classiques du beau objectif avant que l'empirisme ne finît par l'emporter. Duns Scot, à cause du primat qu'il accordait à la volonté sur l'intellect, peut être considéré comme l'une des plus lointaines sources de cette conception qui liait le beau à une opération de l'esprit. Ce n'est pas parce qu'une chose est belle que nous l'aimons, dira semblablement Spinoza, mais à l'inverse c'est parce que nous l'aimons que nous la trouvons belle. Cela dit, ce n'est qu'au XVIIIe siècle que l'esthétique subjectiviste du goût remplacera progressivement l'esthétique objectiviste de la règle, caractéristique du siècle précédent. La conception empiriste de la beauté rejette les critères de proportionnalité et de convenance comme de nature non esthétique mais intellectuelle. La beauté, selon Burke, dépend des sens et de l'imagination plutôt que des

1. F. Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, *op. cit.*, p. 62.
2. La condition première du Beau, c'est l'unité dans la variété ; cependant, dit Bouvard, deux yeux louches sont plus variés que deux yeux droits et produisent moins bon effet ordinairement (G. Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, chapitre V).
3. E. Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, *op. cit.*, p. 157.
4. *Ibid.*

Retrouver ce titre sur Numilog.com

proportions et du secours de la raison. Avant tout, la beauté procure du plaisir, elle flatte (les « belles paroles » sont des paroles doucereuses). L'un des principaux arguments en faveur du relativisme tient à la variabilité historique et culturelle des normes du goût — une variabilité qui ne peut pas ne pas faire penser à un certain arbitraire[1].

Adam Smith fut peut-être le premier philosophe de la mode. Dans sa *Théorie des sentiments moraux*, il écrit que « l'influence de la coutume et de la mode sur l'habillement et le mobilier n'est pas plus absolue que sur l'architecture, la poésie et la musique »[2]. Par où l'on voit qu'une sociologie de l'art tend à supprimer la barrière conceptuelle dressée entre le domaine des beaux-arts et celui des arts décoratifs.

À partir du XVIIIe siècle l'Europe découvre petit à petit les autres civilisations, les autres arts, les autres normes. Cela a commencé avec la découverte de Pompéi qui révélait un style qui n'était pas exactement celui de la calme beauté classique, puis il y eut l'Égypte (début du XIXe siècle), il y aura la Chine et le Japon, l'Inde, l'Afrique et l'Océanie. Que peuvent signifier le critère de la régularité et le primat de la symétrie à partir du moment où l'on découvre que les bols utilisés lors de la Cérémonie du Thé au Japon sont *toujours* irréguliers ? Inversement, on pointera le caractère très général des prétendus critères répétés dans les écoles et les traités : à la formule de Victor Cousin, reprise de Hutcheson selon laquelle la beauté tient à l'unité dans la variété, Jouffroy objecte qu'il n'est aucune réalité qui ne présente ces deux caractères.

Il n'y a pas de beauté absolue ni même de beauté objective. Tout dépend du point de vue auquel on se place. L'article de Voltaire (« Beau, Beauté ») du *Dictionnaire philosophique* est célèbre : « Demandez à un crapaud ce que c'est que la beauté, le grand beau, le *to kalon*. Il vous répondra que c'est sa femelle avec deux gros yeux ronds sortant de sa petite tête, une gueule large et plate, un ventre jaune, un dos brun. Interrogez un nègre de Guinée ; le beau est pour lui une peau noire, huileuse, des yeux enfoncés, un nez épaté. Interrogez le diable ; il vous dira que le beau est une paire de cornes, quatre griffes, et une queue. Consultez enfin les philosophes, ils vous répondront par du galimatias ; il leur faut quelque chose de conforme à l'archétype du beau en essence, au *to kalon* ».

La beauté n'est pas une chose, mais un sentiment : pour donner à quelque chose le nom de *beauté*, il faut qu'elle suscite de l'admiration et du plaisir. Le philosophe qui opéra en cette matière le renversement décisif fut Hobbes. C'est lui qui, le premier dans les temps modernes, a fait de la beauté un

1. Dans l'ordre toscan, en architecture, la hauteur de la colonne contient sept fois le diamètre de la base, dans le dorique, huit fois, neuf dans l'ionique et dix dans le corinthien. Adam Smith remarque que « rien ne semblerait plus absurde en anglais qu'une tragédie rédigée en alexandrins français ou en français une œuvre du même genre en vers décasyllabiques » (A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, p. 275).

2. *Ibid.*, p. 274.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

signe de la jouissance qu'il serait possible de tirer d'un être. Renversant le schéma platonicien, il ruine toute idée d'un appel à autre chose que soi, d'une splendeur émanant d'un ordre supérieur. Refusant toute autre catégorisation du bon et du mauvais que celle qui les rapporte à nous-mêmes, il les enracine dans le plaisir qu'ils peuvent nous procurer. Cette perspective sensualiste limite le bien à ce qui provoque en nous une excitation positive. La beauté dépasse le moment présent en plaçant sur certaines réalités des marques objectives auxquelles on reconnaît l'annonce d'un plaisir possible, seule forme du bonheur reconnue par Hobbes. Loin de nous arracher à nous-mêmes, comme le pensait Platon, la beauté nous ramène un peu plus intimement à notre intériorité et aux calculs grâce auxquels nous pourrons acquérir les objets de nos désirs[1].

Dans la lignée conceptuelle de Hobbes, la philosophie anglaise du XVIIIe siècle va désontologiser la beauté en la psychologisant : on ne se demandera plus ce qu'est la beauté en soi et comment l'atteindre, mais comment le sujet percevant réagit devant ce qui est communément appelé « beau ». « La beauté, écrit Hume, n'est rien d'autre qu'une forme qui produit du plaisir »[2]. Si, par exemple, les règles de l'architecture exigent que le haut d'un pilier soit plus mince que sa base, c'est qu'une telle forme nous apporte l'idée de sécurité, qui est plaisante ; tandis que la forme inverse nous ferait craindre un danger et nous mettrait mal à l'aise[3]. Cette capacité à produire du plaisir forme le lien entre beauté naturelle et beauté morale[4].

La beauté sera réputée dépendre de l'état d'esprit — voire de l'*humeur* — du sujet, données éminemment variables. De même qu'une histoire n'est drôle qu'à partir du moment où celui qui l'entend est *disposé* à rire, de même, une chose n'est belle que dans la circonscription psychique d'un spectateur/auditeur disponible. Dans cet ordre d'idées, Hutcheson faisait observer qu'un grossier tas de pierres n'a rien de repoussant pour celui à qui une simple irrégularité dans l'architecture d'un édifice déplairait. La beauté est liée à une certaine attente[5].

On comprend que les empiristes, négateurs de l'innéisme, aient mis l'accent sur la force et la vertu de l'apprentissage. S'il existe un *sens de la beauté*, à entendre dans sa dimension interne, subjective, celui-ci s'acquiert. Pour Hutcheson, il existe en l'homme un sens interne du beau, véritable sixième sens grâce auquel il distingue les belles choses comme le sens de la vue permet la perception des formes et des couleurs. Seulement, ce sens interne n'est pas inné ; il provient de l'éducation. De même,

1. Selon l'exemple de Hobbes, un bel homme est celui qui manifeste, par sa vigueur physique et l'éclat de sa santé, qu'on peut légitimement en espérer de grandes jouissances sexuelles.
2. D. Hume, *Traité de la nature humaine* II, trad. Ph. Saltel, Garnier-Flammarion, 1991, p. 136.
3. *Ibid*.
4. *Ibid*., p. 137.
5. F. Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, *op. cit*., p. 99.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

pour Hume, le goût est issu de l'expérience ; la beauté est un sentiment et non une idée de la raison. Cela dit, le philosophe écossais ne dilue pas l'esthétique dans un relativisme indéfini : il en appelle à une sorte de « sens commun » qui puisse s'opposer au relativisme subjectif ou qui puisse du moins servir à le modifier ou à le restreindre. Il n'est donc pas illégitime, même en restant dans un cadre empiriste, de chercher une « norme du goût » c'est-à-dire une règle par laquelle les divers sentiments des hommes peuvent être réconciliés ou par laquelle du moins une décision peut être fournie pour confirmer un sentiment ou en condamner un autre. Hume fait appel ici à l'universalité de la nature humaine et des principes du goût. Toutefois, à ses yeux, peu d'hommes sont qualifiés pour porter un jugement sur une œuvre d'art ou pour établir leur propre sentiment en norme de la beauté.

C'est, bien entendu, un autre dépassement du subjectivisme que tentera Kant.

3. La synthèse kantienne

La conception kantienne de la beauté, tout comme la théorie de la connaissance exposée dans la *Critique de la raison pure*, cherche à dépasser la confrontation entre le dogmatisme (ici promoteur d'une idée objectiviste de la beauté) et l'empirisme qui dilue la beauté dans le subjectivisme et le relativisme sceptique[1].

Contre le dogmatisme d'origine platonicienne, Kant établit que la beauté d'un objet n'est pas une propriété du même type que ses caractères physiques ; elle réside dans notre relation à lui. Seulement cette relation n'est ni indéterminée ni contingente. Par opposition aux deux autres facultés (théorique et pratique), la faculté de juger, dit Kant, « se rapporte exclusivement au sujet »[2]. Déjà la première phrase des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, opuscule précritique, rapportait le plaisir non à l'objet mais au sujet[3]. La beauté n'appartient pas à l'objet : « Ce qui est seulement subjectif dans la représentation d'un objet, c'est-à-dire ce qui constitue sa relation au sujet et non pas à l'objet, c'est sa constitution esthétique »[4]. C'est cette inscription de la beauté dans le sujet (tel qu'il s'exprime à travers le jugement de goût) qui permet à Kant de traiter de façon parallèle

1. L'article « Beau » que Diderot a écrit pour l'*Encyclopédie* a été publié à part sous le titre *Recherches philosophiques sur l'origine et la nature du beau*. Il a initié Kant aux problèmes esthétiques et l'a aidé à préciser sa propre pensée.
2. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, AK XX, 208, trad. fr., *Œuvres philosophiques* II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1985, p. 860.
3. E. Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, AK II, 207, trad. B. Lortholary, *Œuvres philosophiques* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1980, p. 451.
4. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introduction VII, AK V, 188, *op. cit.*, p. 945.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

le beau artistique et le beau naturel (que Hegel, au contraire, disjoindra de manière radicale)[1].

Seulement si le beau est centré sur le sujet, et non sur l'objet, le sujet kantien est transcendantal. Kant arrache la beauté à la sphère du sentiment où l'avait attaché l'empirisme : la beauté est l'expression d'un *jugement*, et non d'un sentiment[2]. L'empirisme aura confondu jugement de goût et sensation de l'agréable — laquelle n'appartient pas à la sphère de l'esthétique[3]. Le « mauvais goût » est le nom donné à cette confusion[4].

La publication tardive de la troisième *Critique* ne doit pas faire croire au caractère secondaire de la question esthétique chez Kant[5]. Celle s'inscrit, au-delà du contexte kantien, dans le mouvement humaniste de l'Aufklärung. Alors que le bien existe pour tous les êtres raisonnables et que la sensation de l'agréable peut être éprouvée par les animaux, le beau est une valeur exclusivement humaine. Il n'y a d'esthétique que par et pour l'homme. Pour bien saisir le sens de cette troisième *Critique*, il convient d'abord de la replacer dans le contexte systématique que Kant lui a donné.

Dans la première introduction à la *Critique de la faculté de juger*, Kant distingue trois « pouvoirs de l'esprit humain » : le pouvoir de connaître, le pouvoir de désirer et le sentiment de plaisir et de déplaisir[6]. Ces trois pouvoirs sont analysés par les trois Critiques successives. Alors que le premier connaît son objet, et que le second le produit, le troisième prend plaisir à son existence.

La « faculté de juger » (*Urteilskraft*) est l'expression de ces pouvoirs de l'esprit[7]. Kant la définit comme « le pouvoir de penser le particulier comme contenu sous l'universel »[8]. Lorsque l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, alors la faculté de juger, qui subsume le particulier sous l'uni-

1. Il existe néanmoins aux yeux de Kant une différence essentielle entre la beauté naturelle et la beauté artistique : « une beauté naturelle est une chose belle ; la beauté artistique est une belle représentation d'une chose » (E. Kant, *Critique de la faculté de juger* I, § 48, AK V, 311, *op. cit.*, p. 1094.

2. Celui-ci est retrouvé avec l'expérience du sublime.

3. On peut dire : c'est beau, mais ça ne me plaît pas ! Ou bien : ça me plaît mais ce n'est pas beau ! La langue et l'opinion communes connaissent clairement cette distinction entre le jugement à visée objective et l'appréciation personnelle.

4. En refusant le prestige de la séduction, l'art moderne voudra d'abord exhiber la beauté pure avant de s'en prendre à elle. Dans l'art contemporain, une certaine tendance au mépris du plaisir condamné comme « vulgaire » (et que certains analystes rapportent à l'ancien ascétisme religieux) a été cultivée par nombre d'artistes, comme s'il fallait se mortifier pour accéder aux pures (aux pires ?) jouissances de l'art ou se les faire pardonner. Il existe un courant esthétique que l'on pourrait dire de l'ennui distingué (en amont, Baudelaire parlait déjà de l'aristocratique souci de déplaire). John Cage, un compositeur qui aimait exaspérer son public, cite une remarque venue des sagesses orientales : « Si quelque chose ennuie au bout de 2 minutes, essayez 4. Si l'ennui persiste, essayez 8, 16, 32 et ainsi de suite. On finit par découvrir qu'il n'y avait pas d'ennui du tout mais un vif intérêt ». Ce qui séduit vite lasserait rapidement (il y a des êtres dont on tombe plus profondément amoureux mais qui n'avaient de prime abord produit presque aucun effet). Ce qui déroute, ce qui demande un effort d'attention nous exciterait plus longtemps, nous inciterait à des pensées plus originales, à des plaisirs moins attendus.

5. Tout un ensemble de travaux récents ces cinquante dernières années ont tendu, à l'inverse, à insister sur le sens primordial de la *Critique de la faculté de juger* (jusque-là négligée au profit de la *Critique de la raison pure*) dans l'œuvre de Kant.

6. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, AK XX, 206, *op. cit.*, p. 858.

7. Il y a chez Kant une primauté accordée au jugement sur le concept et le raisonnement.

8. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introduction IV, AK V, 179, *op. cit.*, p. 933.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

versel, est dite *déterminante*. Lorsque le particulier seul est donné, et que la faculté de juger doit trouver l'universel, alors la faculté de juger est dite *réfléchissante*[1]. Un jugement universel, quand bien même il aurait la beauté pour contenu[2] ne saurait être un jugement esthétique : « seul est un jugement de goût celui par lequel je déclare belle telle tulipe donnée, c'est-à-dire celui qui me permet de considérer comme universellement valable la satisfaction qu'elle me procure »[3]. Le jugement de goût est un jugement particulier à validité universelle. De même qu'il n'y a pas deux raisons (théorique et pratique) mais deux usages de la raison, il n'y a pas deux facultés de juger mais deux usages de la faculté de juger : la faculté de juger réfléchissante constitue un concept possible à partir d'une représentation singulière, tandis que la faculté de juger déterminante subsume une représentation singulière sous un concept donné. Le jugement de goût et le jugement téléologique (relatif à la finalité) — qui définissent les deux parties de la *Critique de la faculté de juger* — sont des jugements réfléchissants. La *Critique de la faculté de juger* est plus rigoureusement une critique de la faculté de juger réfléchissante[4] — la faculté de juger déterminante ayant déjà été analysée dans la *Critique de la raison pure*.

Kant voit dans l'expérience de la beauté le moyen de concilier l'accord de l'homme avec le monde (accord exprimé par la valeur de vérité) et l'accord de l'homme avec son semblable (accord exprimé par la valeur du bien). Kant réserve en effet à l'esthétique une fonction décisive : celle d'opérer une double médiation entre la raison théorique et pratique d'une part, entre la sensibilité et la raison d'autre part.

Le jugement réfléchissant permet de dépasser les dualités du théorique et du pratique, de la nature et de la liberté, de l'entendement et de la raison en même temps qu'il revêt une fonction de médiation. La troisième Critique est présentée dans l'introduction comme ce qui permet de lier les deux parties de la philosophie en un tout, donc d'achever le système. Comme toujours, Kant est soucieux de la spécificité des différents domaines (le jugement de goût n'est ni un jugement théorique, il n'exprime aucune connaissance[5] et ne donne pas de loi à la nature, ni un jugement pratique, il n'est pas qualifiable moralement, il ne donne pas de loi à la liberté) *et* de leur articulation. Même si la beauté est indépendante de la moralité (le jugement de goût n'est pas un jugement pratique), il existe néanmoins une relation : le beau, dit Kant, est « le symbole du bien moral »[6], « le goût rend

1. *Ibid*.
2. Comme : « les tulipes — au sens de 'toutes les tulipes' et non pas de 'ces tulipes' — sont belles ».
3. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* I, § 33, AK V, 285, *ibid*., p. 1062.
4. Ce qui permet à Kant d'associer dans la même critique l'esthétique et la question de la finalité de la nature.
5. Une thèse d'autant plus remarquable qu'elle s'inscrit dans le cadre général d'une théorie limitative de la connaissance.
6. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* I, § 59, AK V, 353, *op. cit*., p. 1144.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

en quelque sorte possible le passage du charme sensible à l'intérêt moral habituel »[1].

La conception ontologique de la beauté impliquait l'idée d'une unité du sujet avec le monde. La conception kantienne implique l'idée d'une unité du sujet avec lui-même. Ainsi l'harmonie connaît-elle sa révolution copernicienne : elle ne qualifie plus des propositions objectives qu'un canon pourra décrire, mais l'équilibre de nos facultés, l'imagination jouant librement avec l'entendement. L'appréciation du beau remplace la beauté. L'expérience esthétique est celle d'une réconciliation du sujet avec lui-même.

Le jugement de goût est l'expression d'un rapport tout nouveau entre l'entendement et l'imagination. Alors qu'avec le schématisme de la *Critique de la raison pure*, l'imagination se mettait au service de l'entendement, dans le jugement esthétique, l'accord des deux facultés est affectivement perçu[2].

La conception kantienne de la beauté est transcendantale, elle détermine les principes a priori du jugement esthétique qui sont au nombre de quatre. Les quatre définitions ont la forme d'oxymorons : satisfaction désintéressée, universalité sans concept, finalité sans fin, nécessité subjective. Kant, en effet, définit le beau selon les quatre rubriques qui ont classé dans la *Critique de la raison pure* les jugements et les catégories : la qualité, la quantité, la relation et la modalité.

Selon le point de vue de la qualité, le beau est défini comme l'objet d'une satisfaction désintéressée. Il n'y a de *goût* (et de jugement de goût) que si le sujet est capable d'éprouver une telle satisfaction. Nombre de critiques ont pointé le caractère problématique, pour ne pas dire contradictoire, de cette « satisfaction désintéressée ». Mais il s'agissait pour Kant de catégoriser la spécificité du jugement esthétique par rapport à la sensation de l'agréable. « L'intérêt » est défini par lui comme la satisfaction qui est liée à la représentation de l'existence d'un objet : la sensation de l'agréable, ainsi que la satisfaction morale, sont nécessairement « intéressées ». Le jugement esthétique, en revanche, ne pose pas comme nécessaire l'existence d'un objet : une fleur, un tableau auraient pu ne jamais exister[3].

Du point de vue de la quantité, le beau est défini comme ce qui est représenté sans concept comme l'objet d'une satisfaction universelle : « est beau ce qui plaît universellement sans concept »[4]. Dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant définira le goût comme « la faculté du jugement esthétique de fixer un choix d'une validité universelle »[5]. Là encore, il

1. *Ibid.*, AK V, 354, p. 1145.
2. C'est le pur accord réflexif de l'entendement (dans sa légalité) et de l'imagination (dans sa liberté) qui rend possible une représentation esthétique de la finalité (*Critique de la faculté de juger*, Introduction, § 7).
3. Schiller développera avec sa théorie esthétique du *jeu* cette thématique kantienne du désintéressement.
4. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* I, § 9, AK V, 219, *op. cit.*, p. 978.
5. E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, AK VII, 241, trad. P. Jalabert, *Œuvres philosophiques* III,

Retrouver ce titre sur Numilog.com

s'agit d'abord de distinguer le jugement esthétique et la sensation agréable. Celle-ci est purement subjective ; elle n'implique aucune universalité possible. Le jugement esthétique, en revanche, pose comme nécessaire son universalisation — c'est pourquoi il a la forme d'un jugement logique, « il parlera (…) du beau comme si la beauté était une propriété de l'objet »[1]. « La faculté de juger esthétique est (…) une faculté particulière d'apprécier les choses selon une règle et non selon les concepts »[2]. Aucun traité d'esthétique ne saurait commander des lois pour la production de la beauté, il y a dans le génie (à la différence du talent, qui s'acquiert) quelque chose d'inconditionné, la grâce est un don gratuit inexplicable, elle échappe au principe de raison.

Le goût donne lieu à une antinomie que traitera la dialectique du jugement esthétique, dialectique qui, comme dans les deux précédentes Critiques, fait suite à l'analytique : d'un côté, la thèse affirme que le jugement de goût ne se fonde pas sur des concepts (sinon on pourrait en disputer, c'est-à-dire décider par des preuves), de l'autre, l'antithèse établit que le jugement de goût se fonde sur des concepts, car autrement on ne pourrait même pas en discuter, c'est-à-dire légitimer sa prétention à l'universalité[3]. Kant résout l'antinomie du goût par la distinction entre *disputer* et *discuter* : on ne peut disputer du beau (prouver qu'on a raison d'apprécier ce qu'on apprécie) mais on peut en discuter (établir les raisons de son goût). C'est parce que la beauté est hors concept qu'il ne saurait y avoir une science du beau — en ce domaine, seule une critique est possible[4].

Du point de vue de la relation, la beauté est la forme de la finalité d'un objet en tant qu'elle est perçue dans cet objet sans représentation d'une fin[5] — phrase résumée dans l'expression de « finalité sans fin ». La beauté donne l'impression d'une finalité sans que celle-ci soit réelle, objective ; il s'agit d'une finalité formelle. Cette qualité permet à Kant d'évacuer le critère classique de perfection — lequel renvoie à une finalité objective — dans le jugement de goût. C'est elle qui fait le lien entre les deux parties de la *Critique de la faculté de juger* — entre le jugement de goût et le jugement téléologique. La beauté naturelle est celle qui doit nous donner l'idée d'une fin (d'une intention d'art) bien que celle-ci soit objectivement absente.

La distinction entre beauté libre et beauté adhérente intervient à ce niveau : la première ne présuppose aucun concept de ce que doit être l'objet (ainsi une fleur ou un ornement architectural) ; la beauté adhérente, quant à elle, présuppose un concept ainsi que la perfection de l'objet d'après ce

Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1986, p. 1057.

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* I, § 7, AK V, 211, *op. cit.*, p. 968.
2. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introduction VIII, AK V, 194, *ibid.*, p. 951.
3. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, I, § 56.
4. *Ibid.*, § 44.
5. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* I, § 17, AK V, 236, *op. cit.*, p. 999.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

concept[1] — ainsi la beauté d'un être humain, ou d'un édifice est-elle adhérente. On comprend, d'après cette distinction, que le jugement de goût pur ne concernera que les beautés libres puisqu'elles seules sont dépourvues de toute finalité (Kant appelle « jugement de goût appliqué » celui qui porte sur les beautés adhérentes)[2].

Du point de vue de la modalité, enfin, « est beau ce qui est connu sans concept comme objet d'une satisfaction nécessaire »[3]. Comme avec l'universalité, la nécessité impliquée dans le jugement esthétique possède une forme logique sans en avoir le contenu : c'est une nécessité sans concept. Comme l'universalité, la nécessité du jugement de goût (et du beau qui est exprimé par lui) l'arrache à la singularité subjective : elle fait signe en direction d'un « sens commun »[4], c'est-à-dire d'une communauté humaine en matière de goût. Le goût implique un état de société : « dans une complète solitude, fait observer Kant, nul n'ornera sa maison ni n'en soignera la parure »[5]. Cette « socialisation » ou « politisation » de la beauté et du goût a une importance décisive : elle aura au XIXe siècle avec ce qu'il est convenu d'appeler la « religion de l'art » un impact considérable. Elle permet également à Kant de renforcer les liens de son système.

4. Le dépassement analytique

C'est à un autre dépassement de la confrontation entre relativisme subjectiviste et ontologie objectiviste que procédera la philosophie analytique, caractérisée par une logicisation du discours philosophique ainsi que par le rejet déterminé de toute métaphysique.

La beauté sera d'abord analysée à partir d'une base linguistique empirique : que signifie un énoncé dans lequel figure un prédicat esthétique ? À la différence de Kant, les philosophes analytiques (qui sont loin de former un groupe homogène) ne pensent pas que les jugements esthétiques constituent une classe de jugements qui n'auraient de valeur ni cognitive (théorique) ni morale (pratique). Eddy M. Zemach met en doute l'existence d'un plaisir esthétique spécifique. Si celui-ci existait, alors devrait exister un plaisir spécifique du jardinage ou un plaisir spécifique de la réussite financière[6]. Ce n'est donc pas au niveau d'une phénoménologie que l'on pourra saisir la nature d'une expérience esthétique.

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* I, § 16, AK V, 229, *op. cit.*, p. 990.
2. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, AK V, 231, *op. cit.*, p. 993.
3. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* I, §§ 22, AK V, 240, *op. cit.*, p. 1004.
4. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* I, § 20. L'expression de « sens commun », dit Kant, pourrait être mieux attribuée au goût qu'au bon sens (*Critique de la faculté de juger* I, § 40, AK V, 295, *op. cit.*, p. 1074).
5. E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, AK VII, 240, *op. cit.*, p. 1057.
6. E.M. Zemach, *La Beauté réelle. Une défense du réalisme esthétique*, trad. S. Réhault, Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 50-51.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Les philosophes analytiques partagent avec Kant le point de vue selon lequel le relativisme est insoutenable en matière esthétique (en cela ils rompent avec une tradition empiriste dont ils sont par ailleurs issus). Si le relativisme était fondé, tous les prédicats esthétiques seraient incompréhensibles puisqu'ils perdraient leur signification publique. Le relativisme esthétique est donc auto-contradictoire[1].

Le subjectivisme oublie l'objet. Or, ce que veut prioritairement un amateur d'art, ce n'est pas éprouver un sentiment qui ne le ferait jamais sortir de soi, c'est entrer en contact avec une poésie, une peinture ou une musique. Eddy M. Zemach défend la position du *réalisme esthétique* — c'est-à-dire « la conception selon laquelle les énoncés esthétiques possèdent de véritables conditions de vérité : ils sont vrais si et seulement si les propriétés esthétiques qu'ils attribuent aux choses caractérisent réellement ces choses »[2]. Des prédicats comme « fort » et « faible », « grand » et « petit » figurent couramment dans les jugements esthétiques. On peut montrer, et même prouver, qu'ils correspondent (ou non) à une réalité objective — laquelle ne saurait plus, par conséquent, dépendre des seules déterminations subjectives. L'*originalité* et la *banalité* d'une chose, d'une œuvre (ce sont là des catégories centrales en matière d'appréciation esthétique) sont des *faits* et non des sensations.

La conception réaliste de la beauté défendue par E.M. Zemach est de type cognitiviste : selon elle, un jugement esthétique doit traduire les qualités de l'objet sur lequel il porte. Elle rejette avec une égale vigueur les deux courants de l'esthétique non cognitiviste : l'émotivisme qui réduit les énoncés esthétiques à l'expression d'une émotion[3] et le prescriptivisme[4] qui conçoit l'énoncé esthétique comme un commandement[5]. L'émotivisme, tout comme le prescriptivisme, soutient que les énoncés esthétiques ont une force illocutoire (exprimant un effet subjectif ou destiné à produire un effet subjectif) mais non un contenu propositionnel qui serait en rapport avec l'objet lui-même.

La théorie de la *survenance*[6], également présente dans les questions de la nature de la conscience et celles de l'action morale, permet d'établir cette synthèse : en disant que les propriétés esthétiques *surviennent* sur les propriétés non esthétiques (le charme incomparable d'un tableau de Raphaël vient d'un certain nombre de matérialités, de même qu'un contenu mental vient d'une

1. *Ibid.*, p. 75.
2. *Ibid.*, p. 23.
3. « C'est beau » peut être traduit, selon l'émotivisme, par : « cette musique me donne la chair de poule ».
4. L'émotivisme et le prescriptivisme sont également des conceptions non réalistes de l'éthique.
5. « C'est beau » peut être traduit du point de vue prescriptiviste par : « Vous devez comme moi vous incliner devant la supériorité de ce génie ». Wittgenstein (« Leçons sur l'esthétique » in *Leçons et conversations*, trad. J. Fauve, Gallimard, 1992) défendait le prescriptivisme en art en interprétant les phrases esthétiques comme des exhortations à nous engager dans ce qu'il appelait « de fines nuances de comportement » (l'attitude du public dans une salle de concert de musique classique est faite d'attente et de respect, elle n'est pas celle du public de *gangsta rap*).
6. Traduction désormais acceptée du terme anglais *supervenience*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

matière cérébrale), on veut dire que les propriétés esthétiques dépendent ontologiquement des secondes (sans atomes, pas de peinture) mais qu'elles n'y sont pas conceptuellement réductibles (la perception du charme d'un tableau de Raphaël n'est pas celle d'atomes en un certain ordre disposés).

III. ENTRE LE RÉEL ET L'IDÉAL

Dans le *Philèbe*[1], Platon compare le beau aux propylées, c'est-à-dire à l'entrée du temple. Mais quel est ce temple ? À quoi la beauté introduit-elle ? Chez Platon lui-même, la réalité sensible est tantôt l'obstacle qui empêche de contempler l'intelligible au-delà (*La République*), tantôt le tremplin à partir duquel l'âme pourra s'élancer jusqu'à l'Idée (*Le Banquet*). Le platonisme a en effet été la source commune à deux interprétations divergentes en matière artistique : le beau sensible est la fenêtre qui nous permet de percevoir le beau idéal ou bien, à l'inverse, l'écran qui nous interdit de le voir.

Tout art est polarisé par cette alternative : la beauté sensible se suffit-elle à elle-même ou bien ne doit-elle être qu'un signe ? L'histoire de Phryné qui se dénuda devant les juges de l'Aréopage[2] montre par son équivoque à quel point la perfection physique peut être diversement interprétée. Le même Boileau qui écrivait : « Rien n'est beau que le vrai »[3], disait par ailleurs : « Il n'est point de serpent ni de monstre odieux/Qui par l'art imité ne puisse plaire aux yeux ».

L'idéalisation (qui signifie proprement l'action de rendre idéal ce qui ne l'était pas au départ) sera tantôt le moyen de faire admettre une nature qui autrement serait inacceptable, tantôt le moyen de l'exalter. Il existe un troisième pôle esthétique, ni réaliste ni idéaliste : celui de la stylisation. Avec lui, le génie artiste pousse les apparences de la nature non plus vers la forme pure mais vers la force expressive, jusqu'aux limites de l'abstraction.

1. L'imitation

Francis Hutcheson distinguait une beauté originelle ou absolue et une beauté comparative ou relative[4]. La première est celle qui peut être recon-

1. 64c.
2. Accusée d'impiété pour avoir servi de modèle à la statue d'une déesse, la courtisane Phryné en guise de plaidoirie dévoila ses charmes devant les juges. Ceux-ci l'acquittèrent. Mais est-ce parce qu'ils furent éblouis par la beauté incomparable de cette femme ou bien, à l'inverse, parce que l'imperfection même du plus beau des corps de mortelle montre suffisamment que celui-ci ne saurait être confondu avec le corps d'une déesse ?...
3. *Épîtres* IX, 43.
4. F. Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, *op. cit.*, p. 60.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

nue en elle-même, sans relation à quoi que ce soit d'autre ; la seconde manifeste le degré de fidélité à un modèle.

L'imitation est ce qui permet à l'art d'écarter à la fois l'irréel de l'Idée et la subjectivité de l'artiste. La nature peut être conçue comme un ensemble de formes que l'art s'efforcera de représenter de la manière la plus fidèle possible — la valeur de l'objet se mesurant à sa conformité à l'original. Selon cette conception — qui est loin d'être propre à l'Occident — la beauté est une forme de vérité, il n'y a pas encore entre l'ordre sensible du beau et l'ordre logique du vrai cette rupture qu'introduira l'esthétique moderne : ne dit-on pas encore d'un portrait particulièrement ressemblant qu'il est « criant de vérité » ?

Les formes naturelles peuvent être représentées pour elles-mêmes : un visiteur contemporain reconnaîtra aussitôt les bisons et les chevaux gravés, dessinés ou peints sur les parois des cavernes de la Préhistoire ; il identifiera aussitôt les grues et les bambous des peintures de l'Extrême-Orient. La musique ne sera pas étrangère à cette volonté : un peu partout les bruits de la nature (cris et chants d'oiseaux, mugissement du vent, fracas de l'orage etc.) ont trouvé une traduction musicale — les instruments eux-mêmes étant mythologiquement rapportés aux éléments de la nature[1].

Il arrive que les formes naturelles soient transposées au lieu d'être représentées pour elles-mêmes : ainsi les canons de la statuaire indienne intègrent-ils pour l'image des dieux et des déesses tout un ensemble de motifs extraits de la nature : le visage pourra emprunter sa forme à un œuf de poule ou à une feuille d'arbre pipal[2], les sourcils auront les contours de la double feuille de l'arbre nim, l'œil sera dessiné tantôt comme un hochequeue[3], tantôt comme un cyprin[4], tantôt encore comme un bouton de lotus, le torse masculin aura la forme de la partie centrale du corps d'un lion vue verticalement etc.

Cela dit, l'injonction d'imiter la nature n'est pas dépourvue d'équivoque. Depuis les Grecs, la nature possède deux sens divergents : la totalité de l'être (en ce cas, tout est naturel), ou le principe, la finalité ordonnée des étants. Nous retrouvons dans cette dualité celle de la forme et de la force. Lorsque le peintre chinois dessine la tige de bambou avec son pinceau, il cherche davantage à saisir l'énergie de la plante et son contexte[5] que la forme matérielle de celle-ci — ou plutôt c'est par le truchement de cette force saisie que la forme sera captée. En fait, l'imitation dans sa version

1. En Occident, on appelle instruments à *vent* ceux qui émettent leurs sons grâce au souffle de l'interprète. Dans les sociétés traditionnelles, ce souffle est réellement associé au vent — que ce soit le vent physique de l'air ou le vent spirituel de l'esprit.
2. L'arbre sacré de la religion bouddhique.
3. Un passereau.
4. Un petit poisson.
5. « Sans le saule, comment connaître la beauté du vent ? », demande Lao She.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

la plus empirique, la naturaliste, tombe dans l'impossibilité du double, lequel ne peut être qu'un objet fantasmatique. En Europe pourtant, et ce jusqu'au XXe siècle, toutes les révolutions en peinture ont été faites au nom de la nature et de la vérité[1]. Leur dissemblance même signale une invention inavouée.

Quel est le *modèle* du peintre ? Le corps qu'il a sous les yeux ou bien celui qu'il a dans son esprit ? Quel rapport ces deux corps, qui ne s'excluent pas nécessairement, peuvent-ils avoir avec le troisième qui sera couché sur le tableau ? L'art mettra du temps avant de se rendre compte qu'il *institue* un monde qui, pour recevoir son impulsion de la nature, n'est pas d'abord inspiré par elle.

2. L'idéalisation

On a dit de la beauté qu'elle est la gloire de l'apparence. Jamais, chez aucun peuple, il n'a été pensé que la beauté pouvait loger dans les profondeurs de la terre. Partout, à l'inverse, elle a été associée à l'élévation et à la lumière.

L'idéal se définit par opposition au réel, donc par opposition au naturel. Botticelli fut, à la Renaissance, l'un des principaux représentants du platonisme en matière artistique : le beau pictural ne pouvant d'aucune manière être identifié au beau naturel, bien que contraint de s'en inspirer, il s'identifiera en fin de compte au beau moral. C'est la raison pour laquelle le créateur de *La Naissance de Vénus*, alors qu'il les connaissait, refusait d'appliquer les lois de la perspective. Mais le beau artistique lui-même peut faire écran — et ainsi Botticelli se laissa gagner aux imprécations fanatiques de Savonarole. Si le beau ne peut être qu'idéal, aucune représentation sensible ne peut le valoir, ne peut valoir pour lui ; l'iconoclasme apparaît alors comme l'issue fatale. La beauté idéale en art tient donc dans un rare équilibre — car elle tend vers sa suppression : si nombre de religions monothéistes ont été iconoclastes, c'est parce qu'elles déniaient à l'art la possibilité d'exprimer l'idéal.

Mais le beau idéal est lui-même travaillé par une tension entre la pureté et la plénitude qui ne vont pas nécessairement dans le même sens ; de fait, ces deux exigences peuvent former le noyau de deux mondes esthétiques différents. Alors que les choses sensibles nous apparaissent inscrites dans des lignes déterminées, la beauté idéale pourra être également vague, indé-

1. Même le cubisme, qui fait révolution en peinture, n'a pas entièrement renoncé à l'idéal de vérité en art puisque la représentation simultanée de plusieurs surfaces du même objet (un visage vu à la fois de face et de profil) peut se réclamer d'une exigence de réalité (c'est d'ailleurs à propos du cubisme qu'Apollinaire inventera le terme, promis à grande fortune ultérieurement, de « surréel »).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

finie[1]. Les Italiens utilisaient le terme de *vaghezza* pour désigner le charme indéfinissable loin de la netteté des lignes dessinées. André Félibien au XVIIe siècle diffusera en France l'expression de « je ne sais quoi »[2] — dont Jankélévitch fera une véritable catégorie philosophique. On en trouve trace dans le traité intitulé *Des agréments* du chevalier de Méré : « Ce qui plaît consiste en des choses presque imperceptibles comme dans un clin d'œil, dans un sourire, et dans je ne sais quoi qui s'échappe fort aisément et qu'on ne trouve plus sitôt qu'on le cherche ».

Hegel[3] voyait dans l'Idéal la manifestation sensible de l'Idée telle qu'elle est exprimée par l'art — premier moment de l'Esprit absolu. Schelling définissait dans son *Système de l'idéalisme transcendantal* ainsi la beauté : « l'infini représenté comme fini ». Baudelaire fut l'un des premiers, sinon le premier, à pointer l'opposition entre l'idée d'une beauté intemporelle et celle de l'éphémère du temps et de la mode. Ses *Fleurs du mal* vibrent en partie de cette tension. Dans son poème « La Beauté »[4], Baudelaire fait parler la Beauté en ces termes : « Je suis belle, ô mortels, comme un rêve de pierre ». La Beauté classique est immobile et impassible : « Je hais le mouvement qui déplace les lignes,/ Et jamais je ne pleure et jamais je ne ris ». L'éternité est son domaine. C'est contre cette Beauté campée dans l'harmonie hors du temps que Baudelaire écrira : « le beau est toujours bizarre ». S'il dit que le beau est toujours bizarre, c'est parce que les classiques tendaient à penser qu'il ne l'est jamais.

Si, dans le cadre d'une esthétique naturaliste de l'imitation, la beauté est vraie dans la mesure où elle est adéquate à la réalité sensible, dans le cadre d'une esthétique classique de l'idéalisation, la beauté est vraie dans la mesure où elle traduit la réalité universelle de l'idée. Le parallèle avec le travail de conceptualisation est évident. Cicéron nous rapporte l'histoire de Zeuxis demandant aux habitants de Crotone de lui présenter les jeunes filles les plus belles de leur ville. Il en retint cinq parmi elles pour peindre son tableau d'Hélène « car il ne crut pas pouvoir découvrir en un modèle unique tout son idéal de la beauté parfaite, parce qu'en aucun individu la nature n'a réalisé la perfection absolue. La nature, comme si elle craignait de ne pouvoir doter tous ses enfants en prodiguant tout au même, vend toujours ses faveurs au prix de quelque disgrâce »[5].

On a remarqué que les portraits composites faits de la superposition photographique de dix à vingt visages aboutissent toujours à une réelle beauté. Un fait qui semble confirmer la théorie de Schopenhauer, lequel définissait

1. Le débat sur la primauté du dessin « spirituel » ou de la couleur « sensuelle » avait aussi ce sens : sur un tableau, la couleur peut faire l'économie des lignes. Le célèbre *sfumato* des portraits de Léonard de Vinci donnait une apparence de vie par l'estompage des volumes.
2. Ce *je ne sais quoi* français a été adopté tel quel par la plupart des langues européennes, de l'anglais au russe.
3. Voir *supra*.
4. *Les Fleurs du mal* XVII.
5. Cicéron, *De l'invention* II, cité par A. Reinach, *La Peinture ancienne*, Macula, 1985, p. 195.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

la beauté comme ce qui exprime non seulement le caractère individuel mais l'idée de l'espèce entière : elle nous donne l'intuition de ce qui est général, tandis que la pensée ne nous en donne que le concept. Seulement, cette « idée » pourra aussi être comprise comme libérée de son substrat sensible : dans *De l'orateur*[1], Cicéron écrit que lorsqu'il sculptait Jupiter ou Minerve, Phidias n'avait sous les yeux personne pour lui servir de modèle, c'est dans son propre esprit que résidait l'image de la beauté suprême qu'il contemplait et c'est cette image qui dirigeait sa main.

En fait, l'idéalisation n'a même pas besoin d'être consciente d'elle-même pour exister ; elle est le résultat nécessaire d'une imitation impossible. Bon nombre d'effets irréels ont été produits à partir d'un projet réaliste. Mais l'histoire de l'art nous offre également de nombreux exemples inverses d'effets de réalité induits par une stratégie d'irréalité. Pour allonger le dos nu de sa *Grande odalisque*, Ingres lui a donné des vertèbres supplémentaires : la plupart du temps, le spectateur ne le voit que lorsqu'il le sait. L'art a souvent rencontré ce paradoxe : la visée de la vérité ou de la justesse va rarement sans déformation (en art, c'est le mensonge qui forge la vérité)[2].

3. La stylisation

Erwin Panofsky[3] interprète la *Mélancolie* de Dürer comme l'image de l'artiste désespéré de ne pouvoir capter la beauté absolue au moyen de la règle et du compas. La stylisation arrache la beauté (et l'art) à l'empirie des formes naturelles d'une manière beaucoup plus radicale que ne le faisait l'idéalisation. On comprend que l'abstraction des nombres et des figures l'ait tentée. Avec elle, l'art devient une mathématique — arithmétique et

1. II, 7.

2. On pourrait aujourd'hui accorder électroniquement les pianos et les orgues. Puisque chaque note correspond à une fréquence, c'est-à-dire à un nombre déterminé de vibrations par seconde, le clavier pourrait correspondre à des gammes mathématiquement justes. Or, lorsque le piano et l'orgue sont accordés par des moyens mécaniques, sans le secours de l'oreille humaine, ils sonnent faux ! Il faut de très légers décalages pour que les accords sonnent juste ! Un autre exemple de cette imprécision esthétiquement nécessaire est bien connu en l'architecture : les constructeurs grecs s'étaient aperçus qu'un temple rigoureusement symétrique ne produisait pas une parfaite harmonie (il faut en effet compter avec les effets d'optique dus à la distance) : pour qu'un temple donne une impression d'harmonie, il faut « tricher » un peu sur les mesures du diamètre des colonnes, de l'espace vide entre les colonnes etc. Aujourd'hui, un paradoxe similaire (faire « faux » pour donner l'impression du « vrai ») se retrouve au cinéma. Comment montrer dans la durée continue un acteur qui ouvre une porte, la franchit et puis la ferme ? La solution semble évidente : on filme d'abord l'homme qui pousse la porte et commence à franchir le seuil, puis on coupe : l'acteur et la porte restent figés dans la même position. Le cameraman passe alors de l'autre côté de la porte avec la caméra et fait une prise nouvelle avec le même acteur qui, resté immobile, finit de franchir le seuil et referme la porte. On colle les deux plans au montage. Surprise : la porte, c'est le cas de le dire, colle un peu trop. La caméra a bien filmé la totalité du mouvement mais l'ensemble produit un étrange effet de lenteur comme si le temps patinait avec l'image. Il faudra finalement couper quelques images à la fin du premier plan et quelques autres au début du second pour ajuster le montage à notre vitesse de perception et lui donner l'impression de continuité nécessaire. Pour restituer une vision juste au spectateur, il faut par conséquent faire un faux raccord.

3. Dans *La Vie et l'art d'Albrecht Dürer*, Hazan, 2004.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

géométrie. Le pôle de la pureté (laquelle dérive de l'abstraction des formes sensibles) l'emporte sur celui de la plénitude.

Dans l'histoire de l'art, la stylisation correspond à la fois à ce qu'il y a de plus primitif (les idoles des Cyclades, les masques nègres)[1] et à ce qu'il y a de plus moderne (le cubisme, l'art abstrait)[2]. La vérité change de sens en changeant de contexte. Elle peut même (et c'est ce qui est advenu dans l'art contemporain) disparaître totalement.

C'est la stylisation qui donne à l'artiste le pouvoir déterminant sur son travail sans pour cela que la rigueur soit sacrifiée. Avec la stylisation, les choses, les objets et les êtres restent reconnaissables — mais ils sont, pour ainsi dire, désidentifiés : les *Montagne Sainte-Victoire* de Cézanne sont des êtres de peinture, même si, dans la campagne d'Aix, il existe la montagne Sainte-Victoire que Cézanne nous a d'ailleurs littéralement *donné à voir*.

Avec la stylisation, l'esprit prend la place de la nature — ce qui ne va pas sans *abstraction*. Si, selon le mot célèbre de l'architecte Adolf Loos, « l'ornement est un crime », alors un arbre pourra bien être dessiné sans feuilles : les « vrais » arbres sont ceux qui font voir leur plan l'hiver. On constate que la valeur de vérité n'a pas déserté cette esthétique : toute fioriture est récusée comme un mensonge.

L'art contemporain marque le triomphe absolu de la stylisation sur l'imitation et l'idéalisation — lesquelles ont été, pour une large part, abandonnées à la technique et à la religion. Cela dit, il est assez facile de vérifier que l'art contemporain par excellence — le cinéma — représente une synthèse de ces trois modes de production de la beauté[3].

IV. LA RÉVOLUTION DE LA MODERNITÉ

Avec le tournant du romantisme (fin XVIIIe-début XIXe siècle), l'idée de beauté et la vie de l'art changent de sens. Finalement, l'esthétique comme science du beau n'aura duré qu'un peu plus d'un siècle. Tous les critères classiques de la beauté finiront par voler en éclats : le flou remplacera la clarté, le déséquilibre l'harmonie[4], la démesure la mesure, l'inachevé l'inté-

1. Au début de son *Histoire de l'art*, Winckelmann écrit que les arts qui se rattachent au dessin ont commencé comme toutes les autres inventions par le pur nécessaire ; ensuite, ils aspirèrent au beau ; puis, ils passèrent à l'excessif et à l'outré. On reconnaît là la première amorce de la théorie développée par Wölfflin, selon lequel l'art passe par trois temps : celui, archaïque, de la simplicité primitive ; puis celui, classique, de l'harmonie maîtrisée ; et enfin, celui, baroque, de la surcharge décorative.

2. Le contresens longtemps commis par l'Europe sur ce que l'on appelle désormais « arts premiers » venait de ce que l'on y cherchait une beauté imitée ou idéalisée là où il y avait une beauté stylisée. C'est sa propre stylisation qui a permis à l'art moderne occidental de reconnaître la force des arts primitifs. Les statues de l'île de Pâques ne sont pas belles mais elles ne l'étaient sans doute pas non plus pour leurs créateurs.

3. Imitation : la beauté de l'actrice photographiée ; idéalisation : la beauté d'une histoire racontée ; stylisation : la beauté des couleurs, des lumières, du cadrage et du montage — autant d'artifices.

4. « De la beauté avant toute chose/ Et pour cela préfère l'impair » (Verlaine).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

grité, l'indépendance l'intégration. C'est ainsi que l'esthétique cesse d'être la science du beau pour devenir celle de l'art.

À cela il convient d'ajouter le subjectivisme du goût et le relativisme historique — dont le romantisme fut justement le vecteur déterminé. Si la beauté est dans le regard et non dans la chose regardée, alors elle peut être partout. Si la beauté est dans la particularité et l'oubli du monde, lointain ou passé, alors l'artiste fera mieux de s'en détourner pour chercher ailleurs ses inspirations. Déjà au XVIIIe siècle l'insistance du sublime dans la réflexion critique et philosophique — et pas seulement chez celui qui lui a donné ses articulations les plus solides, Kant — avait contribué à jeter sur l'absolu de la beauté classique un voile de suspicion. Le romantisme aggravera le procès en exaltant les pouvoirs obscurs de la laideur. Désormais le beau remplacera la beauté. Il ne restera plus à l'époque contemporaine qu'à donner le coup de grâce à la grâce. Désormais la force de l'expression — fût-elle déployée dans le sens de l'outrance insupportable — sera privilégiée aux dépens d'une beauté dont il n'est pas excessif de dire qu'elle sera, chez nombre de représentants de l'avant-garde (un terme militaire) un véritable objet de haine. À la question de saint Augustin : « Pouvons-nous aimer autre chose que le beau ? », l'art moderne, à l'opposé du philosophe père de l'Église, répond résolument par l'affirmative.

1. Beauté et sublime

« Sublime » apparaît en français dans le langage de l'alchimie au Moyen Âge pour qualifier l'opération qui consiste à épurer une substance en la chauffant jusqu'à la porter à son état gazeux ; le mot reprend le sens latin de « ce qui s'élève dans les airs ». Dès le XVe siècle, le terme est utilisé de façon plus générale pour désigner ce qui est élevé, et, de là, il en vient à signifier « ce qui est élevé au-dessus des autres ». En littérature, au XVIIe siècle, la question du sublime est posée à propos du style héroïque et finira bientôt, avec la traduction par Boileau du traité de Longin, par occuper le devant de la scène esthétique.

Le *Traité du sublime* attribué au rhéteur grec Longin (IIIe siècle), mais en réalité rédigée par un auteur[1] inconnu du premier siècle[2], est d'abord un traité de rhétorique. Le sublime y est défini comme « ce qui forme l'excellence et la souveraine perfection du discours »[3]. Longin défend une thèse contraire à celle de Cicéron et de Quintilien. Ceux-ci concevaient le style sublime comme le fruit d'un ensemble de procédés ; le *Traité* affirme au

1. Sans doute lui aussi rhéteur.
2. Appelé pour cette raison Pseudo-Longin.
3. Longin, *Traité du sublime*, trad. N. Boileau, LGF, 1995, p. 74.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

contraire que le sublime est l'expression d'une « grande âme » et qu'il transcende les techniques du style. L'idée centrale est celle d'élévation. *Hupsos* en grec, rendu par *sublimis* en latin, lequel a donné « sublime » en français, et qui figure dans le titre du traité signifie étymologiquement « hauteur », « élévation ». Longin définit le sublime comme « une certaine cime et éminence des discours » recherchée par les hommes politiques. Ailleurs, il définit le sublime chez Homère comme *le saut des dieux*. L'orateur prononce des discours sublimes lorsqu'il parvient à susciter chez ses auditeurs la noblesse et la grandeur qui l'animent. Utilisé pour engendrer l'enthousiasme à des fins politiques ou éducatives, le sublime exalte celui qui l'entend et le porte à entreprendre de grandes actions. Ce sublime qui frappe l'auditeur comme la foudre et l'élève « presque aussi haut que Dieu », comme le dira Nicolas Boileau[1], ne fait cependant que le ramener à lui-même : ce qui fait le sublime, ce ne sont pas seulement l'enthousiasme, la passion ou la démesure, mais la maîtrise de ces mouvements chaotiques. Le sublime intègre le désordre pour le dominer ; il implique une forme d'exposition qui fait place aux mouvements les plus divers et les plus extrêmes de l'âme et cependant il en maîtrise l'expression ; il marque ainsi le triomphe de la mesure sur la démesure, de la forme sur l'informe. Le sublime a un sens de médiation : il conduit le chaos à l'ordre. On comprend dès lors que Boileau (et avec lui le siècle classique) y reconnaîtra le triomphe de la volonté. Longin écrit que « tout ce qui est véritablement sublime a cela de propre, quand on l'écoute, qu'il élève l'âme et lui fait concevoir une plus haute opinion d'elle-même, la remplissant de joie et de je ne sais quel noble orgueil comme si c'était elle qui eût produit les choses qu'elle vient d'entendre »[2]. Deux idées fondamentales ici — qui seront répercutées par la suite, de Boileau à Kant : le sublime élève l'âme et il induit en elle une manière d'illusion. Si Longin identifie le sublime au beau, il le fait dériver non pas de la perfection du style mais de la vigueur de l'inspiration et des passions qui sont les résonances d'une grande âme. L'idée que la « poésie » est moins une affaire de talent acquis que de possession (Longin parle de « divine folie »), remonte à Platon[3]. Au lieu de persuader, le sublime ravit, transporte et produit en nous une certaine admiration mêlée de surprise.

Boileau qui traduit Longin et le fait connaître, reprend cette idée principale : le sublime dépasse l'ordinaire : « C'est une merveille qui saisit, qui frappe et qui se fait sentir »[4]. Il est donc lié au « je ne sais quoi » et une accumulation rhétorique et stylistique de figures fortes ne saurait suffire à le susciter ; c'est souvent au contraire l'extrême simplicité qui est la meil-

1. N. Boileau, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1966, p. 390.
2. Longin, *Traité du sublime*, *op. cit.*, p. 81.
3. *Ion*, *Phèdre* (245 a).
4. N. Boileau, *Dixième réflexion sur Longin*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

leure voie, sinon la seule, pour l'atteindre[1]. Le sublime est ainsi conçu non comme l'accès au point le plus élevé possible du beau mais comme ce qui permet de dépasser ce point comme un instant d'accès à un au-delà. Il n'est donc plus évaluable sur une échelle définie des beautés, il est une dynamique. L'admiration avait ce sens de reconnaissance de ce qui passe la mesure humaine avant d'induire l'idée de remarquable.

Il n'est pas indifférent de noter que la notion de sublime s'impose au moment même (XVIIIe siècle) où l'esthétique devient une discipline autonome. C'est Addison qui, publiant le texte de Longin dans sa revue *Le Spectateur* (1711-1712), est à l'origine de l'opposition qui va marquer tout le siècle suivant et qui n'était qu'implicite au siècle classique : l'opposition du beau et du sublime. Le sublime prendra au beau son caractère d'absolu. Le beau, en effet, est relatif aux cultures, il évolue avec le temps. Avec le sublime, l'être humain est affronté à l'infini du monde, donc au caractère tragique de sa propre finitude qui est un universel.

En opposant radicalement le beau et le sublime, Edmund Burke brise l'unité de l'expérience esthétique et ravale la norme du « bon goût » classique au rang de cas particulier. Dans sa *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* (1756) il fait jouer frontalement l'opposition entre les deux catégories : alors que le beau naît du plaisir que procurent la mesure et la belle forme, ainsi que de la contemplation désintéressée de l'objet, le sublime a sa source dans les sentiments de peur et d'horreur suscités par l'infini, la démesure de « tout ce qui est terrible ou relève des choses terribles », par exemple le vide, l'obscurité, la solitude, le silence etc. Le sublime est l'expérience d'une « délicieuse horreur ». Burke distingue le plaisir positif et le plaisir négatif, le sentiment de plaisir (*pleasure*) et le sentiment de délice (*delight*). Le premier accompagne la beauté, c'est une joie tranquille qui repose sur l'instinct social et qui produit une sensation semblable à l'amour ; le sublime, quant à lui, suscite un sentiment de délice qui naît du dépassement d'une douleur première associée à la certitude de la mise à distance du danger qui avait suscité cette douleur. Il procède d'une tendance à l'autopréservation qui est opposée à la socialité du beau. L'effet principal du sublime, dit Burke, est l'étonnement. L'admiration, la vénération et le respect ne viennent qu'ensuite[2]. Burke définit ainsi le sublime : « Tout ce qui est propre à susciter d'une manière quelconque les idées de douleur et de danger, c'est-à-dire tout ce qui est d'une certaine manière terrible, tout ce qui traite d'objets terribles ou agit

1. Les exemples que donne Boileau du sublime viennent souvent des répliques des tragédies de Corneille : le « Moi ! » de folie que répond Médée à sa suivante qui lui demande ce qui lui reste après le désastre, le « Qu'il mourût ! » lancé crânement par le vieil Horace. Dans *Phédon*, Platon fait allusion à sa propre absence lors des derniers instants de la mort de son maître Socrate ; il écrit avec une simplicité sublime : « Platon, je crois, était malade ».

2. E. Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, trad. B. Saint-Girons, Vrin, 1990, p. 98.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de façon analogue à la terreur, est source de *sublime*, c'est-à-dire capable de produire la plus forte émotion que l'esprit soit capable de ressentir. Je dis la plus forte des émotions parce que je suis convaincu que les idées de douleur sont beaucoup plus puissantes que celles qui nous viennent du plaisir »[1]. Il existe même une idée qui nous touche davantage que celle de la douleur, précise Burke un peu plus loin — c'est l'idée de la mort. L'expérience du sublime a quelque chose à voir avec la mort du sujet — elle est donc, pour reprendre une idée psychanalytique, de l'ordre de la jouissance.

Qu'est-ce, en effet, que la terreur — sinon une passion qui prive le sujet de ses pouvoirs d'agir et de penser ?[2] Cette idée conduit Burke à cet exemple qui paraîtra, à nos esprits contemporains, largement incompréhensible : les serpents et « autres bêtes venimeuses » sont susceptibles d'éveiller en nous les idées du sublime[3].

Burke repère dans les termes grecs la conjonction du terrible et du respectable (*deïnos*), de l'action de révérer et de celle de redouter (*aïdéô*). Cette équivoque est bien connue des psychanalystes et anthropologues contemporains : elle est celle-là même du sacré.

Aux passions sociales qui nous attachent à des objets plus ou moins contingents de sympathie ou d'amour et suscitent l'idée de beau, Burke oppose les passions qui touchent à la conservation de soi dans sa triple dimension physique, psychologique et morale. Le sublime subvertit l'amour de soi et suspend les repères identificatoires, c'est en ce sens qu'il a pour principe directeur une terreur fondamentale. Et son véhicule privilégié, encore qu'aléatoire, n'est ni la simplicité comme chez Longin, ni la grandeur absolue, comme ce sera le cas chez Kant, mais l'obscurité.

Une source privilégiée du sublime, dit Burke, est l'infini — mais celui-ci n'est pas séparable du terrible, au contraire ! L'infini, écrit Burke, « a tendance à remplir l'esprit de cette sorte d'horreur délicieuse qui est l'effet le plus authentique et le meilleur critère du sublime »[4]. Kant se souviendra de cette idée.

L'idée commune à Burke et à Mendelsssohn (auteur d'un traité *Du sublime et du naïf dans les beaux-arts*) est que le beau est la sensation que procure un objet complet, perceptible en une même vision, tandis que le sublime est le sentiment que suggère un objet dépassant la portée des perceptions

1. *Ibid.*, p. 80.
2. Si, selon le mot célèbre de Rilke (voir *infra*), la beauté est le commencement de la terreur, d'après la formule inverse de Burke, la terreur serait le commencement du sublime. Burke fait observer que des trois dimensions de l'espace, c'est celle de la longueur qui frappe le moins : un terrain plat de 100 yards ne produira jamais l'effet d'une tour de 100 yards. Mais la profondeur est plus imposante encore que le hauteur : nous sommes davantage frappés, dit Burke (bien qu'il avoue n'en être pas complètement sûr) lorsque nous abaissons les yeux vers un précipice que lorsque nous les élevons vers un objet d'égale hauteur. Cette force plus grande de l'impression de vide sur celle de hauteur viendrait de sa proximité avec l'idée de mort.
3. E. Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, *op. cit.*, p. 98.
4. *Ibid.*, p. 116.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

humaines. L'être humain ne peut donc en avoir qu'une vision partielle. Cet inaccessible induit un certain sentiment de terreur. Le cadre classique du beau est brisé ; la notion de sublime va de pair avec la conscience que le monde est infini, donc incommensurable aux capacités humaines.

Kant a consacré deux grands textes de nature très différente à la question du sublime. Les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* rédigées en 1764 dans la période dite précritique sont très fortement redevables des lectures de la littérature anglaise et française sur la question. C'est dans la *Critique de la faculté de juger* que Kant développera une analyse originale du sublime.

Les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* se présentent comme un jeu d'oppositions entre les deux catégories empiriquement exposées et non déduites : l'art topiaire[1] est beau, les grands chênes de la forêt sont sublimes[2], le jour est beau, la nuit sublime, la jeunesse est belle, la vieillesse sublime, la femme est belle, l'homme sublime… Une idée toutefois annonce les développements ultérieurs de la *Critique de la faculté de juger* : Kant détermine également les diverses sortes de sublime non plus par la qualité de l'objet mais par l'impression reçue par le sujet : le sentiment du sublime tantôt s'accompagne de tristesse et d'effroi, tantôt de tranquille admiration et tantôt s'allie au sentiment d'une auguste beauté. Kant appelle sublime terrible (on traduit également par « sublime de terreur ») le première sorte de sublime, sublime noble la seconde, sublime magnifique la troisième (on traduit également par « sublime de magnificence »)[3]. Un sommet n'est pas moins sublime qu'un abîme ; mais celui-là-ci suscite l'admiration, c'est le sublime noble, tandis que celui-ci suscite l'effroi, c'est le sublime terrible.

Plus tard, Kant gardera la distinction entre le beau et le sublime mais en approfondira le principe. L'erreur serait de croire à une simple opposition entre les deux catégories : le sublime, écrit Kant dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique* n'est pas le contre-pied mais le contrepoids du beau[4]. Le sublime manifeste de manière plus accentuée encore le jeu des facultés du sujet : « Pour le beau dans la nature, écrit Kant, c'est hors de nous que nous devons chercher un fondement, mais pour le sublime, c'est en nous »[5]. Alors que le beau est affaire de goût, donc de jugement, le sublime est affaire de *sentiment* : la beauté seule relève du goût, le sublime appartient certes lui aussi au jugement esthétique mais ne répond pas au goût[6]. Le sublime répond à l'émotivité[7], que le beau, selon Kant, exclut.

1. Celui qui consiste à tailler les arbustes des jardins de manière à leur donner une forme géométrique ou animale.
2. E. Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* AK II, 209, trad. fr., *Œuvres philosophiques* I, *op. cit.*, p. 453.
3. *Ibid.*, AK II, 209, *op. cit.*, p. 453-454.
4. *Anthropologie du point de vue pragmatique* § 68.
5. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* § 23, AK V, *Œuvres philosophiques* II, *op. cit.*, p. 1012.
6. E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* II, § 67.
7. *Ibid.*, § 68.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

De plus, ce ne sont pas les mêmes facultés qui sont en jeu : alors que le beau exprime le rapport entre l'entendement et l'imagination, le sublime exprime le rapport entre la raison (la faculté de l'infini et de la totalité, celle qui pousse au-delà des phénomènes) et l'imagination. Alors que le beau dérive du libre jeu entre la sensibilité et l'intellect, le sublime naît du libre conflit entre la sensibilité et la raison. Alors que le beau manifeste un accord entre l'imagination et les concepts (dont l'entendement est la faculté), le sublime manifeste un accord entre l'imagination et les *idées* (dont la raison est la faculté)[1].

Le sublime est dans le dépassement : « est sublime ce en comparaison de quoi tout le reste est petit »[2]. Au dépassement de l'objet correspond parallèlement celui du sujet : « est sublime ce qui du seul fait qu'on ne puisse que le penser révèle une faculté de l'esprit qui dépasse tout critère des sens »[3]. Le sublime ne peut être contenu dans aucune forme sensible, il n'a de rapport qu'avec les idées de la raison. Ainsi, en dépassant le plan sensible des phénomènes, la raison, ou bien tombe dans une illusion de la connaissance (ce qui établit la *Critique de la raison pure*) ou bien pose les principes de la morale (*Critique de la raison pratique*) ou bien donne matière à l'expérience du sublime (*Critique de la faculté de juger*).

Ce qui définit le sublime aux yeux de Kant et le différencie du beau, c'est d'abord la notion de totalité. Le beau de la nature concerne la forme de l'objet qui consiste dans la limitation ; en revanche, le sublime pourra être trouvé aussi bien en un objet informe pour autant que l'illimité sera représenté en lui ou grâce à lui et que néanmoins s'y ajoutera par la pensée la notion de sa totalité. Le sublime n'est donc ni une qualité de l'objet ni une catégorie du jugement, il est l'expression d'une représentation totalisante d'un infini possible. La *Critique de la raison pure* avait déterminé comme impossible la connaissance de la totalité : la cosmologie rationnelle n'est pas une science aux yeux de Kant, mais, de même que les idées d'âme et de Dieu, inaccessibles à la connaissance, ont été réservées à la raison pratique pour un usage éthique, l'idée de monde pourra trouver dans le domaine esthétique son sens et son emploi. La *Critique de la faculté de juger* est donc une implication nécessaire de la dialectique transcendantale. L'art peut être par conséquent considéré comme le seul moyen de garder à la totalité un sens qui ne soit pas purement métaphysique. Seulement, comme toute forme sensible est, par nature, finie, et que le sublime est l'expression d'une représentation totalisante d'un infini possible, le sublime authentique ne concernera que les idées de la raison. Ce qui implique que cette expression ne peut se déployer véritablement que dans le langage. Kant a placé en

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* I, § 26, AK V, 256, *op. cit.*, p. 1024.
2. *Ibid.*, § 25, AK V, 250, *op. cit.*, p. 1017.
3. *Ibid.*, p. 1018.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

note, presque en hors-texte, ce qui n'a que l'apparence de la singularité de l'exemple : « On a peut-être jamais rien dit de plus sublime ou exprimé une pensée de façon plus sublime que dans cette inscription du temple d'Isis : « Je suis tout ce qui est, qui était et qui sera, et aucun mortel n'a levé mon voile »[1]. Cette note, que Kant a jetée comme en passant, peut être considérée comme la clé qui ouvre le sens de sa pensée sur le sublime. Celui-ci se trouve deux fois présent dans la devise d'Isis, comme forme (c'est une énonciation sublime), et comme contenu (le sublime est son énoncé). Isis est *tout* ce qui est, était et sera : une totalité infinie mais qui se *comprend* par l'acte même de la dire, car Isis est ici le *sujet* de la parole. « Aucun mortel n'a levé mon voile » : or, dans le moment même où sa totalité infinie est dérobée aux regards et à l'esprit, elle se donne elle-même comme présente (donc réelle) et cachée (donc présente). Une réalité qui se dérobe est déjà à moitié donnée et une vérité cachée est déjà à demi révélée. Qu'on imagine maintenant la statue recouverte d'un voile dans la pénombre du temple, à Saïs — il suffisait en somme qu'elle fût belle pour être sublime. Qu'on se représente la crainte révérencieuse, la terreur sacrée — bref le *respect*[2] dont cette statue devait être entourée, et l'on aura idée du sublime. Ce n'est pas que celui-ci renvoie à une qualité esthétique sans pareille ; il étale devant notre raison un espace infini de sens, une échappée. Le sublime n'est pas la transcendance, mais il brouille l'opposition entre le monde phénoménal et le monde nouménal, il fait éclater les limites qui les séparaient, et comme Isis qui parle[3], le sujet se fond dans l'objet. L'art porté à son point-limite semble être devenu nature. Le sublime, c'est l'idée de totalité donnant son sens à l'œuvre. De cela, l'esprit seul est capable. En toute rigueur, il n'y a pas d'œuvres sublimes, il n'y a que celles qui nous en donnent l'idée.

Kant distingue par ailleurs deux genres de sublime dans la *Critique de la faculté de juger* : le sublime mathématique qui manifeste le caractère excessif d'une grandeur et le sublime dynamique qui manifeste le caractère excessif d'une force. Il y a un sublime en repos — comme celui que nous éprouvons à l'intérieur de la basilique Saint-Pierre de Rome — et un sublime en mouvement — comme celui que nous éprouvons devant une mer déchaînée. La grâce est la beauté en mouvement, le sublime en mouvement n'est jamais gracieux. À la différence du beau, le sublime (dont l'étymologie, rappelons-le, renvoie à l'idée d'élévation) implique toujours, même dans son genre « mathématique », un mouvement : « le sentiment du sublime a pour caractéristique un *mouvement* de l'esprit lié au jugement portant sur l'objet tandis que le goût qu'on éprouve pour le beau présuppose que l'esprit soit

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, I § 49 (AK V 316). Fasciné par cette même formule, Beethoven l'avait recopiée et affichée sur le mur au-dessus de sa table de travail.
2. Le sentiment de l'impuissance de notre faculté à atteindre une idée qui nous est loi est respect, dit Kant
3. Le fait est d'autant plus remarquable qu'aucun dieu grec ne parlait. Zeus, Aphrodite et Apollon n'ont rien à dire aux hommes.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

dans un état de contemplation tranquille »[1]. Même lorsqu'il est rapporté à un objet extérieur, le sublime n'existe que dans l'esprit dont il manifeste ainsi la supériorité : la tempête ne sera jugée sublime que par celui qui ne sera pas menacé par elle. Schopenhauer héritera de cette idée lorsqu'il définira le sublime comme ce qui « provient de ce qu'une chose parfaitement défavorable à la volonté devient objet de contemplation pure »[2].

Le sublime est un effort pour exprimer l'infini, effort qui dans le monde des phénomènes ne trouve aucun objet qui se prête à sa présentation. Mais, alors que chez Kant le sublime naît de l'écart, de l'inadéquation existant entre les facultés humaines (l'idée d'un infini propre à la raison ne saurait avoir de représentation sensible adéquate), chez Hegel la contradiction ne traverse pas l'intériorité du sujet, elle naît entre la Substance unique et absolue d'une part et le monde phénoménal d'autre part. Chez Hegel le sublime caractérise l'art symbolique incapable de réaliser l'Idéal — c'est-à-dire de donner une forme sensible adéquate à l'idée de beauté. Il balance entre ces deux pôles contraires que sont l'abstraction géométrique pure (telle que la matérialise la pyramide égyptienne) et la prolifération éperdue des formes (comme celle que donnent à voir les temples de l'Inde).

Le romantisme, en continuité avec la conception dominante des Lumières, fera du sublime, avec la laideur, une machine de guerre contre les règles classiques. Dans ses essais *Sur le sublime*, Schiller attribue au sentiment du sublime une fonction éducative qui couronne et complète l'éducation esthétique de l'homme. Victor Hugo verra dans le sublime le pôle opposé au grotesque, le beau (synthétiquement supérieur à la beauté idéale) constituant la réunion des deux. Alors que la tradition classique, issue du traité de Longin et ici poursuivie par la plupart des théoriciens des Lumières, définissait le sublime, conformément à son étymologie, par le mouvement d'élévation, la sensibilité romantique va au contraire insister sur le sentiment d'écrasement subi par un *moi* par ailleurs constamment exalté. À l'époque moderne, l'idée de sublime ne résistera pas à la tourmente dans laquelle celle de beauté sera emportée, signe historique du lien de connivence qui réunit les deux par delà leur opposition.

2. Beauté et laideur

« Le squelette était invisible/Aux temps heureux de l'art païen » disait Théophile Gautier[3]. À ces vers on apposera cette citation datant de 1961 : « Cette notion nouvelle, incroyable, la laideur, précise et peu définissable,

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* I, § 24, AK V, 247, *op. cit.*, p. 1013.
2. A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme représentation* III, § 40, *op. cit.*, p. 267.
3. « Bûchers et tombeaux » dans *Émaux et Camées*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

est tombée comme une pluie tenace, recouvrant tout »[1].

La laideur est associée au temps qui passe et à la mort qui arrive. D'où l'effoi qu'elle suscite. Le corps qui vieillit, le monument qui tombe en ruine ou en poussière sont les deux matérialisations de la laideur. « La représentation sensible du temps est apparue comme l'expression même du laid », écrit Murielle Gagnebin[2]. De fait, Goya, le premier artiste qui fit de la laideur le contenu presque exclusif de sa peinture, fut obsédé par le temps. Dans l'esthétique classique, la laideur était une figure du mal — non seulement à cause de la peine qu'elle inflige, mais aussi parce qu'elle témoigne d'un désolant échec. « Est laid (…) tout ce qui n'est pas dominé par une forme et par une raison, dit Plotin, parce que la matière n'a pas admis complètement l'information par l'idée »[3]. L'idée vient d'Aristote : la laideur trahit un excès de matière sur la forme ; elle représente donc littéralement le chaos. Elle est à la fois ce qui précède toute organisation (le beau *kosmos*) et ce qui menace celle-ci de ruine.

À cette ontologie, le christianisme ajoutera sa morale : la laideur est l'attribut du diable comme la beauté est celui de Dieu. Mais que dira-t-on d'une représentation réussie de la laideur ? Qu'elle est belle ? Le problème a été soulevé au Moyen Âge par saint Bonaventure qui faisait remarquer qu'une image du diable est belle lorsqu'elle représente bien la laideur du diable et que, par conséquent, elle est laide. En plein âge classique, le peintre Guido Reni dira : « Il existe aussi l'idée de la laideur, mais je ne l'ai même pas exprimée dans le Démon car je la fuis même en pensée ». La laideur serait en quelque sorte au domaine esthétique ce que le péché est dans le domaine religieux ou la faute dans le domaine moral ou encore l'erreur dans le domaine logique[4] : le mal auquel il ne faudrait même pas songer à songer.

Et pourtant ce refoulement n'a pas eu la constance que l'on pourrait croire. D'une part les sociétés anciennes vivaient dans un contexte de laideur dont nous ne pouvons plus avoir idée. D'autre part, la laideur pouvait être l'objet d'un bon usage — comme les maladies. Ainsi y eut-il dans le platonisme médiéval tel qu'il fut représenté par exemple par Hugues de Saint-Victor, une tendance à considérer le laid comme supérieur au beau dans la mesure où celui-ci nous enchaîne au monde sensible et éteint en nous le désir de la beauté parfaite tandis que celui-là nous délivre de la séduction de la grâce éphémère et nous donne la nostalgie de l'idéal. Paradoxalement,

1. M. Bataille, « Le Modulor et la construction moderne », *Revue d'esthétique*, 1961, p. 340.
2. M. Gagnebin, *Fascination de la laideur*, Champ Vallon, 1994, p. 257.
3. Plotin, *Ennéades* I, VI, 2, *op. cit.*, p. 127.
4. Ou encore le paradoxe dans le domaine mathématique. Les nombres qui ont fini par être appelés « imaginaires » ont d'abord été désignés comme « impossibles ». Pour Guido Reni il y a un impossible de la laideur comme pour le mathématicien Bombelli (qui était tombé en arrêt devant l'équation $x^2+1=0$), il y avait un impossible de racine carrée de -1.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Dieu est mieux trouvé et loué dans le laid, le laid prouve mieux que le beau que les formes visibles doivent être considérées seulement comme des symboles de la beauté parfaite et non comme la manifestation de celle-ci[1]. L'esthétique du beau est statique : en voyant la beauté, l'âme comblée s'y repose. L'esthétique du laid est dynamique : la laideur jette l'âme dans une inquiétude qui la pousse à aller plus avant[2]. Il est frappant de constater que, parti évidemment de présupposés philosophiques tout autres, un penseur comme Adorno aboutit à une conclusion assez voisine : pour le philosophe de la Théorie critique, alors que les belles formes impliquent un assentiment à l'existence, donc à l'ordre, c'est-à-dire au désordre du monde social et historique, le laid, ou ce qui refuse la conciliation suggérée par les belles formes, susciterait la vocation critique de la raison.

Par ailleurs, lorsque fut reconnue la particularité objective de l'idéal du beau d'abord pensé comme universel, bien des productions des civilisations passées ou lointaines ont été regardées d'un autre œil. Il existe dans de nombreuses cultures et en de nombreuses époques une esthétique de la décadence — au point qu'il est permis de se demander si la décadence n'est pas d'abord une idée esthétique.

Malgré l'ancienneté de la veine démoniaque (ou « démonique », pour reprendre le mot de Goethe), c'est le romantisme qui, en Europe, va intégrer la laideur dans une théorie et une pratique élargies de l'art. Une caricature d'époque montre Victor Hugo à la tête d'une file sinueuse d'écrivains et d'artistes et tenant une bannière sur laquelle on peut lire ces mots : « Le beau est le laid ». Ce qui pour les contemporains, tenants des règles classiques, constituait une provocation contre le bon goût, représente une formidable révolution conceptuelle : l'intégration de la laideur à titre d'élément essentiel de l'art fait du même coup de la *beauté* classique, rivée qu'elle est à l'idéal d'harmonie, un cas particulier du *beau* dans lequel il convient de ranger toutes ces formes de laideur que sont l'étrange et le bizarre, le grotesque et le terrifiant. En 1853, l'ancien élève et disciple de Hegel, Karl Rosenkranz, publie une *Esthétique du laid*[3]. L'expression alors pouvait sembler paradoxale ; elle ne nous étonne plus.

Le romantisme prend la laideur aux extrêmes du difforme et du monstrueux[4]. Non seulement la laideur dans l'œuvre ne fait pas la laideur de l'œuvre, mais elle en constitue la beauté spécifique. Puissance de métamorphose dont l'art est capable et dont Aristote déjà pointait le paradoxe : un champ de bataille ou un cadavre est repoussant mais un tableau les repré-

1. E. de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale* II, *op. cit.*, p. 215.
2. *Ibid.*, p. 216.
3. Sacher-Masoch (l'inventeur du masochisme) écrira également une *Esthétique de la laideur*.
4. Voir les personnages des romans de Victor Hugo, Quasimodo (*Notre-Dame de Paris*) et Gwynplaine (*L'Homme qui rit*).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

sentant peut être plaisant[1]. C'est ce dont rendait compte aussi Boileau en plein triomphe du style classique : « Il n'est point de serpent, ni de monstre odieux/Qui par l'art imité ne puisse plaire aux yeux./ D'un pinceau délicat l'artifice agréable/Du plus affreux objet fait un objet aimable »[2].

D'où vient ce prodige ? La réponse que donne Victor Hugo dans la préface de *Cromwell* est spéculative : le laid y est défini par son rapport avec l'ensemble de la création tandis que le beau est déterminé par sa relation à l'être humain seul : « Le beau, à parler humainement, n'est que la forme considérée dans son rapport le plus simple, dans sa symétrie la plus absolue, dans son harmonie la plus intime avec notre organisation. Aussi nous offre-il toujours un ensemble complet mais restreint comme nous. Ce que nous appelons le laid, au contraire, est un détail d'un grand ensemble qui nous échappe et qui s'harmonise, non pas avec l'homme mais avec la création tout entière. Voilà pourquoi il nous présente sans cesse des aspects nouveaux, mais incomplets »[3]. Un argument somme toute analogue à celui que présentaient dans le domaine moral les stoïciens et Leibniz pour montrer que le mal n'a pas cette réalité absolue qu'on lui croit. Comme tout devient bon, tout finit par devenir beau, replacé dans le grand Tout. Sans aller jusqu'aux limites de l'univers, il est de fait qu'un entourage choisi peut hisser la laideur au rang de beauté et par conséquent la faire oublier comme telle. C'est parce que l'âme de Claude Frollo, le prêtre, est noire, que celle de Quasimodo[4] apparaît lumineuse par contraste. Le cinéma a, de multiples fois, illustré la beauté du monstrueux en en révélant la délicatesse propre mais surtout en insistant sur la vraie monstruosité, la monstruosité morale des gens « normaux »[5]. L'effet de cadre dont la fonction est de transformer une prégnance négative de répulsion en une prégnance attractive positive peut être purement esthétique : dans son ouvrage sur le peintre Francis Bacon[6], Gilles Deleuze analyse ce phénomène où une figure intrinsèquement laide, du seul fait qu'elle est entourée d'un fond plat à bord net devient source de beauté. Lorsque la laideur résiste en tant que laideur, qu'elle n'est métamorphosée par aucun projet d'art, alors le jugement esthétique est impossible[7]. Les petites vieilles de Goya n'existent que sur la surface peinte qui nous donne à les voir. Elles seraient laides si elles existaient en dehors de la toile, ce qui est impossible.

1. Selon d'ancestrales légendes, les pierres précieuses sont issues de la tête des serpents comme la perle provient de l'huître : le plus beau naît du plus affreux, cette croyance en l'union des contraires était centrale en alchimie.
2. N. Boileau, *Art poétique* III, 1-4.
3. V. Hugo, *Théâtre* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1963, p. 420-421.
4. Dans *Notre-Dame de Paris*.
5. Voir *Elephant Man*, *Freaks*, *Edward aux mains d'argent*…
6. G. Deleuze, *Francis Bacon, la logique de la sensation*, Les Éditions de Minuit, 1981.
7. C'est ce qui fait, par exemple, que le cinéma pornographique, aussi fascinant qu'il puisse paraître chez nombre de spectateurs, ne peut être l'objet d'aucune appréciation esthétique. Les amateurs de ce type de représentation ne l'aiment jamais à cause de sa beauté ; bien plus, ils sont tout à fait disposés à reconnaître sa laideur persistante. Il en va de même avec les films *gore*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Contre le « bon goût » ou simplement « le goût » (ainsi présenté comme indépassable), une pratique du mauvais goût a été depuis près de deux siècles cultivée. Le terme de *kitsch* est apparu dans la Bavière du roi Louis II au XIXe siècle — les châteaux de ce wagnérien exalté étant eux-mêmes des chefs-d'œuvre de kitsch. À l'époque contemporaine, le kitsch est devenu une véritable catégorie esthétique mêlant la surcharge de pacotille, le bibelot de masse et le mauvais goût — souvent inconscient mais parfois revendiqué à la fois contre la morne perfection classique et contre l'abstraction moderne. « Ce qu'il y a d'enivrant dans le mauvais goût, c'est le plaisir aristocratique de déplaire », disait Baudelaire.

3. La beauté immorale

Schiller voyait dans la rupture entre l'ordre moral (rationnel) et l'ordre esthétique (sensible), qu'il rapportait (comme Kant) à la dualité de la raison et de la sensibilité, le signe de la déchirure dans laquelle l'homme moderne se débat et que l'homme grec ignorait[1].

Mais, même si la pensée grecque croyait fondamentalement à l'unité des valeurs idéales que le Moyen Âge appellera des transcendantaux, l'homme grec, contrairement à ce qu'affirmait Schiller, n'ignorait pas la contradiction entre la beauté et le bien — à preuve, la figure de Socrate dont Jankélévitch dit ceci : « Le masque socratique, instituant le chiasme de la laideur physique et de la beauté morale, initie l'homme à sa propre modernité ; laid comme un pou au-dehors, sage comme un dieu à l'intérieur, il disjoint par l'obliquité de son regard et l'incognito de ses mythes l'équation officielle, béate, exotérique de la beauté-bonne »[2].

Cela dit, le vrai scandale n'est pas tant celui de la laideur bonne que celui de la beauté mauvaise. C'est là que la contradiction est la plus douloureuse pour la conscience. La culture grecque nous en a laissé plus d'une trace. Car même si Platon et le platonisme ont eu en Occident l'influence décisive en matière de beau (l'idée en particulier d'une connivence ontologique entre le beau et le bien), le soupçon, tragique s'il en est, qu'il pourrait y avoir un mal inhérent à la beauté est au centre du premier grand texte européen : l'*Iliade*. La beauté d'Hélène provoque la guerre de Troie ; le mythe du jugement de Pâris illustre la supériorité de la beauté (de la volupté) sur les autres valeurs, pouvoir (Héra) ou sagesse (Athéna). Cela implique que la force de la séduction peut balayer le reste. L'Histoire et la légende sont pleines de ces *beautés fatales* qui suscitent la ruine et la mort : les sirènes attirent par leurs chants les marins sur leurs écueils, Cléopâtre provoque

1. F. Schiller, *De la grâce et de la dignité*, trad. C. Chastenet, Hermann, 1998.
2. V. Jankélévitch, *L'Ironie*, « Champs », Flammarion, p. 125.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

la perte d'Antoine et finit par se suicider d'une façon érotique (une vipère lui mord le sein), quant à Judith et Salomé, elles sont de véritables beautés assassines — la première tue pour sauver son peuple, la seconde fait tuer pour obéir à une secrète perversion. Plotin avait eu cette image forte : le beau nous attire à notre insu hors du bien comme l'aimé attire la fiancée hors de la maison de son père[1].

Le christianisme n'ignorera pas, bien sûr, la beauté du diable, même si le démoniaque sera d'abord rendu par les laideurs extrêmes de la bestialité et de la monstruosité. Dante comprend qu'une passion peut être belle et néanmoins conduire au péché[2]. Cela dit, ni Dante ni aucun auteur du Moyen Âge n'eût songé, comme le fera Milton au XVIIe siècle[3], à trouver une beauté en Satan lui-même.

Bien qu'il n'eût développé aucune théorie esthétique (il fut même le premier philosophe de l'histoire dans ce cas), Descartes opéra sur ce chapitre une révolution considérable de la pensée en séparant radicalement l'amour du bien, issu de la raison intérieure, et l'amour du beau, issu des sens extérieurs (la vue principalement)[4]. L'*agrément* que nous ressentons pour la beauté et l'horreur que nous avons pour la laideur ne sont pas du même ordre que l'amour du bien et la haine du mal. Shaftesbury, au siècle suivant, s'efforcera contre Descartes de renouer avec la ligne platonicienne.

Mais c'est à partir de la révolution romantique que le beau se rendra entièrement indépendant du bien, voire hostile à lui. Dans la préface à *Mademoiselle de Maupin*, Théophile Gautier revendique, contre son ami Victor Hugo resté sur ce plan « platonicien », l'autonomie de l'art vis-à-vis de toute considération autre qu'esthétique — morale en particulier. Les deux grands procès littéraires du XIXe siècle — qui se déroulèrent durant la même année 1857 — contre *Les Fleurs du mal* et contre *Madame Bovary* — doivent être compris comme un combat d'arrière-garde d'une morale sociale qui ne peut plus contenir une esthétique qui désormais se pense comme un absolu. La beauté à laquelle Baudelaire a adressé un hymne[5] n'est pas la même que celle qui s'adressait aux mortels dans un poème antérieur[6]. Son regard « infernal et divin », écrit-il, « Verse confusément le bienfait et le crime ». Cette beauté qui suit la « double postulation » de l'âme — pour reprendre les termes mêmes du poète — a partie liée avec la mort : « De tes bijoux l'Horreur n'est pas le moins charmant ». Au vers de Boileau : « Rien n'est beau que le vrai », Musset avait répondu significativement : « Rien est

1. Plotin, *Ennéades*, V, 5, 12, 35-37.
2. Voir l'épisode de Paolo et Francesca da Rimini dans *La Divine comédie*.
3. Dans *Le Paradis perdu*.
4. R. Descartes, *Les Passions de l'âme* § 85.
5. « Hymne à la beauté », *Les Fleurs du mal* XXI.
6. Voir *supra*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

vrai que le beau ». La « religion de l'art » ne veut plus reconnaître d'autres valeurs que celles de l'art lui-même.

On a pu dire de la beauté que c'est ce qui reste de l'art lorsqu'on ne croit plus à son caractère moral ou à sa mission politique ou à son pouvoir de connaissance. Le criminel est le grand héros de la littérature romanesque du XIXe siècle. Désormais, c'est moins la laideur physique qui intéresse les écrivains que les perversions et les perversités. L'esthétique de la décadence traduit la séduction que l'immoralité et la mort peuvent exercer[1].

Contrairement à ce qu'annonçait (et espérait) un personnage de Dostoïevski[2], la beauté ne sauvera pas le monde. La religion de l'art ne résistera pas au tragique des événements : comment, dans les tranchées de 1914, ou dans les camps de la mort, ne pas se désoler de l'insuffisance du beau ? Déjà, en 1923, soit quelques années après la fin de la Grande Guerre, A.-M. et C. Lalo dressaient du point de vue psychologique et moral le constat de la « faillite de la beauté » (titre de leur ouvrage). Telle était la question topique que posait Levinas sur un ton de reproche : comment se fait-il que rien, ou presque rien dans la culture, ne se soit avéré apte à endiguer l'incroyable puissance de ténèbres, de cruauté et de haine qui a déferlé sur une terre où la beauté avait mis sa marque en tellement d'endroits et durant tant de siècles ? Comment expliquer que l'émotion face au beau ressenti par ceux qui, en Europe, participaient de loin et parfois de très près à l'édification des bûchers de mort, les ait laissés de marbre face au visage des suppliciés ?[3] Que peut encore valoir la beauté si elle est sans message, impassible, muette et solitaire ?

Celui qui a regardé la beauté de ses yeux est déjà voué à la mort, disait Platon. Mais chez Platon, la mort est une délivrance ; la beauté est la promesse du bonheur qu'éprouve l'âme à être extraite de la prison du corps. Cette connivence entre la beauté et la mort sera de plus en plus comprise à l'époque contemporaine sur le mode tragique. Dostoïevski disait que la beauté a quelque chose d'effrayant parce qu'elle nous échappe. C'est d'un effroi voisin que Rilke se fait l'écho dans sa *Première élégie de Duino :* « Car le Beau n'est rien d'autre que/Ce début de l'horrible qu'à peine nous pouvons encore supporter »[4].

Formule paradoxale souvent rendue par cette expression forte : « la beauté est le commencement de la terreur ».

Dans son livre *Rome, Naples et Florence*, Stendhal décrit l'étrange état,

1. *Mort à Venise* de Thomas Mann décrit ce mélange trouble d'innocence et de corruption, de beauté et de mort.

2. En fait c'est le prince Mychkine, « l'idiot », qui dit que la beauté sauvera le monde (F. Dostoïevski, *L'Idiot*, tome II, trad. fr., Gallimard, 1972, p. 103 et 337) et non Dostoïevski lui-même, comme on le prétend souvent. Dostoïevski était bien trop chrétien pour prendre cette hérésie à son compte.

3. La sensibilité raffinée de certains nazis en matière artistique est un scandale dont la conscience ne peut que prendre acte. Mais elle suffit à ruiner l'utopie (si active au XIXe siècle qui y voyait un substitut possible à la religion défunte) selon laquelle l'art pourrait être l'absolu.

4. R.M. Rilke, *Élégies de Duino*, trad. J.-P. Lefebvre, Gallimard, 1994, p. 29.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

mélange d'exaltation et d'anéantissement, dans lequel il se trouva lorsqu'il sortit de l'église Santa Croce à Florence, le 22 janvier 1817. Ce passage célèbre a été à l'origine de l'expression « syndrome de Stendhal » utilisé pour décrire une forme du « syndrome du voyageur », état dépressif dans lequel se trouve le voyageur lorsqu'il se trouve confronté à une réalité qui le désoriente. Le syndrome de Stendhal est le trouble provoqué par le choc violent de la beauté[1]. On y reconnaît des signes qui sont proches de ceux de la mort.

Kierkegaard écrit dans *Le Concept de l'angoisse* que « c'est l'exclusion de l'esprit qui explique qu'il y ait une insouciance dans la Beauté grecque mais aussi en elle un profond deuil inexpliqué »[2]. Un peu plus loin, Kierkegaard fait remarquer que Vénus est plus belle encore lorsqu'elle est représentée endormie parce qu'alors l'esprit est exclu : « Par suite plus l'individualité prend d'âge et de croissance spirituelle, moins l'homme endormi a de beauté tandis que c'est quand il dort que l'enfant en a le plus »[3]. Apollon en revanche serait moins beau s'il était montré endormi, quant à Zeus, il serait ridicule[4].

Bien loin d'être en soi fragmentaire (représentation dominante dans l'esthétique contemporaine), c'est l'œuvre d'art accomplie qui nous suggère à quel point notre existence peut être parcellaire, d'où l'impression de nostalgie (douleur de la détotalisation et désir de reconstituer la totalité perdue) que l'on ressent si souvent devant la beauté.

4. Haine et refus de la beauté

La beauté peut être l'objet d'une haine farouche, généralement oubliée sous le poids de l'admiration commune. Cette haine peut avoir des raisons fort diverses. Le fanatisme religieux a toujours regardé la beauté avec hostilité — que ce soit la beauté du corps ou celle de l'art. La haine révolutionnaire de la beauté est obscurément celle d'une injustice dont ne bénéficieraient qu'une poignée de privilégiés. La beauté est également honnie car elle représente une résistance objective face au désir de nivellement qui est le propre de la plupart des mouvements révolutionnaires radicaux. Enfin, du point de vue contestataire, la beauté est récusée comme un mensonge et une hypocrisie au service des riches et des puissants[5].

1. « J'étais dans une sorte d'extase, par l'idée d'être à Florence, et le voisinage des grands hommes dont je venais de voir les tombeaux. Absorbé dans la contemplation de la beauté sublime, je la voyais de près, je la touchais pour ainsi dire. J'étais arrivé à ce point d'émotion où se rencontrent les sensations célestes données par les Beaux Arts et les sentiments passionnés. En sortant de Santa Croce, j'avais un battement de cœur, la vie était épuisée chez moi, je marchais avec la crainte de tomber ». (Stendhal, *Rome, Naples et Florence*).
2. S. Kierkegaard, *Le Concept de l'angoisse*, trad. fr., Gallimard, 1935, p. 70.
3. *Ibid*., p. 71.
4. *Ibid*.
5. « On prétend que l'art est orienté vers un idéal, mais en vérité il a toujours servi les fins des classes dirigeantes

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La haine de la beauté peut aussi avoir des raisons psychologiques : le moine incendiaire du Pavillon d'or dans le roman de Mishima (tiré d'une histoire véritable) ne pouvait plus supporter une perfection à laquelle il n'avait pas part, et qui représentait comme la matérialisation de son inconsistance[1].

Mais la haine de la beauté peut aussi avoir des raisons proprement esthétiques tenant au développement interne de l'art et de la littérature. Le romantisme, qui avait ébranlé la certitude de la Beauté idéale classique en lui opposant le sublime et le laid, n'avait pas osé aller jusqu'à la négation frontale. De ce mouvement que l'on voit se dessiner à la fin du XIXe siècle, contre le culte quasi religieux de la beauté qui fut son contemporain, de cette haine toute nouvelle de la beauté (de cette « kalophobie »), Rimbaud est l'un des premiers témoins : « Un soir, j'ai assis la Beauté sur mes genoux — Et je l'ai trouvée amère — Et je l'ai injuriée »[2]. Une révolution — plus radicale encore que la romantique — s'opère au tournant du siècle. Dans une réponse à une enquête, Paul Valéry dira : « C'est en 1900 que le mot Beauté a commencé à disparaître. Il a été remplacé par un autre mot qui, depuis, a fait son chemin : le mot Vie »[3]. Désormais, tout ce qui avait été récusé et repoussé au nom du « bon goût » sera cultivé de manière systématique. Lautréamont avait eu cette formule au début des *Chants de Maldoror* (elle aura un impact considérable) : « Beau (…) comme la rencontre fortuite sur une table de dissection d'une machine à coudre et d'un parapluie ». L'art contemporain commence en effet avec la désarticulation : désarticulation des formes (le cubisme en peinture), désarticulation des mélodies (le dodécaphonisme en musique), désarticulation du sens (le lettrisme en poésie). Les mots d'ordre classiques (équilibre, mesure, unité, harmonie…) sont tournés en dérision et disparaissent. « L'œuvre d'art ne doit pas être la beauté en elle-même car elle est morte » proclame un manifeste dada[4]. Le refus de la beauté s'exprimera de manière iconoclaste : Marcel Duchamp met des moustaches à la Joconde (symbole universel de la beauté) et place sous sa « nouvelle œuvre » en guise de titre ces initiales salaces : *L.H.O.O.Q.* Seuls les académiques de plus en plus isolés persisteront à considérer « la beauté » comme la finalité de leur travail.

Vis-à-vis du beau, l'art contemporain a pu suivre un principe d'indifférence dont le ready-made est la matérialisation provocatrice. Marcel Duchamp disait vouloir produire le sentiment d'une « beauté d'indiffé-

et contribué, non sans condescendance, à couvrir des voiles de leur beauté leurs conceptions de la propriété et leurs méthodes d'exploitation » disait en 1920 Raoul Hausmann, membre du mouvement Dada.

1. Mishima, *Le Pavillon d'or*. Entièrement détruit par le feu, le temple, connu sous le nom de Pavillon d'or à cause des très fines feuilles d'or qui le recouvraient entièrement, a été reconstruit à l'identique au même endroit (au bord d'un lac, dans un vaste jardin à Kyoto).
2. A. Rimbaud, *Une saison en enfer*.
3. P. Valéry, *Œuvres* II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1960, p. 1553.
4. Tristan Tzara, *Dada est tatou. Tout est dada*, Garnier-Flammarion, 1996, p. 205.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

rence ». Il parlait d'« absolue anesthésie » ; on peut dire d'une bonne partie de l'art contemporain qu'il est *an-esthétique*. Le ready-made est à la beauté ce que l'attentat à la pudeur est à la morale.

Une autre stratégie de guerre consistera à exalter les forces anarchiques de la vie (c'est à cela que faisait allusion la phrase de Valéry citée plus haut). Nietzsche avait distingué une beauté apollinienne, faite d'ordre et de mesure, et une beauté dionysiaque, ivre et échevelée. Dans *L'Amour fou*, André Breton écrit : « La beauté convulsive sera érotique-voilée, explosante-fixe, magique-circonstancielle ou ne sera pas ». La formule « beauté convulsive » figure dans la conclusion de *Nadja* : « La beauté sera convulsive ou ne sera pas ». À la fin du même ouvrage, la beauté convulsive est définie comme faite de « saccades » de manière ouvertement éjaculatoire. Rien de plus opposé au calme et à l'ordre classique que cette convulsivité.

V. QUATRE EN UNE

La théorie classique de la beauté présuppose que celle-ci demeure semblable, sinon identique en ses traits dans tous ses domaines d'expression. De même qu'il n'existe qu'une vérité dans l'unité de son concept, quelle que soit la diversité des disciplines et des champs de connaissance, de même, il n'y aurait qu'une Beauté idéale, par-delà la multiplicité contingente de ses incarnations.

On peut se demander néanmoins si la pensée n'a pas été ici victime de la pauvreté du vocabulaire. Car lorsque nous disons d'un vase, d'un paysage, d'un avion ou d'un visage qu'il est *beau*, entendons-nous réellement la même chose dans les quatre cas, et ceux-ci présentent-ils objectivement des caractères communs unifiables sous le même terme de « beau » ? Certes, l'agrément et le sentiment de perfection semblent également présents dans le vase, le paysage, l'avion et le beau visage, mais le rapport que nous pouvons avoir avec chacun de ces quatre objets, puis le sens que ceux-ci peuvent avoir dans le monde, de par leur place, ne sont certainement pas assimilables. L'hétérogénéité du domaine du beau paraît difficilement escamotable.

Le premier argument en faveur de cette hétérogénéité vient de la sociologie du goût. La sensibilité à la beauté varie grandement d'un groupe à l'autre et d'un champ à l'autre. « *Pulchrum est paucorum* », disait le poète Horace[1] : le sens de la beauté n'appartient qu'à quelques-uns. Cela est vrai de la beauté artistique et, dans une moindre mesure, de la beauté naturelle, mais certainement pas de la beauté corporelle à laquelle tout le monde est sensible.

1. *Satires* I, 9.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Une façon simple et logique de diviser le domaine de la beauté serait de tirer parti de la dichotomie nature/culture : la nature d'un côté, l'art et la technique de l'autre. La beauté spontanée a des qualités et des pouvoirs forcément différents de ceux de la beauté fabriquée. Cette dualité, pour être simple, n'en est pas moins contestable : de quel côté placer la beauté physique, celle du corps humain, qui est pour la grande majorité des gens la source principale, pour ne pas dire exclusive, de l'expérience esthétique ? Le corps de l'être humain n'est pas, comme celui de l'animal, une donnée brute du hasard évolutif et génétique. Il est porteur de sens et de valeur (érotiques, au premier chef) et se caractérise par sa grande variabilité, tant du fait de la mode que de celui des pratiques de transformation. Le vêtement, le maquillage et la chirurgie finissent par faire du corps humain un artefact analogue à une œuvre d'art, ou un objet technique. C'est pourquoi la dichotomie nature/culture peut apparaître comme trop sommaire pour rendre compte de l'hétérogénéité des champs du beau.

Par ailleurs, la confusion de l'art (au sens des beaux-arts) et des techniques, qui remonte à l'Antiquité, rend mal compte de la réelle autonomie de l'esthétique de l'art par rapport à celle de la technique. La beauté d'une voiture n'est pas du même type que celle d'un tableau ou d'une sonate.

Ainsi serait-il sans doute plus avisé de prendre son parti de cette quadripartition de l'art, de la nature, de la technique et du corps humain — qui sont les quatre champs de matérialisation et d'incarnation du beau.

1. La beauté artistique

Jusqu'à la Renaissance, la beauté qui suscite l'admiration n'était pas d'abord celle de l'art. Thomas d'Aquin n'a pas paru plus sensible à l'art des cathédrales que Platon ne le fut à celui de l'Acropole et ce qui, à nos yeux, représente immédiatement la beauté grecque (le Parthénon, la Vénus de Milo) n'intéressait pas les philosophes. Platon cherchait les modèles du beau dans le corps et dans les actions, Aristote, dans les productions de la nature. C'est Plotin, le dernier philosophe païen de l'Antiquité, qui fut le premier à avoir esquissé une théorie du beau en art. À l'opposé de Platon qui voyait dans l'œuvre d'art une imitation des choses et des êtres sensibles, Plotin fait dériver l'œuvre de l'esprit même de l'artiste. Ainsi celui-ci rivalise-t-il avec la nature et fait mieux qu'elle[1]. « Phidias, écrit Plotin, fit son Zeus sans égard à aucun modèle sensible ; il l'imagina tel qu'il serait s'il consentait à paraître à nos regards »[2]. Extraordinaire formulation où s'en-

1. *Ennéades* V, 8.
2. Plotin, *Ennéades* V, 8,1, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, 1956, p. 136. Cela dit, Plotin plaçait la beauté

Retrouver ce titre sur Numilog.com

trecroisent l'idéalité de la pensée et l'objectivité de la chose.

Il existe une connivence particulière entre le beau et l'art qui outrepasse les cadres du classicisme. La beauté est à l'artiste ce qu'est la vérité au philosophe : la valeur ultime, la fin qui fait le sens de son entreprise. Dès l'origine — on le constate avec les peintures et gravures rupestres — le souci de la beauté était présent, et c'est par l'Idée du Beau que Hegel commence ses cours d'esthétique. Le fait même que l'adjectif *esthétique* équivale à *beau*, alors que l'*esthétique* est la théorie de l'art, signale et conforte cette conjonction. D'ailleurs comme le bien, qu'on ne peut que vouloir, ou la vérité qu'on ne peut que chercher à dire, la beauté a ce pouvoir d'englobement sur son opposé, qui brise la symétrie : dans la *Poétique*, Aristote, qui ainsi se faisait l'inventeur de la théorie de la sublimation en art, remarquait que l'imitation transforme en plaisantes les choses répugnantes. Merveilleuse alchimie de l'art qui change en or pur le plomb de la vie !

La laideur écrite, peinte et chantée n'est déjà plus la laideur ; elle est devenue belle. Ainsi, qu'il prenne modèle sur une beauté naturelle, ou bien qu'il la trouve dans les plis de l'imaginaire, l'art semble-t-il, sort toujours vainqueur. La forme sublime le contenu : un crucifié nous épouvanterait, une crucifixion peinte nous ravit[1].

Dans son article de l'*Encyclopédie* consacré au beau, Diderot rappelle que celui-ci ne concerne que les deux sens de la vue et de l'ouïe. On dit : « un mets excellent » et une « odeur délicieuse », et non pas « un beau mets », « une belle odeur ». Mais cette restriction apparente recouvre un élargissement de fait : les trois autres types de beauté en dehors de l'art, la naturelle, la technique et la corporelle, ne concernent que le visuel, l'apparence des formes et des couleurs, à l'exclusion de l'harmonie des sonorités.

L'anecdote antique est devenue proverbiale : un jour un cordonnier blâma le peintre Apelle d'avoir oublié une attache à une chaussure de l'un de ses personnages. Le lendemain, l'artisan, tout fier de sa première remarque se mit à critiquer la jambe. Alors, indigné, Apelle s'écria : « Cordonnier, tiens-t-en à la chaussure ! ». Mais pourquoi un peintre devrait-il représenter l'apparence exacte d'une chaussure réelle ? Dans le contexte d'une esthétique de la *mimésis*, l'œuvre hérite en quelque sorte de la beauté de son modèle. Dans le contexte d'une esthétique de la création — qui valorise l'originalité de l'artiste plutôt que son ingéniosité — l'œuvre est davantage comprise comme la façon pour la beauté (inexistante ou cachée) d'apparaître. Dans le premier cas, on admire la représentation d'une beauté qui existe déjà, dans le second cas, on loue la présence d'une beauté nouvelle qui vient, par sa seule existence, enrichir le monde.

naturelle infiniment au-dessus de la beauté artistique : « Même la laideur d'un être vivant est plus belle que la beauté d'une statue » disait-il (*Ennéades* VI, 7, 22).

1. Mais pas le bouddhiste qui ne voit que la torture dans l'image d'un Christ en croix.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La pensée de Kant est symptomatique du passage de la première à la seconde esthétique. Pour l'auteur de la *Critique de la faculté de juger*, l'art accompli est celui qui réussit à se faire oublier comme art, celui qui est considéré comme une production de la nature car alors la contrainte des règles n'est pas ressentie. Cette idée que l'art doit nécessairement cacher ses secrets de fabrication a été répercutée jusqu'à l'époque moderne, alors même que l'accent s'est déplacé sur l'inventivité de l'artiste : une œuvre qui laisse voir ses procédés de composition est pareille à une marchandise sur laquelle est restée collée l'étiquette du prix, disait Proust.

L'analogie avec les êtres de la nature est également présente chez Kant dans sa conception de la *beauté libre* : le jugement de goût pur, non intellectualisé (celui qui, tout en surpassant le sentiment de l'agréable, n'est pas *informé* par des concepts) est celui qui se porte sur la beauté libre, non adhérente[1], comme une chose de la nature, ou un ornement. « Doctrine qui est absolument fatale à la compréhension de l'art », commentera H.G. Gadamer[2].

Cela dit, le critère de la beauté ne peut pas être retenu pour déterminer ce qui appartient ou non à l'art. D'abord parce que la beauté peut se rencontrer partout, dans un objet, une fleur, un visage, elle n'est donc pas le propre de l'art. Ensuite parce que la beauté n'a pas été toujours ni partout l'objectif explicitement visé par ceux qui ont créé ce que nous nommons art aujourd'hui. La beauté est moins le signe distinctif de l'art en général que d'une esthétique en particulier — l'esthétique classique. Ni ailleurs (hors d'Europe[3]) ni auparavant (avant la Renaissance) la beauté ne fut cultivée pour elle-même : par exemple, les *moai* de l'Ile de Pâques ne sont pas *beaux*, et même si la beauté peut être la meilleure façon de séduire la mort, en Afrique le masque n'est pas produit pour la beauté de ses formes mais pour la captation des puissances porteuses de mort, même si la beauté reste la meilleure façon de séduire la mort.

C'est justement ce refus de la belle forme — qui correspond à celui d'une idéalisation de la réalité, plus parfaite que celle de la nature sensible — qui nous a pendant si longtemps rendu rétifs à l'art des cultures étrangères et antérieures à la nôtre. Lorsque les artistes olmèques taillaient dans le basalte la tête immense de leurs dieux, ils visaient une fin que Praxitèle et Michel-Ange eussent considérée comme entièrement étrangère à l'art. Il y aura véritable révolution esthétique lorsque Diderot écrira que « la poésie veut quelque chose d'énorme, de barbare et de sauvage », lorsque Goya peindra l'horreur et lorsque Victor Hugo donnera à des personnages mons-

1. Voir *supra*.
2. H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 61.
3. L'art grec, l'art d'Ifé (Nigeria ancien), l'art du Gandhara (Inde), qui, par l'harmonie et la douceur de leurs formes, peuvent évoquer l'art classique européen, sont des exceptions dans le monde universel de l'art.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

trueux le rang de héros. L'oxymore du titre « *Les Fleurs du Mal* » vaudra pour programme. La transformation d'une esthétique comme théorie du beau en esthétique comme théorie de l'art marquera la substitution du fait réel à la valeur idéale.

La beauté où l'âge classique a reconnu le sens, voire le mystère de l'art, n'a en fait été un idéal que pendant un temps bref de l'histoire de l'art. Malraux appelle *irréel* le monde de l'art classique qui commence avec l'Italie de la Renaissance et s'achève au XIXe siècle. L'irréel fait suite au *surnaturel* qui soumettait l'art à la transcendance du sacré et précède l'*intemporel* constitutif du monde immanent de l'art, celui du musée, où n'existent que des œuvres d'art parce que c'est lui qui les fait telles. L'irréel substitue l'*immortalité* de la beauté idéale à l'*éternité* du sacré[1]. En somme, la beauté en art n'aura duré que trois siècles. Les Anciens ne l'ignoraient pas mais ils la soumettaient à quelque chose d'absolu. Les icônes byzantines ne sont pas sacrées parce que belles, elles sont belles parce que sacrées. Les modernes n'ignorent pas non plus la beauté, mais ils placent *l'expression* de leur art à un rang plus haut qu'elle, jusqu'au risque assumé de la laideur.

« Il ne faut pas vouloir le beau, disait Nietzsche, il faut le *pouvoir*, avec innocence et aveuglement sans que Psyché y mette de sa curiosité »[2]. De fait, même à l'âge classique durant lequel le beau semble avoir été cultivé pour lui-même, en tout cas représenter l'objectif principal, l'artiste ne travaillait pas *pour* faire apparaître ou naître la beauté — ses fins étaient plus modestes, déterminées et techniques, si bien que la beauté doit plutôt être comprise comme une qualité émergente qui s'impose comme par surcroît. Un peintre compose un portrait, un musicien compose une symphonie — la beauté est la qualité possible de leur travail, celle qui sera reconnue par l'amateur dans ses jugements de goût. On pourrait à ce propos, pour rendre compte de cette *épiphanie*, se servir du concept de *survenance* introduit en philosophie morale par G.E. Moore[3]. L'ensemble de lignes et de couleurs en un certain d'ordre assemblées (l'expression, fameuse, est du peintre Maurice Denis qui voulait par là dire que l'essentiel en peinture n'est pas à chercher du côté du « sujet ») peut s'imposer dans le monde symbolique des formes créées et convaincre le jugement de goût de sa réussite spécifique : alors, il pourra être dit « beau » quand bien même la beauté ne fut à aucun moment un objectif pour le créateur — quand bien même (cas de plus en plus courant à l'époque contemporaine) la beauté aurait été délibérément écartée. Ainsi Picasso rechercha-t-il sciemment une certaine « lai-

1. À cet égard, l'art chrétien du Moyen Âge s'inscrit en continuité plutôt qu'en rupture avec l'art de l'Antiquité.
2. F. Nietzsche, *Humain, trop humain* II, § 336, *Œuvres* I, *op. cit.*, p. 812. Dans le mythe romain, Psyché (dont le nom signifie « l'âme » en grec) a épousé Cupidon (le dieu de l'amour et de la beauté, fils de Vénus) à la condition qu'elle ne le verra jamais en pleine lumière (voir ***L'âme***).
3. Voir *supra*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

deur » lorsqu'il composa *Les Demoiselles d'Avignon* ou *Guernica*[1]. La réussite de ces deux œuvres a fait qu'on ne peut s'empêcher de les dire « belles » après coup — alors même que les critères de mesure et d'harmonie, qui ont prévalu pendant des siècles pour définir la réussite artistique, sont anéantis.

Contrairement à ce que prétend une opinion très commune, la beauté en art n'est pas par excellence le lieu de la relativité complète en matière de goût. Si le public s'accorde moins sur la beauté des œuvres que sur celle des corps, c'est qu'il a davantage l'expérience de celle-ci que de celle-là. Ceux qui ont passé à regarder des statues, des édifices ou des tableaux autant de temps (ou presque...) que d'autres l'ont consacré à regarder le visage et le corps des femmes sont globalement d'accord pour reconnaître ce qui, dans les diverses cultures du passé et à travers leur histoire, est beau ou pas, très beau ou moins beau. Mais cette reconnaissance est difficilement admissible par ceux qui, dans une société démocratique, ressentent comme une blessure narcissique toute contestation de leur goût et ne veulent croire qu'à son absolue subjectivité.

2. La beauté naturelle : voir La nature

3. La beauté technique : voir La technique

4. La beauté du corps humain : voir La femme

*

Si l'homme contemporain surestime l'art et le corps, c'est parce qu'il a perdu le sens de la beauté intelligible que possédait le Moyen Âge à partir de Platon et de la révélation religieuse. Il s'agit là d'une beauté dont l'esthétique n'a plus aucune idée. « Le *beau en soi* n'est qu'un mot, ce n'est même pas une idée, diagnostiquait Nietzsche. Dans le beau, l'homme se pose comme mesure de la perfection ; dans des cas choisis, il s'y adore. Une espèce ne peut faire autrement que de se dire à elle-même oui de cette façon (…), le jugement « beau », c'est la vanité de l'espèce homme »[2]. Mais, s'il y a une multiplicité infinie de formes réelles, il n'y a qu'une multiplicité indéfinie de formes belles : il n'est pas vrai, comme le prétend le relati-

1. Avec le premier tableau, il s'agissait pour Picasso de tourner le dos à la beauté ennuyeuse et convenue du nu académique, avec le second, il entendait rendre par la violence du dessin un équivalent symbolique du bombardement de la petite ville basque par l'aviation allemande lors de la guerre civile espagnole, en 1937.

2. F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel » § 19, *Œuvres* II, *op. cit.*, p. 1000.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

visme, que tout puisse être jugé beau, et d'ailleurs, tout n'a pas été en fait jugé beau.

*

Voir aussi

L'amour. L'art. Le bien. Le corps. Le désir. L'esthétique. La femme. Le mouvement. La musique. La nature. La technique.

*

Bibliographie

Edmund Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, traduction B. Saint-Girons, Vrin, 1990.

Edgar De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, Slatkine Reprints, Genève, 1975, 3 vol.

D. Diderot, *Recherches philosophiques sur l'origine et la nature du beau* in *Œuvres esthétiques*, Garnier, 1994, pp. 385-436.

Umberto Eco, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, trad. M. Javion, Grasset, 1997.

Murielle Gagnebin, *Fascination de la laideur*, Champ Vallon, 1994.

G.W.F. Hegel, *Esthétique*, trad. fr., LGF 1997, 2 volumes.

Francis Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, trad. A.-D. Balmès, Vrin, 1991.

E. Kant, — *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. B. Lortholary, *Œuvres philosophiques* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1980.

— *Critique de la faculté de juger*

Longin, *Traité du sublime*, trad. N. Boileau, LGF, 1995.

Platon, — *Le Banquet*

— *Hippias majeur*

— *Phèdre*

Plotin, — *Ennéades* I, 6, *Du beau*

— *Ennéades* V, 8, *De la beauté intelligible*.

Eddy M. Zemach, *La Beauté réelle. Une défense du réalisme esthétique*, trad. S. Réhault, Presses Universitaires de Rennes, 2005.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

17. Le besoin

Le sens actuel du besoin, en quelque sens qu'on l'entende, est apparu tardivement. Étymologiquement, « besoin » désigne une affaire quelconque. La Fontaine emploie « affaire » pour « besoin » et « besogne » (doublet de « besoin ») pour « affaire »[1]. Si les antiques sagesses savaient faire le départ entre ce qui, pour une vie bonne, est nécessaire, et ce qui ne l'est pas[2], la distinction, claire pour nous[3], entre l'ordre du besoin physique, matériel, nécessaire, et l'ordre du désir psychique, contingent, arbitraire voire capricieux a mis longtemps à s'imposer. Dans son *Encyclopédie*, Diderot définissait ainsi le besoin : « un sentiment désagréable, occasionné par l'absence aperçue, et la présence désirée d'un objet ». Diderot tirait de cette définition la conséquence que « nous avons deux sortes de besoins : les uns du corps, qu'on nomme appétits ; les autres de l'esprit, qu'on appelle désirs ».

La manière la plus claire de définir le besoin est de dire qu'il est ce dont la satisfaction est nécessaire pour assurer la vie ou la survie de l'être vivant dans son intégrité. La mort est à l'horizon du besoin non satisfait et ce critère a la force de sa tragique objectivité. Diogène le Cynique se masturbait dans la rue et se plaignait qu'on ne pût se faire ainsi passer la faim, en se frottant simplement le ventre. C'était illustrer de manière pittoresque (et provocante) l'écart qui peut séparer le désir du besoin — et du même coup le besoin sexuel des autres besoins. Le manque n'est pas du même ordre que la frustration. Dans la frustration, on vit mal, mais on vit, tandis que le manque conduit à la mort.

Même si un besoin strictement naturel est introuvable chez l'être humain — ne serait-ce que parce que le besoin est inséparable de son mode de satisfaction, et que celui-ci n'est jamais naturel —, il n'en reste pas moins vrai qu'il représente une sorte d'assise physique qui imprime sur l'existence des hommes le sceau de sa finitude. En anthropologie, le fonctionnalisme verra dans les besoins et leur mode de satisfaction l'origine, sinon le fondement de la culture. « Par besoins, écrit Bronislaw Malinowski, le représentant le plus illustre de cette école, j'entends le système de conditions qui, dans l'organisme humain, dans le cadre culturel, et dans le rapport qu'ils soutiennent tous deux avec le milieu naturel, sont nécessaires et suffisantes pour que le groupe et l'organisme survivent. Le besoin est donc la limite où s'inscrivent les faits »[4].

1. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 2006, p. 111.
2. Voir *infra*.
3. Avant que la psychanalyse ne réinjecte de la nécessité dans le désir.
4. B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, trad. P. Clinquart, François Maspero, 1968, p. 77.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

I. UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DU BESOIN

Dans le livre II de *La République*, Platon fait dériver la société et la division du travail du besoin réciproque que les hommes ont les uns des autres[1]. C'est parce qu'ils ont des besoins multiples que les hommes ne peuvent, chacun de son côté, produire tout ce qui serait nécessaire à leur satisfaction ; en d'autres termes, c'est la multiplicité des besoins qui crée le besoin social[2]. Dans l'*Éthique à Nicomaque*[3], Aristote reprend une idée analogue : le besoin est un lien universel car si les hommes n'avaient besoin de rien ou si leurs besoins n'étaient pas semblables, il n'y aurait eu aucun échange. Si Platon raille la prétention encyclopédique et polytechnicienne du sophiste Hippias[4], c'est parce que celui-ci entend de cette façon pouvoir constituer une société à lui tout seul. L'autarcie n'est un idéal admissible que pour la cité[5], pas pour les individus.

Facteur de sociabilité, le besoin est aussi, contradictoirement, fauteur de repli sur soi. C'est un objet inerte (la nourriture) que la faim vise, et non une autre faim, ni un autre sujet affamé. Si, selon la formule de Hegel, le désir est désir de désir, le besoin n'est pas besoin de besoin. C'est pourquoi il ne saurait y avoir de communauté des besoins — ni de communauté de la faim, ni de communauté sexuelle.

Entre l'être et le non-être, le besoin est un mixte ; l'objet du besoin, en effet, peut aussi bien être présent que manquant, dans les deux cas, on parlera de besoin : « l'arbre a besoin d'air », « je suis dans le besoin ».

Mais faire du besoin la cause objective ou la raison subjective d'un comportement donné (travail, achat…), c'est d'une part risquer de verser dans la tautologie, d'autre part établir une séparation arbitraire entre le besoin qui serait inhérent au sujet et l'objet du besoin. En fait, il n'y a pas de besoin sans objet — quand bien même celui-ci viendrait à manquer — et inversement, un bien ne peut exister comme tel que par rapport à un besoin donné. Le besoin est autant produit que producteur — l'objet également.

Constatant son irréductibilité par rapport au mécanique, Georges Can-

1. « Il y a, selon moi, naissance de société du fait que chacun de nous, loin de se suffire à lui-même, a au contraire besoin d'un grand nombre de gens » (Platon, *La République*, livre II, 369b, trad. L. Robin, *Œuvres complètes* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950, p. 914).

2. Au début de son *Discours sur l'histoire universelle*, Ibn Khaldoun reprend ce que Platon avait dit dans *La République* : « L'homme seul ne peut subvenir à ses besoins » (Ibn Khaldoun, *Discours sur l'histoire universelle*, trad. V. Monteil, Actes Sud, 1997, p. 67).

3. V, 8, 1133 b25-28.

4. Dans *Le Petit Hippias*, Platon fait une peinture désopilante de la vanité d'Hippias, paradant à Olympie et se vantant d'avoir fabriqué lui-même tout ce qu'il avait sur le corps : sa bague avec son cachet, son étrille et sa burette à huile, ses chaussures, sa tunique serrée par une somptueuse ceinture. En outre, le sophiste était venu avec tout un lot de poèmes et de tragédies de sa composition, sans oublier les discours. Grâce à une méthode mnémotechnique, de son invention elle aussi bien sûr, Hippias prétendait pouvoir parler de n'importe quel sujet (Platon, *Le Petit Hippias* — le titre du dialogue est parfois traduit par *Hippias mineur* —, 368 b-e).

5. Les cités idéales décrites dans *La République* et dans *Les Lois* sont autosuffisantes.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

guilhem voyait dans le besoin la marque du vivant : « Un besoin est, pour celui qui l'éprouve et le vit, un système de référence irréductible et, par-là, absolu »[1]. Là où la langue française dit « *j'ai* faim », l'anglaise dit : « I am *hungry* ». On serait tenté de dire que c'est l'anglais qui a raison : le besoin n'est pas à comprendre comme un mode de l'avoir, mais comme un mode de l'être.

Le besoin est la servitude première, naturelle, dont l'homme se libère par le travail ; c'est pourquoi tous les rêves de Paradis ont conduit à imaginer ou bien l'absence totale des besoins (état de béatitude angélique ou divine), ou bien la satisfaction totale des besoins (état de bonheur éternel). Mais, de même que, selon le mot de Claudel, le mal est l'esclave qui remonte l'eau du puits, le besoin est notre servitude qui se retourne contre notre servitude : c'est pourquoi Hegel voyait dans le Paradis terrestre le lieu le plus dépourvu d'Esprit ; là-bas, en effet, l'immédiateté de la satisfaction n'avait d'autre possibilité de se dépasser que la transgression de la loi (le péché originel).

Dans la troisième et dernière partie des *Principes de la philosophie du droit*, consacrée à la moralité objective, synthèse du droit abstrait et de la moralité subjective, Hegel, après avoir analysé le moment de la famille, le plus immédiat, débute l'étude de la société civile (médiation entre la famille et l'État) par ce qu'il appelle « le système des besoins ». Les besoins forment système ainsi que l'avait déjà reconnu Platon. Hegel voit dans le besoin la force grâce à laquelle la subjectivité s'extériorise en direction de la nature et des autres. Un besoin n'est jamais purement subjectif, d'une part parce qu'il tend vers l'objectité de l'objet, d'autre part parce qu'il s'adresse aux autres besoins, au besoin des autres, ceci étant à entendre des deux façons. C'est pourquoi le « système des besoins » constitue une médiation entre la famille et l'État : le besoin brise la particularité de la famille encore liée à sa naturalité originaire (même si celle-ci est dépassée par le contrat et l'éducation) et ouvre à l'universel : « Le but du besoin est la satisfaction de la particularité subjective mais l'universel s'y affirme dans le rapport au besoin et à la volonté libre des autres »[2]. Les besoins forment *système*, c'est-à-dire qu'ils constituent une totalité organisée et non un agrégat. Hegel discerne dans l'idée d'équilibre et de régulation qui est au cœur des travaux des premiers théoriciens de l'économie, dont il connaissait les idées (la « main invisible » d'Adam Smith, la loi des débouchés de Jean-Baptiste Say, la loi de la rente foncière de Ricardo) l'expression de la Ruse de la Raison, en d'autres termes la formation d'un ordre réel sous-jacent à l'apparent désordre des appétits individuels. Ainsi le besoin se trouve-t-il arraché à l'aveugle physiologie où l'on a trop souvent voulu le maintenir. D'une part dans le système des

1. G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Vrin, 2000, p. 153-154.
2. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* § 189, trad. R. Derathé, Vrin, 1975, p. 224.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

besoins le besoin rencontre l'égalité[1], d'autre part, le « besoin social » est « l'union du besoin naturel et immédiat et du besoin spirituel de la représentation »[2]. Dans la satisfaction subjective du besoin réside aussi, en effet, la reconnaissance de soi par l'autre.

Cela dit, le besoin et la nécessité ne rapprochent les hommes que de manière extérieure : « Il faut donc que les hommes veuillent se retrouver l'un dans l'autre. Ce qui, toutefois, ne peut se produire aussi longtemps qu'ils sont pris dans leur immédiateté, dans leur naturalité ; car celle-ci est précisément ce qui les exclut l'un de l'autre et les empêche d'être en tant que libres l'un pour l'autre »[3].

Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre reprend l'expression hégélienne de négation de la négation pour définir le besoin comme manque qui tend à se dépasser[4]. La fin du besoin est sa propre suppression. Dans le besoin, l'organique s'approprie l'inorganique sur le mode d'une double totalisation — de soi et du monde. Reprise du thème « existentialiste » du néant trouant l'être[5], la thèse centrale de la *Critique de la raison dialectique* est celle d'une totalisation qui s'effectue dans et par le manque même. « Le besoin est une fonction qui se pose pour soi et se totalise comme fonction parce qu'elle est réduite à devenir geste, à fonctionner pour elle-même et non dans l'intégration de la vie organique »[6].

Mais ce qui satisfait un besoin satisfait aussi toujours plus qu'un besoin. Sans cesse le jeu déborde l'utilité. Dans l'action corporelle la plus simple (le sommeil, le repas, sans parler de l'amour) entrent en jeu des composantes psychologiques, sociales, culturelles, historiques qui font de l'être humain autre chose et plus qu'un simple animal. Dormir, ce n'est pas uniquement satisfaire le besoin de réparer des forces entamées par la veille, c'est aussi se désintéresser du monde (comme disait Bergson), rêver, oublier ses soucis... L'appui-tête en bois des Chinois n'est pas l'oreiller en plume des Européens. Certes, le besoin n'est pas le désir mais il n'y a pas de besoin sans désir ainsi que le montrent, de façon pathétique, les distorsions que la faim subit à travers ces deux dépassements inverses que sont la boulimie et l'anorexie. Le désir est une dimension du besoin.

C'est pourquoi le besoin est constamment renforcé, atténué, ou dévié — à telle enseigne qu'un équilibre et a fortiori une normalité sont difficiles à déterminer. L'excès, le défaut et la déviation des besoins humains sont si répandus qu'on peut à bon droit douter de l'existence d'une naturalité

1. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* § 193.
2. *Ibid.* § 194.
3. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* III, *Philosophie de l'Esprit*, addition au § 431, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1988, p. 532.
4. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* I, Gallimard, 1985, p. 194.
5. Thème développé dans *L'Être et le Néant*.
6. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* I, *op. cit.*, p. 195.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

en ce domaine. L'hypersomnie et l'insomnie, la boulimie et l'anorexie, le priapisme et l'impuissance sont pratiquement inexistants chez les animaux vivant dans leur milieu naturel. De même, l'animal ignore cette espèce de vicariance symbolique grâce à laquelle le besoin non satisfait subit un déplacement et s'assouvit sur un autre registre -il n'y a que chez l'être humain qu'un besoin d'amour frustré peut déclencher un comportement boulimique ou insomniaque.

II. LA CIRCONSPECTION DES SAGESSES

« Que de choses dont je n'ai pas besoin ! », s'exclamait Socrate en passant dans les marchés d'Athènes. Faisant de pauvreté vertu, les sagesses anciennes ont toutes condamné le raffinement et l'excès des satisfactions — au point que la notion et la valeur de sagesse sont restées liées à celles de maîtrise des besoins et des désirs, que ce soit en Inde, en Grèce ou en Chine[1].

Deux arguments ont été invoqués pour donner une légitimité à un mode de vie qui, dès l'Antiquité, était déjà perçu comme n'allant pas de soi : la maîtrise de soi et la recherche du bonheur. Savoir se maîtriser, c'est d'abord faire la distinction entre le nécessaire et le superflu. La tripartition des plaisirs opérée par Épicure[2] repose sur cette idée de nécessité jointe à celle de naturalité : si le sage doit connaître les plaisirs naturels et nécessaires (qui correspondent aux besoins), et s'il use avec modération des plaisirs naturels mais non nécessaires (comme manger un plat délicat), il doit, en revanche, fuir les plaisirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires. Le stéréotype, répercuté par Cicéron, des « pourceaux d'Épicure », et qui continue aujourd'hui son action à travers la notion immédiate que l'on attache à l'épicurisme et à l'épicurien, est un contresens historique. L'épicurisme n'est pas épicurien.

Au corps, écrit Lucrèce, le poète-philosophe qui fut le plus inspiré des interprètes d'Épicure, nous voyons qu'il est peu de besoins. Tout ce qui lui épargne la douleur est aussi capable de lui procurer maintes délices. La nature n'en demande pas davantage : s'il n'y a point dans nos demeures des statues d'or, éphèbes tenant dans leur main droite des flambeaux allumés pour l'orgie nocturne, si notre maison ne brille pas d'argent et n'éclate pas d'or, si les cithares ne résonnent pas entre les lambris dorés des grandes salles, du moins nous suffit-il, amis étendus sur un tendre gazon, au bord d'une eau courante, à l'ombre d'un grand arbre, de pouvoir à peu de frais réjouir notre corps surtout quand le temps sourit et que la saison émaille de fleurs l'herbe verte des prairies[3]…

1. Voir ***La sagesse***.
2. Voir ***Le plaisir***.
3. Lucrèce, *De la nature*, livre II, v. 17-33.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La sagesse frugale oppose son refus orgueilleux à un certain *jeu* social par où le besoin tend constamment à s'écarter de la nature. Mais il existe une forme beaucoup plus radicale du refus de ce jeu — et qu'ont incarnée, à partir de mondes mentaux différents, Diogène[1] et la plupart des mystiques. C'est au nom de la pure nature que Diogène refuse les conventions et les artifices. La sagesse ascétique religieuse, en revanche, sera animée par une haine du corps qui lui suggèrera un refus radical du besoin en tant que tel. Alors que la sagesse frugale et le cynisme ascétique déplorent l'éloignement que la coutume fait subir aux besoins naturels, l'ascétisme religieux condamne le besoin en soi comme attachement à la nature. Avant d'être Bouddha (l'Illuminé), le prince Siddhartha, traumatisé par les malheurs du monde, fit un long jeûne. Une statue du musée de Lahore au Pakistan donne une image saisissante de son corps devenu squelette. Dans toutes les sociétés où la religion prit la forme du dogme (ce qui suppose un livre, et des institutions), proliférèrent des sectes au comportement pathologique : des fanatiques se tranchaient le sexe, d'autres s'infligeaient des souffrances continuelles etc. La sainteté peut ainsi être la voie qui mène directement de la sagesse à la mort... On comprend qu'aucune religion constituée n'admit de tels débordements. Bouddha lui-même reconnut dans l'ascétisme une erreur qu'il convenait d'éviter : loin d'atténuer les désirs, la privation les excite. De fait, dans les tentations qui assaillaient saint Antoine, il y avait davantage de femmes nues que d'anges habillés. Par ailleurs, si, dans le cadre du monothéisme chrétien, le corps est une création divine, pourquoi le rejeter comme une ordure ? En instituant des jours et des périodes de jeûne, et en faisant du mariage un sacrement, l'Église catholique trouva, comme Bouddha en Inde, sa voie moyenne qui sera le secret de sa longévité historique : le besoin était reconnu comme indépassable réalité, et les mortifications n'étaient admises que sous d'étroites conditions.

En fait, parler d'une sagesse ascétique est une contradiction dans les termes, si l'on se souvient que la sagesse est liée nécessairement à une certaine notion de mesure. Le refus de l'excès peut lui-même être à ce point excessif qu'il conduit ceux qui s'y livrent à une sorte de folie[2]. Et tels furent les grands saint et mystiques : des illuminés fuyant la modération comme une trace de terre.

Dans les temps modernes, marqués par une révolution industrielle qui allait donner corps aux rêves d'abondance et multiplier les besoins à l'infini, Rousseau a été le premier à opérer une critique philosophique d'un surplus où il reconnut néanmoins, et tragiquement, la fatalité même de l'histoire

1. Diogène Laërce raconte qu'un jour Diogène (le Cynique) vit un enfant boire entre ses mains l'eau d'une fontaine et se rendit compte, lui qui dormait dans un tonneau, qu'il n'avait pas su échapper à la frivolité du superflu. Aussi cassa-t-il son écuelle.

2. Dans l'Antiquité, on disait de Diogène qu'il était une espèce de Socrate devenu fou.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

humaine. Imaginant un « homme sauvage » et « sans industrie, sans paroles, sans domicile », le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* suppose qu'il ne sent « que ses vrais besoins »[1]. L'imagination, qui fait tant de ravages parmi nous, ne parle point à des cœurs sauvages, écrit Rousseau ; chacun attend paisiblement l'impulsion de la nature, s'y livre sans choix avec plus de plaisir que de fureur, et le besoin satisfait, tout le désir est éteint[2]. L'homme bon est celui qui a peu de besoins. Avec ce qui dépasse les besoins physiques, commencent la dépendance, la corruption, l'inégalité parmi les hommes. Or cette chute intervient très tôt dans l'histoire et sans doute rien n'aurait pu l'enrayer. Le premier qui se fit des habits ou un logement se donna en cela des choses peu nécessaires puisqu'il s'en était passé jusqu'alors. L'histoire des hommes aura été, en fin de compte, selon Rousseau, tout entière celle du luxe.

On peut interpréter l'utopie du « À chacun selon ses besoins » en des sens contraires, selon que l'on cantonne les besoins au seul domaine de la physiologie, ou bien qu'on les ouvre à la sphère illimitée des désirs. Multipliant les richesses de façon inouïe, impensable chez ceux pour qui l'abondance n'allait guère plus loin que l'image naïve du jardin d'Éden, le système capitaliste n'aura même pas su donner à l'ensemble de l'humanité le strict nécessaire, et rien n'indique qu'il puisse y parvenir un jour. Il n'a d'ailleurs jamais réellement eu cet objectif. Face à un productivisme donc incapable d'équité dans la distribution des biens, l'utopie verra son sens inversé en l'espace d'un siècle : c'est la décroissance qui désormais apparaît comme le mot du plus grand défi et de la plus grande résistance[3]. Gandhi[4] disait que la terre est assez vaste pour satisfaire les besoins de tous mais trop petite pour contenter les désirs de chacun. L'état du monde d'aujourd'hui ne cesse de lui donner raison.

III. L'INFINITISATION DES BESOINS

La théorie de l'économie politique classique comprend les relations entre le besoin et son objet en termes d'adéquation, sur le modèle de la théorie de la connaissance : de même que l'idée vraie est l'idée adéquate à l'objet, l'objet de la satisfaction est la chose adéquate au sujet. En somme, le besoin serait au corps ce que la connaissance est à l'esprit — l'acte étant conçu comme ajustement. Les idées d'équilibre, de régulation qui ont (encore)

1. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, première partie, *Œuvres complètes* III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964.
2. *Ibid.*, p. 158.
3. Voir ***Le capitalisme*** et ***L'utopie***.
4. L'Inde a vénéré Gandhi comme une espèce de dieu, mais s'est dès le départ appliquée à se détourner de son enseignement et des valeurs qu'il préconisait.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

cours dans les théories macro-économiques viennent de ce postulat fonctionnaliste[1].

Une illusion semblable est présente dans la théorie idéaliste : le besoin serait une instance stable qui attendrait des objets sa satisfaction, et ces objets seraient choisis en fonction des goûts. Admirable détermination de l'être humain en circuit fermé, traversé de la naissance à la mort par des cycles de possibilités et de satisfactions. En réalité, l'individu n'a guère que les besoins de sa situation[2].

D'un autre côté, nier le caractère de besoin à un comportement stabilisé vis-à-vis du monde induit le soupçon d'une contingence inadmissible. Kant allait jusqu'à parler d'un besoin de la raison (*Befürdnis der Vernunft*) dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* : « La raison, en tout état de cause, veut être satisfaite »[3], écrit-il. Un chapitre de la *Critique de la raison pratique* s'intitule « De l'assentiment venant d'un besoin de la raison pure » et établit la distinction entre les hypothèses nées de la raison pure spéculative et les postulats issus de la raison pure pratique : tous sont l'expression d'un véritable *besoin*[4]. On n'imagine pas, en effet, un « désir » ou une « envie » ni même un « souhait » de la raison.

Contre une conception naturaliste diffusée par le discours de l'économie, Hegel reconnaîtra la multiplication et la division infinie des moyens au service de besoins — qui aboutissent à une indéfinie relativisation des buts[5]. « L'état social s'oriente vers la complication indéfinie et la spécification des besoins, des techniques et des jouissances qui n'a pas plus de limites que la différence entre le besoin naturel et le besoin artificiel »[6], écrit Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*. La *Sittlichkeit*[7], telle qu'elle s'incarne dans la société civile, arrache le besoin à son caractère naturel immédiat pour y introduire un élément spirituel qui en modifie la signification. Étant donné, écrit Hegel, que dans le besoin social en tant que liaison du besoin immédiat et naturel et du besoin spirituel de la représentation, c'est ce dernier qui, en tant qu'il est universel, se rend prépondérant, l'aspect de la libération réside dans ce moment social, en ce sens que la stricte nécessité naturelle du besoin est dissimulée[8]. Lorsqu'il prend place dans ce système, le besoin devient libre, il ne dépend plus seulement des contraintes de la nature. Le raffinement est ce vers quoi il tend[9]. Le luxe n'est pas une fron-

1. J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972, p. 70.
2. Éprouver le besoin de paraître, par l'habillement ou la possession d'une voiture est moins la marque d'un goût originel et personnel que la manifestation d'un manque à être social ou psychologique.
3. E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, trad. fr., *Œuvres philosophiques* II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1985, p. 133.
4. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, *ibid.*, p. 781.
5. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 191.
6. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 195, *op. cit.*, p. 227.
7. La « moralité objective » ou « l'éthicité » (voir *supra*).
8. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 194.
9. *Ibid.*, § 191.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

tière mais un horizon qui avance en même temps que l'individu, une limite qui est niée puis aussitôt repoussée. L'orientation de l'état social vers la multiplication indéterminée et la spécification des besoins, écrit Hegel, n'a aucune limite[1]. Or cette complexification des besoins n'est pas elle-même guidée par un besoin.

L'économie politique classique faisait des besoins des invariants de la nature humaine (créée ainsi par Dieu). Dans la lignée de Hegel, Marx montrera, à l'inverse, le caractère social du besoin. La production des besoins, ainsi que leur satisfaction, est un processus historique, écrivent Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande*[2]. Dès lors, un besoin ne saurait être ni vrai ni faux. Au tout début du *Capital*, dans son analyse de la marchandise, Marx considère comme indifférente la question de l'origine des « besoins humains » satisfaits par elle : qu'ils aient pour origine l'estomac ou la fantaisie, leur nature ne change rien à l'affaire[3]. Il n'y a pas de manière naturelle de satisfaire les besoins. La preuve en est que les deux domaines de la nourriture et de la sexualité sont précisément ceux qui, dans toutes les sociétés, ont été l'objet des tabous les plus variés. Le mode de satisfaction du besoin l'arrache à sa sphère purement physique et le transpose dans le champ symbolique. Le passage de l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique* est célèbre : « La faim est la faim, mais la faim qui s'apaise avec de la viande cuite, que l'on mange avec un couteau et une fourchette, est autre qu'une faim qui avale la chair crue à l'aide des mains, des ongles et des dents. Ce n'est pas seulement l'objet de la consommation, c'est aussi le mode de la consommation que la production produit, objectivement et subjectivement. Donc la production crée le consommateur. La production ne fournit pas seulement au besoin une matière, elle fournit aussi à la matière un besoin. Quand la consommation se dégage de sa grossièreté primitive et de sa spontanéité première — s'y attarder serait encore le résultat d'une production qui n'a pas dépassé le stade de la barbarie — elle est, en tant qu'instinct, stimulée par l'objet, le besoin qu'elle en éprouve, la sensation qu'elle en a (…). La production ne crée donc pas seulement un objet pour le sujet, mais aussi un sujet pour l'objet »[4]. Non seulement la consommation ne met pas un terme au besoin mais elle reproduit le besoin et même *crée* le besoin d'une nouvelle production[5].

Mais Marx fut aussi le premier à reconnaître que l'augmentation des moyens de satisfaire les besoins engendre contradictoirement l'indigence.

1. *Ibid.*, § 195.
2. K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. fr., Éditions sociales, 1976, p. 66.
3. K. Marx, *Le Capital*, livre I, première section, chapitre 20, trad. fr., *Œuvres. Économie* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1965, p. 562.
4. K. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, trad. fr., *ibid.*, p. 245.
5. « Production est directement consommation, consommation est directement production, chacune est immédiatement son contraire » (*ibid.*, p. 244).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Que sera la richesse une fois dépouillée de sa forme bourgeoise encore limitée, interroge Marx dans les *Grundrisse*[1] ? Ce sera l'universalité des besoins, des jouissances, des forces productives, des individus. Ce sera la domination pleinement développée de l'homme, l'épanouissement entier de ses capacités créatrices, le développement de toutes les forces humaines en tant que telles. L'homme ne se reproduira pas comme unilatéralité mais comme totalité. Or dans l'économie bourgeoise, ce n'est pas à l'épanouissement entier de l'intériorité humaine que nous assistons, mais à son dépouillement complet. Là où Hegel voyait (dans le système des besoins) le processus qui permet à l'homme d'échapper à son immédiateté naturelle et d'accéder à l'universel, Marx dénonce une logique de domination en vertu de laquelle l'homme s'applique à créer chez l'autre un besoin nouveau afin de le contraindre à un sacrifice supplémentaire, de le placer dans une dépendance nouvelle. Les besoins nouveaux engendrent de nouveaux rapports sociaux, lesquels engendrent de nouveaux besoins. « Voulant contenter tous les besoins sociaux, il satisfait à peine les besoins vitaux », écrit Marx du « thésauriseur »[2]. Déjà, dans les *Manuscrits de 1844*, il avait dit que le besoin d'argent est le seul vrai besoin produit par le système économique moderne.

L'anthropologie finira par découvrir que toutes les sociétés, même les plus anciennes, même les plus primitives ont dégagé un superflu qui venait en excédent par rapport à la satisfaction stricte des besoins. Le superflu (littéralement, ce qui coule au-dessus), a toujours fait partie des sociétés humaines, aussi misérables eussent-elles été. C'est que dans toutes les sociétés le besoin a été constamment outrepassé. Nulle part l'homme n'a vécu « naturellement » dans la seule satisfaction immédiate de ses besoins « essentiels ». Mais partout, à l'inverse, il a vécu en fonction des excédents qu'il produisait : l'épargne, la part des dieux, les dépenses somptuaires, le gaspillage de prestige. Dans *La Part maudite*[3], Georges Bataille se sert des travaux de Marcel Mauss sur le potlatch[4] pour montrer que la logique de la dépense l'emporte sur l'échange calculé. Il existe une consumation antérieure à la consommation. En fait, même les sociétés les plus misérables (selon nos critères économiques modernes) ont vécu dans le luxe[5]. Dans les sociétés primitives, ce n'est pas le *reste* venant s'ajouter au besoin qui est vu comme *en plus*, ce sont les biens réservés aux besoins qui sont considérés comme des prélèvements.

La consommation est le mode actuel, capitalistique de la satisfaction. Elle concerne l'ensemble des biens acquis. La coexistence dialectique de l'addi-

1. I, 40.
2. K. Marx, *Critique de l'économie politique* II, trad. fr., *Œuvres*. *Économie* I, *op. cit.*, p. 393.
3. Les Éditions de Minuit, 1949.
4. Voir ***L'échange***.
5. Voir l'ouvrage désormais classique de Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives* (trad. fr., Gallimard, 1976).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

tion et de la soustraction était inscrite en elle dès l'origine : *consummare* en latin signifie à la fois faire la somme de, et achever[1]. La consommation est la production de la production, à la fois cause et finalité, origine et résultat.

On voit pourquoi l'*abondance* est impossible. De même qu'il n'y eut jamais d'état de pénurie à ce point radical qu'aucun excédent n'était possible, de même, il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais d'abondance susceptible d'éliminer à jamais le manque. Le besoin n'a d'autre terme, d'autre *fin* proprement que la mort. Le développement considérable des forces productives suscita ce mythe de l'abondance, version terrestre et sécularisée du Paradis — état final et définitif dans lequel tous les besoins seraient satisfaits et où l'homme n'aurait plus qu'à mener une vie de jouissance.

En notre siècle, le rêve de la corne d'abondance versée sur la Terre pris la forme de la consommation — version pragmatique mais qui entretient la même illusion. En 1958, J.K. Galbraith écrivit *The Affluent Society*[2] : l'abondance — « *affluence* » en anglais —, c'est l'afflux des produits destinés à la consommation. Après Marx, Galbraith reconnaît qu'on ne produit pas pour satisfaire des besoins mais qu'on crée des besoins pour pouvoir continuer à produire. Moteurs de la production, les besoins en sont devenus les fruits. Galbraith parle de « filière inversée » pour désigner ce processus caractéristique du capitalisme moderne : la production précède le besoin et le commande[3]. Entre le besoin et la consommation, la circularité devient totale[4]. Les besoins nouveaux et indéfiniment renouvelés sont à la fois le facteur déterminant et la résultante du développement économique. La plupart des économistes, au XIXe siècle, pensaient que l'accumulation progressive des richesses matérielles finira par diminuer le taux de profit car il arrivera un moment où la demande ne pourra plus absorber une offre sans cesse accrue, ce qui fera baisser les prix. Le raisonnement reposait sur l'idée qu'il existe une limite naturelle aux besoins. Ricardo et Jean-Baptiste Say lui avaient déjà objecté que les produits sont achetés par d'autres produits.

La fonction idéologique de la notion de besoin, observe Jean Baudrillard, apparaît de manière ouverte lorsque le besoin-jouissance masque de ses prestiges hédonistes la réalité objective du besoin-force productive[5]. La publicité, dont la justification première est d'informer les consommateurs sur les possibilités de satisfaction de leurs besoins, ne parle jamais la langue des besoins, mais toujours celle des envies. La flatterie des désirs, qui tend à intensifier la propension à consommer, a été plus forte que toute

1. D'où « la consommation des siècles » et le « Tout est consommé » de Jésus sur la croix.
2. Traduit en français sous le titre de *L'Ère de l'opulence* (Calmann-Lévy, 2006).
3. Exemple au hasard : sur les 10 000 médicaments vendus en pharmacie, 200, selon l'OMS, sont nécessaires et efficaces, donc correspondent à un véritable besoin.
4. Parce que la plupart des gens ont une voiture, dans les pays économiquement développés, les supermarchés se sont développés à la périphérie des villes. Mais cette localisation rend indispensable la possession d'une voiture pour faire ses courses.
5. J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, *op. cit.*, p. 89.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

morale. Alors qu'au XIXe siècle, l'ouvrier modèle était l'épargnant sobre et travailleur, aujourd'hui, il doit consommer et emprunter. La satiété comme l'horizon est repoussée indéfiniment à la mesure de l'avancée.

Au XIXe siècle, le statisticien allemand Ernst Engel a formulé une loi[1] selon laquelle les dépenses pour l'achat de biens différents changent de proportion lorsque le revenu augmente : la part du revenu consacré à la nourriture diminue, celle destinée aux biens de luxe augmente. Sur cette base, Engel avait classé les biens en biens de niveau supérieur et biens de niveau inférieur. C'est d'un article dans lequel le psychologue Abraham Maslow a exposé sa théorie de la motivation qu'est issu le schéma de la « pyramide des besoins » systématisant cette conception. Six étages constituent cette pyramide : les besoins physiologiques, le besoin de sécurité, l'amour, l'estime des autres, l'estime de soi et l'accomplissement personnel. Maslow pensait que nous recherchons d'abord à satisfaire les besoins d'un niveau donné avant de penser aux besoins situés au niveau immédiatement supérieur, comme si l'on passait de la nécessité stricte (la base formée par les besoins physiques) à la contingence pure (le sommet luxueux de l'accomplissement personnel). On n'a pas manqué d'objecter à ce modèle son caractère mécanique : il arrive souvent qu'un individu cherche à satisfaire des besoins d'ordre « supérieur » alors même que ceux situés « à la base » demeurent insatisfaits. Par ailleurs, le passage à des niveaux « supérieurs » ne manque pas de remettre en question la stabilité des niveaux « inférieurs » (par exemple, le besoin d'estime qui conduit volontiers à négliger le besoin de sécurité avec des activités risquées mais socialement valorisées).

C'est la frustration plus que la consommation qui constitue le moteur du système économique actuel. La manière immédiate d'ouvrir les besoins à l'infini est de considérer, comme le fait Sartre[2], le rapport de l'homme à la matérialité comme placée sous le signe indépassable de la rareté. Les utopistes de la décroissance ont raison de dire qu'avec les moyens technologiques dont nous disposons nous pourrions, dans les pays riches, sans travailler beaucoup, satisfaire tous les besoins essentiels. Le problème est que le système n'a pas pour critère le caractère essentiel ou non des besoins, mais leur caractère solvable ou pas.

*

Voir aussi

L'argent. Le capitalisme. Le désir. La fonction. La nécessité. La technique. Le travail.

1. Elle porte aujourd'hui son nom (loi d'Engel).
2. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* I, *op. cit.*, p. 237 sq.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

*

Bibliographie

Platon, *La République*, livre II

J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, première partie, *Œuvres complètes* III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964.

G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 189-208.

Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, « La genèse idéologique des besoins », p. 59-94, Gallimard, 1972.

J.K. Galbraith, *L'Ère de l'opulence*, trad. fr., Calmann-Lévy, 2006.

Georges Bataille, *La Part maudite*, Les Éditions de Minuit, 1949.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

18. Le bien

Platon disait qu'il n'y a pas de plus important objet d'étude que la nature du bien[1]. Or celui-ci ne jouit pas de la réputation flatteuse dont bénéficie le mal : il n'est pas rare que dans telle encyclopédie aucun article ne lui soit consacré. Entre le bien et le mal, la partie n'est pas égale. Le négatif exerce sur nous une puissance de fascination incomparablement supérieure — il n'est que de voir qui sont les héros de la littérature[2] et du cinéma modernes. La pensée contemporaine n'est pas loin d'accorder au mal la place que Platon donnait au bien. Mais si transvaluation des valeurs il y a eu, ce n'est pas dans un sens que prévoyait Nietzsche. Peut-on dire pour autant que notre culture repose sur un oubli du bien ? Ce serait fait peu de cas de cet événement planétaire que représente l'universalisation des droits de l'homme comme indépassable exigence. Le *serial killer* nous sidère peut-être mais c'est au médecin humanitaire que nous accordons notre préférence.

Leibniz a rendu compte de ce paradoxe : le bien est plus répandu que le mal, et c'est justement pour cela que nous y prêtons moins d'attention. Il prend l'exemple du rapport entre la santé et la maladie : « si nous étions ordinairement malades et rarement en bonne santé, nous sentirions merveilleusement ce grand bien, et nous sentirions moins nos maux »[3]. « Je crois, écrit encore Leibniz, qu'il y a plus de bien que de mal dans la vie des hommes, comme il y a incomparablement plus de maisons que de prisons »[4]. Mais les historiens de jadis, comme les journalistes d'aujourd'hui s'attachent infiniment plus au mal qu'au bien.

Il y a autre chose. Kierkegaard a soupçonné que la conscience du bien n'est pas aussi limpide qu'il n'y paraît. Dans *Le Concept de l'angoisse*, il fait état d'une *angoisse du bien* qui est angoisse devant l'éternité et l'infinité. Il l'appelle « le démoniaque » : « l'individu est dans le Mal et a l'angoisse du Bien »[5] car « le Bien signifie naturellement la réintégration de la liberté, la rédemption, le salut... »[6]. Dans l'innocence, comme celle dont Adam et Ève jouissaient au Paradis, la liberté n'était pas posée comme telle, son possible était de l'angoisse. Dans le démoniaque, le rapport est renversé. La liberté est posée comme non-liberté. La différence est absolue car le possible de la liberté se révèle ici par rapport à la non-liberté, laquelle est l'exact opposé

1. *La République*, VI, 505a.
2. Pour un Jean Valjean ou un Pierre Bezoukhov, combien de débauchés et de criminels !
3. G.W. Leibniz, *Essais de théodicée*, Garnier-Flammarion, 1969, p. 110.
4. *Ibid.* § 148, p. 200. Un autre argument de Leibniz prend une dimension eschatologique : à supposer qu'il y ait plus de damnés que de sauvés, ce qui n'est pas certain, cela ne concernerait encore que l'humanité et non l'ensemble des créatures raisonnables. La théodicée s'inscrit dans un plan plus large que l'histoire humaine.
5. S. Kierkegaard, *Le Concept de l'angoisse*, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Gallimard, 1935, p. 122.
6. *Ibid.*, p. 123.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de l'innocence qui est, elle, une détermination vers la liberté. Le démoniaque est la non-liberté qui veut se circonscrire.

Peut-être ces deux raisons — la banalité et l'angoisse — expliquent-elles l'oubli dont le bien a été l'objet.

I. LA NATURE DU BIEN

La thèse centrale développée par G.H. Moore dans *Principia Ethica* est que le bien est une notion simple, donc indéfinissable, aussi simple, aussi indéfinissable que par exemple la notion de jaune[1]. La détermination de cette idée par les philosophes qui y voient une réalité configurable est une erreur que Moore appelle « sophisme naturaliste »[2]. Les propositions concernant le bien sont synthétiques, et non analytiques, donc non tautologiques. Le bien est indéfinissable parce qu'il se dit d'un tout et qu'une définition divise en parties.

La philosophie classique, évidemment, ne l'a pas entendu ainsi. Platon fait du Bien un principe à la fois ontologique et gnoséologique : « ce principe qui aux objets de connaissance procure la réalité et qui confère au sujet connaissant le pouvoir de connaître, déclare que c'est la nature du Bien ! »[3]. Dans la métaphore de la lumière solaire, que Platon expose au livre VI de *La République* et qu'il filera au livre VII, avec le mythe de la caverne, la lumière représente la réalité et la vue le savoir[4]. De même que le soleil ne se contente pas de rendre visibles les êtres et les choses, mais les fait exister (sans lui rien n'aurait surgi), de même l'idée de Bien n'est pas seulement ce qui rend intelligibles les choses mais ce grâce à quoi il y a de l'intelligible, et ce sans quoi il n'y en aurait pas[5]. Le *Philèbe* détermine le Bien comme beauté, proportion et vérité[6]. Le Bien platonicien n'est pas une notion exclusivement, ni même principalement morale.

Parce que le bien est l'être même[7], le mal est non-être[8]. Comme le bien *produit* — il faut prendre le sens de ce verbe en toutes ses dimensions — le

1. G.H. Moore, *Principia Ethica*, trad. M. Gouverneur, PUF, 1998, p. 46.
2. *Ibid*., p. 51. « Sont (…) 'naturalistes' les théories de l'éthique qui déclarent que le seul bien consiste en une certaine propriété unique des choses » (*ibid*., p. 88).
3. Platon, *La République* VI, 508e, trad. L. Robin, *Œuvres complètes* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950, p. 1097.
4. *Ibid*. 508e-509a.
5. *La République* VI, 509b.
6. Platon, *Philèbe*, 65a.
7. «Le bien est convertible avec l'être», écrira Thomas d'Aquin (*Somme théologique* I-II, q. 54, a. 3, trad. fr., Les Éditions du Cerf, 1984, p. 334).
8. Voir ***Le mal***. « Aucun étant n'est dit mauvais en tant qu'il est, mais en tant que l'être lui manque, dit Thomas d'Aquin ; ainsi un homme est dit mauvais quand il lui manque d'être vertueux ; un homme est dit mauvais quand il manque d'une vue pénétrante » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 5, a. 3, *op. cit*., p. 189).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

mal *détruit*. L'assimilation chrétienne du Dieu créateur de la Bible au Bien platonicien renforcera cette conception.

Comme être, le Bien est source de tout — d'où la difficulté : en tant que source de tout, le Bien doit être aussi source du mal. L'identification du Bien à l'Un sera un thème récurrent du platonisme, aussi bien arabe que chrétien.

Il reste quelque chose de platonicien dans la manière dont la langue commune accorde au bien non seulement une valeur morale mais aussi une valeur technique d'efficacité (conduire bien une voiture), une valeur logique de rectitude (raisonner bien), une valeur esthétique de beauté (un film bien). En ce sens, le bien n'est pas seulement une valeur parmi d'autres, mais ce qui fait que les autres valeurs sont des valeurs[1]. Le Bien absorbe le Vrai et le Beau. Dans de nombreuses langues, l'adverbe *bien* renvoie à toutes les excellences, et pas seulement morales.

Aristote, qui refusait la réduction du multiple à l'Un opérée par son maître Platon dit que le bien comporte autant de catégories que l'être : en effet, en tant que substance, le bien suprême s'appelle Dieu et l'intelligence ; en tant que qualité, la vertu ; en tant que quantité, la juste mesure ; en tant que relation, l'utile ; dans le temps, on l'appelle l'occasion ; dans l'espace, les différentes mœurs et ainsi de suite[2].

Entre l'Un absolu et solitaire, et la multiplicité émiettée, il y a place pour une pluralité intermédiaire, telle la tripartition établie par Leibniz et conservée par la tradition en bien métaphysique, bien physique et bien moral[3]. Le Bien métaphysique réside dans le degré de perfection, le bien physique dans le bonheur, le bien moral dans les actions vertueuses. Mais l'unité du concept ne cesse de courir à travers la pluralité de ses applications ; un fil d'idée relie la bonne santé et la bonne action : la finalité.

Le début de l'*Éthique à Nicomaque* définit le bien comme la fin de toute chose : « Tout art et toute investigation et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent »[4]. « Il n'est pas de savoir, dit encore Aristote, ni de faculté qui existent en vue d'un mal »[5]. Par rapport à Platon, le renversement est complet : le bien n'est plus origine mais fin, il n'est plus source mais embouchure. Pragmatiquement, il est ce que tous désirent. Le bien remplit une finalité ; il est accomplissement de l'être, quel qu'il soit. La bonne route et le bon pilote n'ont aucune valeur morale mais ils expriment la conformité à une finalité désirée. C'est

1. Le vrai et le beau franchissent aussi les limites de leurs domaines mais pas de manière aussi systématique.
2. Aristote, *Éthique à Nicomaque* I, 6.
3. Il existe symétriquement trois types de mal (voir ***Le mal***).
4. Aristote, *Éthique à Nicomaque* I, 1, 1094a, trad. J. Tricot, Vrin, 1994, p. 31-32.
5. Aristote, *Les Grands livres d'éthique*, 1182a 34-35, trad. C. Dalimier, Arléa, 1995, p. 32.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

la fin qui pousse l'agent à agir, c'est pourquoi Thomas d'Aquin[1] disait du bien qu'il est diffusif de soi et de l'être.

Kant en un sens reprend Aristote lorsqu'il définit le bien comme l'objet nécessaire de la faculté de désirer[2]. Au siècle des Lumières, les philosophes mettent l'accent sur cette dimension sensible (que Kant récuse avec vigueur) : le bien est ce qui procure un avantage ou un agrément. Les Anglais principalement insistent sur la part de *satisfaction* que l'expérience du bien emporte avec elle[3]. Le bien n'est pas seulement pensé ou effectué, il est aussi vécu, éprouvé dans l'existence du sujet humain. La *bonne conscience* est une expérience plus fondamentale sans doute que la *conception* du bien.

Seulement la symétrie du bien et du bon[4] est peut-être trompeuse. Kant rappelle que la langue allemande dispose de deux mots pour traduire le *bonum* latin : *Gute* et *Wohl*. Le premier est un objet de la volonté — il est le bien moral —, le second est un objet de la sensibilité, il se rapporte au bien-être. Mais « être bien » n'équivaut pas à « être dans le bien ». Conduire bien n'est pas se conduire bien et la bonne conduite sur une bonne route n'équivaut pas à un bon comportement sur une voie droite.

Dans l'*Ennéade* intitulée « Du premier bien et des autres biens », Plotin écrit : « Si un être est composé de plusieurs parties, son bien est l'acte propre, naturel et non déficient de la meilleure de ces parties »[5]. Kant énonce : « Est bon ce qui plaît grâce à la raison, de par le seul concept. Nous disons *bon à quelque chose* (l'utile) ce qui plaît comme moyen ; mais nous disons *bon en soi* ce qui plaît par soi-même. Dans l'un comme dans l'autre, il y a toujours le concept d'une fin, donc le rapport de la raison au vouloir »[6]. Seulement le bon en soi, c'est-à-dire le bien n'appartient pas au même ordre de réalité que le bon à quelque chose.

Wittgenstein dit que le livre qui contiendrait la description complète du monde ne comprendrait aucun jugement éthique[7] : l'éthique, en effet, est, proprement, sur-naturelle[8]. C'est cela qu'il voulait dire dans le *Tractatus logico-philosophicus* lorsqu'il écrivait qu'il ne pouvait y avoir de propositions éthiques[9].

Or cette « irréalité » du bien n'interdit pas sa nécessité — au contraire ! On n'échappe pas davantage au bien qu'à la vérité, et de même que celui qui prétend nier la possibilité de la vérité sous-entend comme vraie sa

1. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* I, 37, trad. coll., Les Éditions du Cerf, 1993, p. 78.
2. E. Kant, *Critique de la raison pratique* AK V, 58.
3. Pour Nietzsche, les philosophes utilitaristes anglais ont commis une erreur capitale en croyant que le jugement de *bon* émane de ceux à qui la « bonté » a été prodiguée (*La Généalogie de la morale* I, § 2).
4. En anglais, « *good* », qui signifie « bon », signifie également « le bien » (« *the good* »).
5. Plotin, *Ennéades* I, 6, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, 1997, p. 151.
6. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* AK V, 207, trad. fr., *Œuvres philosophiques* II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1985, p. 962
7. L. Wittgenstein, *Conférences sur l'éthique*, in *Leçons et conversations*, trad. J. Fauve, Gallimard, 1992, p. 145.
8. *Ibid*., p. 147.
9. *Tractatus logico-philosophicus* 6.42.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

thèse, de même celui qui prétend faire le mal *pour le mal* ne peut annuler la détermination comme bonne de son action — au moins pour lui. Le *par-delà le bien et le mal* nietzschéen est d'abord un point de vue : « pour considérer à distance notre moralité européenne, pour la mesurer à l'étalon d'autres moralités plus anciennes ou futures, il faut agir comme fait le voyageur qui veut connaître la hauteur des tours d'une ville : pour cela, il *quitte* la ville »[1]. Nietzsche nous avertit que par-delà le bien et mal ne signifie pas « par-delà le bon et le mauvais »[2]. Non seulement le christianisme a inversé l'ordre généalogique des valeurs en faisant du bon la négation du mauvais mais il a introduit le négatif dans la morale. C'est par ironie que Nietzsche a fait de Zarathoustra l'éponyme de sa bonne nouvelle : puisque le Zoroastre historique fut le fondateur d'une religion dualiste[3] reposant sur l'idée d'une lutte entre le principe du Bien (Ormuzd) et le principe du Mal (Ahriman), il fallait qu'il reconnût lui-même son erreur en se faisant l'annonciateur du surhomme et de l'éternel retour, c'est-à-dire de l'être et de l'univers capables de renverser la dualité du bien et du mal. Le bien n'est ni une substance ni un objectif, mais d'abord une évaluation c'est-à-dire, *in fine*, un symptôme[4].

II. LE SOUVERAIN BIEN

Le souverain bien est le bien absolu, celui par rapport auquel *les biens* ne sont que des moyens ou des expressions. Sont-ce les biens qui font le Bien, comme les petits ruisseaux font de grandes rivières ou, à l'inverse, les biens dérivent-ils du Bien ? On connaît la réponse de Platon : pour lui, le Bien ne saurait être que souverain, aussi l'expression de souverain bien fait-elle, dans cette optique, pléonasme.

Il y a également une souveraineté du bien sur le mal. Le mal, en effet, n'agit qu'en vertu du bien et l'hypocrisie, comme l'a écrit La Rochefoucauld en une formule magnifique[5], va à sens unique : on ne verra jamais un homme bon, sinon par jeu ou par provocation, contrefaire le méchant. On n'échappe pas plus au bien qu'on n'échappe à la vérité et le scepticisme moral tombe dans la même autocontradiction que le scepticisme logique.

Toutes les morales se déterminent par la façon spécifique dont elles qualifient le souverain bien. Les réponses varient à l'extrême : ont été élus tour à tour le bonheur, le plaisir, l'activité, la pensée, le salut, la liberté, le devoir, la révolution... Même les philosophies les plus radicalement critiques vis-

1. F. Nietzsche, *Le Gai savoir* § 380, trad. H. Albert in *Œuvres* II, Robert Laffont, 1993, p. 250.
2. *La Généalogie de la morale* I, § 17.
3. Le mazdéisme, ancêtre du manichéisme.
4. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* I, « Mille et un buts ». Voir ***La morale***.
5. « L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

à-vis de la morale ne peuvent faire autrement que d'admettre parmi les phénomènes l'existence d'un meilleur ; ce choix étant lui-même radical et aussi injustifiable en dernier ressort qu'un postulat.

Aristote distinguait la fin parfaite et la fin imparfaite : « Est parfaite celle dont l'obtention ne nous laisse sans aucun autre besoin ; imparfaite celle dont l'obtention nous laisse avec besoin d'autre chose, par exemple quand on a atteint la justice, il nous reste beaucoup de besoins, alors que lorsqu'on a atteint le bonheur nous n'avons plus besoin de rien. Donc le souverain bien pour nous, celui que nous cherchons, c'est la fin parfaite »[1]. Puisque le bien est l'accomplissement d'une fin, et qu'une fin peut devenir relative en étant ravalée au rang de moyen par rapport à une autre fin, le souverain bien sera la fin absolue, la fin que rien d'autre ne soumet à soi.

Le christianisme a fait de la charité, parce qu'elle désigne à la fois l'amour de Dieu pour les créatures et l'amour des créatures entre elles[2] le souverain bien. *Jouissance* (*fruitio* en latin) a été le terme consacré dans la théologie pour désigner la connaissance et l'amour du *summum bonum* (du souverain bien). Thomas d'Aquin disait de Dieu qu'il est « le bien de tout bien »[3], il est bon par essence tandis que le reste des êtres ne l'est que par participation[4]. Tout ce qui est *bon* l'est dans la mesure de sa ressemblance avec la bonté de Dieu.

Si critique qu'il soit à l'égard de l'hypostase du Bien[5], Spinoza ouvre son *Traité de la réforme de l'entendement* par l'évocation d'une recherche qu'il n'est guère possible de qualifier autrement que comme celle du souverain bien : « Quand l'expérience m'eut appris que tous les événements ordinaires de la vie sont vains et futiles, voyant que tout ce qui était pour moi cause ou objet de crainte ne contenait rien de bon ni de mauvais en soi mais dans la seule mesure où l'âme en était émue, je me décidai en fin de compte à rechercher s'il n'existait pas un bien véritable et qui pût se communiquer, quelque chose enfin dont la découverte et l'acquisition me procureraient pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et incessante »[6]. L'*Éthique* appellera connaissance de Dieu ce souverain bien de l'esprit[7].

Plus tard, Hutcheson invente la formule qui sera ensuite reprise par tous les utilitaristes : l'action la meilleure est celle qui procure le plus grand bonheur au plus grand nombre. Thèse que repoussera Kant avec la dernière énergie : le souverain bien, écrit-il à la fin de la *Critique de la raison pure*, ne

1. Aristote, *Les Grands livres d'éthique*, *op. cit.*, p. 41.
2. C'est sous l'influence du christianisme que le bien a été assimilé à la non-violence.
3. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* I, 40, *op. cit.*, p. 79.
4. *Ibid.*, p. 80. « Une attribution essentielle est plus vraie qu'une attribution par participation », rappelle Thomas d'Aquin un peu plus loin (*ibid.*, p. 81).
5. Voir *infra*.
6. B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* §1, trad. fr., *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1954, p. 102.
7. B. Spinoza, *Éthique*, quatrième partie, proposition XXVIII.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

consiste pas dans le bonheur mais dans le bonheur proportionné à la moralité des êtres raisonnables. Kant définit le souverain bien comme la totalité inconditionnée de l'objet de la raison pure pratique[1] qui satisfait l'homme tout entier, tant à l'égard de la raison que de la sensibilité et de l'activité. Mais plus tard, dans la *Critique de la raison pratique*, Kant critique cette expression et fait observer qu'elle est ambiguë, souverain (*höchste*) pouvant signifier soit le plus élevé en dignité (*oberste*), auquel cas le souverain bien équivaut à la vertu, soit absolument complet (*vollendete*), c'est-à-dire qui ne soit pas une partie d'un tout plus large et qui n'ait rien de partiel, auquel cas le souverain bien serait la synthèse du bonheur et de la vertu, synthèse qui ne peut se réaliser, selon lui, que dans un autre monde[2]. La distinction est donc celle d'un souverain bien originaire[3] (le *summum bonum* de la tradition) et d'un souverain bien dérivé[4]. Aux yeux de Kant, c'est ce second sens qui est le véritable, car dans le premier cas, l'expression n'est applicable qu'au bien moral.

Kant reproche aux morales antiques d'avoir cru à l'union possible du bonheur et de la vertu dans l'existence sensible[5]. La conformité des intentions à la loi morale constitue la condition suprême du souverain bien, c'est-à-dire la sainteté. Or celle-ci ne peut être atteinte par un être fini que dans un progrès allant à l'infini, d'où la nécessité d'admettre l'immortalité. De même, l'harmonie entre moralité et bonheur exige qu'on admette l'existence de Dieu. En somme, le concept de souverain bien conduit au postulat de la raison pratique pure[6].

Le souverain bien est pour Kant l'objet d'une raison pure pratique, c'est-à-dire d'une volonté pure mais il n'en est pas le principe déterminant, statut que seule la loi morale peut revendiquer[7]. En somme, le souverain bien chez Kant perd sa souveraineté.

Il n'est aujourd'hui plus question de souverain bien. C'est à peine s'il est question du bien... Pourtant, sous le coup de l'ombre projetée par le plus grand mal sur la terre (les crimes de guerre, les génocides, les crimes contre l'humanité), une conscience universelle s'accorde aujourd'hui à reconnaître dans la dignité de l'homme, quelle que soit sa situation singulière, le plus grand bien, puisque sans lui les autres n'auraient plus qu'une valeur amoindrie.

1. E. Kant, *Critique de la raison pratique* AK V, 108.
2. *Ibid*. 110-111.
3. Suprême.
4. Parfait.
5. E. Kant, *Critique de la raison pratique* AK V, 111-112.
6. *Ibid*. 133.
7. *Ibid*. 109.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

III. ÉQUIVOQUES ET CONTROVERSES

Les débats autour de l'idée de Bien se sont organisés autour de grandes oppositions conceptuelles, où se sont rangées la plupart des philosophies. En presque toutes, on reconnaîtra la confrontation entre Platon et Aristote, ainsi que l'a montré H.G. Gadamer[1].

1. Absolu ou relatif ?

Le caractère absolu du Bien le rend indépendant de l'action. Le Bien, chez Platon, n'est pas une valeur morale, ou du moins il n'est pas d'abord cela. Ce que Plotin dira du Bien est conforme à la théorie de Platon : « le Bien n'est point ce qu'il est parce qu'il agit ou parce qu'il pense, mais parce qu'il reste ce qu'il est. Puisqu'il est au-delà de l'être, il est au-delà de l'acte, de l'intelligence et de la pensée »[2].

Une idée platonicienne passera dans la pensée chrétienne : la distinction entre les biens relatifs d'ici-bas, la génération des uns correspondant à la corruption des autres, et le Bien absolu au-delà. Mais l'absoluité du Dieu chrétien laissera au Bien lui-même absolu une alternative, entre l'assimilation et l'indépendance de l'être en soi. Certains diront que le bien est le bien parce que Dieu le veut tandis que d'autres soutiendront que Dieu veut le bien parce qu'il est le Bien. Une autre opposition apparaîtra au Moyen Âge entre ceux qui, dans la lignée du platonisme continué de saint Augustin, pensent l'unité-identité du Vrai et du Bon, et les scolastiques qui les dissocient. C'est à partir de ce second point de vue que se posera la question de savoir si c'est la volonté ou l'intelligence, la bonté ou la vérité qui prévaut en Dieu et qui dès lors constitue la qualité première du Souverain Bien. Alors que pour Duns Scot Dieu est d'abord volonté du Bien, qui décrète librement ce qu'est le Bien (il aurait pu en concevoir un de nature différente), pour Thomas d'Aquin Dieu est en premier lieu Intelligence du Bien, à laquelle est subordonnée sa volonté[3].

Les scolastiques répartissaient les biens entre les fins et les moyens, entre ce dont il faut jouir et ce dont il faut user : il faut user de toute chose en vue de jouir de la Béatitude, qui est Dieu. Jouir de ce dont il ne faut qu'user est une errance. En donnant pour fondement à l'idée de bien ce qui est fondé sur cette idée même, toute éthique risque ainsi de tomber dans l'aporie.

1. H.G. Gadamer, *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, trad. fr., Vrin, 2000.
2. Plotin, *Ennéades* I, *op. cit.*, p. 151.
3. Voir ***La volonté***. La controverse médiévale des relations entre la volonté et l'intelligence impliquera des conceptions différentes des idéaux de l'existence humaine : l'« ordre de l'amour » franciscain dérive de la Bonté conçue comme Souverain Bien tandis que l'« ordre de la connaissance » dominicain dérive de la Vérité comme Souverain Bien.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Dans l'analytique de la raison pratique, Kant précise que ce n'est pas le concept du bien et du mal qui détermine la loi morale mais, à l'inverse, la loi morale qui sert de fondement au concept de bien et de mal[1]. Il existe néanmoins, aux yeux de Kant, un bien absolu inscrit dans le cœur du sujet humain — il l'appelle bonne volonté[2] : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction est tenu pour bon, si ce n'est seulement une bonne volonté »[3]. Cette bonne volonté est une forme pure, dépouillée de tout contenu, aussi est-elle universelle. « Elle est la condition dont dépend tout autre bien, même toute aspiration au bonheur »[4].

Zénon de Citium pensait qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre la vertu et le vice (sur ce point d'éthique, les stoïciens[5] divergeaient radicalement des péripatéticiens). De même, disait-il, qu'un bâton doit être droit ou courbe, l'homme doit être juste ou injuste. Il n'y a pas plus juste que le juste, plus injuste que l'injuste, les intermédiaires n'existent pas. Dans un essai intitulé *Comment s'apercevoir de ses propres progrès en vertu ?*, Plutarque polémiquera contre les stoïciens et combattra leur thèse : contre une logique et une éthique du tout ou rien, il affirmera l'existence d'états intermédiaires entre le vice et la vertu et niera que toutes les fautes puissent s'équivaloir.

Le dicton « la fin justifie les moyens » signifie que le mal peut être une voie d'accès au bien. Contre l'idée du caractère absolu du Bien, certains philosophes ont vu que le bien et le mal ne sont pas seulement des opposés, mais qu'ils s'entredéterminent. Du bien peut naître le mal et du mal, le bien. Si, argumentait Aristote, il existe des divergences au sujet des différents biens, c'est qu'il arrive souvent que ceux-ci soient une source de dommages : tel peut devoir sa perte à sa richesse, tel autre à son courage[6]. Par ailleurs, l'affirmation du Bien n'est pas exclusive de celle du mal. Le concept leibnizien de « meilleur des mondes possibles » ne doit pas être compris comme excluant le mal (Voltaire aura beau jeu d'exhiber tous les malheurs du monde). L'idée de Leibniz est que « le bien métaphysique, qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelquefois au mal physique et au mal moral »[7].

Le relativisme tend à identifier le bien au bon, puisqu'il est entendu que ce qui est bon à un certain point de vue peut être très mauvais à un autre.

1. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 63.
2. Il eût mieux, évidemment, valu traduire « *guter Wille* » par « volonté bonne » pour éviter le caractère affadi de la « bonne volonté » en français. Mais l'usage s'est imposé.
3. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* AK IV 393, trad. V. Delbos, *Œuvres philosophiques* II, *op. cit.*, p. 250.
4. *Ibid.* AK IV 396, p. 254.
5. Les stoïciens appelaient *indifférent* ce qui n'est ni bien ni mal, non pas au-delà du bien et du mal, mais, au contraire, en deçà du bien et du mal.
6. Aristote, *Éthique à Nicomaque* I, 3.
7. G.W. Leibniz, *Essais de théodicée* § 209, *op. cit.*, p. 241.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Un conseil peut être bon au sens d'utile ou d'efficace et être moralement détestable.

« Par bien, écrit Spinoza, j'entends (…) tout genre de joie »[1]. C'est le désir qui fait le bien, et non l'inverse : nous ne désirons pas une chose parce qu'elle est bonne, mais nous la jugeons bonne parce que nous la désirons[2]. Il n'y a ni bien ni mal en soi : ceux qui en font une hypostase confondent une distinction de raison avec une distinction réelle[3].

Le relativisme prendra aussi appui sur l'histoire et la sociologie pour affirmer que le bien est ce que telle morale commande, le mal ce qu'elle interdit : une chose n'est pas commandée parce qu'elle est bonne mais elle est jugée bonne parce qu'elle est commandée.

Enfin, il faut compter avec la variabilité individuelle. La philosophie anglaise définit volontiers le bien par l'*impression* qu'il peut faire sur notre sensibilité et notre jugement. Seulement pouvons-nous encore, comme le faisaient déjà les anciens et les classiques, définir le bien comme un objet de satisfaction et d'approbation — dès lors que nous savons que le mal y fait souvent meilleur office ?

La psychanalyse découvrira une autre source, subjective, de la relativité morale. Comme le mal, le bien témoigne sans que nous le sachions de notre idéal du moi — si bien que notre jugement peut être compris comme une confession inconsciente. Nous sommes portés à juger comme *bien* ce que nous nous sentons capables de faire, tandis que le mal qui suscite en nous la plus forte réprobation est celui dont nous nous estimons incapables, d'où les aberrations communes dans la hiérarchie de nos éloges et de nos blâmes[4].

2. Transcendant ou immanent ?

Le Pseudo-Denys l'Aréopagite thématise dans *Les Noms divins* et *La Théologie mystique* Dieu comme un Non-Être, supérieur et antérieur à l'Être. Platon avait dit que le Bien est en dignité et en pouvoir, en souveraineté, même au-delà de l'être[5]. Chez Platon le Bien est l'objet de la science suprême et de la sagesse. Mais comment ce qui est au-delà de toute essence peut-il être objet de science ?

Quoi qu'il soit au-delà de toute essence, le Bien platonicien n'est ni inconnaissable ni indicible. C'est en quoi le platonisme de Platon diffère

1. B. Spinoza, *Éthique*, troisième partie, scolie de la proposition XXXIX.
2. *Ibid.*, scolie de la proposition IX.
3. B. Spinoza, *Pensées métaphysiques*, trad fr., *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 262.
4. Tel dirigeant d'entreprise, qui fraude le fisc à millions, sera indigné par la resquille dans les transports publics ; tel immigré qui justifiera les « crimes d'honneur » sera outré par un regard déplacé.
5. *La République* VI, 509b.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de ceux qui se réclameront de lui par la suite (les néoplatoniciens, les gnostiques, Avicenne, les soufis) : tous verront dans la transcendance une part d'inconnaissable et d'indicible.

En christianisant Platon, les Pères de l'Église identifieront le Bien à Dieu. Les dieux grecs étaient parfois rapportés à des bienfaits mais aucun ne figurait le Bien. La révolution judéo-chrétienne consistera à diviniser le Bien, à identifier le Bien et le Dieu unique.

Mais une transcendance absolue éloignerait à jamais le Bien, et l'être humain risquerait de ne plus se sentir concerné par lui [1]. C'est pourquoi les théologiens auront à cœur de se représenter en lui un reste de transcendance comme un appel au salut après la chute.

Évidemment, les morales de l'immanence résolvent le problème en s'abstenant de le poser. Une pure immanence du Bien à l'être — et singulièrement à l'être historique, à l'être social des populations humaines — finit par rendre difficile, voire impossible la pensée même du devoir-être, de l'utopie, de l'idéal. Mais l'homme n'est pas être à se contenter de vivre sous la dictature du « cela est ainsi ».

3. Intelligible ou sensible ?

Thomas d'Aquin disait que si les hommes préfèrent les biens corporels aux spirituels, c'est parce qu'ils redoutent les peines corporelles davantage que les spirituelles[2].

Dans *La République* Platon compare le Bien au Soleil parce qu'il est supérieur au « lieu visible », parce qu'il est unique et parce qu'il est créateur : ce que le Bien est dans le lieu intelligible[3], par rapport à l'intelligence comme aux intelligibles, c'est cela qu'est le Soleil dans le lieu visible, par rapport à la vue comme par rapport aux visibles[4]. Et à ceux qui identifient le Bien au plaisir, Platon rétorque qu'il y a des plaisirs qui sont mauvais et que le principe qui nous fait juger bon un plaisir n'appartient pas au plaisir lui-même.

Il y a ceux qui confondent le bien avec l'agréable et l'utile, et ceux qui l'écartent radicalement de tout élément empirique. Doit-on y reconnaître l'influence de la langue qui confond sous un même mot[5] bon et le bien — toujours est-il que les philosophes anglais[6] du XVIII[e] siècle délient le bien de son assise rationnelle : « Il est impossible, écrit Hume, que la distinction

1. La solution mystique étant nécessairement aristocratique.
2. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* III, § 141, *op. cit.*, p. 724.
3. Platon n'utilise pas l'expression de « monde intelligible ». Celle-ci sera inventée par les néoplatoniciens.
4. Platon, *La République* VI, 508c, *Œuvres complètes* I, *op. cit.*, p. 1096.
5. Voir *supra*.
6. Ou de langue anglaise.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

entre le bien et le mal puisse être faite par la raison, puisque cette distinction a une influence sur nos actions, ce dont la raison est incapable à elle seule »[1]. L'intelligibilité objective et la rationalité subjective vont de pair, comme leurs envers.

4. Un ou multiple ?

C'est parce que les êtres sont un qu'ils participent tous du Bien, note Plotin[2]. Filant la métaphore platonicienne de la lumière, l'auteur des *Ennéades* dit que si l'on coupe en deux un rayon lumineux par un écran, la lumière reste d'un seul côté, du côté du soleil[3].

Un, Être, Vrai, Bon étaient considérés comme des équivalents au Moyen Âge, et plus tard, dans la lignée de l'idéalisme hégélien, Victor Cousin écrira dans un ouvrage intitulé *Du vrai, du beau et du bien* : les trois valeurs, logique, esthétique et éthique, se confondent en faisceau.

Cela dit, Platon n'était pas seulement le philosophe de l'Un absolu que Plotin (et surtout Damascius) croyait. L'auteur du *Banquet* et du *Timée* admettait, par exemple, une hétérogénéité entre les biens du corps et ceux de l'âme. Il n'en reste pas moins vrai que c'est contre son maître Platon, à qui il préférait la vérité, qu'Aristote définit le Bien comme l'acte propre de chaque être, celui qui est le plus conforme à son essence ; le bien concerne la relation aussi bien que la substance, il « s'affirme d'autant de façons que l'Être »[4], il ne saurait par conséquent y avoir une Idée du Bien.

Aristote divise encore les biens selon la tripartition biens de l'âme (les vertus), biens du corps (santé, beauté) et biens extérieurs (richesses, pouvoir, honneurs)[5]. « Prudence » est un mot que nous devons à Cicéron, qui traduisit par *prudentia* — en référence à *providentia* — la *phronèsis* grecque. Platon l'identifiait à la sagesse mais Aristote les séparait. Pour l'auteur de l'*Éthique à Nicomaque*, la prudence est la vertu cardinale : elle discerne le bien et le mal pour l'homme plutôt que le Bien et le Mal en général, objets de la sagesse. Ainsi « la prudence est une disposition accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain »[6]. Vertu de l'intellect pratique (contrairement à la sagesse, *sophia*, qui est vertu de l'intellect théorique), elle dirige l'action vers le bien.

1. D. Hume, *Traité de la nature humaine* III, trad. P. Saltel, Garnier-Flammarion, 1993, p. 57.
2. *Ennéades* I, 7,2.
3. *Ennéades* I, 7,1.
4. Aristote, *Éthique à Nicomaque* I, 4, 1096 a23, *op. cit.*, p. 47.
5. Aristote, *Les Grands livres d'éthique* 1184 b1-5, *op. cit.*, p. 44. L'Inde a distingué quatre biens qui déterminent autant de types de vie : *artha*, la richesse, le pouvoir, *kama*, le plaisir, *dharma*, le devoir et *moksha*, la délivrance à l'égard des trois biens précédents.
6. Aristote, *Éthique à Nicomaque* VI, 1140 b, *op. cit.*, p. 285.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La morale du stoïcisme repose sur une anthropologie de la totalité : les vertus sont si étroitement liées entre elles qu'il est impossible d'en posséder une sans avoir toutes les autres (alors que plusieurs ouvrages de Platon avaient analysé la tension possible entre les vertus, par exemple entre le courage et la tempérance, et que *La République* a hiérarchisé la société en une tripartition qui est aussi celle des vertus présentes ou absentes).

C'est Cicéron qui, mêlant Aristote à Platon, a établi la liste des quatre vertus que plus tard le christianisme appellera cardinales : la prudence[1], la justice, le courage et la tempérance[2].

5. Objectif ou subjectif ?

Cette alternative est déjà présente dans trois des précédentes : ce qui est absolu, transcendant, intelligible est objectif.

La subjectivité morale est une idée récente dans l'histoire de la pensée mais l'interprétation que Platon donne de la phrase de Protagoras sur l'homme « mesure de toutes choses » prouve que dès l'Antiquité la question de la relativité personnelle pouvait être posée. L'assimilation du bien au plaisir désobjective le bien : l'individu est la seule mesure de ses plaisirs.

Seulement le propre d'une subjectivité est de n'être jamais seule : une collectivité de sujets est apte à reformer une objectivité.

Luther disait : ce ne sont pas les bonnes œuvres qui font l'homme bon, c'est l'homme bon qui fait les bonnes œuvres. À la justification par les œuvres, il opposait la justification par la foi, seule conforme, à ses yeux, à l'orthodoxie chrétienne. Lorsque, plus tard, Kant définit le « bien originaire » comme « la sainteté des maximes dans l'accomplissement du devoir »[3], la synthèse de l'objectif (le devoir) et du subjectif (la maxime) est implicitement présente. Seulement ici le subjectif n'est pas du tout le personnel.

Prenant appui sur saint Augustin, Abélard avait soutenu la thèse selon laquelle le bien ne qualifie pas l'acte (objectif) mais l'intention (subjective). La casuistique est née de cette dichotomie.

Le relativisme moral, selon lequel l'homme seul décide du bien et du mal tend à réduire le bien au bon et le mal au mauvais. C'est ce que font Spinoza et Nietzsche. Mais le relativisme lui-même comprend nombre de degrés : à partir d'un certain niveau de conceptualisation, le subjectif lui-même peut être objectif.

1. Ou la force.
2. Cicéron, *Traité des devoirs* I, V, 15.
3. E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison* AK V, 46, trad. fr., *Œuvres philosophiques* III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1986, p. 63.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La dualité perfection/bonheur dérive du débat entre l'objectivité et la subjectivité du bien. Définira-t-on le bien comme perfection objective en soi ou comme bonheur subjectif, pour nous ? Historiquement, cette dernière conception est première. Nietzsche l'a montré dans *La Généalogie de la morale* : le bien est ce qui a été senti et dit comme bon, le mal, ce qui a été senti et dit comme mauvais. L'homme bon n'est pas d'abord celui qui fait le bien, mais celui qui fait du bien pour lui.

Plus tard, Mélanie Klein montrera que le danger qui menace le soi d'être détruit par l'instinct de mort contribue au clivage des pulsions, les scindant en bonnes et mauvaises. La projection de ces pulsions sur l'objet originel lui fait subir à lui aussi ce clivage et le divise en un bon et un mauvais objet. Tel est, selon Mélanie Klein, le manichéisme originaire dont les autres dérivent.

6. Être ou avoir ?

Primitivement, le bien est la terre, le sol — puis une possession quelconque. Un train de marchandises s'appelle en allemand et en anglais « train de biens »[1]. Au sens économique (généralement le mot est mis au pluriel) le bien désigne tout ce qui est susceptible d'appropriation. Ainsi la langue juridique distingue-t-elle les biens corporels qui sont susceptibles d'appropriation et les biens incorporels, qui sont des droits. On distingue également les biens intimes ou propres, et les biens extérieurs. Une bonne partie de la sagesse antique consistait à cultiver les premiers et à rejeter les seconds.

Il y a, d'un individu à l'autre ou, chez un même individu, d'un moment à l'autre de sa vie, des variations de la puissance d'agir — lesquelles sont objectives. Spinoza les appelle « bonnes » ou « mauvaises » selon que la puissance d'agir est augmentée ou diminuée. En ce sens, il existe une objectivité du « bon » et du « mauvais » définis au début de la quatrième partie de l'*Éthique* : « Par bon, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile ; par mauvais, au contraire, ce que nous savons avec certitude empêcher que nous ne possédions quelque bien »[2]. L'originalité de Spinoza fut de dégager le bon et le mauvais de la subjectivité, donc de l'incertitude.

7. Être ou devoir-être ?

« Il est donc évident que ce bien lui-même que nous cherchons n'est ni l'idée de bien ni le bien commun : la première est immobile et irréali-

1. *Güterzug* en allemand, *goodstrain* en anglais.
2. B. Spinoza, *Éthique* IV, définition I et II, trad. fr., *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 490.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

sable, le second est mobile mais irréalisable aussi »[1], disait Aristote, contre Platon. Contre Kant (le devoir de la volonté morale), Hegel réitérera une objection semblable, au nom de l'effectivité de la moralité objective.

Comme l'a établi G.H. Moore, la question du bien dérive d'une question métaphysique : qu'est-ce qui est réel ?[2] Le bien exprime-t-il un ordre ou un commandement ? Une réalité présente ou une réalité à venir ? On notera que la langue conjoint sous le même terme d'« ordre » l'ordonnancement et le commandement.

Le bien est une force et, pour Nietzsche, il s'y résume même : « À faire du bien et à faire du mal, on exerce sa puissance sur les autres, et l'on ne veut pas davantage ! »[3].

8. Originaire ou final ?

Le conflit entre Platon (le Bien comme principe absolu) et Aristote (le bien comme résultat relatif) a déjà été évoqué.

L'opposition entre une conception principialiste du Bien et une conception conséquentialiste traverse les débats éthiques contemporains. Face à ceux qui, par exemple, entendent maintenir l'interdiction du clonage reproductif humain comme attentatoire à la dignité, les partisans d'une autorisation légale objectent qu'une pratique ne peut être décrétée a priori mauvaise et que le jugement éthique est impossible en l'absence de résultats. Le conséquentialisme croit à une sélection automatique (par le marché) entre les bons et les mauvais résultats d'une action donnée — en quoi il coïncide avec une position libérale en matière morale.

Une synthèse entre étiologie et téléologie n'est pas impossible : le bien ne fait pas que motiver en amont, il justifie en aval. Mais cette synthèse se fait dans et par le sujet.

9. Altruiste ou égoïste ?

Le soupçon le plus radical jeté sur la morale (Nietzsche) a consisté à dire qu'avec l'idée de bien, on ne sort pas encore de soi, que le bien n'est qu'un état de la volonté de puissance. L'altruisme lui-même ne serait qu'un masque ou une expression de l'égoïsme. Le libéralisme — que Nietzsche récuse avec vigueur — avait pris et résolu le problème en sens inverse : la

1. Aristote, *Éthique à Eudème*, 1218 b8-10, trad. V. Décarie, Vrin, 1991, p. 75.
2. G.H. Moore, *Principia Ethica*, *op. cit.*, p. 173.
3. F. Nietzsche, *Le Gai savoir* § 13, trad. H. Albert, *Œuvres* II, *op. cit.*, p. 60.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

recherche du bien personnel débouche nécessairement sur le bien collectif[1].

Seulement la relativité en matière morale peut à son tour être relativisée : où a-t-on vu que le mensonge est préférable à la sincérité, et, en dehors de périodes exceptionnelles comme les guerres, le meurtre préférable au respect de la vie humaine ? Ceux qui tuent épargnent au moins leurs amis et eux-mêmes, donc ils ne considèrent pas le meurtre comme bon moralement. Kant a dégagé l'universalité comme critère de bien moral : est bon ce qui est universalisable, mauvais ce qui ne l'est pas. En fait, il n'y a qu'un seul mal : l'égoïsme. Le meurtrier tue pour lui, le voleur vole pour lui, le menteur ment pour lui (laissons de côté les rares exceptions), tous se moquent de la loi commune. Kant énonçait comme principe de la loi morale : Agis toujours de telle manière que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle — ce qui était retrouver le principe de Confucius : Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse ; fais-lui ce que tu voudrais qu'il te fasse. Le critère du bien correspond à cette expérience de pensée : et si tout le monde en faisait autant ? Si la réponse est : aucun dommage ne s'ensuivrait, mais à l'inverse le monde serait moins malheureux, alors l'action peut être dite moralement bonne. Si, en revanche, la réponse est : le monde s'en trouverait considérablement dégradé, alors l'action peut être vue comme moralement mauvaise. C'est en quoi la raison pratique rejoint la raison théorique, en quoi le bien est voisin ou cousin du vrai. Il existe une logique du bien qui fait tenir les hommes ensemble et perdurer les sociétés.

Contre ceux qui réduisaient le bien à l'utilité et au sentiment immédiat, Rousseau objectait : « Que me font à moi les crimes de Catilina ? Ai-je peur d'être sa victime ? Pourquoi donc ai-je de lui la même horreur que s'il était mon contemporain ? Nous ne haïssons pas seulement les méchants parce qu'ils nous nuisent, mais par ce qu'ils sont méchants »[2].

10. Inné ou acquis ?

Pour Platon, l'âme a connu l'Idée de Bien avant de tomber dans le corps, et le christianisme considéra que le péché originel a laissé une place au bien dans le cœur humain. Thomas d'Aquin appelait *syndérèse* ce qu'après Locke on désignera par l'expression de *sens moral* et qu'on réputera comme inné.

Descartes nomme *générosité* cette propension au bien qui est selon lui le propre de l'homme[3], et qui est signalée par la présence d'une bonne volonté correspondant à l'usage de la liberté pour le bien.

1. Voir *infra*.
2. J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation* livre IV, Garnier-Flammarion, 1966, p. 375.
3. R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 153 et 154. Voir ***La volonté***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

« Croyez-vous qu'il y ait sur la terre entière un seul homme assez dépravé pour n'avoir jamais livré son cœur à la tentation de bien faire ? »[1], écrit Rousseau. « Il est (…) au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience »[2].

Kant reprendra à son compte cette idée de Rousseau : nul n'est méchant au point d'avoir anéanti en lui tout germe de bien. Même mauvais, l'homme est capable de bien : sa conscience le lui fait aimer, sa raison le connaître, sa liberté le choisir.

Au XIXe siècle, avec la naissance de la biologie, l'idée s'est fait jour que le sens moral pourrait bien avoir son siège dans le cerveau. Il y eut pour confirmer cette hypothèse le cas extraordinaire de ce contremaître anglais qui, à la suite d'un accident, eut la tête traversée par une barre à mine. Non seulement il survécut miraculeusement mais ses facultés intellectuelles demeurèrent intactes. En revanche, son comportement social fut totalement bouleversé.

À l'opposé des conceptions biologisantes, les psychanalystes mettront l'accent sur le caractère psychique, à la fois spontané et construit des valeurs morales. Melanie Klein a montré comment se met en place, chez le tout jeune enfant, une sorte de manichéisme originaire entre un bon et un mauvais sein, une bonne et une mauvaise mère, sources et objets respectifs d'envie et de gratitude[3]. Le bien et le mal seraient les héritiers de cette expérience universelle primordiale, de double clivage, du réel (par projection) et du moi de l'enfant (par introjection).

IV. LE BIEN COMMUN

Le bien commun — on dit également bien public, bien général, bien collectif — est le bien de tous, le bien pour tous. Mais « tous » peut avoir une valeur particulière (« tous les habitants » de la ville et de cette ville seule, par exemple). Jusqu'où faut-il élargir le « commun » du bien commun ?

De plus, l'idée de bien commun est celle d'une application concrète, sociale et politique du bien. Il peut y avoir — Platon est ici paradigmatique — à la fois pensée du Bien comme universel et particularisation du bien commun[4].

1. J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, livre IV, *op. cit.*, p. 379.
2. *Ibid.*, p. 376.
3. « La mère est le premier bon objet que le nourrisson intègre à son monde intérieur, sa capacité à le faire étant, selon moi, jusqu'à un certain point, innée » (Mélanie Klein, *Envie et gratitude*, trad. V. Smirnoff, Gallimard, 1968, p. 102).
4. Platon ne pense le bien commun qu'à l'échelle d'une toute petite cité.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Enfin, le bien commun qui, aujourd'hui, s'entend dans le cadre de régimes démocratiques reposant sur une certaine égalité, n'avait pas du tout ce sens dans l'Antiquité. La Callipolis de *La République* de Platon réalise le bien commun, et elle est profondément inégalitaire.

Tous les philosophes, en revanche, ou presque, se sont accordés pour reconnaître le primat du bien commun sur le bien particulier. Au début de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote écrit : « Même si (…) il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité ; car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités »[1].

Il n'y a pas, chez Spinoza, de bien commun puisqu'il n'y a pas de bien. Il existe, en revanche, un bon commun. Lorsque j'agis selon la nature, je me montre raisonnable, et par conséquent je m'accorde immédiatement avec tout être raisonnable, ce qui m'est utile et beau. Mais ce qui n'a pas de rapport avec moi ne peut être ni bon ni mauvais[2]. Or les hommes ne s'accordent pas en tant qu'ils sont passionnés ; à l'inverse, dans la mesure où ils vivent sous la conduite de la raison, ils s'accordent toujours nécessairement par nature[3]. Donc « c'est lorsque chaque homme cherche avant tout l'utile qui est le sien que les hommes sont le plus utiles les uns aux autres »[4]. L'universalité de la raison établit l'accord entre les intérêts particuliers et la vie en commun, mais sans conflit, parce qu'en son essence l'effort pour se conserver ne se distingue pas de l'action vertueuse. « Le bien que l'homme désire pour lui-même et qu'il aime, écrit Spinoza, il l'aimera avec plus de constance s'il en voit d'autres l'aimer (…) et par conséquent (…) il s'efforcera de faire que les autres l'aiment ; et comme ce bien (…) est commun à tous et que tous peuvent en éprouver de la joie, il s'efforcera donc (pour la même raison) de faire que tous en éprouvent de la joie et (…) d'autant plus qu'il jouira davantage de ce bien »[5].

L'idée de bien commun associée à celle de volonté générale sera l'une des idées centrales du siècle des Lumières qui fonderont les républiques nées de la révolution. Après avoir filé la comparaison — qu'il prend toutefois soin de relativiser — entre le corps politique et le corps vivant, Rousseau, dans son *Discours sur l'économie politique*, écrit de la volonté générale qu'elle « tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie » et qu'elle « est la source des lois »[6]. Un peu plus loin, Rousseau affirme

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque* I, 1, 1094 b7-10, *op. cit.*, p. 35.
2. B. Spinoza, *Éthique* IV, proposition XXIX.
3. *Ibid.*, proposition XXXV.
4. B. Spinoza, *Éthique* IV, corollaire II, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 517.
5. B. Spinoza, *Éthique* IV, autre démonstration de la proposition XXXVII, *ibid.*, p. 519-520.
6. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *Œuvres* III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, p. 245.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

cette thèse fondamentale : « la volonté générale est toujours pour le bien commun »[1].

Dans son article sur le droit naturel, écrit pour l'*Encyclopédie*, Diderot était allé plus loin que Rousseau en définissant le bien commun comme celui du genre humain tout entier, seul apte, selon lui, à décider du juste et de l'injuste. Et lorsque Diderot écrit, en une formule que Rousseau reprendra textuellement, que « la volonté générale est toujours bonne : elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais »[2], c'est à la volonté universelle qu'il pense et non à la volonté générale d'un petit peuple.

Les libéraux anglais réfléchiront le bien commun ou l'intérêt général sous l'angle économique. Le sous-titre de l'ouvrage de Bernard de Mandeville *La Fable des abeilles* est « Vices privés, vertus publiques »[3]. Le concept hégélien de ruse de la raison prend sa source dans cette représentation : le mal privé subit dans la dimension publique une véritable alchimie, une métamorphose qui le transforme en bien général. Les économistes classiques légitimeront ainsi le capitalisme : la vertu particulière peut être mauvaise (l'épargne, par exemple, arrête la machine économique), tandis que le vice particulier devient le bien du plus grand nombre.

Le socialisme fera une critique rigoureuse de l'optimisme libéral : il n'y a pas de bien public spontané, aucune harmonie « naturelle » ne viendra corriger toute seule les défauts du système. Le conflit entre intérêts particuliers et intérêts collectifs ne peut être résolu que par une volonté politique, sinon révolutionnaire, du moins réformiste.

Plus près de nous, le mathématicien Tucker inventa un apologue connu sous le nom de dilemme du prisonnier[4] pour montrer que, contrairement à la thèse optimiste du libéralisme, une main invisible n'organise pas toujours le bien commun à partir de la recherche d'un intérêt personnel.

Sous l'effet du processus de mondialisation, le bien commun aujourd'hui s'élargit aux dimensions de la Terre et de l'humanité entières : il est bien universel. Une nouvelle solidarité en effet voit le jour — les problèmes qui assaillent l'humanité (économiques, sociaux, environnementaux...) ne s'arrêtent pas aux anciennes frontières. Ainsi la morale effective se trouve-t-elle devant un nouveau champ.

1. *Ibid.*, p. 246.
2. D. Diderot, article « Droit naturel », *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*.
3. Voir ***Le capitalisme***.
4. Un juge d'instruction cherche à faire avouer deux auteurs présumés d'un hold-up à main armée. Au moment de leur arrestation, les deux suspects portaient sur eux une arme prohibée mais aucune preuve de leur participation au hold-up n'existe contre eux. Le juge les prend à part dans son bureau et leur propose ce marché : si aucun de vous n'avoue, je ne pourrais retenir contre vous que le port d'armes, ce qui vous vaudra une condamnation de deux ans de prison. Si vous avouez tous les deux, vous serez condamnés pour le hold-up mais vous bénéficierez de la clémence du jury, et vous n'en prendrez que pour cinq ans. Si enfin un seul d'entre vous avoue, alors que le complice se tait, celui qui avoue sera relaxé et celui qui n'avoue pas écopera de la peine maximum, soit 10 ans de détention. Il est évident que l'intérêt des inculpés est de ne pas avouer ; il n'est pas moins évident qu'ils avoueront tous deux, prenant cinq ans au lieu de deux : aucun des deux, en effet, ne voudra prendre le risque, en n'avouant pas, de récolter 10 ans de prison.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

*

Voir aussi

La beauté. Le bonheur. La conscience. La corruption. Le crime. La démocratie. Le devoir. La dignité. Les droits de l'homme. L'égalité. L'éthique. La guerre. La justice. Le mal. La morale. La perfection. Le plaisir. La propriété. La richesse. La tolérance. L'universel. L'utopie. La valeur.

*

Bibliographie

Platon, — *La République*, livre VI et VII.
— *Philèbe*.
Aristote, *Éthique à Nicomaque* I.
H.G. Gadamer, *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, trad. fr., Vrin, 2000.
E. Kant, — *Fondements de la métaphysique des mœurs*.
— *Critique de la raison pratique*.
Plotin, *Ennéades* I, 6, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, 1997.
Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. coll., PUF, 1999.
Frédéric Nietzsche, — *Par-delà le bien et le mal*
— *La Généalogie de la morale*.
G.H. Moore, *Principia Ethica*, trad. M. Gouverneur, PUF, 1998.
Melanie Klein, *Envie et Gratitude*, trad. V. Smirnoff, Gallimard, 1968.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

19. Le bonheur

Freud disait du bonheur qu'il n'est pas une valeur culturelle ; force est de constater qu'il l'est devenu. Lieu commun de toutes les philosophies de l'Antiquité — le scepticisme non excepté — le bonheur a subi une éclipse avec le christianisme puis a reparu avec le déclin de celui-ci (le siècle des Lumières fut par excellence le siècle du bonheur). Il n'est pas excessif de dire qu'il est devenu la valeur dominante de la modernité, avec la liberté qui lui est liée. Le bonheur condense notre idéal de vie pratique ; dans nos sociétés, il n'est pas seulement une valeur, un idéal, il est une véritable norme[1]. Il existe désormais un devoir de bonheur[2] — et ceux qui ne l'honorent pas ressemblent à des déserteurs.

Sur le bonheur, il a été plus bavardé que pensé. Même les plus grands philosophes n'ont pas toujours su échapper à la banalité lorsqu'ils ont traité de ce sujet.

I. L'ESSENCE DU BONHEUR

En grec, *eu prattein* signifie à la fois agir bien, réussir, et être heureux. Le bonheur est un état positif de contentement intérieur durable.

1. *Entre le plaisir et la béatitude*

Dans la série des états positifs de l'affectivité (plaisir, joie, bonheur, félicité ou béatitude), la hiérarchie a été fixée à la fois sur le plan quantitatif (du moins au plus) et sur le plan qualitatif (du moins bon au meilleur). Les présupposés moraux d'une telle échelle de valeurs sont évidents : au plus bas se situe le plaisir parce que lié au corps[3], au plus haut, la béatitude parce que liée à Dieu, dans l'entre-deux, il y a le bonheur, certes plus noble que la simple satisfaction physique mais qui reste malgré tout attaché à la terre. Dans le cadre de cette représentation, le bonheur ne serait par conséquent qu'un moyen terme terrestre (à dépasser) entre les sens et Dieu.

Chacun des quatre plans (plaisir, joie, bonheur, béatitude) est défini par un support, un mode et une temporalité spécifiques. Le plaisir a pour sup-

1. Ce que traduisent indirectement les sondages : si la plupart des gens se disent heureux, contre les évidences, c'est parce que le malheur peut apparaître comme une trahison et comme un signe d'insuffisance personnelle.
2. Voir Pascal Bruckner, *L'Euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*, Livre de Poche, 2002.
3. Voir ***Le plaisir***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

port le corps ou l'esprit, pour mode la consommation, et pour temporalité l'instant ; la joie a pour support le corps ou l'esprit, pour mode la création, et pour temporalité la durée ; le bonheur a pour support l'être, pour mode l'état existentiel et pour temporalité la vie ; la béatitude a pour support l'âme, pour mode la transcendance et pour temporalité l'éternité.

Héraclite disait que « si le bonheur était fait des jouissances corporelles, nous dirions les bœufs heureux quand ils trouvent du pois chiche à manger ». John Stuart Mill écrira que « si le rapprochement que l'on fait entre la vie épicurienne et celle des bêtes donne le sentiment d'une dégradation, c'est précisément parce que les plaisirs d'une bête ne répondent pas aux conceptions qu'un être humain se fait du bonheur »[1]. De fait, remarque Mill, « peu de créatures humaines accepteraient d'être changées en animaux inférieurs sur la promesse de la plus large ration de plaisirs de bêtes »[2]. Le bonheur (*happiness*) n'est pas la satisfaction (*content*). D'où la célèbre proposition : « Il vaut mieux être un homme insatisfait qu'un porc satisfait ; il vaut mieux être Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait. Et si l'imbécile ou le porc sont d'un avis différent, c'est qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question : le leur. L'autre partie, pour faire la comparaison, connaît les deux côtés »[3].

L'argument utilisé par Platon pour récuser l'identification faite par les Cyrénaïques entre le plaisir et le bonheur est que l'on peut éprouver à la fois le plaisir et la douleur (le plaisir est donc impur) alors qu'on ne saurait être à la fois heureux et malheureux (le bonheur doit être sans mélange). Sénèque usera d'un autre argument : le plaisir ne peut pas être le bonheur puisqu'il existe aussi chez les fous et les méchants[4]. L'idée que l'homme mauvais ne peut être heureux vient de Platon : « Le bonheur, écrit Plotin, appartient non pas à l'être qui sent le plaisir mais à celui qui est capable de connaître que le plaisir est un bien »[5].

Aristote définissait le bonheur comme une activité de l'âme conforme à la vertu[6] et saint Augustin, qui caractérisait le bonheur comme « la joie issue de la vérité »[7], disait que la possession de ce que l'on veut ne suffit pas pour être heureux si ce que l'on veut est un mal[8]. L'homme heureux n'est pas celui qui éprouve le plus de plaisir. Plus : on peut se réfugier dans le plaisir pour oublier son malheur[9]. De même, la jouissance n'est pas le bonheur : il n'importe pas aux personnages de Sade d'être heureux[10].

1. J.S. Mill, *L'Utilitarisme*, trad. G. Tanesse, Garnier-Flammarion, 1968, p. 50.
2. *Ibid.*, p. 52.
3. *Ibid.*, p. 54.
4. Sénèque, *De la vie heureuse* § 8, trad. É. Bréhier, *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 729.
5. Plotin, *Du bonheur*, *Première Ennéade*, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, 1997, p. 75.
6. Aristote, *Éthique à Nicomaque* I, 10, 1099 b 26-27.
7. Saint Augustin, *Les Confessions* X, 23.
8. Saint Augustin, *La Vie heureuse* 10, trad. fr., in *Les Confessions. Dialogues philosophique*s, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1998, p. 95.
9. À l'inverse, on n'imagine guère un homme se réfugiant dans le bonheur pour oublier sa souffrance !
10. D'où le rapprochement paradoxal de Lacan : « Kant avec Sade » est le titre de l'un de ses *Ecrits*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Grâce à sa plus grande profondeur intérieure, grâce aussi à son caractère plus actif, la joie semble plus proche du bonheur que le plaisir. Spinoza la définissait comme la passion grâce à laquelle l'esprit passe à une perfection plus grande[1]. Mais l'usage commun ne retient pas cette permanence que présuppose Spinoza. L'état de joie désigne plutôt une émotion de courte durée : tandis que les moments de joie suffisent à constituer la joie, les moments de bonheur ne suffisent pas à faire le bonheur.

Il existe également dans la série des états existentiels positifs le bien-être, l'euphorie qui semblent très proches du bonheur mais, outre leur dépendance physique forte, ils peuvent n'être que très éphémères.

La béatitude (ou félicité[2]) dépasse le bonheur « par le haut ». Toutes les religions de l'au-delà en ont développé la notion. On comprend qu'historiquement, dans les derniers siècles de l'Occident, le bonheur ait joué contre le salut. S'il lève les yeux au ciel, le bonheur garde les pieds sur terre et n'a jamais prétendu oublier le corps. Dans la religion chrétienne, la béatitude est l'attribut de Dieu, des anges et des élus[3] : ceux-ci sont dits *bienheureux* plutôt qu'heureux, car aucun mouvement ne les trouble. Cette félicité ou béatitude, l'homme peut la connaître dès cette vie lorsqu'il « contemple » Dieu, l'« aime » ou « s'unit » à lui[4]. Saint Anselme voit dans cette plénitude atteinte par l'âme une preuve de l'existence divine[5]. Ne s'agirait-il que d'une illusion ? Mais de quel critère disposons-nous pour distinguer une extase réelle d'une extase imaginaire ? La raison, chez Spinoza, s'arrête aux portes de la béatitude[6], laquelle est définie comme « la satisfaction même de l'âme, qui naît de la connaissance intuitive de Dieu »[7]. Cette « connaissance intuitive de Dieu » que Spinoza appelle aussi « amour intellectuel de Dieu »[8] naît du troisième genre de connaissance[9].

Kierkegaard est le premier à avoir rapporté les états existentiels au temps (l'opposition entre les stades esthétique, éthique et religieux a un sens temporel). Dans la hiérarchie classique des états existentiels positifs, le plaisir correspond à l'instant, la joie à la durée (la temporalité), le bonheur à l'histoire (la vie) et la béatitude à l'éternité. Il y a saut qualitatif de l'un à l'autre état, différence de degré : de même que la joie n'est pas une somme de plaisirs, de même le bonheur n'est pas une somme de joies. C'est pour exprimer une idée analogue qu'Aristote avait inventé le proverbe selon

1. B. Spinoza, *Éthique* III, proposition 11, scolie.
2. La langue latine a commencé par distinguer la *felicitas* profane et la *beatitudo* sacrée, mais cette distinction s'est atténuée jusqu'à disparaître.
3. Ce que les Évangiles appellent « vie éternelle » correspond à la béatitude.
4. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* III, 37.
5. Nous sommes ici très loin de l'usage courant qui fait du béat un niais.
6. B. Spinoza, *Court traité* XXII, 1.
7. B. Spinoza, *Éthique* IV, appendice, chapitre 4, trad. fr., *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1954, p. 554.
8. B. Spinoza, *Éthique* V, proposition 32, corollaire.
9. Voir ***La connaissance***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

lequel une hirondelle ne fait pas le printemps : on n'est pas heureux pour avoir quelques moments de bonheur. L'unité dans la vie — sans laquelle il ne saurait y avoir d'identité[1] — semble être la condition du bonheur — d'où l'importance du souvenir et son rôle dans l'eudémonisme épicurien[2]. « Celui qui peut réconcilier la fin de sa vie avec son commencement, écrivait Goethe, est le plus heureux des hommes »[3].

2. L'indétermination du bonheur

En 1727, le père Calmel publiait une « Méthode facile pour être heureux en cette vie et assurer son bonheur éternel ». Aujourd'hui, seuls des chefs de sectes pourraient diffuser une telle promesse.

Les Stoïciens et les Épicuriens définissaient le bonheur de manière privative : apathie (absence de souffrance) pour les premiers, ataraxie (absence de trouble) et aponie (absence de peine) pour les seconds. Il est, en effet, plus aisé de dire ce qu'il faut éviter pour être heureux que de dire ce qu'il convient de viser et d'atteindre. Et encore — l'ascétisme et la recherche du martyre le montrent assez — il n'est guère de malheur commun qui n'ait été transformé en leur contraire par quelque alchimie mentale.

Non seulement, remarque Aristote, les hommes n'ont pas la même conception du bonheur mais souvent, selon les circonstances, le même individu change d'avis sur sa nature : malade, il place le bonheur dans la santé, pauvre, il le voit dans la richesse etc.[4] L'indétermination est objective aussi, elle ne tient pas seulement à la disparité des points de vue. À la relativité des consciences (indétermination subjective) il convient par conséquent d'ajouter la possible inversion de sens (un malheur peut apporter un bonheur et réciproquement[5]). Dans son *Discours sur le bonheur*[6], Madame du Châtelet soutenait que même si la passion amoureuse rendait malheureux, il n'en faudrait pas moins désirer la connaître, encore et toujours.

1. Ni de sagesse.
2. Épicure disait qu'il suffit d'avoir été une fois heureux en sa vie pour l'être à jamais, par la grâce du souvenir. Nietzsche, à l'inverse, notera que sans oubli il n'y a pas de bonheur.
3. Idée analogue chez Stendhal : la vie heureuse est la réalisation à l'âge mûr d'un projet de jeunesse. Le bonheur reste lié au temps, même si les « moments » de bonheur semblent nous détacher de lui. Pour les stoïciens, comme pour Kierkegaard, il y a jonction de l'instant et de l'éternité (voir ***Le temps***).
4. Aristote, *Éthique à Nicomaque* I, 2, 1095 a 23-24.
5. Un conte chinois illustre cette réversibilité du sens des événements. Un paysan perdit un jour son cheval. « Quel malheur ! », dit le voisin. Et le paysan répondit : « Qu'en savez-vous ? ». Et en effet, le fils aîné ramena, outre le cheval perdu, trois chevaux sauvages. Le voisin dit alors : « Quel bonheur ! », et le paysan répliqua : « Qu'en savez-vous ? ». Et, en effet, le fils aîné se brisa une jambe en dressant l'un des chevaux sauvages. Le voisin dit alors « Quel malheur ! ». Et le paysan répondit : « Qu'en savez-vous ? ». Et en effet les soldats vinrent dans le village, afin de recruter parmi les jeunes gens, et le fils aîné, alité, fut épargné.
6. Rivages poche, 1997.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La définition reçue du bonheur comme « état de complète satisfaction intérieure »[1] peut être critiquée en trois points.

Si le bonheur est un état de complète satisfaction intérieure, alors il n'a jamais existé, en dehors de quelques instants privilégiés et de quelques individus privilégiés. Cette détermination conviendrait plutôt à un dieu, libre de toute finitude et de tout désir.

En second lieu, une satisfaction, par définition, est toujours intérieurement ressentie. Que serait une satisfaction « extérieure » ?

Enfin, il n'est pas légitime d'assimiler le bonheur et la satisfaction, je peux être satisfait et malheureux ou, à l'inverse, heureux et insatisfait.

Pour Kant, le bonheur ne saurait être au fondement de la morale parce que loin d'être un concept déterminé, il recouvre un agrégat désordonné et contradictoire de représentations empiriques. En fait, « malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et veut »[2]. En outre, il n'est aucun bien imaginé comme devant procurer le bonheur qui ne puisse aussi entraîner des inconvénients pénibles. L'impossibilité d'une détermination du bonheur vient donc d'une irréductible contradiction entre les éléments empiriques qui fournissent la matière de ce concept et l'idée même du bonheur (sa forme) comme tout absolu[3], maximum de bien-être possible pour le présent et pour le futur ; l'idée de bonheur exigerait donc, si elle devait être exactement déterminée, la pleine connaissance de toutes les conditions pouvant nous rendre heureux. Faute de cette omniscience, nous nous contentons d'observations et de règles empiriques. Par sa matière donc, l'idée du bonheur ne se compose que de données particulières illégitimement généralisées. Le bonheur, conclut Kant, est un idéal[4] non de la raison mais de l'imagination[5]. Il peut faire l'objet de *conseils* dont la nécessité n'est que conditionnelle, ou hypothétique, et non de *préceptes*.

3. Le primat de l'être sur l'avoir

Sénèque définissait la vie heureuse comme « une vie conforme à sa propre nature »[6]. Tous les auteurs s'accordaient sur ce point : le bonheur est une manière d'être que la propriété des choses peut favoriser mais non créer.

1. Définition du dictionnaire Larousse. L'Organisation mondiale de la santé caractérise la santé comme « un état de complet bien-être physique, moral et social ». La mythologie est évidente.
2. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* AK IV, 418, trad. V. Delbos, *Œuvres philosophiques* II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1985, p. 281.
3. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* AK IV, 418.
4. E. Kant distingue l'idée (« conception de la raison ») et l'idéal (« représentation d'une cause adéquate à une idée »).
5. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* AK IV, 418.
6. Sénèque, *De la vie heureuse*, in *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 726.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Le bonheur est de l'ordre de l'être, et non de l'avoir parce que sa nature est liberté : « Ma richesse m'appartient, écrit Sénèque, toi tu appartiens à ta richesse ». Ce que nous appelons bien-être est en réalité un bien-avoir. Le malheur possible du riche est évidemment un lieu commun mais un lieu commun n'est pas forcément faux[1].

Le bonheur est de l'ordre du vécu. Or le vécu est l'ensemble des rapports que nous entretenons avec ce dont nous disposons : l'homme riche et heureux n'est pas heureux parce que riche mais heureux dans son rapport à la richesse. Ce n'est pas à la possession des choses qu'est attaché le bonheur mais à la faculté d'en jouir. En ce sens, le bonheur est bien une aptitude.

De même que la raison théorique réclame, au-delà de la multiplicité des phénomènes connus, l'unité de la connaissance, la raison pratique réclame, au-delà de la multiplicité des satisfactions, l'unité du contentement. Le bonheur est un rêve d'unité. « La béatitude, disait Fichte, consiste (…) à reposer et demeurer dans l'Un »[2]. Cette unité est d'abord celle de soi et du monde et c'est ainsi que s'est pensée la sagesse dans l'Antiquité. Corollairement, la *conscience malheureuse*, chez Hegel, sera la conscience irréconciliée.

Le rêve d'unité est celui d'une obscure et lointaine origine. Comment désirerions-nous le bonheur, demande saint Augustin, si nous ne l'avions pas connu auparavant ? Ce que la mythologie chrétienne thématisera comme paradis perdu, la psychanalyse le réinscrira dans le psychisme inconscient du sujet : nous ne rechercherions, en fait, sans le savoir, non pas l'inconnu et le nouveau, mais le perdu. Le bonheur serait toujours associé à une insondable nostalgie.

L'unité peut également se faire, à l'opposé de l'origine, dans la fin recherchée et obtenue. Aristote approuve Solon lorsque celui-ci répondit à Crésus[3] qu'il convient d'attendre l'ultime instant de la vie d'un homme pour savoir s'il est heureux : le bonheur, en effet, est une perfection qui suppose l'achèvement[4]. C'est pourquoi il n'y a de bonheur, selon Aristote, ni pour un seul jour[5] ni pour les enfants, ni pour un seul âge de la vie[6]. Pourtant des poètes ont chanté des instants inoubliables de bonheur fugitif : « Vous me demandez quel est le suprême bonheur ici-bas ? C'est d'écouter la chanson d'une petite fille qui s'éloigne après vous avoir demandé son chemin », écrit Li Taï Po, poète chinois. Certes, un moment de bonheur n'est pas le bonheur, mais sans les notes, il n'y aurait pas de musique.

1. En économie, le « paradoxe d'Easterlin » est bien connu : à partir d'un certain seuil de revenus, la satisfaction n'augmente plus. On peut l'interpréter comme l'application à la sphère subjective de la loi marginaliste de l'utilité décroissante (voir ***La valeur***).
2. J.G. Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. Rouché, Aubier, 1944, p. 111.
3. Hérodote, *Histoire* I, 32-33.
4. Aristote, *Éthique à Eudème* II, 1219 b5-8.
5. D'où l'image de l'hirondelle (voir *supra*).
6. Plotin objectera à Aristote que la détermination du bonheur comme accomplissement de sa fin propre souffre d'une trop grande généralité : les plantes n'accomplissent-elles pas elles aussi leur fin propre ?

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Dans le livre VI des *Confessions*, où il évoque ses neuf années passées à Annecy, Rousseau écrit : « Le bonheur me suivait partout », « il n'était dans aucune chose assignable, il était tout en moi-même, il ne pouvait me quitter un seul instant ». Dans *Émile*, Rousseau caractérise le bonheur comme une véritable économie[1] : c'est l'égalité parfaite de la puissance et de la volonté qui fait le bonheur[2]. Aussi Rousseau refuse-t-il aussi bien la diminution que l'augmentation des désirs. Dans *Les Rêveries du promeneur solitaire*, il décrit cet état où tout, à commencer par le temps, semble suspendu et où l'on ne jouit de rien d'extérieur à soi. Le bonheur est la jouissance de soi dans l'instant présent[3].

Parmi les philosophes, certains définissent le bonheur comme la réunion de tous les biens (ceux du corps, de l'âme et du monde), tandis que d'autres (la plupart) réduisent le bonheur à la possession de certains biens, ceux de l'âme en particulier.

Puisque le bonheur consiste dans l'état correspondant à l'activité de la partie la plus haute de l'âme, il constitue, selon Aristote, une véritable tendance vers l'immortalisation[4]. Par là, l'homme opère avec les dieux une manière de jonction ontologique. La béatitude divine représente pour Aristote un paradigme pour le bonheur humain : puisqu'il est impossible d'attribuer le bonheur des dieux à une activité (sur quoi leur vertu pourrait-elle s'exercer ?) ou a fortiori à une production (la *poiêsis* est aussi étrangère aux dieux que la *praxis*), reste la contemplation[5].

4. La force de la conscience

Aristote distinguait trois moyens pour accéder au bonheur : l'activité, la nature propre et le hasard[6]. Le mot grec pour dire le bonheur — *eudaïmonia* — suggère par le *daïmôn* qui y est contenu que le principe du bonheur est étranger à celui qui le touche[7]. Même hétéronomie avec notre mot « bon-

1. Dans un esprit pas si lointain, Freud posera le problème du bonheur en termes d'économie libidinale individuelle (*Malaise dans la civilisation*, chapitre II).

2. J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, livre II, Garnier-Flammarion, 1966, p. 94.

3. Dans la Cinquième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, évoquant son souvenir du séjour passé à l'île Saint-Pierre, sur le lac de Bienne, en Suisse, Rousseau écrit : « Mais s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir ; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière… ».

4. Aristote, *Éthique à Nicomaque* X, 7, 1177 a 33-34.

5. Aristote, *Éthique à Nicomaque* X, 9, 1178 b 9-23. De fait, argumente Aristote quelques lignes plus bas, les animaux, dont on ne peut dire qu'ils sont heureux, n'ont aucune part à la contemplation.

6. Aristote, *Les Politiques* VII, 13, 1331 b 39-42. Cela étant, c'est Aristote qui opère une distinction nette entre la bonne fortune (*eutukhia*) et le bonheur (*eudaïmônia*) dans son *Éthique à Eudème* (I, 1, 1214 a25).

7. En grec, l'heureux (*eudaïmôn*) est donc littéralement celui qui a un « bon démon ». Plus tard, on parlera de « bon génie ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

heur » (bon-heur) étymologiquement lié au hasard ou au destin (la fortune[1]). L'*heur* (qui vient d'*augurium*, l'augure en latin) était le sort. Bonheur, littéralement, signifie bonne étoile[2]. C'est pourquoi Descartes distinguait l'heur[3] et la béatitude « en ce que l'heur ne dépend que des choses qui sont hors de nous (…) au lieu que la béatitude consiste (…) en un parfait contentement d'esprit et une satisfaction intérieure »[4]. De l'homme heureux, on disait qu'il était l'élu des dieux[5].

Dans son *Éloge de la folie*, Érasme disait qu'il n'y a pas plus heureux que les fous et les innocents car ils ne connaissent ni crainte de la mort ni remords de conscience, ni la honte ni l'ambition, ni l'envie ni l'amour. À l'inverse, Kierkegaard note que « le malheureux est toujours absent de lui-même, jamais présent en lui-même »[6]. Il semble, en effet, que le bonheur soit indissociable de la conscience[7] du bonheur — raison pour laquelle nul ne saurait déclarer heureux quiconque à sa place. Mais si, comme on l'a dit, on n'est heureux qu'autant qu'on croit l'être, derrière la conscience l'illusion est toujours possible. Comment faire le départ entre un état et l'idée d'un état ?

C'est parce que, pensait-il, la source du vrai bonheur est en nous que Rousseau pouvait écrire qu'« il ne dépend pas des hommes de rendre vraiment misérable celui qui sait vouloir être heureux »[8]. Épicure malade et souffrant se disait heureux : le sage serait heureux, même dans le taureau de Phalaris[9]. Il y a plus : même les infortunes du sort, loin de l'empoisonner, peuvent servir d'aliments au bonheur. Bruno Cyrulnik, introducteur en France de la théorie de la résilience, parle de « merveilleux malheur » (titre de l'un de ses livres[10]) à propos des traumatismes qui, parce qu'ils sont surmontés et symbolisés, rendent certains sujets aptes à un bonheur singulier. Ainsi sont métamorphosés les deuils, les tristesses et les accidents.

En Asie, comme en Europe, le bonheur bute sur la question du désir,

1. Plusieurs expressions courantes (« porter bonheur », « au petit bonheur ») témoignent de ce voisinage entre le bonheur et le hasard.

2. Cette dimension est plus marquée encore en allemand puisque le même mot *Glück* signifie « bonheur » et « chance ». Cette identité n'a pas peu marqué la pensée morale de Kant.

3. Qui à l'âge classique correspondait à ce que nous appelons bonheur.

4. R. Descartes, lettre à Élisabeth du 4 août 1645, *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 1192-1193.

5. Trace dans la langue commune d'aujourd'hui : de l'homme heureux, on dit qu'il est né sous une bonne étoile (à l'opposé, le malotru est dans l'ombre d'un mauvais astre). Stendhal partait chaque matin, disait-il, « à la chasse au bonheur ». On imagine bien qu'il rentra souvent bredouille.

6. S. Kierkegaard, *Ou bien…ou bien…*, trad. F. et O. Prior et M.-H. Guignot, Gallimard, 1943, p. 173. Le chapitre de *Ou bien… ou bien…* intitulé « Le plus malheureux » s'ouvre par cet apologue : en Angleterre, une tombe avait pour épitaphe « Le plus malheureux ». Or la tombe était vide. Malheureux, déduit Kierkegaard, celui qui ne peut pas mourir.

7. Si l'on pouvait définir le bonheur sans la conscience, alors les arbres seraient heureux sans le bûcheron ni la tempête.

8. J.-J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, Deuxième promenade.

9. Phalaris était un tyran sadique qui prenait plaisir à enfermer ses ennemis dans le ventre d'un taureau de bronze placé au-dessus d'un feu : les hurlements de douleur des malheureux prisonniers étaient convertis en mugissements.

10. Bruno Cyrulnik, *Un merveilleux malheur*, Odile Jacob, 1999.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

car en quoi une existence sans désir différerait-elle du sommeil ou de la mort ? La sagesse immobile (l'ataraxie) pourrait n'être qu'un abêtissement. Descartes disait qu'« en la tristesse le pouls est faible et lent et on sent comme des liens autour du cœur qui le serrent, et des glaçons qui le gèlent et communiquent leur froideur au reste du corps »[1]. Par contraste, le bonheur peut brûler et enflammer. Et comment serait-il heureux, celui qui n'aurait plus de communication qu'avec lui-même ? Aristote avait vu que l'idée d'un bonheur autarciquement clos sur lui-même ruine une valeur aussi essentielle (à ses yeux) que l'amitié[2]. Victor Hugo dira de l'heureux qu'il peut être inexorable. De fait, la tradition occidentale a tendu à définir le bonheur de manière ont surtout égoïste. En arabe, *sa'âda*, qui signifie « bonheur », « félicité » a le même radical que le mot signifiant « aider son prochain »[3].

Plus tard, contre une sagesse de glace[4] où la vie tombe à l'étiage, Nietzsche définira le bonheur comme « le sentiment que la puissance grandit — qu'une résistance est surmontée »[5]. « Non le contentement, mais davantage de puissance, non la paix avant tout, mais la guerre : non la vertu mais la valeur »[6]. Ainsi Nietzsche dénoue-t-il le lien qui attachait le bonheur à l'antique sagesse. L'action, donc, au risque de la vanité. C'est, en effet, un autre tourniquet qu'illustrait Plutarque dans le dialogue qu'il rapporte entre Pyrrhus, le grand capitaine, et Cinéas, un disciple d'Epicure. Appelé par Tarente à lutter contre Rome, Pyrrhus prévoit de soumettre l'Italie entière, puis la Sicile, puis Carthage, pour reprendre enfin la Macédoine jadis perdue. « Et alors ? », demande Cinéas. « Alors, répond Pyrrhus, nous aurons beaucoup de loisirs et, coupe en main, nous coulerons d'heureux jours en d'amicales conversations et nous nous réjouirons ». Et Cinéas de répliquer : « Mais pourquoi ne le faisons-nous pas dès à présent ? ».

II LA RECHERCHE DU BONHEUR

« Si l'on bâtissait la maison du bonheur, la plus grande pièce serait la salle d'attente », disait Jules Renard[7].

Aristote exprime une idée qui sera celle de pratiquement tous les philosophes de l'Antiquité : le bonheur est la fin suprême de toute activité (point de vue objectif) et l'objet d'un désir universel (point de vue subjectif).

1. R. Descartes, *Traité des passions de l'âme*, article 100, *Œuvres et Lettres*, *op. cit.*, p. 742.
2. Aristote, *Éthique à Nicomaque* IX, 9, 1169 b3-4.
3. Al-Fârâbî le premier grand philosophe musulman (IXe siècle) définit dans *De l'obtention du bonheur* (trad. fr., Allia, 2005) comme l'état de l'homme qui atteint sa perfection dans une cité bien gouvernée.
4. Aucun des philosophes de l'Antiquité ne définit le bonheur par rapport à l'amour ; quant à l'argent, il ne figure évidemment nulle part, sinon à titre de menace.
5. F. Nietzsche, *L'Antéchrist* § 2, trad. H. Albert, *Œuvres* II, Robert Laffont, 1993, p.1042.
6. *Ibid.*
7. *Journal*, 1er août 1899.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

1. *L'eudémonisme*

Le bonheur est un thème philosophique dominant dans l'Antiquité ; il fonde non seulement la morale mais aussi la politique et a parfois plus d'importance encore que la théorie de la connaissance pour différencier les courants de pensée. L'eudémonisme est la philosophie morale selon laquelle le bonheur est le souverain bien. Tous les biens recherchés ne sont-ils pas, en effet, des moyens pour ce bien absolu qu'est le bonheur ? Le bonheur, dit Aristote au début de l'*Éthique à Eudème*, est à la fois la plus belle, la plus plaisante et la meilleure des choses[1]. Il est le souverain bien, tous les autres biens lui sont subordonnés à titre de moyens ; lui seul n'est pas un moyen pour une fin autre et plus haute que lui. La morale chrétienne (l'amour de Dieu, l'amour du prochain), la morale kantienne (le devoir) seront résolument anti-eudémonistes.

2. *Le progressisme*

Le progressisme est une sorte d'eudémonisme politique. C'est au XVIIIe siècle qu'apparaît la notion de *droit au bonheur* que les Américains inscriront dans leur Déclaration de 1776[2]. Celle-ci, en effet, considère la recherche du bonheur comme un droit inaliénable accordé par le Créateur à sa créature. Cette notion de droit au bonheur a été très controversée mais ce n'est pas parce que chacun se fait une idée personnelle du bonheur que celui-ci ne peut pas correspondre à un droit ; après tout, chacun se fait aussi une idée personnelle de la liberté. Cette politisation d'une notion qui jusqu'alors était essentiellement éthique et métaphysique signale l'ère des révolutions modernes ; elle va de pair avec les progrès de la conscience démocratique et républicaine.

L'article premier de la Constitution du 24 juin 1793 (jamais appliquée) stipulait : « Le but de la société est le bonheur commun ». C'est à la même époque que Saint-Just lance son mot devenu fameux : « Le bonheur est une idée neuve en Europe ». Historiquement, l'idée n'est pas tout à fait vraie. Platon déjà parlait de cité heureuse et disait que c'est elle qui fait les hommes heureux, et non l'inverse[3]. Politiquement, elle se vérifie : l'impor-

1. Aristote, *Éthique à Eudème* I, 1214 a7-8.

2. La Déclaration d'indépendance américaine stipule : « Nous soutenons que les maximes suivantes ont la force de l'évidence, savoir que tous les hommes ont été créés égaux, qu'ils ont été dotés par leur créateur d'un certain nombre de droits inaliénables, parmi lesquels la vie, la liberté et la recherche du bonheur [*the pursuit of happiness*] ». Le mot *happiness* utilisé par les Insurgents américains est proche de l'idée de *welfare* — dont les Révolutionnaires français donneront une traduction fidèle en parlant de « salut public » (Christian Helmreich, article « *Glück* » du *Vocabulaire européen des philosophies*, dir. B. Cassin, Seuil/Le Robert, 2004, p. 513).

3. Le bonheur du tout induit celui des parties, disait Platon (voir *La République* IV, 420b-c).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

tance idéologique du bonheur dans les sociétés modernes est liée à l'affirmation de l'égalité comme valeur fondatrice. Désormais, nul n'écrira plus, comme Aristote, que « personne n'admet la participation d'un esclave au bonheur, à moins de lui attribuer aussi une existence humaine »[1].

Aux conditions politiques du bonheur commun se joignent des conditions matérielles, dont les hommes des Lumières commencent à prendre conscience. Voici ce qu'écrit Diderot dans son *Encyclopédie* : « On a bien plus loué les hommes occupés à faire croire que nous étions heureux que les hommes occupés à faire que nous le fussions en effet. Quelle bizarrerie dans nos jugements ! Nous exigeons qu'on s'occupe utilement et nous méprisons les hommes utiles ». Sans doute ceux qui assignaient au bonheur des conditions objectives le confondaient avec le bien-être, mais il s'agissait, en politisant et en socialisant le bonheur, de l'arracher du même coup à l'étroitesse d'une sphère subjective, psychologique et morale, qui ne pouvait concerner qu'une poignée de privilégiés.

Héritier de cette identification de l'utile au bon, Jeremy Bentham fondera sa morale utilitariste sur une arithmétique des plaisirs et ne prendra en compte, partant, que leur caractère quantitatif : leur nombre, leur intensité, leur durée, et leur proximité. Le bonheur, selon Bentham, est la plus grande somme de plaisirs diminuée de la plus petite somme de douleurs dans une existence complète. Le « calcul » peut être fait à l'échelle de la société comme à celle de l'individu. Semblablement, John Stuart Mill définira l'idéal utilitariste comme le bonheur *général*, la « plus grande somme de bonheur totalisé » [2]. Seulement, à la différence de Bentham, J.S. Mill discrimine les plaisirs selon leur qualité (il y a des plaisirs nobles et des plaisirs vulgaires) et considère que la joie apportée par une action juste est plus intense que celle que donnerait une action vile.

L'utilitarisme est la philosophie (spontanée ou explicite) de la plupart des économistes contemporains. Pour mesurer l'accroissement du bien-être collectif, ils adoptent parfois le critère de Pareto : il y a accroissement du bien-être collectif lorsque se produit l'accroissement du bien-être d'un individu au moins sans diminution du bien-être d'aucun autre individu[3]. Héritier de l'optimisme des premiers économistes, qui croyaient en une régulation spontanée, Herbert Spencer se servait de la loi de l'évolution pour considé-

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque* X, 7, 1177 a 12-13, trad. J. Tricot, Vrin, 1994, p. 508.
2. J. S. Mill, *L'Utilitarisme*, *op. cit.*, p. 57.
3. Les économistes disposent à présent de toute une gamme de concepts pour mesurer, sinon le bonheur, du moins le bien-être dans toutes les régions du monde. Ainsi mesure-t-on sur une échelle de 1 à 10 la « vie jugée satisfaisante » : les sondés répondent à la question de savoir s'ils jugent leur vie peu, très ou pas du tout satisfaisante. L'« espérance de vie heureuse » est obtenue en multipliant l'espérance de vie par le précédent indice. Le « *Happy Planet Index* » est l'espérance de vie heureuse divisée par l'empreinte écologique (cet indicateur, qui va de 0 à 100, montre la capacité du bien-être compatible avec le respect de l'environnement). L'IDH (indicateur du développement humain) aujourd'hui utilisé dans les statistiques de l'Organisation des Nations unies sous l'influence de travaux d'économistes comme Amartya Sen (voir ***L'égalité***) relativise la domination, jusque-là exclusive, du PIB comme indice de bien-être en intégrant l'instruction et la santé.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

rer qu'une harmonie progressive s'établit, et qui sera finalement complète, entre le bonheur de chacun et le bonheur de tous. Lorsque cette harmonie sera pleinement réalisée, les hommes pratiqueront les uns à l'égard des autres non plus par devoir mais par désir un dévouement réciproque.

Deux objections ont été portées contre cette « politique du bonheur », l'une concernant le bonheur et l'autre la politique.

Faire des biens extérieurs la cause du bonheur, disait Aristote, c'est commettre la même erreur que d'attribuer le jeu brillant et juste du cithariste à son instrument plutôt qu'à son style[1]. Même si elles existent — ce qui n'est pas certain — les conditions du bonheur ne sont pas le bonheur. En outre, si, pour reprendre le mot de La Rochefoucauld, le bonheur n'est pas un événement mais une aptitude, alors aucun système politique ou social ne peut vouloir faire du bonheur l'une de ses finalités — à moins qu'il ne considère tyranniquement l'aptitude des hommes comme étant de son ressort. Kant avait prévenu : un État qui dicterait aux hommes la façon d'être heureux serait le plus despotique qui pût se concevoir. C'est pour conjurer cette menace toujours présente, même au sein de la social-démocratie[2], que Karl Popper parlait d'utilitarisme négatif : il est toujours utopique et dangereux (pour la liberté) de chercher à réaliser le bonheur de tous, il est souhaitable en revanche que les souffrances soient diminuées. Les conditions objectives du bonheur existent mais elles sont négatives plutôt que positives. Et encore (les exceptions sont possibles) ces conditions ne sont pas universelles[3].

3. La réalité du malheur

L'enfant vit la peine de la frustration avant de connaître la source de ses satisfactions. Volney a dit du bonheur qu'il est un objet de luxe. La dissymétrie entre le bonheur et le malheur, tant de fois notée par Schopenhauer[4], prend sans doute là son origine. C'est le malheur qui représente la réalité positive. On ne se sait heureux qu'après l'avoir été, on n'est heureux que lorsqu'on ne l'est plus[5]. Le malheur, lui, frappe aussitôt la conscience. Il se multiplie aussi plus rapidement.

1. Aristote, *Les Politiques* VII, 13, 1332 a26-28.
2. En fait, contrairement à ce qu'énonce l'école libérale moderne (Friedrich von Hayek et tous ceux qui, avec lui, fustigent ceux qui entendent « faire le bonheur des hommes malgré eux »), les totalitarismes ne se sont jamais préoccupés du bonheur de leur peuple. Dans l'idéologie comme dans les discours, le bonheur était relégué à l'arrière-plan lorsqu'il n'était pas purement et simplement récusé (« L'ère du bonheur personnel est close » a dit Hitler à Rauschning).
3. Cela dit, les sondages réalisés dans différents pays montrent contre le préjugé touristique habituel (« ils sont pauvres mais heureux ») la corrélation entre le sentiment de bonheur et le niveau de vie.
4. L'auteur du *Monde comme Volonté et comme représentation* disait que la vie oscille comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui. De là remarquait-il amèrement, ce fait significatif par son étrangeté : les hommes ayant placé toutes les souffrances dans l'enfer, ils n'ont trouvé pour remplir le ciel que l'ennui.
5. Sans les regrets, saurait-on qu'on a été heureux ? (« Oh ! Comme le souvenir est voisin du remords ! », écrivait Victor Hugo).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Le bonheur des uns fait le malheur des autres, dit-on. On ne croit pas autant dire car, comme l'écrit Jules Renard, « il ne suffit pas d'être heureux ; il faut encore que les autres ne le soient pas »[1]. Dans une société égalitaire comme la nôtre marquée par l'émulation et la compétition le bonheur est de moins en moins un état substantiel, de plus en plus une distinction[2]. Th. Szasz fait la remarque suivante : « On ne peut faire le bonheur d'autrui. Par contre, on peut très bien faire son malheur. Voilà pourquoi sans doute on voit de par le monde beaucoup plus de gens malheureux que de gens heureux ».

Comment, d'autre part, l'économie individuelle ne serait-elle pas troublée par l'économie générale ? Le bonheur est un rêve d'unité mais nul ne veut plus renoncer à la multiplicité des événements et des plaisirs. Il a été fait état de l'identité pour la définition du bonheur. Nombre d'individus dans notre société sont malheureux parce qu'incapables d'assurer un minimum de continuité dans leur existence. En excitant nos désirs, l'imagination, disait Rousseau, produit notre malheur car notre puissance à réaliser ces désirs est dépassée[3]. La possession des biens finit par remplacer la propriété de l'être mais cette possession est un leurre : la chose se substitue au sujet mais jamais le sujet ne pourra se confondre avec la chose. L'insatisfaction est le moteur psychologique du système de la consommation marchande. Elle est relancée à l'infini[4].

Demande-toi si tu es heureux, et tu as cessé de l'être, disait J. S. Mill. La recherche du bonheur peut être cause de malheur. L'homme n'agit pas conformément à son intérêt mais conformément à ce qu'il croit être son intérêt. E. Cioran[5] fait remarquer que « le paradis n'était pas supportable ; sinon le premier homme s'en serait accommodé »[6].

Platon pensait que connaître le bien, c'est le faire et que faire le bien, c'est être heureux : nul n'est méchant volontairement parce que nul n'est malheureux volontairement. La psychanalyse nous interdit cette évidence[7]. Non seulement l'homme peut vouloir son propre malheur, mais il peut l'aimer. Le malheur lui permet en effet d'attendre d'autrui pitié, aide et protection. Orgueil de héros romantique : celui qui a été maudit par le destin ou la fatalité a été élu par le destin ou la fatalité.

Cela dit, et contre les tentations du dandysme philosophique, il faut

1. *Journal*, 16 mai 1894.
2. Une étude psychologique menée sur des champions sportifs montre que les médaillés de bronze sont plus heureux que les médaillés d'argent. Un troisième est heureux de monter sur le podium tandis qu'un second enrage de n'avoir pas gagné.
3. J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, livre II.
4. Même cercle vicieux pour l'angoisse : le retrait de la réalité protège de l'angoisse mais ne cesse de la nourrir.
5. Dans *De l'inconvénient d'être né*.
6. Le réalisateur Murnau au moment du tournage de son film *Tabou* dans les îles de la Polynésie écrit dans son *Journal* : « Les hommes sont contraints de créer leur propre tragédie lorsque le destin se montre trop généreux ».
7. Voir aussi l'ouvrage de Paul Watzlawick, membre de l'école de Palo Alto *Faites vous-même votre malheur*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

répéter que ce sont les injustices sociales qui sont la grande cause des malheurs de l'homme et même qu'une bonne partie des complications psychiques viennent d'elles.

III. CRITIQUES DE L'IDÉE DE LA VALEUR DU BONHEUR

Trois sortes de critiques ont été adressées à l'idée et à la valeur du bonheur. Même si elles sont historiquement situées, leur sens est transhistorique.

1. Du point de vue religieux

Les dieux étaient appelés « bienheureux » chez les Grecs. Corrélativement, Strabon disait que les hommes n'imitent jamais si bien les dieux que lorsqu'ils sont heureux, et Boèce que « tout homme heureux est un dieu »[1]. D'où la crainte superstitieuse qu'un *excès de bonheur* suscitait chez les Grecs — la crainte de provoquer l'envie et la vengeance des dieux[2], comme si l'homme mortel profitait d'un lot qui ne lui appartenait pas[3].

Non seulement le christianisme ne fera pas du bonheur un attribut de Dieu, mais en justifiant et en sanctifiant la souffrance[4], il détruira l'eudémonisme antique, identifié au paganisme. À la figure du sage qui vit en harmonie avec le monde, se substituera celle du crucifié dont le sacrifice rachète l'humanité pécheresse. Le christianisme séparera ainsi le bonheur terrestre et la béatitude céleste. « On ne trouve de bonheur qu'en Dieu », dit saint Augustin[5]. Quant au bonheur terrestre, il sera réduit à sa *vanité*. Dans sa *Méditation sur la brièveté de la vie*, Bossuet s'exclamait : « C'est comme des clous attachés à une longue muraille dans quelque distance ; vous direz que cela occupe bien de la place ; amassez-les ! Il n'y en a pas pour emplir la main ! ».

2. Du point de vue moral

Kant ne conteste pas la valeur du bonheur mais il refuse de le considérer comme le fondement de la morale et comme l'objectif de l'existence. Pour

1. Boèce, *Consolation de la philosophie*, trad. C. Lazan, Rivages, 1989, p. 133.
2. Voir l'histoire de Polycrate, tyran de Sicile, heureux et prospère, qui, sur le conseil du pharaon, jette son anneau à la mer. Mais le sacrifice sera refusé, l'anneau sera rapporté.
3. Cette crainte de l'excès de bonheur est aujourd'hui encore plus commune qu'on ne le croit. Le bonheur met les individus en situation de dette que seul un malheur, par un mécanisme inconscient de compensation, pourra éteindre.
4. Maître Eckart disait de la souffrance qu'elle est le coursier le plus rapide qui conduise à la perfection.
5. *Les Confessions*, X, 22.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

lui, la substitution de l'eudémonie (le principe du bonheur) à l'éleuthéronomie (le principe de la liberté de la législation intérieure) aboutirait à l'euthanasie (la mort douce) de toute morale, rien de moins[1]. Le bonheur, justement parce qu'il est l'objet d'un désir universel, ne peut constituer une loi pratique universelle[2]. L'adopter comme loi pratique aboutirait à des conflits sans fin qui ne manqueraient pas de ruiner ce qu'il est censé induire et signifier. Pour Kant, l'erreur commune des stoïciens et des épicuriens fut de considérer l'un des deux éléments du souverain bien, la vertu et le bonheur, comme contenu dans l'autre. Pour le stoïcien, la vertu contient déjà en elle-même le bonheur, pour l'épicurien, la recherche du bonheur constitue inversement déjà la vertu tout entière. C'est afin de mieux le repousser dans un au-delà inaccessible que Kant pour définir le bonheur recourt à la notion de totalité : satisfaction de toutes nos inclinations, tant extensive quant à la variété qu'intensive quant au degré et protensive quant à la durée[3]. Dès lors, la véritable fin de l'existence humaine n'est pas d'être heureux mais d'être digne du bonheur[4].

3. Du point de vue axiologique

Einstein disait du bonheur qu'il est un idéal de pourceaux. Toutes les figures de la transcendance humaine (le héros, le martyr, le saint, le génie...), à l'exception du sage, ne vivent-elles pas étrangères au bonheur ? Le bonheur ne peut être le but de l'existence ; comme la beauté dans l'art, il n'est, à la limite, qu'un résultat possible.

Nietzsche n'a pas récusé la notion de bonheur mais il l'a séparé en deux versants. Au bonheur actif, qui est affirmation de puissance, il oppose une idée réactionnelle du bonheur née du ressentiment[5] et de l'anémie de la volonté de puissance. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra* Nietzsche invente la figure du dernier homme[6] (l'antipode absolu du surhomme) qui incarne cet idéal d'assoupissement égalitaire, véritable nihilisme du bonheur : « Point de berger et un seul troupeau ! »[7]. Nietzsche lucidement prévoit l'usage des drogues et le recours à l'euthanasie : « Nous avons inventé le bonheur » disent les derniers hommes, « et ils clignent de l'œil ».

C'est dans ce sillage qu'Alain Badiou a pu écrire que « Toute définition

1. E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, AK VI, 578.
2. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 28.
3. E. Kant, *Critique de la raison pure* AK III, 523.
4. La morale n'est pas la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux « mais comment nous devons mériter le bonheur » (*Critique de la raison pratique* AK V, 130).
5. F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale* I, § 10.
6. On traduit aussi par « dernier des hommes ».
7. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* I, § 5.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de l'Homme à partir du bonheur est nihiliste »[1]. Dans les sociétés démocratiques contemporaines, même si par ailleurs la posture malheureuse est volontiers considérée comme plus lucide, donc plus intelligente[2] (l'heureux fait figure d'égoïste et d'inconscient), l'idéal du bonheur a tourné en mascarade[3]. Un discours comme celui de Freud, qui disait que la psychanalyse vise à rendre le névrosé simplement malheureux, est aujourd'hui difficilement audible. L'idéologie diffuse qui continue de gouverner les *habitus* fait du bonheur un devoir[4] et de celui qui y manque une manière de lâche. Substitution d'une éthique de la honte à l'ancienne morale de la culpabilité, une vie malheureuse est aujourd'hui vécue comme un échec et non plus comme une destinée[5]. Le résultat est que nombre de nos contemporains finissent par penser qu'une vie ne mérite d'être vécue qu'à condition d'être heureuse. J.S. Mill avait raison de prévoir que « le progrès des institutions sociales et de l'éducation doit finir par ôter au sacrifice toute raison d'être »[6]. Il n'avait, en revanche, pas prévu une humanité rongée par une responsabilité imaginaire.

*

Voir aussi

L'amour. La beauté. La catastrophe. Le désir. L'égalité. La fête. L'inconscient. Le loisir. Le plaisir. La richesse. La sagesse. La sexualité. Le tragique. L'utopie.

*

Bibliographie

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livres I et X.

Sénèque, *De la vie heureuse*, trad. É. Bréhier, in *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962.

Saint Augustin, — *Les Confessions* livre X.

— *La Vie heureuse*, in *Les Confessions. Dialogues philosophiques*, trad. fr., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1998.

1. A. Badiou, *L'Éthique*, Hatier, 1993, p. 35.
2. Le malheur peut aussi être vécu — inconsciemment, le plus souvent — comme une élection véritable. Il tend, en effet, à être plus personnel que le bonheur. Tolstoï débute ainsi son roman *Anna Karénine* : « Les familles heureuses se ressemblent toutes ; les familles malheureuses sont malheureuses chacune à leur façon » (L. Tolstoï, *Anna Karénine*, trad. H. Mongault, « Folio », Gallimard, 1972, tome I, p. 21).
3. Voir la commercialisation du sourire comme signe nécessaire de la consommation béate.
4. La règle du *happy end*, aussi ridicule soit-elle, est massivement respectée dans le cinéma populaire.
5. C'est ainsi qu'il convient d'interpréter les extravagantes enquêtes sur la question. Un sondage de la Commission européenne, en 2007, révèle que 90 % des Français se disent heureux. Des résultats similaires ont été constatés chez les peuples voisins.
6. J.S. Mill, *L'Utilitarisme*, *op. cit.*, p. 67.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Plotin, *Du bonheur*, *Première Ennéade*, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, 1997.
Sénèque, *De la vie heureuse*, trad. É. Bréhier, *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962.
Madame du Châtelet, *Discours sur le bonheur*, Rivages poche, 1997.
E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*.
J.G. Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. Rouché, Aubier, 1944.
J.S. Mill, *L'Utilitarisme*, trad. G. Tanesse, Garnier-Flammarion, 1968.
H. Arendt, *Essai sur la révolution*, trad. fr., Gallimard, 1967, p. 166-204.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

20. Le capitalisme

À la différence de la plupart des mots en « isme », celui de « capitalisme » ne désigne ni une doctrine, ni un courant de pensée. Son apparition est tardive. Si les régimes politiques ont été tôt reconnus comme tels (dans l'Antiquité), la notion de régime, ou de système économique a mis longtemps à s'imposer. Depuis les Grecs, l'économie suivait son étymologie : ce qui concerne les affaires de la maisonnée. Ce n'est qu'au début du XVIIe siècle que Montchrestien invente l'expression d'« économie politique » pour désigner la science de la production et de la circulation des richesses à l'échelle d'un pays[1]. Pour qu'émerge cette conscience de soi d'une économie comme dimension particulière de l'ensemble historique, il a fallu que l'économie fût « désencastrée »[2] de cet ensemble. Or ceci, précisément, commence à partir de la Renaissance, c'est-à-dire au temps que la plupart des historiens s'accordent à reconnaître comme celui de la naissance du capitalisme.

C'est *Le Capitalisme moderne*[3] de Werner Sombart qui popularise le terme de capitalisme (*Kapitalismus* en allemand), lequel ne figure pas chez Marx. Apparu au XVIIIe siècle, le mot a d'abord signifié l'état de la personne qui possède des richesses. Ce n'est que dans la première moitié du XIXe siècle, au moment du triomphe de la révolution industrielle, que le terme prend son acception actuelle. Certes, dès 1857, Proudhon définit le capitalisme comme le « régime économique et social dans lequel les capitaux, source de revenus, n'appartiennent pas en général à ceux qui les mettent en œuvre par leur propre travail »[4] mais cet usage restera isolé et méconnu. Si Marx, qui fut et reste le plus grand théoricien du capitalisme, utilise les termes de « capital » et de « capitaliste », connus depuis plus d'un siècle, et auxquels il donne un sens technique, jamais il n'utilise le terme de « capitalisme ».

Au XVIIIe siècle, un capitaliste est un détenteur de capitaux, un gros propriétaire[5]. Le terme de « capitaliste », qui ne désigne pas encore l'entrepreneur, reste, comme celui de « capital », lié à la notion de richesse en soi. Or une détermination trop large du capital (n'importe quel bien peut être appelé ainsi) fait perdre au capitalisme sa spécificité et sa singularité

1. Comme nombre de domaines dans lesquels l'être humain peut être à la fois sujet et objet (le droit, l'histoire...), l'économie désigne à la fois une réalité matérielle et la discipline qui en rend compte.

2. Pour reprendre la traduction française du « *disembedded* » de Karl Polanyi (*La Grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. fr., Gallimard, 1983).

3. *Der moderne Kapitalismus*, première édition en 1902, troisième et dernière édition en 1928 (non encore traduit en français).

4. Cité par F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVe-XVIIIe siècle* tome II. *Les jeux de l'échange*, Armand Colin, 1979, p. 276.

5. Le 25 novembre 1790, à la tribune de l'Assemblée nationale, le comte de Custine s'exclame : « L'Assemblée, qui a détruit tous les genres d'aristocratie, fléchira-t-elle contre celle des capitalistes, ces cosmopolites qui ne connaissent de patrie que celle où ils peuvent accumuler les richesses ? » (cité par F. Braudel, *ibid*., p. 274-275).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

historique. Il existe une multitude de formes de capitaux différenciés selon leurs domaines[1], leurs modes d'existence[2] ou encore selon leur nature[3] mais derrière la dispersion de ces expressions, l'unité du concept est possible. Non seulement possible, mais souhaitable. Pourtant prompt à dénoncer les entités pourvoyeuses d'idéalisme, Marx louait Adam Smith d'avoir dépassé les espèces pour atteindre le genre[4] : derrière le capital foncier, le capital commercial etc., il y a *le capital*. Marx n'a pas cessé de dénoncer la confusion, souvent entretenue, entre le capital et ses manifestations. Ainsi l'argent n'est-il pas *en soi* un capital.

D'une manière générale, le capital est une quantité de biens mis en réserve soit pour être consommés soit pour produire des richesses nouvelles. Le capital qui définit le capitalisme est une richesse produisant d'elle-même un revenu à son propriétaire, que ce soit sous forme de rente, de revenu, d'intérêt, de loyer ou de bénéfices. Un capitaliste est celui qui dispose principalement de ce capital pour vivre. « Des moyens de production et de subsistance appartenant au producteur immédiat, au travailleur même, ne sont pas du capital, écrit Marx. Ils ne deviennent capital qu'en servant de moyen d'exploiter et de dominer le travail »[5]. D'ailleurs, le capital (substantif) dérive de l'adjectif figurant dans l'expression « bien capital » — laquelle désigne non pas tant le bien principal d'un patrimoine que le bien qui produit d'autres biens (ainsi, une forêt inexploitée ou de l'argent thésaurisé n'est pas un bien capital)[6]. Marx montre comment l'argent devient capital, le capital source de plus-value, et la plus-value source de capital additionnel. Le capital est bien davantage qu'un bien, c'est une valeur qui engendre de la valeur[7].

Économiste marginaliste, donc résolument antimarxiste, Carl Menger a donné cette définition canonique du capital, qui n'est pas éloignée de celle de Marx : ensemble de biens servant à produire d'autres biens. Dans *Travail salarié et capital*, Marx écrit : « Le capital n'est pas simplement une somme de produits matériels, mais une somme de marchandises, de valeurs

1. Capital foncier, marchand, industriel, bancaire ou financier etc.
2. Capital constant (fixe), capital variable (circulant)...
3. On oppose au capital matériel (argent, immobilier, machines...) le capital immatériel (ainsi parle-t-on de capital culturel, de capital cognitif, de capital symbolique). Notons qu'un bien matériel n'est pas nécessairement physique : un capital financier, dont l'informatique peut être aujourd'hui le seul champ d'inscription, reste évidemment un bien matériel.
4. K Marx, *Le Capital*, livre II, chapitre 7, trad. fr., *Œuvres. Économie* II, éd. Maximilien Rubel, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1968, p. 618-619.
5. K Marx, *Le Capital*, livre I, chapitre 33, trad. J. Roy, Garnier-Flammarion, 1969, p. 569.
6. Dans les économies de l'Ancien Régime ainsi que dans les pays modernes, le rapport entre le produit brut d'une année de travail et le patrimoine serait deux à trois ou quatre. Chaque société aurait ainsi, derrière elle, l'équivalent de trois ou quatre années de travail accumulé (F. Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Flammarion, 2008, p. 53).
7. L'évaluation du capital est l'un des problèmes les plus délicats auxquels ait à s'affronter la science économique, chaque méthode dépendant d'une philosophie. On peut évaluer un capital par son coût de production, par son prix de marché, ou encore par sa valeur subjective.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

d'échange, de *grandeurs sociales* »[1]. Le capital n'est pas une chose, mais un *rapport social*[2].

L'influence, voire l'hégémonie du marxisme dans la pensée politique et économique durant les trois premiers quarts du siècle écoulé et dans de larges parties du monde a donné au terme de capitalisme un sens polémique qui a conduit nombre des partisans de ce système à lui préférer les expressions, plus neutres et plus positives, d'« économie de libre entreprise » et d'« économie de marché »[3]. Le terme de « libéralisme »[4] a lui aussi été utilisé pour esquiver la charge d'opposition politique à laquelle capitalisme était en butte — jusqu'à ce qu'il tombe, lui aussi, dans la guerre.

Pris entre ses thuriféraires et ses ennemis, par conséquent outrancièrement caricaturé, le capitalisme intéresse pourtant au plus haut degré la philosophie. Pas seulement parce qu'il est le système économique, devenu mondial, de notre temps, mais parce que, tout comme la démocratie analysée par Tocqueville, il est beaucoup plus qu'un régime : la configuration d'une civilisation[5].

I. NATURE DU CAPITALISME

La variété des capitalismes[6] n'est pas contradictoire avec l'unité du capitalisme défini comme système opposé à ceux qui l'ont précédé (esclavagisme et féodalisme) et à ceux qui étaient censés lui succéder (socialisme et communisme).

Hume disait de l'argent qu'il est un pouvoir de commandement sur le travail et les biens. Le capitalisme a un caractère totalisant, sinon totalitaire, qui le différencie des systèmes antérieurs. Alors que ceux-ci se concevaient comme éternels, parce qu'inscrits dans un ordre cosmique, le capitalisme est un système dynamique représenté comme le premier mode *historique* de production. Il tend à transformer toute réalité, qu'elle soit matérielle ou pas, en capital et en marchandises. Dans les sociétés primitives, la plupart des choses et des êtres n'étaient ni des capitaux, ni des marchandises. Avec l'argent, promu au rang d'équivalent universel (Marx), n'importe quelle

1. K. Marx, *Travail salarié et capital*, trad. fr., *Œuvres. Économie* I, éd. M. Rubel, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, Gallimard, p. 213.

2. Par où l'on voit que la philosophie de Marx est à l'opposé d'un matérialisme naïf.

3. Contre l'usage, l'historien Fernand Braudel distinguait, jusqu'à les opposer, le capitalisme et l'économie de marché (voir *infra*).

4. Voir *infra*.

5. Le capital est à la fois omniprésent et invisible. Peut-être est-ce la raison pour laquelle l'art a très peu représenté le capitalisme — beaucoup son envers et énormément ses points de fuite. Le monde de l'entreprise n'intéresse pas les réalisateurs de cinéma non plus que la Bourse, le commerce ou l'usine.

6. On a parlé de capitalisme « anglo-saxon » ou américain », et de capitalisme « français », de capitalisme « rhénan », et de capitalisme « japonais » distingués selon la plus ou moins grande implication de l'État, et la plus ou moins grande sécurité de l'emploi pour les salariés.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

réalité finit par avoir une valeur financière. Le capitalisme tend à être le système global de la société contemporaine, laquelle tend à être mondialisée par lui.

1. La grande transformation

L'expression est de Karl Polanyi. Le capitalisme est le système qui, en affranchissant l'économie du *tout* historique et en lui accordant une importance de plus en plus grande jusqu'à l'hégémonie présente, a le plus radicalement révolutionné l'ordre des sociétés. Une philosophie du capitalisme sera d'abord attentive aux valeurs et aux bouleversements qu'elles ont subis.

A. Le triomphe de la chrématistique

La distinction/opposition entre économique et chrématistique est d'Aristote : alors que l'économie définit des moyens en vue d'une fin qui est la satisfaction des besoins, la chrématistique est la recherche de la richesse en soi, déconnectée de sa finalité naturelle. Dans le texte d'Aristote, Marx reconnaîtra l'amorce de la distinction/opposition entre valeur d'usage et valeur d'échange. Le capitalisme place les individus dans la position désastreuse du roi Midas qui, croyant jouir d'une richesse infinie, se trouve incapable de satisfaire les besoins les plus élémentaires de son existence. La dissociation de la richesse et de la valeur est allée en s'aggravant. Le capitalisme, en effet, est le système qui accorde à l'argent le primat sur le bien, et qui en fait la principale marchandise. Dans l'avant-propos de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber dit de la soif d'acquérir[1], de la recherche du profit qu'elles sont indépendantes du capitalisme mais que « le capitalisme s'identifie plutôt avec la domination, à tout le moins avec la modération rationnelle, de cette impulsion irrationnelle »[2]. Max Weber définit *l'esprit du capitalisme* — par opposition au simple appât du gain — comme « la recherche rationnelle et systématique du profit par l'exercice d'une profession »[3]. Il cite un assez long texte de Benjamin Franklin caractéristique, selon lui, de cet « esprit du capitalisme » : « Celui qui tue une truie en anéantit la descendance jusqu'à la millième génération. Celui qui assassine (*sic*) une pièce de cinq shillings, détruit tout ce qu'elle aurait pu produire : des monceaux de livres sterling »[4].

Dans ses *Principes d'une critique de l'économie politique*, écrits en 1857-

1. L'*auri sacra fames* (la « détestable faim de l'or ») de Virgile est passée en proverbe.
2. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., « Agora », Presses Pocket, 1990, p. 11.
3. *Ibid.*, p. 66.
4. *Ibid.*, p. 45.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

1858, alors qu'il venait de lire *La Science de la Logique*, Marx définit en termes hégéliens[1] le capital comme « l'unité immédiate du produit et de l'argent, plus exactement de la production et de la circulation. Il est donc lui-même une chose immédiate et son développement consiste en ceci qu'il se pose et se supprime lui-même en tant que cette unité, qui est un rapport déterminé, un rapport simple »[2]. « Dès que l'argent est posé comme valeur d'échange qui mène une existence indépendante, écrit Marx un peu plus loin, il cesse d'être de l'argent (…), il est du *capital* »[3]. Le capital est un bien affranchi du besoin et le capitalisme est le système qui le place au centre de la vie humaine. Le chapitre 4 du livre I du *Capital* donne la « formule générale du capital » : A-M-A'[4], dans laquelle la différence entre A' et A (A'-A) correspond à la plus-value.

Le *fétichisme de la marchandise*[5] et du capital[6] tient à l'attribution à la marchandise ou au capital en soi d'une puissance et d'une valeur qui, en fait, proviennent du travail vivant — tout comme l'idolâtre attribue à son fétiche une puissance et une valeur qui en réalité viennent de son imagination. « Le capital est du travail mort, écrit Marx, qui, semblable au vampire, ne s'anime qu'en suçant le travail vivant, et sa vie est d'autant plus allègre qu'il en pompe davantage »[7].

Max Weber parlait de « philosophie de l'avarice » à propos du capitalisme. Si l'argent sert l'économie dans le sens de la performance et de la vitesse, il le doit aussi à sa capacité à cacher ce qui reste fixe, un peu comme si ce qui était gagné du point de vue de la vitesse se perdait dans la détermination des positions.

Le capital financier, qui est à l'origine du capitalisme, est aussi sa fin ; il domine aujourd'hui sans partage, ou presque[8]. La reproduction du capital l'emporte sur la production des biens[9]. Déjà, dans le livre II du *Capital*, Marx avait analysé ce mouvement d'autonomisation totale du capital-argent vis-à-vis du capital industriel ainsi que l'émergence d'une situation où c'est le mouvement propre de cette fraction du capital qui tend à imprimer sa marque sur l'ensemble des opérations du capitalisme contemporain. La production n'étant plus capable de valoriser l'ensemble des capitaux accumulés (Marx parlait déjà d'une suraccumulation du capital), une partie

1. Ce qui, évidemment, n'est pas sans relativiser la fameuse « coupure » par laquelle Althusser entendait caractériser l'adieu de Marx à Hegel après *L'Idéologie allemande*.
2. K. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, trad. fr., in *Œuvres. Économie* II, *op. cit.*, p. 236.
3. *Ibid.*, p. 237.
4. De l'argent est échangé contre une marchandise, laquelle est à son tour échangée contre de l'argent.
5. *Le Capital* I, chapitre I, 4.
6. K. Marx, *Matériaux pour l'« Économie »*, *Œuvres. Économie* II, *op. cit.*, p. 383.
7. K. Marx, *Le Capital*, livre I, chapitre 10, *op. cit.*, p. 179.
8. De nos jours, toutes les monnaies ont été ravalées au rang d'actifs financiers dont la valorisation résulte de leur circulation (vente/achat, emprunt/prêt) ainsi que des variations de leur valeur relative.
9. Jean Peyrelevade utilise l'expression de « capitalisme total » (titre de son livre paru au Seuil, en 2005) pour désigner le triomphe de l'actionnaire sur le producteur.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

croissante de ceux-ci conserve la forme de capital financier. « Une *industrie financière* se constitue qui ne cesse d'affiner l'art de faire de l'argent et ne vendant rien d'autre que diverses formes d'argent. L'argent lui-même est la seule marchandise que l'industrie financière produit par des opérations de plus en plus hasardeuses et de moins en moins maîtrisables sur les marchés financiers »[1].

B. La marchandisation totale du réel

Si Marx commence *Le Capital* par l'analyse de la marchandise, ce n'est pas parce que celle-ci est un élément ou un moyen, mais parce qu'elle est un *produit* du capital. Pour Marx, il n'y a de marchandise, au sens strict du terme, que dans et par le mode de production capitaliste. Un bien acheté et consommé n'est pas une marchandise, mais un produit[2]. La marchandise est du travail social cristallisé[3].

Avant de l'achever, le capitalisme aura profité de ce processus de « désenchantement du monde »[4] que Max Weber faisait remonter au judaïsme ancien[5] et qui caractérise le christianisme par opposition au paganisme. « Au lieu que l'économie soit encastrée dans les relations sociales, ce sont les relations sociales qui sont encastrées dans le système économique », écrit Karl Polanyi[6]. Après que le capital eut gagné à lui l'ensemble des biens matériels visibles et des espaces physiques[7], il entreprit de conquérir les biens matériels invisibles (comme les atomes et les gènes) et les espaces symboliques. Certes, l'économie ne se dématérialise pas (elle n'a jamais produit autant d'objets physiques), mais de plus en plus d'individus travaillent dans la non-matérialité des services. Désormais la quasi-totalité du monde intérieur (affects désirs, rêves…) a basculé dans l'univers de la marchandise : l'image a représenté en ce domaine un outil particulièrement efficace[8]. Schopenhauer croyait que la sexualité libre était une ruse de la Volonté ; en fait, elle est une ruse du Capital. L'individualité est elle-même devenue un capital[9]. L'originalité est devenue contradictoirement une norme sociale[10]. Même le *concept* a été intégré dans le discours marchand.

1. André Gorz, *Ecologica*, Galilée, 2008, p. 27. Au Commodity Chicago Stock Exchange les aliments du monde sont négociés par la spéculation.
2. K. Marx, *Salaire, prix et plus-value*, in *Œuvres*. *Économie* I, *op. cit.*, p. 501.
3. *Ibid.*
4. *Entzauberung*.
5. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 117.
6. K. Polanyi, *La Grande transformation*, *op. cit.*, p. 85.
7. Le tourisme (bien différent du voyage) est à la fois la cause et l'effet d'une capitalisation inédite des paysages et des sites.
8. Voir ***L'image***.
9. C'est ce à quoi faisait référence Andy Warhol lorsqu'il disait que chacun aurait son quart d'heure de célébrité.
10. Voir ***La création***.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Y a-t-il une limite au processus de la marchandisation universelle ? Y a-t-il des biens devant échapper au capital ? Le contresens commis sur l'expression d'« exception culturelle »[1] et les controverses autour de la notion de « gratuité »[2] tendraient à favoriser une réponse négative.

La monnaie est devenue une marchandise universelle. Mais la force du capitalisme ne tient peut-être pas tant à sa capacité d'absorption qu'à sa puissance de transformation. Dans une société traditionnelle, qui repose sur une économie de subsistance, l'accident, la maladie, l'homicide sont des pertes absolues que seul un travail et une vie supplémentaires peuvent compenser. Le capitalisme est une formidable machine à convertir le négatif en marchandises et en capital, c'est-à-dire en objets d'échange et en sources de profit. Ainsi les accidents de voiture, morts et blessés compris, contribuent-ils à l'augmentation du PIB. Dans un texte préparatoire pour son grand ouvrage *Économie*, consacré à la différence prétendue entre travail productif et travail improductif, Marx analysait de manière cynique, c'est-à-dire ultraréaliste la productivité du criminel : « Un philosophe produit des idées, un poète des poèmes, un prêtre des sermons (…), un criminel produit des crimes »[3]. Ne s'agirait-il que d'une métaphore provocatrice ? Non : le crime stimule les forces productives, où se trouvent impliqués toute une série de métiers — depuis ceux du policier et du juge jusqu'à celui du constructeur de prison. Aujourd'hui, les activités criminelles (drogue, trafic d'armes, traite d'êtres humains...) constituent une part considérable du commerce mondial.

C. La conquête de l'espace

Dans *La Société du spectacle*[4] Guy Debord écrit que le capitalisme « peut et doit maintenant refaire la totalité de l'espace comme son propre décor ».

La tendance à conquérir la terre entière, à constituer un marché mondial est décrite par Marx comme inhérente au capitalisme. Cette « tendance du capital à l'universalité » « le différencie de toutes les phases antérieures de la production »[5]. C'est dans le premier chapitre du *Manifeste du Parti communiste* intitulé « Bourgeois et prolétaires » que Marx jette les bases de la toute première théorie de la mondialisation. La découverte de l'Amérique et les expéditions maritimes autour de la terre ont détruit l'ordre féodal du Moyen Âge centré sur le lieu particulier. La puissance de la bourgeoisie est

1. Alors que l'exception culturelle désigne une exigence (l'indépendance du monde de la culture vis-à-vis du marché capitaliste), elle a presque toujours été comprise comme l'expression d'un nationalisme culturel.
2. On a parlé d'un côté de « capitalisme cognitif » et de l'autre de « bataille pour les nouvelles enclosures » à propos du droit de propriété sur le Net.
3. K. Marx, *Matériaux pour l'« Économie »*, in *Œuvres*. *Économie* II, *op. cit.*, p. 399.
4. VII, § 169.
5. K. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, *Œuvres*. *Économie* II, *op. cit.*, p. 251.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

mondiale, la bourgeoisie est la première *classe universelle* : « Elle contraint toutes les nations, si elles ne veulent pas courir à leur perte, à adopter le mode de production de la bourgeoisie ; elle les contraint à introduire chez elles ce qu'on appelle civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeoises »[1]. Détruire l'espace grâce au temps : tel est l'impératif géographique du capitalisme, formulé par Marx. Détruire, et non pas seulement conquérir : Max Weber notait que le changement de résidence est un moyen efficace d'augmenter le rendement du travail[2]. Les déracinés, les immigrés, les exilés ont souvent constitué des minorités entreprenantes[3].

La destruction des *milieux* n'est sans doute pas étrangère à l'incapacité du capitalisme à donner du sens à d'autres lieux que symboliques[4]. Les foires du Moyen Âge, les marchés traditionnels étaient des lieux où des individus concrets se rencontraient. Les Bourses et ce que l'on appelle aujourd'hui « le marché » sont des espaces abstraits dans lesquels s'effectuent des transactions entre gens qui ne se verront jamais. Les capitalistes n'aiment pas la terre — et cela rend compte en partie de l'idéologie anticapitaliste des mouvements fascistes. La bataille entre la logique des marques et celle des appellations est paradigmatique à cet égard. Le capitalisme n'est d'aucun lieu[5] — en quoi il est proprement *utopique*. Il ne cesse de jouer l'espace (général) contre le lieu (singulier). Le lieu est une assomption symbolique de l'espace : il s'inscrit dans une dimension langagière (et pas seulement signalétique), culturelle (et pas seulement utilitaire), publique (et pas seulement publicitaire)[6]. L'architecture contemporaine, productrice de « *junkspaces* », d'« espaces jetables » selon l'expression de Rem Koolhaas donne à cette abstraction un semblant de matérialité : elle occupe des espaces sans produire de lieux ou encore elle produit des non-lieux en signalant des espaces programmés pour la production[7].

Mais si le capitalisme déterritorialise l'espace, il reterritorialise les flux. Ainsi Gilles Deleuze et Félix Guattari montrent-ils dans *L'Anti-Œdipe* comment le capitalisme a reterritorialisé l'inconscient[8] (« l'autre scène ») pour mieux neutraliser la puissance subversive du désir. Si le capitalisme est nomade, il n'admet que ses nomades à lui.

1. K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, trad. C. Lyotard, Le Livre de Poche, 1973, p. 11.
2. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 39.
3. M. Weber parle de « capitalisme de parias » à propos des Juifs (*ibid.*, p. 201). L'expression pourrait s'appliquer aux Chinois de la diaspora.
4. La Bourse est le lieu symbolique par excellence. Elle n'a plus besoin d'être « quelque part » : il lui suffit d'être encore dans le monde.
5. Depuis plusieurs années, la marque apatride, cosmopolite, mène bataille contre le terroir, au nom du marché libre.
6. Voir ***L'espace***.
7. Mike Davis parle à propos de Dubaï de « rencontre d'Albert Speer et de Walt Disney sur les rivages de l'Arabie » (*Le Stade Dubaï du capitalisme*, Les Prairies ordinaires, 2007).
8. Aidé en cela par la psychanalyse, selon Deleuze et Guattari.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

D. L'inversion du sens du temps

Max Weber a découvert une connexion entre la Réforme protestante (calviniste, surtout) et la naissance du capitalisme[1]. Le protestantisme a, en effet, durant la Renaissance, fait sauter un certain nombre de verrous psychologiques et intellectuels qui avaient, jusqu'à la fin du Moyen Âge, entravé le libre déploiement des forces productives. Désormais l'homme pourra *spéculer* sur le temps tout en plaisant à Dieu. La spéculation économique arrache la pensée à son miroir étymologique[2]. Le réel n'est plus répété, mais anticipé.

Il n'y a pas seulement analogie vague entre la pratique commerciale du *crédit* et l'idée, protestante par excellence, selon laquelle il n'y a que la *foi* qui sauve[3]. De même que le terme de « spéculation » a deux dimensions, économique et intellectuelle, le « crédit » a deux dimensions, économique et psychologique : le crédit est une croyance confiante, et sans celle-ci aucun crédit financier n'eût été possible. Le crédit est un *habitus* lié à la dimension à venir du temps. Mais il en va de même avec le prêt, l'épargne, l'intérêt, l'assurance, l'investissement pratiquement inexistants dans les sociétés traditionnelles lorsqu'ils n'étaient pas franchement ignorés et qui sont au cœur de l'activité capitaliste. Toutes ces pratiques ont rapport à un futur de plus en plus (et bientôt grâce aux prévisions et prospectives, de mieux en mieux) défini comme un avenir spécifiquement humain sur lequel Dieu n'a pas droit de regard. Toutes les économies traditionnelles avaient un rapport prévalent à un passé qu'elles répétaient et à un présent qu'elles garantissaient. L'économie capitaliste est la première à projeter l'homme dans la dimension du futur et à faire de son existence entière un *projet*. Dante mettait les usuriers en bonne place dans son *Enfer* : en spéculant sur le temps, ils prennent ce qui appartient à Dieu. À partir de la Renaissance, le temps deviendra l'affaire de l'homme, autrement dit de l'Histoire. D'où l'invention des horloges de précision qui rendront peu à peu obligatoire la ponctualité. Car la pensée du temps — la pesée sur le temps — ne va pas sans la mesure minutieuse des durées — avec leurs termes et commencements exacts. C'est le capitalisme qui créera ce lieu commun : la durée du temps de travail, car c'est lui qui réduira, comme Marx l'a montré, toutes les valeurs au temps nécessaire pour les produire. Du point de vue puritain, gaspiller son temps est le pire des péchés. L'hédoniste contemporain, qui s'acharne à rentabiliser ses loisirs en termes d'apparence et de « forme » physique s'inscrit dans ce rigoureux héritage alors même qu'il donne l'impression de le transgresser.

1. Voir *infra*.
2. *Speculum*, d'où vient « spéculer », signifie « miroir » en latin.
3. Cela dit, à l'opposé de l'espérance eschatologique, la confiance ne relève pas de la foi mais de la croyance.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Le temps futur est aussi l'irréel du temps — et l'on comprend ainsi que les intérêts les plus matérialistes puissent s'engloutir dans un monde de fantasmes. À la Bourse, on finit par acheter, vendre et revendre des valeurs que l'on ne possédera jamais — plus que cela : qui n'existent pas[1].

2. Le bouleversement socio-anthropologique

Max Weber reprend, pour désigner la « mentalité religieuse » qui selon lui a favorisé la naissance du capitalisme à la Réforme, le terme grec d'*éthos*[2] — désignant une manière durable d'être et de penser. Il existe un *éthos* capitaliste comprenant les rapports qu'un certain nombre d'individus, à partir du Moyen Âge (les bourgeois) ont vis-à-vis de l'espace et du temps, du travail et de l'argent, vis-à-vis des autres (une morale) et vis-à-vis d'eux-mêmes (une éthique).

Max Weber insistait également sur la *rationalité* du capitalisme — que sa dimension religieuse originaire, au lieu de l'entraver, favorisait[3]. Cette rationalité est loin de se réduire à la comptabilité en partie double que les historiens, depuis Werner Sombart, considèrent comme l'une des révolutions décisives de la Renaissance. Le capitalisme moderne est en bonne partie issue de la science — laquelle a donné par la rationalisation des êtres et des choses de la nature, des espaces et des temps, un pouvoir inédit sur eux. Cette *ratio* capitaliste ne va évidemment pas sans passion — voire sans folie. La thématique sera naturellement surtout développée par les contempteurs et les ennemis mais la réponse en termes de folie à la question : « Mais que veut-il, celui qui veut gagner toujours plus d'argent ? » est presque inévitable[4]. Cortés, le conquérant du Mexique, le disait lui-même : « Nous, Espagnols, nous souffrons d'une maladie de cœur dont l'or seul est le remède »[5].

A. La classe bourgeoise

La bourgeoisie a précédé le capitalisme, celui-ci est issu de celle-là. C'est parce qu'il n'y eut pas de classe bourgeoise en Chine et en Islam que le capitalisme ne put s'y implanter. Il ne suffit donc pas qu'il y ait des riches ou des marchands pour que la bourgeoisie apparaisse.

1. L'une des causes directes de la Grande Crise de 1929 a tenu dans cette fiction financière.
2. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 21.
3. Aux yeux de Max Weber, le christianisme représentait historiquement une rationalisation du monde — exprimée par son « désenchantement » même, par rapport aux antiques religions païennes.
4. *Citizen Kane*, le film d'Orson Welles, inspiré par la vie du milliardaire William Randolph Hearst, reste la meilleure description de la psyché capitaliste au cinéma : il y est montré comment la soif illimitée de puissance a un sens compensatoire par rapport à une blessure d'enfance. La soif d'argent est une soif de môme.
5. Cité par M. Beaud, *Histoire du capitalisme de 1500 à 2000*, Seuil, 2000, p. 29.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Le nom de cette classe est attaché à la ville (le bourg)[1] — laquelle constitue un espace social et politique favorable au développement des libertés[2]. Car la ville médiévale se définit moins par opposition aux campagnes environnantes que par autonomisation du pouvoir des artisans et des commerçants vis-à-vis du Prince. Après un sommeil de plusieurs siècles, la république renaît dans les villes[3]. Le capital marchand et financier détenu par de riches bourgeois a précédé de beaucoup le capital industriel. Il constitue la première accumulation primitive sans laquelle rien n'eût été possible.

Ce type d'homme — le bourgeois — n'avait jamais existé auparavant ni ailleurs. En soi, cette irruption historique est assez nouvelle pour avoir un sens révolutionnaire. Fernand Braudel fait observer ce paradoxe inhérent au capitalisme dès sa naissance : alors que ce nouveau régime économique favorise et accentue une division du travail toujours plus poussée, les négociants capitalistes qui sont à sa tête peuvent traiter de n'importe quelle affaire[4]. Le capital, en effet, est indifférent à la spécificité des biens et des activités qu'il traite.

Avec le capitalisme industriel — né au XVIIIe siècle avec la première révolution industrielle — apparaît un nouveau type de bourgeois : l'entrepreneur[5]. L'entrepreneur, qui ne possède pas nécessairement le capital qu'il utilise, est le coordinateur des activités de production en même temps que celui qui affronte le risque de ne pas recevoir de revenus de la production qu'il coordonne. Sa capacité d'invention le rapproche du savant, sa faculté d'anticipation le rapproche de l'homme politique. Le capitalisme a bénéficié de la synergie (inconnue jusqu'à la fin du Moyen Âge) entre connaissance scientifique, application technique et exploitation économique. L'entrepreneur incarne la synthèse de ces trois puissances.

Un paradoxe est que ces bourgeois individualistes[6] forment corps en une classe et constituent une solidarité à la fois subjective et objective assez forte pour être capable *in fine* de s'emparer de tous les pouvoirs. C'est que les adversaires — la tyrannie royale, la contrainte religieuse, les privilèges de la noblesse — étaient les mêmes partout et pour tous. Si la classe n'existe qu'avec la conscience de classe[7] alors la bourgeoisie a représenté après la noblesse et face à elle la seconde classe de l'Histoire[8].

1. La « révolution communale » qui eut lieu entre le IXe et le XIVe siècle avec un pic correspondant au XIIIe siècle à la construction des grandes cathédrales, prépara la voie au capitalisme.

2. Louis XIV fit de Versailles sa capitale pour s'éloigner de Paris la frondeuse.

3. En Allemagne, en Italie, les villes sont prises dans un mouvement de concurrence généralisée — qui finira par retarder dans ces pays l'unité nationale.

4. F. Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Champs Histoire, Flammarion, 2008, p. 72.

5. C'est Jean-Baptiste Say, lui-même entrepreneur, qui fut le premier économiste à avoir attiré l'attention sur cette figure.

6. Voir *infra*.

7. Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre distingue et oppose la *série*, qui est un agrégat contingent, et le *groupe* animé par un projet nécessaire.

8. Du point de vue capitaliste, il n'y a qu'une seule classe, la classe bourgeoise, les ouvriers et employés ne

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Pour Marx, c'est la dualité oppositionnelle de la bourgeoisie et du prolétariat qui est constitutive du régime de production qui a pris la place du féodalisme. La domination capitaliste comprend selon lui une dimension strictement économique (l'exploitation dont rend compte la théorie de la plus-value) et une dimension plus largement humaine (l'aliénation).

B. Le doux commerce

L'expression est de Montesquieu, et l'utopie caractérise le libéralisme depuis le XVIIIe siècle. Faites commercer entre eux le Papiste, le Réformé, le Juif et le Mahométan, disait Voltaire, et ils ne songeront pas à porter le poignard les uns contre les autres. Faisant bon marché de la violence souvent liée à *l'ouverture* au commerce ainsi que celle qui est inhérente à la concurrence[1], l'idéalisme commercial ne considère que la forme pacifique de l'échange[2].

Il faut garder présent à l'esprit le fait qu'au XVIIIe siècle le terme de « commerce » a un sens beaucoup plus étendu qu'aujourd'hui. Il désigne une forme de communauté humaine fondée sur des échanges aussi bien intellectuels[3] et sentimentaux[4] qu'économiques[5].

Il n'y a pas de pratiques économiques, aussi routinières soient-elles, sans idéologie sous-jacente. Au XVIIIe siècle, dans les milieux influencés par les Lumières, le commerce était une activité bonne en soi[6]. La liberté politique et la liberté commerciale étaient alors pensées et vécues dans leur unité.

La notion de « laissez-faire » a contribué à l'élaboration d'une représentation homogène et abstraite du marché[7]. La politique du laissez-faire consiste pour un gouvernement à ne pas intervenir et à permettre au marché de fonctionner par lui-même[8]. Les physiocrates ont été hostiles à toute ingérence politique dans la vie économique. Ce sont eux qui ont diffusé ce principe du laissez-faire justifié par la thèse de l'harmonie nécessaire des intérêts (le bien public est la résultante de la libre recherche par chacun

constituant qu'une masse informe. De fait, le prolétariat est apparu après — en réaction et face à la bourgeoisie. Aujourd'hui encore, la grande bourgeoisie représente peut-être la seule véritable classe des sociétés modernes.

1. Voir Jaurès : « Le capitalisme porte la guerre comme la nuée porte l'orage ».
2. Un même idéalisme utopique verra le jour dans la seconde moitié du XXe siècle avec la communication (voir ***La communication***).
3. D'où le « commerce des idées ».
4. Voir le « commerce sexuel ».
5. Le sens économique du « commerce » est originaire. Il a constitué le paradigme de l'échange en général avant de se réduire au seul échange économique.
6. Les armateurs qui participaient au trafic d'esclaves au XVIIIe siècle étaient des gens éclairés ; ils baptisaient leur bateau *Voltaire*, *Rousseau*, *Le Contrat social*…
7. L'expression « laissez faire, laissez passer » a été attribuée tantôt à Gournay, tantôt à un marchand auquel Colbert demandait ce qu'il convenait de faire pour aider la communauté des affaires.
8. La notion de laissez-faire a été confondue avec celle de libre-échange, alors que cette dernière concerne plus précisément les tarifs douaniers et les diverses entraves qu'un État peut opposer au commerce international.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de son intérêt personnel)[1]. Le mercantilisme a ruiné l'Espagne et retardé la France. L'image du garrot a beaucoup servi aux adversaires du colbertisme : les marchandises et les argents sont comme le sang qui doit librement irriguer le corps social ; entraver leur circulation, c'est le tuer.

Cela étant, la liberté souveraine du marché n'est pas un état d'anarchie ; elle est organisée selon des règles transactionnelles — et là aussi l'économique a pu servir de paradigme au politique et au social. Avec le développement et la complexification sociale, le rôle de la confiance s'est trouvé accru. Georg Simmel disait que la vie moderne repose sur le crédit dans un sens beaucoup plus étendu que ne le laisserait supposer sa connotation économique.

Le marché ne supprime pas la violence, il la *contient*, aux deux sens du verbe : il lui fait barrage mais il l'a en lui[2].

Après que sa puissance économique lui eut permit d'arracher à la noblesse le pouvoir politique, la bourgeoisie a eu tendance à faire disparaître le politique au profit du seul profit : « La politique britannique, c'est le commerce britannique », disait William Pitt.

C. L'individualisme

Alors que le marché traditionnel est un lieu chaud, le marché capitaliste est un espace froid. Max Weber dit qu'il est « radicalement étranger à toute fraternisation »[3].

Louis Dumont définit comme individualistes les sociétés modernes, par opposition aux sociétés traditionnelles, « holistes ». Alors que dans les sociétés traditionnelles l'individu — qui n'a jamais d'existence en soi — est un nœud dans un réseau de relations à la fois sociales et naturelles, dans les sociétés modernes, l'individu est un centre d'où émane tout ce qui peut constituer un être humain autonome : un corps, un caractère, des paroles, des idées, des activités, des affects, des projets etc. En Occident, l'histoire de l'émergence de l'individu a été longue et lente. L'Antiquité n'en a connu que quelques signes éphémères[4]. À partir de la fin du Moyen Âge, l'individu triomphe dans tous les domaines : culturel (l'humanisme de Pic de la Mirandole), artistique (Van Eyck signe ses tableaux), littéraire (Montaigne est le premier écrivain à avoir fait de son *moi* le sujet de son oeuvre), religieux (l'examen de conscience prôné par les Réformés, l'idéal de tolérance) — bientôt le *cogito* cartésien achèvera ce grand mouvement d'individualisation.

C'est l'individualisme qui déterminera la société comme produite par l'action multiple des agents singuliers et non comme instituée par Dieu

1. Voir *infra*.
2. Jean-Pierre Dupuy, *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Calmann-Lévy, 1996, p. 329.
3. M. Weber, *Économie et société* II, trad. fr., Pocket Agora, 1995, p. 412.
4. Les portraits du Fayoum, par exemple.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

ou le pouvoir politique. À la notion de totalité[1] l'individualisme substitue celle de multiplicité. Mais comment éviter l'atomisation ?

L'image de la « main invisible », qu'Adam Smith utilise deux fois[2], est destinée à montrer que la poursuite égoïste de son intérêt finit dans la société par s'agréger en un avantage collectif et qu'il existe une harmonie immanente aux multiples activités humaines[3] à condition qu'elles ne soient pas entravées[4].

L'individualisme est à la fois égalitariste (l'idéologie des droits de l'homme est individualiste) et différentialiste. Comme l'être est commun, c'est l'avoir qui sera le marqueur de la singularité personnelle. Les antiques sagesses sont ainsi intégralement renversées : désormais, l'avoir, c'est l'être. La propriété est proprement le propre de l'individu moderne ; l'épargne est un condensé de vie qui pourra être transmis aux descendants[5]. L'individualisation est une privatisation de l'existence du monde : le capitalisme sera défini comme le régime de la propriété privée des moyens de production[6].

L'individualisme ne va pas sans un certain intellectualisme, disait Durkheim, car la liberté de la pensée est la première des libertés[7]. Le sociologue disait de l'individualisme libéral qu'il est « une religion dont l'homme est à la fois le fidèle et Dieu », et il l'opposait à l'individualisme utilitariste prêt au sacrifice des libertés individuelles lorsque l'intérêt du plus grand nombre l'exige.

La communauté sera le plus grand défi opposé à l'individualisme. On peut interpréter le nationalisme — tel qu'il apparaît à la fin du XVIIIe siècle, triomphe au XIXe et s'exacerbe au XXe — comme la transposition des valeurs individualistes à l'échelle d'une communauté entière[8].

D. Le libéralisme

Le lien entre individualisme et libéralisme est intrinsèque. C'est parce que son anthropologie est individualiste que Thomas Hobbes, malgré son

1. « Holisme » vient du grec « *holos* », qui signifie le « tout ».
2. Dans sa *Théorie des sentiments moraux* et dans ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (V, 2).
3. La « loi de l'offre et de la demande » censée déterminer le prix des biens dans un marché libre est l'expression de cet optimisme de l'harmonie spontanée des actions humaines non entravées. Il en va de même avec la « loi des débouchés » de Jean-Baptiste Say, selon laquelle l'offre crée automatiquement sa demande propre si bien qu'une production croissante sera toujours absorbée par le marché (la conclusion, tirée par J.-B. Say, est l'impossibilité de crises économiques générales, à condition, toujours, que l'État ne produise pas des perturbations par son intervention intempestive).
4. Friedrich von Hayek usera du terme de « catallaxie » pour désigner cet ordre spontané que les économistes ont d'abord repéré avec le marché.
5. Avec l'intensification de l'individualisme dans les sociétés contemporaines, la bourgeoisie sera de moins en moins patrimoniale et de plus en plus consommatoire.
6. Cela dit, l'expression de capitalisme d'État, utilisée aussi bien par les marxistes que par les libéraux, montre que la propriété privée des capitaux n'est pas un élément absolument nécessaire pour définir le capitalisme.
7. É. Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels », in *La Science sociale et l'action*, PUF, 1987, p. 268.
8. Si le libéralisme est anticommunautarien, parce qu'individualiste, certains libéraux, néanmoins, sont également communautariens.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

antilibéralisme politique, est généralement considéré comme l'une des premières sources du libéralisme moderne.

Le terme de « libéralisme » n'apparaît, en français, que vers 1820. Il possède, dès le début, une double signification, politique et économique. Le libéralisme est moins une doctrine qu'une culture[1]. Il est associé aux valeurs de liberté personnelle, de tolérance religieuse et de démocratie politique. Le libéralisme substitue au pouvoir du monarque le gouvernement des lois. Un État libéral est un État de droit. Le libéralisme est également un progressisme : il est une idéologie du progrès et il a représenté, dans l'histoire moderne, un progrès de fait par rapport à des situations antérieures de despotisme. Comme le capitalisme dont il représente l'idéologie (même si le sens du libéralisme est bien plus large), le libéralisme se définira aussi bien par rapport à ce qui s'opposera à lui (le socialisme) que par rapport à ce à quoi il a succédé (le féodalisme). Sa philosophie de la liberté est opposée à celle du socialisme : alors que le socialisme, qui dénonce l'harmonie spontanée des sociétés comme une fiction, pose le problème des libertés en termes de prescription, le libéralisme le pose en termes de limitation. Le libéralisme se méfie de la loi, qu'il juge tyrannique, et lui préfère le contrat ou la règle[2].

L'économie politique, en tant que discipline à vocation scientifique, s'est constituée en s'affranchissant de la morale et de la politique. Le capitalisme comme le libéralisme va jouer le droit contre la morale et contre la politique. Leur tendance sera à la démoralisation des rapports humains et à la dépolitisation des sociétés humaines. « Le peuple le plus attaché à sa liberté dans les temps modernes, constatait Benjamin Constant à propos de l'Angleterre, est aussi le peuple le plus attaché à ses jouissances »[3]. Pour le contentement de la vie privée, point n'est besoin de morale, l'éthique suffit ; pour l'ordre général de la société, point n'est besoin de politique, la gestion des affaires courantes et la police y pourvoiront. L'indifférentisme moral du libéralisme s'exprime à travers la valeur de tolérance, dont le champ d'extension n'a pas cessé de croître depuis trois siècles[4]. Le libéralisme fait passer la liberté avant la considération des bons ou mauvais choix, des bons ou mauvais goûts, la seule limite étant à cet égard celle établie par John Stuart Mill entre les actions qui ne concernent que leur auteur[5] et les actions qui concernent également les autres. Dans ce cadre, la seule règle morale associée à l'exercice de la liberté est la non-nuisance.

1. Le mot est de Pierre Rosanvallon dans *Le Libéralisme économique*.
2. « Là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de liberté », disait Locke. Or le capitalisme moderne tend à remplacer les lois par des règles.
3. B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Garnier-Flammarion, 1986, p. 168.
4. Voir ***La tolérance***.
5. Le libéralisme a privatisé la sexualité. Dès lors, en dehors du champ de criminalité déterminé par le droit, tous les comportements sont permis.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La Fable des abeilles de Bernard Mandeville (1714) se présente comme un commentaire suivi de l'apologue placé au début de l'ouvrage : « La ruche mécontente ou les coquins devenus honnêtes ». Une ruche vivait dans la prospérité, chaque abeille vaquant à son occupation pour son seul intérêt personnel : ainsi n'était-ce pas la santé du malade que le médecin recherchait mais la réputation et l'argent[1]. Seulement, si chaque partie était « pleine de vices », « le tout était (…) un paradis »[2]. Mandeville s'amuse à reprendre la liste canonique des péchés capitaux pour évoquer leur fonction positive dans cette société d'abeilles. Le sous-titre de l'ouvrage est : « Les vices privés font le bien public ». Ainsi le bien économique se sépare-t-il du bien moral et ce que la religion appelle vice peut être une vertu sociale.

Des filous prêcheurs de vertus (allusion transparente aux hypocrites dévots de l'époque) finissent néanmoins à gagner à eux un certain nombre d'oreilles complaisantes. Agacé, Jupiter les prit au mot et débarrassa la ruche de ses vices et péchés. Aussitôt la ruine gagne l'ensemble : les prix s'effondrent, les boutiques ferment, un grand nombre d'abeilles se retrouvent sans travail. Sans le luxe[3], qui n'est en réalité qu'un effet de la vanité des plus riches, des dizaines de métiers disparaissent. De proche en proche, toute la ruche devenue vertueuse finit par tomber dans la misère.

Dans le commentaire qu'il écrivit pour sa fable, Mandeville s'inscrit dans la lignée d'un Machiavel. Son réalisme peut sembler cynique, paradoxal et provocateur : ainsi présente-t-il le vol et la prostitution comme des bienfaits pour la société. Comme tous les libéraux postérieurs, Mandeville justifie les activités par le travail et le profit qu'elles procurent — et valorise la dynamique des affaires aux dépens de la stabilité des situations (le contentement est « la ruine de l'industrie », écrit-il[4]).

« Par liberté, écrivaient Marx et Engels, on entend, au sein des rapports de production bourgeois actuels, la liberté du commerce, la liberté de l'achat et de la vente »[5]. Dans le *Manifeste du Parti communiste*, ils ont exprimé de manière saisissante la façon dont le libéralisme individualiste bourgeois a supprimé les anciennes valeurs morales et religieuses pour les remplacer par le calcul et l'intérêt économique. La bourgeoisie est la première classe révolutionnaire : « La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle révolutionnaire décisif. La bourgeoisie, là où elle est arrivée au pouvoir, a détruit tous les rapports féodaux, patriarcaux, idylliques. Elle a déchiré sans pitié la multiplicité colorée des liens féodaux qui attachent un homme à ses supérieurs naturels, et elle n'a laissé subsister d'autre lien entre l'homme

1. B. Mandeville, *La Fable des abeilles*, trad. L. et P. Carrive, Vrin, 1985, p. 31.
2. *Ibid.*, p. 33.
3. La question du luxe a été centrale au siècle des Lumières. Werner Sombart a montré que jusqu'à la révolution industrielle le « capitalisme primitif » a surtout reposé sur l'industrie du luxe.
4. B. Mandeville, *La Fable des abeilles*, *op. cit.*, p. 183.
5. K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, *op. cit.*, p. 27.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

et l'homme que l'intérêt nu, que le froid « argent comptant ». Elle a noyé dans les eaux glacées du calcul égoïste les frissons sacrés de la piété exaltée, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise. Elle a réduit la dignité personnelle à la valeur d'échange, et, à la place des innombrables libertés reconnues par écrit et chèrement conquises, elle a mis la liberté *unique* et indifférente du commerce. Elle a, en un mot, remplacé l'exploitation déguisée sous les illusions religieuses et politiques par l'exploitation ouverte, cynique, directe, brutale »[1].

Le libéralisme définit le capitalisme comme une économie de marché, c'est-à-dire comme une économie qui fait se rencontrer un ensemble d'agents libres et rationnels. Sur le plan politique également, les agents sont supposés libres et rationnels. Le marxisme dénoncera comme une fiction la liberté du marché. Sans être marxiste, Fernand Braudel opposera carrément capitalisme et économie de marché. J.K. Galbraith, quant à lui, dénoncera comme mensongère l'expression d'économie de marché (les prix sont fixés par les entreprises, la publicité et les méthodes de distribution brouillent les choix supposés libres du consommateur etc.). De même, pour Jeremy Rifkin, les réseaux sont beaucoup plus puissants que le marché.

Un essai d'Isaiah Berlin[2] a particulièrement influencé les libéraux contemporains. Berlin y distingue ce qu'il nomme la liberté négative et la liberté positive. La liberté négative signifie être affranchi de toute ingérence extérieure, de toute intervention d'un tiers dans le champ de l'action ; elle correspond à l'indépendance. La liberté positive, de son côté, désigne la maîtrise de soi, et constitue une affirmation de l'individu ; elle correspond à l'autonomie.

Pour John Rawls, qui occupe un espace politique intermédiaire entre les libertariens, les communautariens et les sociaux-démocrates partisans de l'implication de l'État dans la société, la liberté a priorité sur tout autre avantage : une atteinte à la liberté de l'individu ne saurait être justifiée que pour en éviter une plus grande[3]. Contrairement à Rawls, Ronald Dworkin s'efforce de dériver les principes libéraux de la conception éthique de la vie bonne. Le libéralisme, selon lui, ne peut prétendre à la neutralité entre les différentes conceptions du bien, s'il est vrai que la tolérance libérale repose elle-même sur une certaine conception de la vie bonne[4]. Les libertariens sont partisans d'un État minimal. Herbert Spencer, qui voyait dans l'impôt l'équivalent de la corvée féodale[5], est l'une de leurs sources. Robert Nozick[6] est le défenseur de l'État « veilleur de nuit ». Aucune intervention de l'État

1. *Ibid.*, p. 8.
2. « Deux conception de la liberté » in *Éloge de la liberté*, trad. fr., Calmann-Lévy, 1988.
3. J. Rawls, *Libéralisme politique*, trad. fr., PUF, 1995. Voir ***La justice***.
4. R. Dworkin, « La communauté libérale » in *Libéraux et communautariens*, anthologie, trad. fr., PUF, 1997.
5. H. Spencer, *Justice*, § 121, trad. fr., Guillaumin, 1893.
6. *Anarchie, État et utopie*, trad. fr., PUF, 1988.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

hors de son rôle de protecteur contre la violence, le vol et la fraude et de garant des contrats, n'est justifiée à ses yeux. Friedrich von Hayek, pour qui toute intervention de l'État dans les affaires économiques est de nature despotique, établit la distinction entre l'économique et le technologique. Est économique un problème qui ne peut être résolu par une action programmée mais par l'interaction de multiples activités requérant une quantité d'informations qu'aucune conscience individuelle ne pourrait enfermer[1]. L'équilibre économique est un déséquilibre perpétuellement rattrapé, corrigé à chaque instant par des millions d'individus qui prennent chacun de leur côté des décisions rationnelles.

Avec la Grande Crise, les économistes qui, sans être marxistes, ne partageaient pas la confiance et l'optimisme du libéralisme, ont eu beau jeu de dénoncer le caractère fictif de l'autorégulation du marché. La main invisible n'aura jamais existé que dans l'esprit de ceux qui, comme Adam Smith, entendaient faire intervenir la divine Providence dans les affaires économiques, qui ne sont rien qu'humaines[2]. Parties prenantes d'un système qu'elles contribuent à constituer, les agences de notation, dont l'essor date de la révolution néolibérale des années 1980 (déréglementation, décloisonnement, désintermédiation, la « règle des trois D », à laquelle il faudrait ajouter la défiscalisation), et qui devraient jouer le rôle de juge de paix, ne faut en réalité qu'aggraver la tendance au désordre lors des crises boursières[3], en favorisant la spéculation. Tous les moyens utilisés pour ordonner et renforcer le système (automatisation, utilisation d'algorithmes de plus en plus sophistiqués) produisent en réalité du chaos. Une agrégation d'affects et d'impulsions irrationnels ne donnera jamais un marché rationnel.

II. LE PROBLÈME DES ORIGINES DU CAPITALISME

L'idée d'un « capitalisme éternel » n'est prise au sérieux par aucun historien. La plupart s'accordent à dater la naissance historique de ce nouveau système économique à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance ainsi que le faisait Marx.

1. La violence propre aux régimes totalitaires fut d'avoir cru possible cette conscience unifiante. Pour Friedrich von Hayek, le planisme est nécessairement totalitaire.

2. Depuis quelques décennies, la modélisation mathématique, privilégiée par l'école néolibérale, tend à faire croire au caractère absolu des mécanismes économiques, et, par le fait même, à faire oublier que l'économie, comme l'a rappelé à Amartya Sen, est une science humaine.

3. C'est Jonathan Swift, lui-même victime du krach de la Bourse de Londres en 1721, qui est à l'origine de ce terme de « bulle » pour désigner une spéculation boursière insensée. Il avait publié à cette occasion un poème intitulé « La Bulle » : *bubble*, en anglais, signifie « tromperie », et, par voie d'extension, une entreprise douteuse. Ayant, lui aussi, perdu beaucoup d'argent dans l'affaire, Newton, qui occupait alors le poste de maître de la monnaie de Londres déclara que le calcul pouvait bien prévoir les mouvements des corps célestes, mais pas la folie des hommes.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

1. L'explication matérialiste

Trois conditions furent nécessaires pour l'accumulation primitive du capital, disait Marx : a) la séparation du travail et des moyens de production ; b) l'expropriation ; c) l'accumulation du capital-argent. Les deux premières conditions présupposent la réussite de coups de force perpétrés par une poignée d'individus contre une grande masse de gens. À l'opposé de Locke (qui voyait dans la propriété la conséquence naturelle et nécessaire du travail) mais dans la lignée de Rousseau, Marx considérait l'appropriation, dans les conditions générales d'une société divisée en classes, comme un acte d'expropriation.

Le chapitre 26 du livre I du *Capital* analyse « le secret de l'accumulation primitive ». Cette accumulation primitive, écrit Marx « joue dans l'économie politique à peu près le même rôle que le péché originel dans la théologie »[1]. Pour que l'accumulation primitive ait lieu, il faut un mouvement historique « qui fait divorcer le travail d'avec ses conditions extérieures »[2]. Marx situe ce moment charnière à la fin du XVe siècle et au début du XVIe siècle. À ce moment-là, dans différents pays d'Europe, s'enclencha une réaction en chaîne : une demande accrue de vêtements en Italie provoqua une demande accrue de tissus en Flandre, ce qui eut pour effet de développer les manufactures. La Flandre importait la laine d'Angleterre, et cette nouvelle demande accrue eut pour effet la transformation de terres arables en pâturages, et les expropriations des *yeomen*[3]. Les petits propriétaires et paysans chassés de leurs terres fournirent un contingent d'ouvriers pour les ateliers et manufactures des villes. Une seconde vague d'expropriation eut lieu durant la Réforme[4].

En amont, l'accumulation primitive eut pour condition la constitution (au Moyen Âge) du capital usuraire et du capital commercial[5]. Mais jusqu'à la fin du Moyen Âge « la constitution féodale des campagnes et l'organisation corporative des villes empêchait le capital-argent, formé par la voie de l'usure et du commerce, de se convertir en capital industriel »[6]. Au XVIIIe siècle, l'accroissement du capital favorisa les capitalistes car en augmentant fortement les frais d'établissement, en renchérissant les instruments de travail, la révolution industrielle a achevé de transformer la propriété des moyens de production en monopole d'une classe sociale unique : celle des propriétaires de capitaux.

1. K. Marx, *Le Capital* I, chapitre 26, Garnier-Flammarion, *op. cit.*, p. 527.
2. *Ibid.*, p. 528.
3. Petits et moyens propriétaires fonciers en Angleterre.
4. K. Marx, *Le Capital* I, chapitre 27 « L'expropriation de la population campagnarde ». Dans les pays de Réforme, les biens de l'Église furent spoliés.
5. *Le Capital* I, chapitre 21.
6. K. Marx, *Le Capital* I, chapitre 31, *op. cit.*, p. 557.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

À rebours de l'économie politique classique qui considérait comme la plus déterminante la distinction du capital fixe et du capital circulant, Marx différencie le capital constant et le capital variable pour montrer que seul le travail est source de valeurs nouvelles. Les objets produits tirent leur valeur du « travail vivant » (ou capital variable : le temps de travail socialement nécessaire à la production) par opposition au capital constant (outils, matières premières, monnaie). « Sur la base du salariat, même le travail non payé paraît être payé, écrit Marx. Dans le cas de l'esclave, au contraire, même la part du travail qui est payée apparaît comme ne l'étant pas »[1]. « La valeur ou prix de la force de travail prend l'apparence du prix ou de la valeur du travail lui-même bien qu'en rigueur de termes, valeur et prix du travail n'aient aucun sens »[2]. Le salaire que reçoit l'ouvrier est un prix d'achat. Mais ce qui lui a été acheté (et que lui a vendu) n'est, dit Marx, ni le produit de son travail ni son travail mais sa force de travail pour un temps déterminé. La plus-value réside dans la différence entre la valeur réalisée dans le produit du travail et le prix du salaire. Elle est à la fois le moteur de l'exploitation du prolétariat et la source de l'enrichissement de la bourgeoisie[3].

2. Les facteurs idéologiques et intellectuels

Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber définit en dernier ressort le capitalisme par des données psychologiques : l'action économique capitaliste est celle qui repose sur l'espoir d'un profit par l'exploitation des possibilités d'échange, c'est-à-dire sur des chances (formellement) pacifiques de profit. Pour Max Weber, le type idéal du capitalisme ne se définit pas par la soif du profit (vieille comme le monde) mais par une conception du travail comme valeur suprême que favorisa l'idéal puritain des Réformés. Alors que le Moyen Âge avait privilégié la contemplation et la prière (d'où la vocation monastique), la Réforme[4] (plus particulière-

1. K. Marx, *Salaire, prix et plus-value*, *Œuvres*. *Économie* I, *op. cit.*, p. 514.
2. *Ibid.*
3. Marx distingue (*Le Capital* III, chapitre 2, éd. M. Rubel, *Œuvres*. *Économie* II, *op. cit.*, p. 891-905) le taux de profit (rapport de la plus-value à la totalité du capital avancé) et le taux de plus-value (rapport entre la plus-value et le capital variable — le salaire).
4. Fernand Braudel dit de la thèse de Max Weber qu'elle est manifestement fausse (le capitalisme est apparu dans la Venise catholique bien avant de s'implanter dans l'Amsterdam calviniste) mais aussi que « les historiens ne parviennent cependant pas à se débarrasser de cette thèse subtile » (F. Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, *op. cit.*, p. 67). Le facteur religieux avait été évoqué par Marx et Engels eux-mêmes. Dans le chapitre 18 du livre III du *Capital* de Marx, on lit cette note : « Le système monétaire est essentiellement catholique, le système du crédit essentiellement protestant » (K. Marx, *Le Capital* III, *Œuvres*. *Économie* II, *op. cit.*, p. 1265). Dans sa préface à l'édition anglaise de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Engels dit que le dogme calviniste répondait aux besoins de la bourgeoisie, que sa doctrine de la prédestination était l'expression religieuse du fait que, dans le monde commercial de la concurrence, le succès et l'échec ne dépendent pas de l'habilité de l'homme, mais de circonstances indépendantes de lui. Ces circonstances sont à la merci de puissances économiques supérieures et inconnues.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

ment sous sa version calviniste) valorisa le travail comme seul susceptible de donner une expression concrète à l'amour du prochain[1]. En allemand *Beruf* signifie à la fois « vocation » et « métier ». Le calviniste se sent *appelé* par sa profession — *Beruf* désigne bien davantage qu'un métier, il contient cet appel (*Ruf*) qu'en français nous avons gardé avec le terme de « vocation »[2]. Ce n'est plus l'ascèse qui est considérée comme le moyen le plus efficace pour dépasser l'état de péché, mais le travail. Certes, le puritanisme sera un ascétisme, mais il sera un ascétisme laborieux[3], et non un ascétisme contemplatif. « Le travail en tant que vocation constitue le meilleur, sinon l'unique moyen de s'assurer de son état de grâce », disait Max Weber à propos du calviniste[4]. Mais ici se présente une difficulté : comment expliquer qu'une doctrine de la prédestination[5] ait pu légitimer une vie de labeur ? Elle aurait pu plus logiquement déboucher sur le fatalisme. À quoi bon, en effet, travailler si Dieu de toute éternité a effectué son choix entre les damnés et les élus ? La réponse générale sera que le signe même de la chute, le travail, doit constituer le moyen du rachat[6]. De plus, du point de vue puritain, le travail est le moyen le plus sûr de domestiquer les passions mauvaises qui ne cessent d'agiter le cœur de l'homme. Le travail a toutes les vertus : en l'exerçant, l'homme pécheur s'améliore en même temps qu'il aide son prochain et bonifie le monde. L'ascétisme est une marque de puissance — nombre de mythes de l'Inde le disent.

La fin du *Paradis perdu*[7] de John Milton est symptomatique de cet esprit du capitalisme que bientôt Robinson Crusoé, cet autre exilé, incarnera : « Ils[8] regardèrent derrière eux, ils virent toute la partie orientale du paradis, naguère leur heureux séjour, ondulée par le brandon flambant : la porte était obstruée de figures redoutables et d'armes ardentes. Adam et Ève laissèrent tomber quelques naturelles larmes qu'ils essuyèrent vite. Le monde entier était devant eux, pour y choisir le lieu de leur repos, et la Providence était leur guide. Main en main, à pas incertains et lents, ils prirent à travers Éden leur chemin solitaire »[9]. Masaccio avait peint un Adam et une Ève honteux et désespérés — chez Milton, le premier couple gagne un monde en perdant le Paradis[10].

1. Luther critiquait violemment la vie monastique comme expression de l'égoïsme et de la sécheresse de cœur.
2. *Vocare* signifie « appeler » en latin.
3. Dans le contexte d'une métaphysique tout autre, la conjonction entre le pessimisme existentiel et l'ascétisme laborieux se retrouvera en Asie, avec le bouddhisme japonais et le confucianisme chinois.
4. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 220.
5. Pour mieux garantir la toute-puissance de Dieu face à la liberté humaine, Calvin croyait que le salut des élus et la damnation des autres avaient été fixés de toute éternité par un choix souverain du Créateur.
6. Pour saisir cette logique devenue étrange pour nous, il convient de se référer au paradigme christique : c'est par sa souffrance que le Christ rachète celle des hommes.
7. Max Weber l'appelait « La Divine Comédie du puritanisme » (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 99).
8. Adam et Ève.
9. John Milton, *Le Paradis perdu*, livre XII, v. 641-649, trad. A. de Chateaubriand, Belin, 1990, p. 469-470.
10. Quelques vers plus haut, Milton avait fait dire par l'archange saint Michel à Adam qu'avec la foi, la vertu et la tempérance, il n'aurait pas à regretter le Paradis puisqu'il le possédera en lui-même.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

C'est également à la Renaissance que la science change de sens en s'articulant, comme elle ne l'avait jamais fait auparavant, avec la technique et l'économie. Désormais, au lieu de constituer deux mondes séparés, l'ordre de la vérité et celui de l'action se conjuguent. Le capitalisme a été à la fois le véhicule et le moteur de la recherche scientifique. Les trois puissances, scientifique, technique et économique, sont à la fois les unes pour les autres causes et effets, conditions et résultats et leurs progrès sont cumulatifs.

3. Les facteurs politiques

Fernand Braudel fait remarquer que l'État moderne n'a pas fait le capitalisme mais qu'il en a hérité, et que tantôt il le favorise, tantôt le défavorise. Le capitalisme ne triomphe que lorsqu'il s'identifie avec l'État[1]. Il réclame une certaine tranquillité de l'ordre social, ainsi qu'une certaine neutralité ou faiblesse ou complaisance de l'État[2]. En Islam, la terre appartenait en droit au Prince et ce fait a empêché l'apparition du capitalisme. En Chine, les mandarins ont toujours été hostiles à l'émergence d'une classe d'artisans et de commerçants riches. Dans l'Occident contemporain[3], c'est l'État qui a lui-même organisé son propre affaiblissement économique en promouvant la déréglementation, caractéristique du néocapitalisme actuel.

W. Sombart a été le premier à mettre l'accent sur le facteur politique pour rendre compte de l'émergence et de l'épanouissement du capitalisme. Celui-ci, paradoxalement, s'est développé en marge de l'activité économique courante : il est le fruit du luxe et de la guerre, domaines par excellence d'irrationalité et de dépenses improductives. D'une part, loin d'inhiber le capitalisme, le protectionnisme[4] l'a largement favorisé ; d'autre part, l'explosion des dépenses militaires à l'âge classique[5] favorisera l'accumulation du capital financier entre les mains de la bourgeoisie marchande. Ainsi le capitalisme se trouve-t-il très loin de répondre rationnellement à des besoins eux-mêmes rationnellement définissables.

III. L'ÉTAT CRITIQUE DU CAPITALISME

Le capitalisme est une révolution permanente. Avec lui, nous sommes en présence du paradoxe d'un système volontariste qui échappe en grande

1. F. Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, *op. cit.*, p. 68.
2. *Ibid.*, p. 77.
3. Avec les « *reaganomics* » et le « thatchérisme ».
4. Le protectionnisme dispose de toute une batterie de mesures : taxes à l'importation, privilèges, monopoles, subventions, fondation de manufactures d'État…
5. Au XVIIIe siècle, le budget militaire représente couramment entre les 2/3 et les 4/5 des dépenses des États.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

partie à la volonté de ses agents. La *crise*[1] lui est inhérente, elle représente la normalité de son déséquilibre. Marx, qui croyait impossible l'ajustement entre la production et la consommation, a été le premier à affirmer qu'il n'y a pas de capitalisme sans crise. Il posait le caractère critique du capitalisme en termes de *contradictions* : la première contradiction est celle qui voit s'opposer la classe des propriétaires de capitaux (les bourgeois, les capitalistes) à celle qui ne détient pour toute richesse que sa seule force de travail (le prolétariat). Selon Marx, cette division est constitutive du capitalisme. Le capitalisme est donc un système dans lequel les capitaux n'appartiennent pas à ceux qui les rendent productifs par leur travail. Une autre contradiction est celle qui se fait jour entre la tendance à la socialisation progressive de la production et le maintien de l'appropriation privée. La révolution future tire sa nécessité de cette contradiction.

Le vocabulaire de Marx est volontiers vitaliste (travail vivant/travail mort, dépérissement de l'État...). Le capitalisme est associé à la mort : par la substitution du cycle A-M-A' (argent-marchandise-argent) au cycle M-A-M' (marchandise-argent-marchandise), c'est-à-dire par le triomphe de la valeur d'usage sur la valeur d'échange, le système capitaliste subvertit la finalité de la vie : de moyen, l'argent devient fin, de fin qu'elle était, la vie est ravalée au rang de moyen. Le capitalisme est, pour reprendre la distinction d'Aristote, la victoire de la chrématistique sur l'économie.

« La véritable barrière de la production capitaliste, c'est le capital lui-même »[2], écrit Marx. L'augmentation de la part du capital en investissement matériel aboutit fatalement, selon lui, à une « baisse tendancielle du taux de profit »[3]. La vie du capital tient dans le mouvement perpétuel ; s'il s'arrête, il tombe. Or, la division en classes, constitutive du capitalisme, représente contradictoirement un moteur et un frein. La formation, puis le renforcement du prolétariat est un obstacle au développement des forces productives auquel le capitalisme tend par ailleurs. C'est de cette contradiction (entre forces productives et rapports de production) que le capitalisme, aux yeux de Marx, mourra.

Écrit en 1916, donc en pleine guerre, *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, de Lénine[4], constitue un ajout majeur à la théorie marxiste du capitalisme. Lénine caractérise l'impérialisme par l'importance accrue du capital financier, la monopolisation et la concurrence croissantes — débouchant *in fine* sur la guerre.

Mais l'analyse critique du caractère critique du capitalisme n'est pas l'apanage des auteurs marxistes. Auteur de *Capitalisme, socialisme et démocra-*

1. Jadis une disette n'était pas *stricto sensu* une crise économique, une famine non plus. Il n'y a de crise économique que dans le cadre d'un système économique.
2. K. Marx, *Le Capital* III, « Conclusions », in *Œuvres*. *Économie* II, *op. cit.*, p. 1032.
3. L'idée vient de Ricardo.
4. Traduction française, Éditions sociales, 1979.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

tie, Joseph A. Schumpeter[1] disait que ce qui vient en premier, dans toute recherche de l'esprit, c'est la *vision*. La vision de Schumpeter est celle d'un système (le capitalisme) qui, contrairement aux présupposés de Walras et des tenants de l'école autrichienne, n'atteint jamais réellement un état d'équilibre (*La Théorie de l'évolution économique*), évolue de manière cyclique (*Business Cycles*) et disparaît pour laisser la place au socialisme (*Capitalisme, socialisme et démocratie*).

Schumpeter n'est pas marxiste : cette dynamique (donc le profit) vient, selon lui, de l'*innovation* et non de l'exploitation. L'innovation n'est pas l'invention : il peut y avoir invention sans innovation et réciproquement[2]. L'innovation est une nouvelle combinaison productive. L'*entrepreneur*, au sens précis que Schumpeter donne à ce terme, est l'homme de l'innovation. Une innovation ne vient jamais seule, elle en suscite d'autres : ces « grappes d'innovations », comme dit Schumpeter, déclenchent l'expansion économique. Or toute innovation, en renforçant les entreprises nouvelles, fragilise les anciennes. C'est pourquoi Schumpeter utilise, pour qualifier l'innovation, l'expression de *destruction créatrice*[3] : l'innovation crée de nouvelles activités mais en détruisant les activités anciennes car la réalisation des nouvelles combinaisons ne peut se faire que par le prélèvement de facteurs sur les quantités disponibles. L'idée d'une création absolue de richesses, qui se ferait à partir de rien, comme le *fiat* du Dieu biblique, n'est qu'un mythe. Schumpeter dit de la destruction créatrice qu'elle constitue la « donnée fondamentale du capitalisme » : non seulement le capitalisme n'est pas stationnaire mais il ne pourra jamais le devenir. Sur ce point encore, Schumpeter se sépare de ses maîtres : alors que les néoclassiques pensent que la concurrence tend vers une situation d'équilibre, il voit au contraire, dans la concurrence, un processus déséquilibrant.

La croissance ne se développe pas de manière linéaire mais cyclique[4] : Schumpeter reprend le paradoxe de Clément Juglar (économiste français du XIXe siècle) : « la seule cause de la dépression, c'est l'essor ». La « concurrence destructrice » aboutit à un « gaspillage social » car elle ne cesse d'une part de déclasser des machines et des activités, d'autre part de se perdre

1. On ne manque pas, à lire Schumpeter, d'être frappé par la foncière honnêteté intellectuelle — vertu aujourd'hui menacée — d'un homme capable de choisir ce qu'il pensait être vrai *contre* ses convictions intimes. Ainsi reconnaissait-il en Walras, pourtant si éloigné de lui (à cause de son formalisme), le plus grand économiste du point de vue de la théorie pure, ainsi prévoyait-il la fin du capitalisme (qu'il admirait) et son remplacement par le socialisme (qu'il n'aimait pas).

2. La création du premier grand magasin, Le Bon Marché, à Paris, au XIXe siècle, est une innovation commerciale qui ne présuppose aucune invention antérieure. Bill Gates, avec Microsoft, a récemment incarné cette différence jusqu'à la caricature.

3. La destruction créatrice est analysée au chapitre VII de *Capitalisme, socialisme et démocratie*. Schumpeter a emprunté cette expression à W. Sombart.

4. Les cycles Kitchin (d'environ 40 mois en moyenne) correspondent à des mouvements de stocks (formation de stocks et déstockage). Ils sont eux-mêmes contenus dans les cycles Juglar d'une durée moyenne d'une dizaine d'années correspondant aux mouvements de l'investissement productif (ce sont eux qu'étudia Schumpeter). À leur tour, les cycles Juglar sont compris dans des cycles plus longs — les Kondratieff — d'une durée d'environ 40 ans. Schumpeter pensait que les Kondratieff correspondent à des innovations majeures.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

en dépenses inutiles (frais de publicité, achat de brevets inexploités etc.). Schumpeter est le théoricien de ce que cinquante ans après sa mort nous appelons la « nouvelle économie ».

Schumpeter était certain de la chute finale du capitalisme et il fondait sa conviction sur « la désaffection politique et psychologique que provoque inexorablement le succès économique »[1]. Après avoir détruit les cadres de la société féodale, le capitalisme est en train de miner par une action analogue son propre support[2]. Ce système focalise sur lui un nombre croissant de détestations, en particulier de la part des intellectuels que Schumpeter considérait comme les principaux ennemis du capitalisme car, dotés du savoir, ils sont frustrés de n'avoir pas le pouvoir.

Parmi les contradictions dont paradoxalement le capitalisme vit, on note celle existant entre la rationalité particulière des entreprises et l'irrationalité du système considéré dans son ensemble. En somme, une configuration exactement inverse à celle de la main invisible ou de la ruse de la raison[3]. Ainsi peut-on comprendre que l'analyse néoclassique, micro-économique, se défie particulièrement de la macroéconomie.

Le triomphe absolu de la chrématistique aboutit à de graves déséquilibres[4]. Dans le livre III du *Capital*, Marx définissait les institutions de sociétés par actions (on dirait aujourd'hui : capitalisme actionnarial) comme la négation-dépassement (*Aufhebung*) de l'industrie capitaliste privée « sur la base même du système capitaliste » qui « détruit l'industrie privée dans la mesure même où elle s'étend et envahit de nouveaux secteurs de la production »[5]. La spéculation boursière arrache la valeur à son substrat matériel. Ce n'est pas sans raison que l'on parle à ce propos de « fièvre » et de « folie »[6]. Après avoir perdu 20 000 livres sterling lors de l'éclatement de la bulle boursière sur la South Sea Company, Isaac Newton s'écria : « Je peux mesurer le mouvement des corps, mais je ne peux pas mesurer la folie des hommes ».

Dans sa volonté proprement totalitaire d'exploiter le Réel et de l'étendre à l'infini, le capitalisme rencontre un certain nombre de doubles contraintes qui n'entrent pas tout à fait dans le cadre des contradictions analysées dans la tradition marxiste. Soit la double contrainte qui touche l'espace de la culture : on ne peut tirer profit que d'un objet culturel commercialisable,

1. J.A. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, trad. G. Fain, Payot, 1990, p. VI.
2. *Ibid*., p. 190.
3. Dans *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre* (trad. fr., Actes Sud, 2008), Naomi Klein développe la thèse que puisque le capitalisme profite des catastrophes, qu'elles soient « naturelles » comme le tsunami de 2004 ou provoquées comme les attentats du 11 septembre 2001, son intérêt est de susciter les désastres sans fin. Non seulement parce que le désastre permet à la machine de tourner à plein rendement, mais surtout parce qu'il rend acceptable les mesures les plus radicales prises contre la liberté et les intérêts des individus.
4. En 2008, le total des actifs financiers en circulation dans le monde valait trois à quatre fois le PIB mondial.
5. K. Marx, *Le Capital* III, chapitre 16, *Œuvres. Économie* II, *op. cit*., p. 1176-1177.
6. La première grande spéculation dont l'histoire ait gardé la mémoire fut celle qui prit la Hollande en 1636 lorsqu'un bulbe de tulipe finit par valoir autant qu'un carrosse et deux chevaux complètement harnachés.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

c'est-à-dire transformé en marchandise, devenu comparable à d'autres marchandises, mais la valeur de l'objet culturel est pourtant issue de son irréductible singularité. Les sites les plus beaux et les plus rares ont été patrimonialisés par l'Unesco qui voudrait les maintenir dans un état d'intégrité idéale que leur succès touristique même détruit. Dans *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, Daniel Bell développe la thèse selon laquelle les valeurs de la sphère culturelle, et d'abord celles de la réalisation de soi sans référence collective, ont fait advenir un individualisme hédoniste qui sape progressivement les fondements mêmes du système capitaliste. L'individualisme radical issu de Thomas Hobbes a fini par l'emporter sur le puritanisme des pères fondateurs[1]. Ainsi le développement du crédit aura été l'instrument par excellence de la destruction de l'éthique protestante qui pourtant l'avait favorisé.

On peut distinguer les limites objectives et les limitations volontaires. Dans *Géographie de la domination*[2], David Harvey voit dans l'opposition entre « la continuité des flux » et « les configurations spatiales fixes » une contradiction fondamentale du capitalisme actuel. Contre tous ceux qui ont vu dans celui-ci une puissance hégémonique gouvernant la totalité de la vie humaine et de l'espace du monde, Fernand Braudel parlait plutôt de niveau « superlatif »[3] d'une réalité à trois étages. Même dans les pays « capitalistes », tout n'a pas été « capitalisé », loin s'en faut. Braudel distingue jusqu'à les opposer l'économie de marché et le capitalisme : alors que le marché est concurrentiel, le capitalisme tend fatalement au monopole. Braudel voit dans l'économie capitaliste le niveau supérieur, englobant et mondial, qui ne parvient pas toutefois à réduire, malgré sa puissance, la « vie matérielle »[4] et « l'économie de marché » à l'intérieur desquelles se déroule l'existence des individus. Par-là, c'est le caractère total du capitalisme qui est contesté.

Mais peut-être le négatif du capitalisme se trouve-t-il moins dans ses contradictions internes ou dans les oppositions externes qu'il suscite que dans l'incompatibilité logique entre le caractère infini de son expansion et le caractère limité de l'écosystème Terre qui, malgré la très relative dématérialisation de l'économie contemporaine, et l'explosion du secteur des services dans la structure de l'emploi, reste à jamais l'habitat de l'humanité.

1. D. Bell, *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, trad. F. Matignon, PUF, 1979, p. 90.
2. Trad. fr., Les Prairies ordinaires, 2008.
3. F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, XVe-XVIIIe siècle, tome 3, *Le temps du monde*, Armand Colin, 1979, p. 796.
4. Le premier volume de la trilogie *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVe-XVIIIe siècle* a pour titre : *Les structures du quotidien*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

IV. LE CAPITALISME A-T-IL UN AU-DELÀ ?

Max Weber écrit dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : « Chacun trouve aujourd'hui en naissant l'économie capitaliste établie comme un immense cosmos, un habitacle dans lequel il doit vivre et auquel il ne peut rien changer — du moins en tant qu'individu »[1]. En un sens semblable Gilles Deleuze et Félix Guattari écrivent dans *L'Anti-Œdipe* : « Le capitalisme définit un champ d'immanence et ne cesse de remplir ce champ »[2]. La logique économique de l'entreprise et du capitalisme a balayé les habitus du membre de la famille, du fidèle d'une Église, et du citoyen d'un État. Contrairement aux prévisions de Marx, le capitalisme ne s'est pas effondré sous les coups d'une révolution prolétarienne. Il n'a pas cessé de s'adapter aux bouleversements qu'il a lui-même provoqués et il a, jusqu'à présent, réussi à surmonter toutes les crises. La capitalisation et la marchandisation totale du monde humain sont encore un processus en cours. La « révolution managériale » qui a donné aux gestionnaires un pouvoir jusqu'alors dévolu aux seuls propriétaires a fait profiter au capitalisme d'une souplesse accrue. Depuis quelque temps on parle de « nouveau capitalisme »[3]. Sur le plan social, sa victoire est totale : le communisme antagoniste s'est effondré, et les nouvelles technologies additionnées à l'individualisation du contrat de travail ont empêché dans les pays occidentaux l'émergence de toute conscience de classe et affaibli le pouvoir syndical. Certains vont même jusqu'à considérer que le néocapitalisme[4] est parvenu à détruire la classe ouvrière.

Sans généalogie ni lignage, le capitalisme est de nature révolutionnaire ; il est la force la plus radicalement révolutionnaire de l'Histoire[5]. Ainsi que Marx l'avait déjà reconnu, il tend à détruire tout ce qui limiterait son expansion ; aussi tend-il à détruire l'idée même de limite. Appuyé sur une idéologie individualiste, le capitalisme désindividue en promouvant une grégarisation des modes de pensée et des comportements sans équivalent dans le passé. Tous les savoirs qui singularisent — qu'ils soient savoir-faire, savoir-vivre, savoir être — tendent à disparaître.

Le capitalisme n'est pas seulement révolutionnaire, il est utopique. Et comme il a neutralisé la révolution en l'intégrant, il a intégré l'utopie en

1. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 51.
2. G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 298.
3. La « nouvelle économie » ou encore le « capitalisme actionnarial » provient de la conjonction de la mondialisation et des nouvelles technologies constituant la troisième révolution industrielle (les NTIC, nouvelles technologies de l'information et de la communication, concernent trois domaines : l'informatique, l'audiovisuel et la téléphonie).
4. Élie Cohen parle d'un « nouvel âge du capitalisme » (titre de son livre publié chez Fayard, en 2005).
5. D'où la position en porte-à-faux dans laquelle se trouvent à présent la plupart des mouvements et partis de gauche, souvent réduits à défendre des mesures conservatoires. Le capitalisme est parvenu à s'emparer des deux puissances qui faisaient la force de la gauche : la puissance de l'universel et la puissance révolutionnaire.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

la neutralisant. Aussi bien l'individualisme libertaire que la provocation esthétique, qui ont pu paraître au départ comme les contestations les plus radicales du système se sont avérées parfaitement compatibles avec lui[1]. Dans *Le Nouvel esprit du capitalisme*[2], Luc Boltanski et Ève Chiapello développent la thèse selon laquelle le capitalisme actuel (qui succède au capitalisme familial du XIXe siècle et au capitalisme fordiste du XXe), a intégré la « critique artiste » et l'individualisme libertaire qui s'étaient déployés dans le mouvement de mai 1968. La disponibilité, le *moi* devenu capital à part entière, l'absence apparente de hiérarchie — tel est le « nouvel esprit du capitalisme ». Le système a su absorber aussi bien le mouvement hippie (pacifiste-optimiste-naturaliste) que le mouvement punk (violent-nihiliste-artificialiste)[3]. Dans *Le Capitalisme esthétique*[4], Olivier Assoult montre comment le goût a fini par être la matrice de l'appareil économique.

« Depuis des dizaines d'années, écrivent Marx et Engels en 1848, l'histoire de l'industrie et du commerce n'est plus que l'histoire de la révolte des forces productives modernes contre les rapports modernes de production, contre les rapports de propriété qui sont les conditions de l'existence de la bourgeoisie et de sa domination »[5]. C'est cette contradiction entre les forces productives (les moyens matériels du travail) et les rapports de production (la structure de classe de la société) qui, aux yeux de Marx débouchera fatalement sur une révolution dont le résultat sera l'abolition du système capitaliste, et donc de la division du travail, du salariat, ainsi que des deux classes antagonistes spécifiques du système, la bourgeoisie et le prolétariat. Tout en prenant soin de s'en distinguer, Marx avait repris à son compte à partir des années 1840 l'utopie communiste, qu'il entendait émanciper de sa dimension utopiste. Dans son *Ébauche d'une critique de l'économie politique* Marx, qui n'a presque pas écrit sur la question, définit le communisme de la manière suivante : « Le communisme en tant que dépassement positif de la propriété privée, donc de l'auto-aliénation humaine et par conséquent en tant qu'appropriation réelle

1. Un processus analogue est observable dans le domaine artistique. Théodore Adorno voyait dans l'art contemporain une puissance révolutionnaire susceptible de déstabiliser le capitalisme. Pour lui la musique atonale, la peinture non figurative et la désintégration du sens narratif étaient de nature à prendre la logique capitaliste à revers. La force révolutionnaire de ces mouvements aura fait long feu. Le capitalisme a digéré toutes les provocations car il est lui-même fait de provocations. La subjectivité infinie et irresponsable de l'artiste contemporain, au nom du droit absolu à la création, la levée des règles et des « tabous », l'adaptabilité sans limites conviennent tout à fait au capitalisme managérial. Contre la thèse d'Adorno, Pierre-Michel Menger fait remarquer que « le principe d'originalité enjoint à chaque artiste de se différencier obstinément de tous les autres, mais cette injonction ne débouche-t-elle pas sur un système de concurrence qui ressemble à s'y méprendre à celui qu'a inventé l'organisation capitaliste des marchés ? » (P.-M. Menger, *Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme*, Seuil/La République des Idées, 2002, p. 22). Une œuvre récente d'Évariste Richer, le *Lingot mort*, consiste en un lingot d'or de 50 grammes percé d'un plomb de chasse : une manière spirituelle de confronter la valeur de l'art avec celle de l'or. Or cette pièce a été acquise par une banque suisse...

2. Gallimard, 1999.

3. L'épingle à nourrice fut l'emblème des punks comme la fleur fut celui des hippies mais les deux signes inverses ont fini comme des images équivalentes.

4. Cerf, 2008.

5. K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, *op. cit.*, p. 12-13.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de l'essence humaine par les hommes et pour les hommes ; c'est le retour total de l'homme à soi en tant qu'homme social, c'est-à-dire humain, retour conscient, accompli dans toute la richesse du développement antérieur. Ce communisme est un naturalisme achevé, et comme tel un humanisme ; en tant qu'humanisme achevé il est un naturalisme ; il est la vraie solution du conflit de l'homme avec la nature, de l'homme avec l'homme, la vraie solution de la lutte entre l'existence et l'essence, entre l'objectification et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il est l'énigme de l'histoire résolue et il sait qu'il est cette solution. Le mouvement de l'histoire est conçu et devenu conscient dans sa totalité ; il est l'acte de genèse réel de ce communisme-là — l'acte de naissance de son existence empirique ; il est aussi, pour les consciences qui le pensent, la compréhension et le savoir du mouvement dans son devenir »[1]. On reconnaît dans ce texte les influences conjuguées de Hegel, de Feuerbach et des socialistes utopistes. Plus tard, dans sa *Critique du programme de Gotha*, Marx reprend à son compte la formule de Saint-Simon pour définir l'état d'abondance caractéristique du communisme : « À chacun selon ses besoins »[2]. Mais si la dimension sociale, économique, et même métaphysique est très présente dans cette détermination du communisme, la dimension psychologique (l'infini du désir, la lutte pour la reconnaissance etc.) est absente. Elle est le grand impensé du marxisme et n'a pas contribué pour peu à son effondrement.

D'une crise, on sort rétabli ou renforcé — ou mort. Le capitalisme est toujours sorti renforcé de ses crises. Contre ceux qui, comme Ulrich Beck, estiment qu'avec sa phase postindustrielle le capitalisme est désormais dépassé, Fredric Jameson pense que le capitalisme actuel, caractérisé par une nouvelle division du travail mondial, l'émergence des yuppies, de nouveaux types d'interrelations médiatiques et le triomphe de la société du spectacle, est plus puissant que jamais[3]. L'extension indéfinie, sinon infinie signifie : ni consommation ni patrimonialisation. La capacité d'accumulation illimitée de l'argent s'est très efficacement articulée à l'imitation constitutive du désir. Grâce aux organismes génétiquement modifiés, les biotechnologies ont réussi cet exploit : fabriquer des organismes vivants stériles. La seule fécondité que le capitalisme admette désormais est celle de l'argent. Karl Polanyi prévoyait que l'économique fût réencastré dans le social et le politique. Le capital ne laisse plus face à lui que des opposants apparents : pour défendre l'environnement, les militants écologistes se voient contraints d'adopter une « comptabilité verte » et, ce faisant, participent à la marchandisation de la nature. Désormais, il faut donner un prix à la nature pour pouvoir la protéger.

1. K. Marx, *Ébauche d'une critique de l'économie politique*, *Œuvres*. *Économie* II, *op. cit.*, p. 79.
2. Voir ***Le besoin***.
3. F. Jameson, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, trad. fr., éd. Ensba, 2007.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

C'est dans *Capitalisme, socialisme et démocratie* que Schumpeter développe sa thèse la plus paradoxale : le capitalisme est le meilleur système que l'on puisse concevoir, mais il a un gros défaut : il va disparaître. Prévoir n'est pas souhaiter, précise Schumpeter : lorsqu'un médecin prévoit la mort prochaine de son patient, cela ne signifie pas qu'il l'espère.

Schumpeter distingue le *système* et l'*ordre* capitaliste. À la différence des marxistes, il ne croit pas que le capitalisme puisse s'écrouler de lui-même à cause de ses contradictions économiques. Au plus profond de la grande crise de 1929, il poussait le sens de la provocation jusqu'à soutenir — paradoxe qui allait se révéler prévision juste — que loin d'être affaibli par la crise, le capitalisme gagnerait en stabilité grâce à elle. En tant que système, le capitalisme se renforce de ce qui le ruine ; mais il en va autrement avec l'« ordre » (Schumpeter utilise aussi le mot de « civilisation ») capitaliste dont la crise poussera le système vers sa fin. Ce n'est pas la baisse tendancielle du taux de profit ni la paupérisation des masses ni encore la contradiction des rapports de production avec les forces productives qui, aux yeux de Schumpeter, sapent les assises du capitalisme. Les ferments de destruction sont, selon lui, politiques, sociologiques et psychologiques plutôt qu'économiques. Marx prévoyait la fin du capitalisme parce que celui-ci échouait. Pour Schumpeter, à l'inverse, le capitalisme sera victime de ses succès. La *destruction du capitalisme* est donc à double voie : elle est celle que le capitalisme provoque et celle du capitalisme lui-même. Celui-ci ne constitue pas seulement un système, il représente une civilisation. Or toute civilisation, Schumpeter le savait comme Valéry, est mortelle.

La décadence commence avec la disparition de l'entrepreneur, qui est l'âme du capitalisme comme le chevalier fut l'âme de la féodalité. Dans *La Théorie de l'évolution économique*[1], la volonté de l'entrepreneur — celle de fonder un véritable empire privé — est décrite en termes presque nietzschéens. L'entrepreneur, tel que le considère Schumpeter, n'est ni le bourgeois repu (le cumulard des jetons de présence) ni l'aventurier sans cervelle ni scrupules (le voyou de la *start-up*). Il est une manière de héros des temps modernes. Son autorité est charismatique au sens de Max Weber, elle n'est ni traditionnelle (l'hérédité et l'héritage), ni bureaucratique. Or la rationalité capitaliste va à rebours des valeurs héroïques. Les firmes se transformant en mastodontes au fonctionnement programmé, l'entrepreneur tend à devenir un employé de bureau comme les autres — et pas toujours difficile à remplacer, ajoute malicieusement Schumpeter. Or, si une firme n'innove pas, elle n'est qu'une exploitation, elle n'est pas une entreprise. Si un responsable de firme n'innove pas, il peut être directeur ou propriétaire, il n'est pas entrepreneur. En outre, l'évolution du capi-

1. Trad. fr., Dalloz, 1983.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

talisme fait qu'il y a un fossé toujours plus grand entre l'entrepreneur et son entreprise, et l'identification de celui-là à celle-ci devient proprement impossible. En métamorphosant les dirigeants en salariés et les propriétaires en actionnaires, la concentration économique distend le lien entre le propriétaire et son bien : le possesseur d'un titre abstrait perd la volonté de combattre économiquement et politiquement pour une usine qui n'est plus la sienne ; on ne se bat pas pour des titres en Bourse comme on se bat pour des terres, des maisons et des usines (Schumpeter parle d'une *évaporation de la substance de la propriété*).

Sur le plan institutionnel, le nombre croissant des mesures interventionnistes est bien le signe selon Schumpeter que les sociétés occidentales basculent progressivement dans le socialisme. Ici encore, si les apparences (la déréglementation néo-libérale) donnent aujourd'hui tort à l'économiste, le processus inverse de normalisation à l'échelle internationale de tous les produits et services confère à ses analyses un relief particulier.

Encore une dimension largement ignorée par les économistes : pour survivre, insiste Schumpeter, tout ordre social doit susciter au sein de la collectivité un minimum d'adhésion *affective*. Or, écrit-il, « l'atmosphère où baigne le capitalisme devient toujours davantage irrespirable ». Le processus capitaliste a pour effet la destruction des classes sociales qui lui sont précisément le plus utiles. Le système disparaîtra faute de défenseurs. L'individualisme mine la famille en ses assises (on voudra de moins en moins transmettre le produit de son travail). Par ailleurs, la rationalisation de la vie privée aboutit au malthusianisme : « l'égoïsme raisonné des célibataires sans attaches ou des ménages sans enfants » caractérise cette espèce mutilée qu'est l'*homo oeconomicus*[1].

En contestant tout principe d'autorité traditionnel pour asseoir le sien propre, le rationalisme bourgeois a sapé à l'avance sa propre autorité. Ce n'est pas le prolétariat qui chez Schumpeter s'oppose le plus vigoureusement au capitalisme mais le groupe (peut-on dire la classe ?) des intellectuels. Avec l'élévation continue du niveau de vie et du degré d'instruction, ceux-ci sont de plus en plus nombreux dans une société où ils se reconnaissent de moins en moins. Leur force tient dans le fait qu'ils disposent d'un tout nouveau pouvoir, naguère encore inconnu : l'influence sur l'opinion publique. Ainsi peuvent-ils gagner à leur ressentiment de nombreux alliés. « L'air du temps » (*Zeitgeist*) est de plus en plus hostile au capitalisme.

On ne trouvera pas chez Schumpeter de vision d'apocalypse : c'est de manière insensible, sans révolution, que le socialisme remplacera l'ordre ancien puisqu'il s'installera sur ses bases mêmes. À l'opposé de Hayek,

1. L'ascétisme puritain dans lequel Max Weber reconnaissait l'esprit du capitalisme, est terminé. Désormais, pour reprendre en la détournant la parole des Vedas, « l'homme naît dette ». Les particuliers, les entreprises, et les États sont en dette. La dette engage le même rapport au temps (futur) que l'épargne mais elle contredit son rapport aux autres.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Schumpeter était convaincu que le socialisme (pris au sens d'abolition du secteur privé) pouvait être économiquement cohérent et efficace, la question de la nature politique de ce socialisme restant entièrement ouverte.

L'avenir n'aura pas davantage donné raison à Schumpeter qu'à Marx. Marx parlait à propos du capital de « sa tendance à se développer au-delà de ses propres limites »[1] si bien qu'on pourrait trouver chez lui paradoxalement une théorie du caractère indépassable du capitalisme.

« Le problème majeur de l'expansion du capitalisme moderne n'est pas celui de l'origine du capital, disait pour sa part Max Weber, c'est celui du développement de l'esprit du capitalisme »[2]. À la fin de son ouvrage, Weber observe que contrairement à ceux qui prétendaient pouvoir rejeter à volonté le souci des biens matériels comme un léger manteau, ce souci s'est transformé en cage d'acier[3]. Parti de l'ascétisme, le capitalisme a débouché sur le désir de jouissance illimitée[4].

Mais la contradiction susceptible d'emporter le capitalisme n'est peut-être ni socio-économique (Marx), ni psychologique (Max Weber), elle pourrait surgir du plus grand triomphe même de ce système : de la mondialisation. La sortie hors de l'état de misère de centaines de millions d'hommes (un exploit inédit dans toute histoire humaine) a pour conséquence directe une déstabilisation mondiale capable de plonger des pays entiers et des classes entières d'autres pays dans une pauvreté et un désespoir inconnus d'eux[5]. « Le salaire dépend de plus en plus de marché mondial », observait déjà Marx en 1847[6]. Et il ajoutait un peu plus loin : « Quand on parle de la hausse du salaire, il faut toujours avoir à l'esprit le marché mondial, la hausse du salaire ne s'obtenant qu'au prix du chômage des ouvriers dans d'autres pays »[7]. Le capitalisme, qui a commencé dans les villes et finit par mettre en concurrence tous les hommes du monde, a une puissance

1. K. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, *Œuvres*. *Économie* II, *op. cit.*, p. 235.
2. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p.71.
3. *Ibid.*, p. 224.
4. « Aux États-Unis, sur les lieux mêmes de son paroxysme, la poursuite de la richesse, dépouillée de son sens éthico-religieux, a tendance aujourd'hui à s'associer aux passions purement agonistiques, ce qui lui confère le plus souvent le caractère d'un sport. Nul ne sait encore qui, à l'avenir, habitera la cage ni si, à la fin de ce processus gigantesque, apparaîtront des prophètes entièrement nouveaux, ou bien une puissante renaissance des pensers et des idéaux anciens, ou encore — au cas où rien de cela n'arriverait — une pétrification mécanique, agrémentée d'une sorte de vanité convulsive. En tout cas, pour les « derniers hommes » de ce développement de la civilisation, ces mots pourraient se tourner en vérité : 'Spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur — ce néant s'imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là' » (*ibid.*, p. 225). Le capitalisme est nihiliste : la calculabilité généralisée appliquée à tous les objets anéantit leur singularité, et, par voie de conséquence, le désir. Une nouvelle résignation cynique se répand dans l'opinion : une société impliquée dans une affaire de dopage sportif a vu ses ventes croître fortement dans les années qui ont suivi, tandis qu'une autre société qui, pour des raisons éthiques, s'était retirée de l'épreuve, a vu chuter son chiffre d'affaires. L'opinion est au moins aussi cynique que le capital.
5. Dans *La Mondialisation et ses ennemis* (Grasset, 2003), Daniel Cohen souligne cette quadrature : « Rendre le monde plus juste exige à la fois de créer des institutions qui facilitent l'entrée des pays pauvres dans le capitalisme mondial, tout en en construisant d'autres, qui ouvrent un espace public qui échappe au capitalisme ». La frontière entre la mondialisation et ses ennemis passe au sein même du mouvement altermondialiste.
6. K. Marx, *Salaire*, *Œuvres*. *Économie* II, *op. cit.*, p. 153.
7. *Ibid.*, p. 155.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

d'universel qui est parvenu à écraser ses adversaires[1]. La plus grande force du capitalisme tient en effet à son universalisme : universalité de fait avec la mondialisation, universalisme des valeurs avec le marché et la démocratie. « Les idées dominantes d'une époque, écrivent Marx et Engels, n'ont toujours été que les idées de la classe dominante »[2]. Désormais, l'humanité dans sa très grande majorité partage les mêmes valeurs, les mêmes rêves, les mêmes fantasmes.

Le plus grand défi qui coïncide avec un au-delà du capitalisme serait de remplacer la logique de compétition par une logique de coopération car à l'échelle globale la compétition a des effets désastreux. André Gorz a défendu la thèse paradoxale selon laquelle « la sortie du capitalisme a déjà commencé »[3] : l'argent est devenu la seule industrie et l'économie de la connaissance signale la fin du règne de la marchandise[4] ; l'économie de l'immatériel marque la sortie hors du capitalisme.

*

Après l'effondrement du communisme historique, le capitalisme s'est retrouvé sans rival ni critique. Il n'a plus d'Autre. Mais cela suffit-il à lui assurer une cohérence ? Là où Marx parlait de contradiction, Deleuze et Guattari parlent de schizophrénie[5] : « La schizophrénie, écrivent-ils, se tient à la limite du capitalisme : il en est la tendance développée, le surproduit, le prolétaire et l'ange exterminateur »[6].

Le capitalisme est le système économique qui a créé pour une masse croissante d'hommes une richesse collective incomparable. Son originalité historique et son triomphe actuel tiennent à cette puissance qui n'a dans le passé aucun équivalent. Mais le capitalisme est aussi le système qui ne cesse de déchirer le tissu social et humain — un Moloch (Marx) qui sacrifie un masse considérable d'individus sur l'autel de la réussite jugée exclusivement en termes économiques.

Et pourtant, l'inégalité sociale (les inégalités entre pays et au sein d'un même pays) n'est peut-être pas le négatif qui perdra le capitalisme — contrairement à ce que croyait et espérait Marx. Peut-être aujourd'hui la

1. Ni le communisme, ni l'écologisme, ni l'altermondialisme ne sont parvenus à rivaliser avec le capitalisme sur ce point. Ce fut et cela reste leur mortelle faiblesse. La plus grande force du communisme fut son universalisme (« Prolétaires de tous les pays... ») mais derrière l'internationalisme de façade le nationalisme l'a neutralisé rapidement.
2. K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, *op. cit.*, p. 32.
3. A. Gorz, *Ecologica*, Galilée, 2008.
4. André Gorz voit dans la lutte entre les « logiciels propriétaires » et les « logiciels libres » (« *free* », « libre » est l'équivalent anglais de « gratuit ») le coup d'envoi du conflit central de l'époque, lequel s'étend et se prolonge dans la lutte contre la marchandisation des richesses premières — la terre, les semences, le génome, les biens culturels, les savoirs et compétences communs : « De la tournure que prendra cette lutte dépend la forme civilisée ou barbare que prendra la sortie du capitalisme » (A. Gorz, *Ecologica*, *op. cit.*, p. 39).
5. *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* forment un diptyque intitulé *Capitalisme et schizophrénie*.
6. G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 43.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

contradiction principale réside-t-elle entre le caractère infini de l'expansion économique et le caractère fini de la Biosphère dont on s'est avisé durant les dernières décennies qu'elle n'était ni stable ni inépuisable.

*

Voir aussi

L'aliénation. L'argent. Le besoin. La corruption. La démocratie. Le désir. Les droits de l'homme. L'échange. L'égalité. L'environnement. La liberté. La modernité. La mondialisation. Le progrès. La propriété. La richesse. Le risque. La technique. Le travail. L'universel. L'utilité. L'utopie. La valeur.

*

Bibliographie

Karl Marx, — *Le Manifeste du Parti communiste*
— *Travail salarié et capital* in *Œuvres*. *Économie* I, édition M. Rubel, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1965, p. 197-229.
— *Le Capital*.
V.I. Lénine, *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, trad. fr., La Dispute, 1976.
Max Weber, — *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Presses Pocket, 1991.
J.A. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, trad. fr., Payot, 1990.
Karl Polanyi, *La Grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. fr., Gallimard, 1983.
Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe-XVIIIe siècle*, 3 volumes, Le Livre de Poche, 1993.
Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, 1999.
Michel Beaud, *Histoire du capitalisme de 1500 à 2000*, Seuil, 2000.
Pierre Rosanvallon, *Le Libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Seuil, 1989.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

21. La catastrophe

Les premières visions d'apocalypse ont été religieuses. On peut parler ici d'une véritable constante dans l'imaginaire humain : toutes les sociétés ont cru à la réalité de catastrophes passées ou à venir. Mais ces cataclysmes qu'évoquent les mythologies étaient rarement complets, et lorsqu'ils l'étaient, ils se trouvaient justifiés comme des moyens de régénération. Lors même que la téléologie judéo-chrétienne substituera sa vision linéaire, orientée, du cours des choses, à l'image du cycle, caractéristique des religions antiques, cette idée de régénération ne disparaîtra pas : de fait, c'est bien une humanité nouvelle qui doit surgir après les calamités annoncées dans l'Apocalypse par saint Jean.

Le rationalisme de l'âge classique a rejeté ce mélodrame cosmique et divin au profit de l'idée d'une progression accomplie par l'homme lui-même. À la fin du XVIIIe siècle, Kant pourra écrire que l'idée d'une fin de tout ne tire pas son origine de la réflexion sur le cours physique des choses de ce monde. Or cela, précisément, n'est plus vrai aujourd'hui. Ce n'est pas, dit Sloterdijk dans une formule reprise de Sartre[1], ni notre faute ni notre mérite si nous vivons à une époque dans laquelle l'apocalypse de l'homme est quelque chose de quotidien[2].

Avant même que les guerres mondiales, les totalitarismes et les génocides ne ravagent la scène du monde, l'art et la musique modernes[3] avaient suggéré ce terrible message : désormais, l'homme vit sous le signe de la catastrophe. Et cela advint au moment même où il commençait à ne plus croire à l'apocalypse[4]. La pensée d'apocalypse n'aura donc été suspendue que pendant un laps de temps fort court, entre Kant et Hiroshima. Symptomatique de ce tournant est le changement de lumière qui baigne la science-fiction : la légende noire a remplacé la légende dorée.

La catastrophe peut être définie comme un événement d'une intensité tragique maximale accompagné ou suivi de destructions multiples. Elle fait planer sur l'existence humaine une mort de masse. Elle est un événement monstrueux, l'absolu du risque et de l'accident. Elle n'est pas seu-

1. Dans *Qu'est-ce que la littérature ?* Sartre évoquait la situation de l'écrivain pendant l'Occupation alors que la torture était une pratique quotidienne.
2. P. Sloterdijk, *La Domestication de l'être*, trad. O. Mannoni, Mille et Une nuits, 2000, p. 74.
3. Le cubisme et *Le Sacre du printemps* ont souvent été vus comme les signes précurseurs de la dislocation que les corps allaient subir dans les tranchées de la guerre de 1914-1918.
4. L'apocalypse n'a pas d'abord le sens de catastrophe, mais celui de révélation sacrée sur la fin de toutes choses. Le verbe *apokaluptein* en grec est la traduction du verbe hébraïque *galosh*, qui signifie révéler, et plus précisément, révéler des secrets et des mystères. Les terribles menaces qui aujourd'hui pèsent sur le monde ont suscité un retour en force des croyances apocalyptiques : la majorité des Américains croient à la bataille finale d'Armageddon, quant au monde arabo-musulman, il est massivement pris par l'imaginaire apocalyptique.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

lement un accident d'une puissance particulière, son énormité dépasse la catégorie de l'accidentel.

En littérature, et spécialement dans la tragédie classique, la catastrophe est l'événement décisif qui introduit au dénouement d'une tragédie — d'où l'identification entre catastrophe et tragédie. « *Cata* » en grec signifie en dessous, au fond, en arrière. Le préfixe désigne le mouvement qui descend, creuse et retourne. *Katastrophê* signifie renversement, la *strophê* renvoyant à l'action de tourner. Dans le cadre d'une conception cyclique du temps, la catastrophe est volontiers pensée comme un retour au point de départ[1]. Dans le contexte d'une conception linéaire du temps, en revanche, qui est la conception moderne, la catastrophe est marquée à la fois par son irréductible singularité et par son irréversibilité. Elle donne l'apparence d'une incommensurabilité entre l'effet (énorme, littéralement) et la cause souvent indétectable, en tout cas imprévisible[2] — d'où le défi qu'elle représente pour la pensée.

La catastrophe est ce qui *retourne*, dans les trois valeurs du verbe. La catastrophe revient (la strophe y fait *renvoi*[3]*) ; la catastrophe bouleverse (les victimes en sont toutes retournées) ; le la catastrophe met sens dessus dessous : la surface est enfouie, et le fond mis au jour.*

Y a-t-il des catastrophes objectives ou bien n'avons-nous affaire qu'à une notion anthropocentrique liée à notre malheur extrême ? La catastrophe comme radicale discontinuité est-elle une exception ou bien entre-t-elle dans le cadre de régularités repérables ? Ces deux questions engagent les deux lignées sémantiques principales : celle du désastre (humain) et celle de la rupture (objective).

Mais s'il est nécessaire de ne pas confondre le concept avec ses usages emphatiques ou métaphoriques[4], la montée à l'absolu bute sur une aporie. « La seule catastrophe qui paraît claire à tous serait la catastrophe à laquelle personne ne survit », écrit Peter Sloterdijk[5]. La catastrophe par excellence, celle qui nous permettrait de penser le concept dans toute sa force est par définition celle que nous ne connaîtrons jamais. Toutes les catastrophes passées, en effet, n'ont été que des catastrophes partielles et éphémères, par rapport à l'ensemble de l'humanité. En ce sens, elles n'ont pas été de « véritables » catastrophes[6]. Le pire en effet est impossible à penser car la pensée présuppose un monde, fût-il mauvais.

1. La succession des âges en Grèce ancienne (Hésiode) et en Inde est catastrophique : la fin du dernier âge (âge de fer chez les Grecs, âge de Kali en Inde) débouche sur un renversement qui reconduit à l'âge d'or premier.
2. La terrible marée noire qui frappa les côtes de l'Alaska en 1989 a eu pour cause première l'ivresse d'un marin.
3. Il y a une volte identique dans la *révolution*, laquelle est une forme de catastrophe.
4. Le langage commun contemporain cultive volontiers l'emphase et les superlatifs au moins autant que les litotes et les diminutifs — aussi le moindre incident domestique, le plus léger contretemps dans une existence frappée par la banalité seront-ils appelés des « catastrophes ». Une réflexion philosophique s'attachera à garder au terme tout son poids de tragique.
5. P. Sloterdijk, *La Mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, trad. fr., Christian Bourgois, 2000, p. 108.
6. Les seules catastrophes complètes ont été celles qui ont frappé un petit peuple — comme celui des Tasmaniens exterminés jusqu'au dernier par les colons blancs.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

I. THÉORIE DES CATASTROPHES

Les mythologies sont catastrophistes car les origines sont autant catastrophiques que les fins. Par opposition, le *logos* tendra à privilégier la régularité des phénomènes et des lois.

Or, à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, des controverses ont agité les sciences de la nature et elles ont porté principalement sur la question de savoir si ce sont les continuités ou les ruptures qui ont ponctué l'histoire de la Terre. Cuvier défendait un point de vue catastrophiste, que ses adversaires ne manqueront pas de dénoncer comme trop soumis au paradigme biblique du Déluge et de l'Apocalypse. Selon les « gradualistes », à l'inverse, les extinctions des espèces vivantes ont été progressives et non pas brutales. Un débat parallèle marqua la naissance de la géologie : au catastrophisme[1] des révolutions du globe défendu par Cuvier s'opposait l'actualisme (ou uniformitarisme) de Charles Lyell : les mêmes causes aujourd'hui observables ont dû agir dans les temps primitifs de la Terre[2]. Le vulcanisme soutenu par les catastrophistes mettait en avant les phénomènes d'explosion tandis que le neptunisme défendu par les uniformitaristes privilégiait les phénomènes d'érosion : nouvelle bataille entre le feu et l'eau, sortie cette fois de son cadre mythologique.

Au XXe siècle, le catastrophisme sera réactualisé dans les sciences de la Terre par deux découvertes majeures : en climatologie, celle de la fin brutale de la dernière glaciation, qui provoqua la hausse du niveau des océans de plusieurs dizaines de mètres, et en paléontologie la découverte des astroblèmes. On appelle impactisme la théorie catastrophiste selon laquelle la vie sur Terre et l'existence de la Terre elle-même ont été en grande partie conditionnées par la chute d'astéroïdes sur le globe[3].

La notion de catastrophe a été à l'époque contemporaine utilisée dans toutes les sciences, de la biologie aux mathématiques. Kurt Goldstein a appelé catastrophe le comportement désordonné en rupture avec l'ordre qui semble régir la conduite (adaptative) de l'individu dans son milieu familier. C'est cet usage qui a conduit René Thom à utiliser le terme pour désigner sa théorie mathématique.

La théorie des catastrophes est une morphologie générale des discontinuités[4]. Elle en formalise la géométrie dans des systèmes dynamiques généraux décrits par des équations aux dérivées partielles. La catastrophe est un type

1. Ce sens technique a été introduit par Whewell.
2. La théorie des « causes actuelles » de Lyell s'oppose à la fois au catastrophisme et à la théorie des « causes lentes » de Buffon.
3. L'idée que les périodes géologiques ont été terminées et commencées par des impacts d'astéroïdes est aujourd'hui communément admise dans le milieu scientifique.
4. R. Thom, *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, 1983.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de discontinuité qu'un système dynamique doit franchir pour passer d'une région de son déploiement dans une autre. Thom distingue sept catastrophes élémentaires[1]. Ainsi est proposée une interprétation des processus morphogénétiques indifférente à la nature particulière des substrats, des formes ou des forces agissantes. La théorie des catastrophes rend raison des structures en justifiant dynamiquement leur apparition et leur stabilité. Son approche morphologique entend résoudre l'antagonisme entre le point de vue réductionniste qui abstrait les constituants élémentaires et le point de vue finaliste qui privilégie la structure fonctionnelle de l'ensemble. Par la fécondité comprise dans sa généralité même, cette théorie a pu connaître des applications diverses dans presque tous les domaines de la recherche scientifique : le mathématicien Christopher Zeeman, qui a travaillé sur le comportement d'agressivité du chien[2], a proposé des applications en physique[3] et en biologie, mais aussi en économie[4] et en politique, en sociologie[5] et en psychologie[6].

Dans l'existence particulière ou collective des hommes, une catastrophe est un événement unique dont le sens est contradictoirement de ne rester justement jamais unique. D'abord parce qu'une catastrophe se répète. Ensuite parce qu'une catastrophe en enclenche une série indéfinie d'autres.

La catastrophe semble unique mais elle ne frappe presque jamais d'un coup. Elle tue et dévaste par à-coups successifs[7]. Günther Anders appelait « syndrome de Nagasaki » la répétition « désinvolte, irréfléchie, immotivée » de la première catastrophe[8].

Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau évoque l'origine catastrophique de la propriété privée. Origine doublement catastrophique : l'appropriation est une catastrophe en soi et elle en engendre une longue série d'autres : « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire *ceci est à moi* et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus

1. Le pli, la fronce, représentables dans un espace à trois dimensions, la queue d'aronde (qui exige un espace de dimension quatre pour être décrite topologiquement), le papillon, l'ombilic parabolique, l'ombilic elliptique (dimension cinq) et l'ombilic hyperbolique (dimension six).

2. Un changement brusque affecte la physiologie de l'animal (museau, oreilles) et son comportement.

3. Caustiques, ondes de choc, transitions de phase, bifurcations de solution, ruptures de symétrie, structures de symétrie — toutes les discontinuités ont été formalisées dans la théorie des catastrophes.

4. Avec l'étude des krachs boursiers, en particulier.

5. Analyse des émeutes dans les prisons, du comportement des pirates de l'air…

6. Analyse des maladies maniaco-dépressives.

7. Au premier impact sur l'une des Twin Towers le 11 septembre 2001, a succédé un second impact, puis l'effondrement des deux tours. Ainsi la sidération de la première catastrophe n'a pas eu le temps de se résorber. Le tsunami de 2006 a également frappé par à-coups répétés.

8. L'explosion atomique qui détruisit la ville de Nagasaki le 9 août 1945 a eu lieu trois jours seulement après celle qui réduisit Hiroshima en cendres.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne »[1]. Mais aussitôt après, Rousseau précise que cet événement a été préparé par beaucoup d'autres antérieurs — et donc que la catastrophe s'inscrit elle-même dans une certaine continuité : « Mais il y a grande apparence qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne plus pouvoir durer comme elles étaient ; car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain : il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature »[2].

L'histoire contemporaine ne manque pas d'exemples de ces séries rétrospectives d'événements préparatoires à la catastrophe terminale : la Shoah (qui signifie catastrophe) a eu pour contexte la catastrophe de la Seconde Guerre mondiale, laquelle dérive de la catastrophe représentée par l'arrivée des nazis au pouvoir, qui ont profité de la catastrophe de la Grande Crise de 1929, laquelle n'aurait peut-être pas eu lieu sans la catastrophe de la Première Guerre mondiale etc., La bombe atomique fut la résultante de ces deux catastrophes absolues en matière politique que sont le totalitarisme et la guerre mondiale, et dont la puissance d'extermination n'a pas eu sa pareille dans toute l'Histoire. En ce sens, la catastrophe est déjà là avant qu'elle n'arrive : on songe à l'attelage tiré par des chevaux fous qui filent vers le précipice. Il y a toujours avant la chute un certain parcours.

L'accident, fait observer Paul Virilio[3], ne surgit pas de l'extérieur ainsi que le suggère son étymologie (« tomber sur »), il est inhérent à l'invention. Chaque progrès technique génère son type d'accident : le bateau *fait* le naufrage, le train le déraillement, l'avion le crash etc. L'accident n'est pas un événement inopiné qui vient du dehors mais une soudaine transformation de la matière dans l'espace.

II. CATASTROPHES NATURELLES, CATASTROPHES HUMAINES

La tragédie tient au contraste pathétique entre la toute-puissance objective du Destin et la fragilité de l'être humain. Il n'y a de catastrophe que pour l'homme et contre lui. Lorsque la comète Kohoutek a percuté la planète Jupiter, le choc a été d'une violence inimaginable, pourtant ce n'était pas une catastrophe.

La catastrophe peut être d'origine surnaturelle (on l'appelle alors apoca-

1. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres complètes* III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, p. 164. Orthographe modernisée.
2. *Ibid*.
3. P. Virilio, *L'Accident originel*, Galilée, 2005.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

lypse), naturelle ou humaine. Mais c'est toujours l'humanité qui en est la victime — quand bien même elle ne serait pas la seule à l'être (l'Apocalypse détruit le monde entier).

Dans le *Timée* de Platon, Critias l'Ancien dit : « Bien des fois et de bien des manières, le genre humain a été détruit et il le sera encore. Les catastrophes les plus importantes sont dues au feu et à l'eau... »[1]. Reprenant une idée stoïcienne, Cicéron dans *La République* fait allusion aux « inondations » et aux « incendies du monde » qui se produisent inévitablement à époques fixes et qui, en détruisant la totalité du genre humain, rendent illusoire le désir de gloire éternelle[2]. Au XVIII[e] siècle, Buffon pensait que l'idée que les hommes doivent un jour « périr par un déluge universel ou par un embrasement général »[3] (apocalypse par l'eau ou par le feu) venait d'expériences réelles.

Alors que le *fléau* désignait spécifiquement la catastrophe provoquée par Dieu, le *cataclysme* (du grec *kataklusmos*, inondation) est à l'origine une catastrophe naturelle. Il a fini par s'identifier à n'importe quel bouleversement dramatique et mortifère, même à ceux où la nature n'a aucune part. Il en va de même avec le *désastre* — qui dans la croyance astrologique renvoie au fait d'être né sous un mauvais astre.

La Bible[4] raconte comment Yahvé frappa l'Égypte (à cause du pharaon qui refusait de laisser les Hébreux sortir de leur « terre de servitude » pour rejoindre la Terre promise) de dix plaies[5]. Le schéma religieux traditionnel de la catastrophe met en jeu une force surnaturelle qui se sert de son pouvoir sur les éléments naturels pour frapper les hommes coupables afin de les châtier.

Les apocalypses sont de gigantesques variations autour de trois thèmes : l'eau (le déluge), le feu (la chute du Soleil ou des étoiles), le froid (l'obscurcissement du Soleil)[6]. C'est en abattant sur terre des calamités naturelles que le Dieu de l'Apocalypse de Jean prépare le jour du Jugement et si la pollution industrielle doit un jour anéantir notre espèce, ce sera par le biais de la destruction de son environnement.

1. Platon, *Timée*, 22c.
2. Cicéron, *La République* VI, 21, 23.
3. Buffon, *Les époques de la nature*, Diderot Multimédia, 1998, pp. 200-201.
4. Exode VII-XII.
5. Eaux du Nil changées en sang, invasion de grenouilles, de moustiques et de mouches, épizootie frappant les troupeaux, maladies décimant les hommes, orages destructeurs de récoltes, nuée de sauterelles, ténèbres, mort de tous les premiers-nés égyptiens.
6. Dans le *ragnarök* scandinave (on le connaît sous la traduction wagnérienne de crépuscule des dieux) le monde disparaît dans un déluge d'eau et de feu : « *Le soleil s'obscurcit/ la Terre sombre dans la mer/ les luisantes étoiles/ vacillent dans le ciel ;/ ragent les fumées/ ronflent les flammes./Une intense ardeur/ joue jusqu'au ciel* » (cité par Régis Boyer, *La Religion des anciens Scandinaves*, Payot, 1981, p. 203). Le Coran contient plusieurs passages apocalyptiques. Le monde qu'Allah a créé finira lorsque l'Heure sera venue ; alors la terre tremblera, les montagnes éclateront, le ciel se fendra, les planètes se disperseront, les mers seront projetées, la trompette de l'ange Israfil sonnera. Il n'y aura alors aucun vivant qui ne meure : « toute âme goûtera la mort » (le Coran XXIX, 57). C'est l'anéantissement final. Dieu subsistera dans sa toute-puissance car « tout périt si ce n'est Sa Face » (*ibid.*). Lorsque retentira le second coup de la trompe, la totalité des hommes, ceux qui sont morts depuis longtemps ou ceux qui auront été tués le jour de l'anéantissement seront ressuscités, corps et âme, et comparaîtront devant Allah pour être jugés. Ce sera le « jour de la reddition des comptes ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

L'origine surnaturelle de la catastrophe étant écartée, peut-on ranger dans une catégorie commune les « attentats » du 11 septembre 2001 et le tsunami de 2004, un génocide et un tremblement de terre ? L'opposition établie entre les catastrophes naturelles et les catastrophes humaines semble aujourd'hui à la fois élémentaire et indiscutable.

Les catastrophes proprement humaines, c'est-à-dire celles qui ont l'homme pour seule cause directe peuvent être de type politique ou technique. Les violences (dont la guerre et le génocide sont les formes extrêmes) et le despotisme (dont le totalitarisme est la manifestation exacerbée) sont des catastrophes politiques. Les accidents technologiques (comme celui de Tchernobyl) et les désastres écologiques sont des catastrophes techniques. La guerre moderne conjoint ces deux dimensions, politiques et techniques.

Selon Paul Virilio, qui a forgé le néologisme de « dromosphère » pour désigner ce monde spécifique qui n'aurait jamais existé sans l'homme, ce que la technique humaine a introduit d'inédit dans la réalité physique, c'est la vitesse. Or la vitesse ne fait pas seulement l'accident : c'est l'accident qui, en retour, surgit avec une vitesse foudroyante.

Les textes législatifs qui définissent la catastrophe naturelle font état de « l'intensité anormale d'un agent naturel ». Mais l'anormalité des catastrophes, même si elle semble fondée sur des mesures statistiques, reste une valeur anthropocentrée : c'est à l'échelle de la vie humaine ou de l'existence collective des hommes (un souffle comparé aux âges géologiques) que l'on établira que tel phénomène est « normal » ou pas. On peut donc se demander si l'expression de catastrophe naturelle n'est pas contradictoire en soi. En effet, toute catastrophe est, *in fine*, humaine, et même si elle n'a pas une cause humaine elle a un impact humain forcément révélateur de faiblesses humaines.

Toutes les fois qu'un cataclysme frappe un pays, particulièrement du tiers-monde, là où les victimes sont toujours les plus nombreuses, et les plus démunies, nous revient en mémoire la lettre que Rousseau écrivit à Voltaire, il y a deux siècles et demi, en réponse à son *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Le tremblement de terre de Lisbonne (1755) provoqua chez les penseurs du siècle des Lumières une véritable commotion. Nombre d'historiens aujourd'hui considèrent que ce cataclysme sonna le glas de la démarche philosophique que Leibniz avait fait connaître sous le nom de théodicée, qui consiste à justifier le mal au nom d'une harmonie supérieure. Après le désastre de Lisbonne, il semblait désormais impossible de croire en une Providence juste et bonne. Rousseau répond à Voltaire (qui lui avait envoyé son poème) qu'excepté la mort « qui n'est presque un mal que par les préparatifs dont on la fait précéder », « la plupart des maux physiques qui affligent l'homme sont de son fait ». « Convenez, écrit-il à propos de la ruine de Lisbonne, que la nature n'avait point rassemblé là 20000 maisons

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de six à sept étages », « et que si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également, et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre et peut-être nul ». À Voltaire qui demandait avec une feinte naïveté que les catastrophes eussent lieu dorénavant au milieu des déserts, là où personne n'habite, Rousseau répond justement qu'il ne manque pas d'y avoir des tremblements de terre en ces lieux vides d'hommes[1].

Les tremblements de terre qui frappent tel pays pauvre, comme les cyclones qui régulièrement balaient les îles basses du malheureux Bangladesh, montrent assez combien Rousseau avait raison de considérer qu'il n'y a pas, en fait, de catastrophes naturelles mais seulement des catastrophes humaines. Chassés de leurs terres par la misère, les Bangladeshis construisent des abris de fortune dans les endroits les plus exposés — aussi la nature comme un mauvais destin semble-t-elle s'acharner sur eux. Mais c'est de l'injustice des hommes que ces gens sont d'abord victimes ; seulement nous trouvons encore dans la nature, comme au XVIIIe siècle les philosophes trouvaient dans la Providence, un alibi idéal pour n'avoir pas à nous interroger sur la façon dont la société fait mal vivre bien des hommes.

Les menaces qui mettent en péril aujourd'hui la Biosphère confirment, et au-delà, les diagnostics les plus pessimistes. La paléontologie nous a révélé que l'histoire de la Terre a été ponctuée par des extinctions de masse qui, par cinq fois, ont détruit 95 % des espèces vivantes[2]. L'hypothèse la plus communément admise aujourd'hui attribue ces catastrophes à la collision d'un astéroïde avec notre planète. Désormais les spécialistes parlent d'une sixième extinction pour désigner celle qui se déroule sous nos yeux[3]. Si l'on excepte le choc d'un astéroïde (dont l'éventualité ne peut être exclue), aucune catastrophe désormais, même celle qui affecterait la totalité de l'écosystème terrestre, ne peut être dite naturelle. Les catastrophes sont humaines, trop humaines.

III. FACE AUX CATASTROPHES

« En fait, interroge Kant, pourquoi les hommes s'attendent-ils au juste à une fin du monde ? Et, celle-ci étant admise, pourquoi précisément à une fin dans la terreur (pour la plus grande partie de l'espèce humaine) ? »[4]. La première réponse que Kant donne à cette question tient dans l'espèce

1. Lettre de Jean-Jacques Rousseau à M. de Voltaire, 18 août 1756, *Œuvres complètes* IV, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1969, p. 1059-1075.
2. La cinquième, qui a eu lieu il y a 65 millions d'années, est la plus célèbre : c'est elle qui a provoqué la fin des dinosaures.
3. Voir R. Leakey et R. Lewin, *La Sixième extinction*, trad. fr., Flammarion, 1999.
4. E. Kant, *La Fin de toutes choses*, trad. H. Wizmann, *Œuvres philosophiques* III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1986, p. 314.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

de décalage qui existe entre l'homme et le monde : « Le monde ne mérite de durer que dans la mesure où les êtres raisonnables qui le peuplent sont conformes au but final de leur existence ; dès l'instant que ce but risque de ne pas être atteint, la création elle-même leur paraît sans objet, comme une pièce de théâtre dépourvue de tout dénouement et qui ne permet pas de reconnaître une intention rationnelle »[1]. L'idée d'une fin du monde reposerait par conséquent sur l'absence d'une foi en une finalité purement humaine de l'histoire, sur l'absence de croyance au progrès. Inversement, l'idée de progrès, à partir du moment où elle s'imposera, à l'époque de Kant justement, refoulera dans la superstition les pensées d'apocalypse. Et lorsque cette idée sera ébranlée par les tragédies sans nom de l'histoire contemporaine, de nouveau la crainte de l'apocalypse resurgira.

La seconde réponse que Kant donne à la question de savoir pourquoi les hommes s'attendent à une fin du monde se fonde sur l'idée de la corruption de la nature humaine. Et nous retrouvons ici un même mouvement en trois phases : c'est parce que l'homme n'avait pas tout lieu d'être fier de lui qu'il s'est d'abord attendu à une destruction de son être ; lorsqu'il se mit à la place de Dieu et crut à son infinie perfectibilité, alors l'apocalypse disparut de son horizon, la téléologie de l'histoire remplaçant la théologie ; enfin, sous le coup des catastrophes par lui-même provoquées, il se remit à aspirer, comme le Wotan de Wagner, à sa propre fin. Les apocalypses religieuses ont toutes pour fondement un jugement moral sur le caractère corrompu du monde. Mais la croyance dans le renouveau rend impensable la destruction totale et définitive de l'humanité.

On parle d'eschatologie universelle (par opposition à l'eschatologie individuelle qui ne concerne que l'homme singulier) pour désigner le récit concernant la fin de l'univers tout entier. L'eschatologie universelle résulte ou bien d'un destin inéluctable ou bien d'une décision prise par une puissance divine. Comme l'a montré Mircea Eliade, tous les mythes du déluge sont également des mythes de la régénération. Si l'humanité est exterminée, elle ne l'est pas entièrement (un couple survit) et de ce reste infime une autre humanité provient. L'idée de rédemption est à la fois un moyen d'expliquer, de justifier et de conjurer la catastrophe. Mais elle implique le caractère à la fois partiel et relatif de celle-ci. Aujourd'hui, nous ne croyons plus à la rédemption. La survie nous suffit. C'est à partir de cet horizon de survie que Günther Anders parlait d'une *apocalypse nue*, c'est-à-dire d'une apocalypse qui ne serait la promesse d'aucun Royaume ultérieur[2].

La catastrophe est ce qui met en échec le désir de toute-puissance et le rend dérisoire. Ainsi peut-on comprendre la prolifération de son imaginaire au cinéma et en littérature. Mais le spectacle de la catastrophe n'entre

1. *Ibid.*
2. G. Anders, *Le Temps de la fin*, trad. fr., L'Herne, 2007, p. 88.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

pas en contradiction avec le volontarisme optimiste du capitalisme prométhéen, il en est plutôt l'envers[1].

Au sens courant, le catastrophisme est la propension à considérer la catastrophe comme le mode normal d'apparition du réel. Il peut aller, ainsi qu'on le voit dans les médias contemporains, jusqu'au culte de l'accident. Cette connivence du catastrophique et du spectaculaire n'est pas récente car si le sens théâtral de la catastrophe n'est pas premier, il a joué aux XVIe et XVIIe siècles le rôle de paradigme pour les accidents les plus radicaux de la vie (maladies, fléaux) tout comme si le monde était une scène. C'est d'autre part le dénouement souvent sanglant des tragédies qui a donné à la catastrophe son sens résolument négatif. Aristote avait établi sa théorie de la catharsis à partir de la tragédie d'Œdipe. Les spectacles de catastrophes ont sans doute une fonction analogue de délivrance et de prophylaxie. De nombreux films et feuilletons télévisés mettent en scène des survivants pour lesquels la catastrophe est *déjà passée*. L'une des leçons fondamentales de la psychanalyse, rappelle Slavoj Žižek, est que « les images de catastrophe, loin de donner accès au Réel, peuvent fonctionner comme un bouclier qui protège du Réel »[2]. Les fantasmes et images de catastrophes ont vacciné l'homme moderne contre la seule catastrophe à laquelle il ne survivrait pas.

Comme la violence, et la mort en général, la catastrophe suscite un mélange ambivalent de répulsion et de fascination. Le sublime est une esthétique de la catastrophe (la tempête a souvent été donnée comme exemple de spectacle sublime). Il existe une fascination pour la catastrophe, un désir de catastrophe[3] sur lesquels le « catastrophisme éclairé » ne cessera de buter[4]. Notre modernité, qui a le culte de l'accident (l'accident est ce qui permet, par le biais de leur mise en images, donc de leur mise en scène, de donner une valeur marchande aux affects) notre modernité fait un usage hyperbolique de la catastrophe[5]. Le déni de la catastrophe est plus répandu que le catastrophisme : il repose sur ce paralogisme qui déduit un « jamais » du

1. Lorsque la mort est esquivée, et que la catastrophe n'atteint que les choses, la situation devient franchement comique : tel est le ressort essentiel du burlesque. C'est dans la période qui s'écoule entre 1930 et 1950, et qui fut la plus catastrophique de la modernité, que triompha le cinéma burlesque américain.

2. S. Žižek, *Fragile absolu ou Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*, trad. F. Théron, Flammarion, 2008, p. 113.

3. Nombre de fictions littéraires, cinématographiques, télévisuelles en témoignent.

4. Il y a bien de l'ivresse chez les concepteurs d'engins de destruction massive. Lorsqu'il inventa la « superbombe » (la bombe H, à fusion thermonucléaire), Edward Teller se justifia par « l'esprit d'aventure » et la conquête d'un « domaine nouveau ». Même Oppenheimer, taraudé par le doute, épouvanté par une possible destruction totale de l'humanité, vit dans ce programme d'armement nucléaire quelque chose de « particulièrement délicieux sur le plan technique ». Un peu plus tard, Ken Alibek, responsable des recherches sur les armes bactériologiques en Union soviétique, décrivait ainsi son état d'esprit : « les résultats de mes travaux pouvaient servir à tuer des gens, mais je ne pouvais pas concevoir comment réconcilier ce savoir avec le plaisir dérivant de la recherche » (voir J.-J. Salomon, *Le Scientifique et le Guerrier*, Belin, 2001).

5. L'excès joué/déjoué (« c'est la cata ! ») est une stratégie de conjuration. Nommés « catastrophes » les incidents de la vie quotidienne sont une manière indirecte et inconsciente de neutraliser magiquement la catastrophe réelle qui est la mort.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

« pas encore ». Nous ne voulons pas croire ce que nous savons, cela est vrai de notre mort collective comme de notre mort individuelle.

Le « catastrophisme éclairé » qu'entend promouvoir Jean-Pierre Dupuy[1] repose sur le stratagème mental suivant : si nous croyons la catastrophe évitable, alors elle se produira ; mais si nous sommes convaincus qu'elle est certaine, alors nous avons une chance de l'éviter.

Ces termes rappellent ceux, classiques, de la logique modale du possible et du nécessaire, qui avaient mis aux prises Aristote avec les Mégariques. Les Mégariques soutenaient qu'un événement ne peut être dit possible qu'à partir du moment où il arrive réellement. Autrement dit, c'est la nécessité du réel qui seule peut rétrospectivement constituer le possible en possible. Pour Aristote, à l'inverse, le possible laisse ouverte la bifurcation de l'existence et de l'inexistence : quelque chose peut être en puissance sans être jamais en acte.

Le catastrophisme éclairé traite contradictoirement la catastrophe future sur le mode d'une fatalité ne résultant d'aucune intention humaine mais que nous sommes libres néanmoins d'écarter[2]. Il s'agit de séparer l'humanité de sa propre violence en faisant de celle-ci un destin sans conscience mais capable de nous anéantir : « la ruse consiste à faire comme si nous étions sa victime tout en gardant à l'esprit que nous sommes la cause unique de ce qui nous arrive »[3].

Bien des intellectuels ont ironisé sur le catastrophisme, comme si la peur diffuse et diffusée restait la ruse la plus commune des pouvoirs. En fait, constate Günther Anders, « nous vivons plutôt à l'âge de la minimisation de la peur et de l'incapacité d'avoir peur »[4]. D'où ces impératifs paradoxaux : « N'aie pas peur d'avoir peur, aie le courage d'avoir peur. Aie aussi le courage de faire peur »[5]. Les catastrophes d'aujourd'hui tendent à devenir invisibles[6]. Et la désarmante accoutumance de la conscience humaine au pire ne rend pas facile la tâche d'avertissement. Évoquant le témoignage de William James, qui était présent lors du grand tremblement de terre de San Francisco de 1906, Bergson a finement décrit l'état d'esprit paradoxal dans lequel se trouvaient les Français avant 1914 face à l'éventualité d'une nouvelle guerre. Celle-ci, dit Bergson, leur apparut à la fois comme probable et comme impossible — jusqu'à se présenter, après avoir éclaté, avec toute sa fausse évidence. Ce caractère « bon enfant » de l'Accident était ce qu'il y avait de plus frappant[7].

1. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, 2004 ; *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, 2005.
2. J.-P. Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, *op. cit.*, p. 28.
3. *Ibid.*, p. 100.
4. G. Anders, *La Menace nucléaire. Considérations radicales sur l'énergie atomique*, trad. C. David, Le Serpent à plumes, 2006, p. 151.
5. *Ibid.*, p. 152.
6. Jean-Pierre Dupuy parle d'invisibilité du mal à propos de la contamination nucléaire (J.-P. Dupuy, « Tchernobyl et l'invisibilité du mal », *Esprit*, mars-avril 2008, *Le temps des catastrophes*, p. 67-78).
7. H. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, *Œuvres*, PUF, 1970, p. 1110. « Encore enfant en 1871,

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Le catastrophisme total — l'annonce de la complète destruction de l'humanité — est une position irréfutable, car tant que le chaos prévu n'est pas arrivé, il peut toujours être dit possible mais s'il arrive, nul ne sera plus là pour le constater[1]. Il existe aussi une perversité propre au catastrophisme total qui peut faire souhaiter à celui qui est pris par lui que la catastrophe arrive, d'une part pour la jouissance d'avoir raison, d'autre part pour susciter la réaction appelée de ses vœux.

Mais comment convaincre de la nécessité du pire sans susciter une panique contre-productive ? L'un des plus grands défis est celui de la nécessité de prendre des décisions dures sur fond de connaissances molles.

Günther Anders et Hannah Arendt ont réfléchi sur ce tournant : désormais l'homme n'est plus capable de se représenter ce qu'il fait. De là, un mal inédit, monstrueux, dont Eichmann a été l'incarnation. Ce que nous pouvons *faire* désormais est plus grand que ce que dont nous pouvons nous faire une image ; entre notre capacité de *fabrication* et notre capacité de *représentation*, un fossé s'est ouvert, qui va s'élargissant de jour en jour ; notre capacité de fabrication est sans bornes, tandis que notre capacité de représentation est *limitée*[2]. *Ce hiatus correspond à celui que Descartes notait entre l'entendement (fini) et la volonté (infinie) — à cette différence toutefois que le pouvoir technique réalisé et espéré a aujourd'hui fait basculer la volonté du côté des désirs et des fantasmes, c'est-à-dire de l'inconscient. « Par son énormité, écrit Anders, c'est-à-dire du fait même qu'elle est trop grande pour être seulement mienne ou tienne, la catastrophe nous décharge de notre peur de la même manière (..) que les grandes entreprises et les grandes actions auxquelles nous collaborons avec d'autres, en tant que travailleurs, nous déchargent de notre responsabilité »*[3].

au lendemain de la guerre, j'avais, comme tous ceux de ma génération, considéré une nouvelle guerre comme imminente pendant les douze ou quinze années qui suivirent. Puis cette guerre nous apparut tout à la fois comme probable et comme impossible : idée complexe et contradictoire, qui persista jusqu'à la date fatale. Elle ne suscitait d'ailleurs dans notre esprit aucune image, en dehors de son expression verbale. Elle conserva son caractère abstrait jusqu'aux heures tragiques où le conflit apparut comme inévitable, jusqu'au dernier moment, alors qu'on espérait contre tout espoir. Mais lorsque, le 4 août 1914, dépliant un numéro du *Matin*, je lus en gros caractères : « L'Allemagne déclare la guerre à la France », j'eus la sensation soudaine d'une invisible *présence* que tout le passé aurait préparée et annoncée, à la manière d'une ombre précédant le corps qui la projette. Ce fut comme si un personnage de légende, évadé du livre où l'on raconte son histoire, s'installait tranquillement dans la chambre. À vrai dire, je n'avais pas affaire au personnage complet. Il n'y avait de lui que ce qui était nécessaire pour obtenir un certain effet. Il avait attendu son heure ; et, sans façon, familièrement, il s'asseyait à sa place. C'est pour intervenir à ce moment, en cet endroit, qu'il s'était obscurément mêlé à toute mon histoire. C'est à composer ce tableau, la pièce avec son mobilier, le journal déplié sur la table, moi debout devant elle, l'événement imprégnant tout de sa présence, que visaient quarante-trois années d'inquiétude confuse. Malgré mon bouleversement et bien qu'une guerre, même victorieuse, m'apparût comme une catastrophe, j'éprouvais ce que dit James, un sentiment d'admiration pour la facilité avec laquelle s'était effectué le passage de l'abstrait au concret : qui aurait cru qu'une éventualité aussi formidable pût faire son entrée dans le réel avec aussi peu d'embarras ? Cette impression de simplicité dominait tout. En y réfléchissant, on s'apercevait que si la nature voulait opposer une réaction défensive à la peur, prévenir une contracture de la volonté devant la représentation trop intelligente d'un cataclysme aux répercussions sans fin, elle susciterait précisément entre nous et l'événement simplifié, transmué en personnalité élémentaire, cette camaraderie qui nous met à notre aise, nous détend, et nous dispose à faire tout bonnement notre devoir » (*ibid.*, p. 1110-1111).

1. Des ouvrages et des films ont bien tenté d'imaginer la Terre après l'apocalypse. Mais la représenter sans survivants, c'est encore supposer une conscience qui en est le témoin.
2. G. Anders, *Nous, fils d'Eichmann*, trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Payot et Rivages, 2003, p. 52.
3. G. Anders, *Le Temps de la fin*, *op. cit.*, p. 49.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

L'analyse de Günther Anders a pour sens d'arracher la catastrophe à sa singularité. Auschwitz et Hiroshima n'ont pas eu lieu qu'une fois pour toutes ; désormais, ils hypothèquent la totalité de notre futur[1]. Notre monde est celui dans lequel d'autres Auschwitz et d'autres Hiroshima sont possibles. Seulement, cette présence, cette *actualité* perpétuelles sont l'objet d'un refoulement : l'événement catastrophique est « dissimulé au cœur même de notre négligence »[2]. Désormais, depuis Auschwitz et Hiroshima, nous sommes dans « le temps de la fin » et rien ne pourra jamais faire que nous n'y soyons plus. Nous sommes, dit Anders, la première génération des derniers hommes[3]. Même si nous ne vivons pas actuellement la fin des temps, nous sommes dans le temps de la fin, ce qui signifie qu'à tout moment la fin peut advenir. Ce temps de la fin est définitif : nous ne pourrons jamais aller en deçà de lui, revenir à un avant de lui. Pour toujours notre temps est celui de la fin : « il ne peut plus être relayé par un autre temps mais seulement par la fin »[4]. Certes, nous pouvons obtenir un moratoire, œuvrer en direction d'une prolongation (forcément relative) de ce temps de la fin « mais en supposant que nous remportions cette victoire, il est certain que ce temps restera ce qu'il est, à savoir un temps de la fin »[5]. « La possibilité de notre anéantissement définitif est, même si celui-ci n'a finalement jamais lieu, l'anéantissement définitif de nos possibilités »[6], écrit Günther Anders.

*

Pour Paul Virilio, l'humanité vit désormais sous la menace d'une catastrophe à la fois générale (naturelle et artificielle) et globale (mondialisée). L'homme, écrit Peter Sloterdijk, n'existe pas sous le signe du divin mais du monstrueux ; l'homme dispose désormais d'une capacité d'apocalypse[7]. Les États en effet ne se *disputent* pas la bombe atomique, ils la veulent tous en même temps. Et cela révèle non pas un « *clash* » entre les civilisations, comme le prévoit Huntington, mais bien plutôt leur convergence. Toutes les puissances concourent à la même horreur. L'âge de la catastrophe finale est celui dans lequel la formule « Tous les hommes sont mortels » a été remplacée par celle-ci : « L'humanité peut être tuée dans sa totalité »[8]. Le problème n'est plus de savoir si l'humanité pourra échapper aux catastrophes qui l'attendent, mais de savoir si, comme toutes celles du passé, elles se

1. D'où le titre *Nous, fils d'Eichmann* : « Nous tous (…) sommes également des fils d'Eichmann. Du moins des fils du monde d'Eichmann » (*op. cit.*, p. 104).
2. G. Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, trad. Ch. David, Éditions Ivrea, 2002, p. 262.
3. G. Anders, *Le Temps de la fin*, *op. cit.*, p. 20.
4. *Ibid.*, p. 116.
5. *Ibid.*, p. 117.
6. Exergue de *La Menace nucléaire. Considérations radicales sur l'énergie atomique*, *op. cit.*
7. P. Sloterdijk, *La Domestication de l'être*, *op. cit.*, p. 34.
8. G. Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, *op. cit.*, p. 269.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

contenteront d'être partielles. Einstein disait : Je ne sais pas s'il y aura une troisième guerre mondiale, mais ce que je sais, c'est qu'il n'y en aura pas une quatrième.

La catastrophe rendrait-elle impossible toute stratégie ? Günther Anders a analysé le paradoxe de l'intention auto-invalidante de la dissuasion nucléaire : pour que la dissuasion soit réelle, il est nécessaire d'afficher une détermination sans faille à déclencher l'apocalypse afin d'être certain qu'on n'aura pas à le faire. On retrouve ici la structure logique du paradoxe de Jonas[1] : c'est lorsqu'une catastrophe apparaît comme inéluctable qu'il reste une possibilité de l'éviter. Comme l'écrit François L'Yvonnet à la fin de sa préface pour *Le Temps de la fin* : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter et transformer le monde. Désormais, il importe de le conserver »[2].

*

Voir aussi

La continuité. Le crime. L'événement. La folie. La guerre. Le mal. La mort. Le racisme. La révolution. Le risque. Le totalitarisme. Le tragique. La violence.

*

Bibliographie

E. Kant, *La Fin de toutes choses*, trad. H. Wizmann, *Œuvres philosophiques* III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1986.
Günther Anders, — *Le Temps de la fin*, trad. fr., L'Herne, 2007.
— *La Menace nucléaire. Considérations radicales sur l'énergie atomique*, trad. C. David, Le Serpent à plumes, 2006.
René Thom, *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, 1983.
H.-P. Jeudy, *Le Désir de catastrophe*, Aubier Montaigne, 1992.
Paul Virilio, *L'Accident originel*, Galilée, 2005.

1. Dans le Livre de Jonas, qui fait partie de la Bible, Yahvé demande à son prophète Jonas d'annoncer la destruction imminente de la ville de Ninive, parce que ses habitants vivent dans le péché. Jonas prophétise. Terrifiés, les habitants quittent leur vie de péché. Le temps passe, sans que rien n'arrive. Désorienté, Jonas se retourne contre Yahvé et se plaint d'avoir perdu son crédit de prophète. Yahvé lui répond : Je t'ai demandé de prophétiser la destruction de Ninive pour n'avoir pas à la causer. Les économistes et les sociologues ont étudié des phénomènes analogues de prédiction auto-invalidante dans les sociétés contemporaines : si, par exemple, un embouteillage est annoncé, il a des chances de ne pas arriver précisément parce qu'il a été annoncé. Durant toute l'année 1999, il a été question du « bug de l'an 2000 ». De nombreuses entreprises ont dépensé des grosses sommes d'argent pour éviter la catastrophe informatique annoncée. Le bug de l'an 2000 n'a pas eu lieu. Reste évidemment la possibilité de croire que *de toute façon* il n'aurait pas eu lieu. Pour que le processus de prédiction auto-invalidante s'enclenche, en effet, il faut que l'information soit diffusée partout, considérée comme vraie et surtout débouche sur une décision collective rationnelle : des conditions rarement, voire jamais réunies.

2. G. Anders, *Le Temps de la fin*, *op. cit.*, p. 10.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Jean-Pierre Dupuy, — *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, 2004.
— *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, 2005.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

22. La causalité

Depuis que Démocrite a dit préférer trouver une nouvelle cause à l'ordre du monde plutôt que de ceindre la couronne du roi de Perse, la recherche des causes apparaît comme inséparable de l'activité philosophique, scientifique et, de façon plus générale, intellectuelle. Nous ne savons rien tant que nous ne saisissons pas la « première cause »[1] des choses, dit Aristote dans sa *Physique*[2]. À partir d'Aristote les scolastiques ont distingué la connaissance empirique (connaissance *quia*[3]) et la connaissance universelle, véritable connaissance, celle par la cause (connaissance *propter quid*[4]). Connaître absolument une chose, et non pas accidentellement à la manière des sophistes, dit encore Aristote, c'est connaître sa cause[5]. Connaître, c'est expliquer, donc connaître par les causes, et pas seulement décrire. La causalité est un principe d'intelligibilité : elle répond à la question « pourquoi ? ».

Par rapport et par opposition à la pensée analogique des correspondances[6], la pensée causale a représenté un indéniable progrès. Le remplacement du savoir par les signes (caractéristique du Moyen Âge et de la Renaissance) par le savoir par les causes a été la marque d'un saut décisif dans l'histoire de la connaissance — c'est lui qui par exemple fait toute la différence entre la médecine empirique[7] et la médecine expérimentale. Inversement, les idées fausses et les théories erronées le sont pour avoir assigné à un phénomène une cause qui n'est pas la sienne — ainsi lorsque Lamarck dit que la fonction crée l'organe.

Dans la conception bouddhiste, la causalité *enchaîne* le monde et l'existence. Max Planck définit la causalité comme « la loi d'interdépendance des événements qui se succèdent dans la durée »[8]. À l'opposé du positivisme qui se caractérise comme une économie de la causalité, à entendre comme une philosophie qui, au profit des régularités traduisibles en lois, fait l'économie de l'hypothèse métaphysique lourde de la causalité, et rejette le « pourquoi ? » au profit du « comment ? », le fondateur de la mécanique quantique disait de la loi de causalité qu'elle n'est pas une hypothèse comme les autres « mais bien l'hypothèse capitale et fondamentale, c'est-à-

1. À entendre comme cause immédiate. Il y a une équivoque chez Aristote sur la cause première, qui signifie tantôt la cause la plus proche de l'effet, tantôt le premier moteur (Dieu). C'est ce dernier sens que retiendra la scolastique.
2. *Physique* II, 3,194 b 18-20.
3. « Parce que » en latin.
4. « À cause de ceci » en latin.
5. Aristote, *Les Seconds Analytiques* I, 2, 71 b 8-11. Le quatrième axiome de la Première partie de l'*Éthique* de Spinoza énonce que « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe ».
6. Voir ***L'analogie***.
7. En l'absence de sciences chimiques, les simples (plantes médicinales) étaient censés guérir par leurs formes, leurs couleurs, et même leurs noms.
8. M. Planck, *Initiation à la physique*, trad. fr., « Champs » Flammarion, 1989, p. 94.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

dire la condition préalable de ce fait que, d'une façon générale, il n'est pas dénué de sens de forger des hypothèses »[1].

Le terme, équivoque, de causalité signifie trois choses : a) la cause ; b) la nature de la cause ; c) le rapport de la cause à l'effet. Descartes, qui considérait la causalité comme l'application de la déduction mathématique à des modèles réels, identifiait cause et raison[2]. De fait, dans le langage courant, les deux termes sont encore interchangeables (« quelle est la raison de… ? » est synonyme de « quelle est la cause de… ? »). C'est Leibniz qui distinguera avec rigueur la nécessité physique et la nécessité logique.

La théorie aristotélicienne de la causalité, à partir de laquelle toute la tradition philosophique occidentale a pensé la cause, commence avec cette question topique : qu'est-ce qui est nécessaire pour qu'une chose existe et soit telle qu'elle est ? À l'idée de causalité est en effet attachée celle de nécessité : si la cause est supprimée, l'effet est supprimé du même coup ; et si la cause est modifiée, l'effet est modifié. Cela dit, la cause ne dit rien *a priori* sur la nécessité et sur la contingence de l'effet puisqu'elle peut impliquer aussi bien l'une (nécessité : sans cette cause, pas d'effet) que l'autre (contingence : le même effet aurait pu tout aussi bien être produit par une autre cause).

La cause est une condition mais une condition à la fois nécessaire et suffisante. La condition suspensive s'appelle *réquisit*. La confusion entre la condition et la cause est l'un des paralogismes les plus communs[3]. La cause est inférente lorsqu'elle est présente (lorsque A est posé, B est posé), suspensive lorsqu'elle est absente (A n'étant pas posé, B n'est pas posé). On peut en effet définir la cause par la négative (ce sans quoi quelque chose ne vient pas) aussi bien que par l'affirmative (ce qui produit nécessairement ce qui advient). La première manière est plus prudente que la seconde, en ce qu'elle ne se prononce pas sur l'effectivité. Mais bien des auteurs refuseront cette prudence : ce n'est pas, dit Cicéron, ce sans quoi quelque chose ne se fait pas qui est une cause mais ce qui, survenant, produit nécessairement ce dont il est la cause[4].

Le principe selon lequel rien n'est sans cause (*nihil est sine causa*) et qui est une variante du principe selon lequel rien ne provient de rien (*nihil ex nihilo*) est d'origine scolastique. On appelle *principe de causalité* le principe selon lequel tout phénomène déterminé a une cause déterminée[5]. Le principe de causalité est une expression du principe de raison (rien ne saurait

1. *Ibid.*, p. 115.
2. *Causa sive ratio*, « cause ou bien encore raison » en latin. Dans ses *Réponses aux secondes Objections* Descartes écrit que « l'analyse voit comment les effets dépendent des causes » tandis que « la synthèse examine les causes par leurs effets ».
3. Voir *infra*.
4. *Du destin* XVI, 36.
5. « Tout effet a une cause » est un énoncé tautologique puisque c'est précisément la cause qui définit l'effet comme tel.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

exister sans raison d'être). Leibniz, qui voyait quelque ressemblance entre la perception animale et la raison humaine, différenciait celle-ci, capable de reconnaître les causes d'un phénomène, de celle-là, seulement susceptible de mémoire des effets. C'est lui qui, dans sa *Théodicée*, donne l'expression classique du principe de causalité : « Rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *a priori* pourquoi cela est existant plutôt que non existant et pourquoi cela est ainsi plutôt que de tout autre façon »[1].

Mais le principe de causalité n'englobe pas seulement le principe de raison, il prend parti pour la constance de l'ordre des phénomènes : dans les mêmes conditions, les mêmes causes produisent les mêmes effets. Le principe de causalité est un principe d'existence. Seulement la cause déborde l'être puisque de ce qui n'existe pas doit bien exister aussi une raison.

Si le principe de causalité est un principe de la raison, il n'est pas toujours rationnellement employé ainsi que le montre l'hégémonie des causes surnaturelles sur les naturelles dans l'histoire des pensées humaines. Il n'est pas de croyance irrationnelle qui ne soit, de quelque manière, une mauvaise application du principe de causalité : ainsi en va-t-il des mythes de la génération spontanée et des histoires de métamorphose. De même, l'illusion provient volontiers de l'ignorance des causes véritables[2].

Le miracle, c'est qu'il n'y a pas de miracle, disait Henri Poincaré. Le miracle, en effet, représente une transgression de la causalité naturelle et la science ne saurait l'admettre. Si la magie apparaît irrationnelle, c'est parce qu'elle imagine des causes que la science ne peut accepter. Ce n'est pas que la magie ignore le principe de causalité, en fait, elle l'utilise mais d'une manière qui n'est pas conforme au postulat de la rationalité scientifique[3] : elle place la cause et l'effet sur des plans de réalité différents (ainsi des ressemblances empiriques sont-elles tenues pour des instruments d'action objective ; en s'emparant du symbole le sorcier est censé s'emparer en même temps de la chose). De même, le hasard est un désespoir de cause. À l'instar du miracle qui invoque une intervention, donc une cause surnaturelle, le hasard paraît contredire le principe de causalité, mais il ne l'élimine pas. Il y a hasard lorsqu'il y a pluralité inanticipable des causes, le hasard n'a de sens que par rapport à une loi de causalité[4] (volonté humaine ou déterminisme naturel).

1. G.W. Leibniz, *Essais de théodicée* § 44.

2. Voir le célèbre passage de l'*Éthique* dans lequel Spinoza dénonce l'illusion du libre arbitre : « Les hommes se croient libres parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit et qu'ils ne pensent pas même en rêve aux causes qui les disposent à désirer et à vouloir, parce qu'ils les ignorent » (B. Spinoza, *Éthique*, Première partie, trad. fr., *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1954, p. 347).

3. La magie cherche à susciter des effets en agissant sur leurs causes réputées, ou bien elle cherche à neutraliser celles-ci.

4. Philipp Frank, *Le Principe de causalité et ses limites*, trad. fr., Flammarion, 1937, p. 158.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Démocrite a été le premier à utiliser le terme d'*aïtiologia*[1], dont nous avons tiré « étiologie », pour dire les causes des phénomènes, lesquelles à ses yeux résident dans les différences de forme, de position et d'ordre des atomes. L'étiologie comme science des causes n'a plus guère d'usage que médical mais nous pouvons la concevoir d'une manière plus générale comme un discours sur les causes. Celles-ci ont été l'objet d'un grand nombre de controverses.

Dans le réseau serré et touffu des événements et des situations, à quoi reconnaît-on la ou une cause ? Plutarque raconte que lors d'un concours de pentathlon, un athlète fut involontairement tué d'un coup de javelot. À la suite de quoi Périclès consacra un jour entier à se demander si c'était le javelot, celui qui l'avait lancé ou les organisateurs des Jeux qu'il fallait tenir pour causes du drame. Pour le médecin, c'est le javelot qui a causé la mort ; pour le juge, c'est celui qui l'a lancé ; pour l'autorité politique, c'est l'organisateur des jeux[2]. La cause peut être une chose ou une personne. Elle peut être un processus, un événement ou un état ; s'inscrire dans l'instant ou dans la durée. Nous avons généralement affaire à un éventail de causes, la question étant de savoir si elles appartiennent au même univers du discours[3]. En général, toute cause correspond à un contexte pratique renvoyant à des intérêts humains différenciés.

Les Grecs disposaient de deux termes, *aïtion* et *aïtia*[4], pour désigner ce que nous entendons par « cause ». *Aïtia* avait primitivement le sens de faute, de culpabilité. *Aïtios* signifie responsable, coupable de. Cette dimension morale et juridique est encore très présente aujourd'hui : la cause est ce qui littéralement est mis en cause ; elle est ce qui *accuse* ou, au contraire, excuse (met *hors de cause*). *Causa*, en latin, était l'objet d'un litige. Comme *casus*, le mot venait du verbe *cadere*, qui signifiait « tomber ». La cause est le doublet du *cas*, aussi bien dans son acception commune que dans son usage juridique[5].

La cause est une puissance. On appelle *causation* son opération, l'effectivité de la production de l'effet. Ce que les théories les plus critiques de la cause (le scepticisme[6], l'empirisme de Hume) rejettent d'abord à travers

1. *Fragment* B CXVIII.

2. Hiakujo se promenait dans une forêt avec un de ses disciples lorsqu'un lièvre s'enfuit à leur approche. — « Pourquoi ce lièvre nous fuit-il ? » demanda Hiakujo. — « Parce qu'il a peur de moi », répondit le disciple. — « Non, dit le maître, c'est parce que nous avons des instincts meurtriers » (Kakuzo Okakura, *Le Livre du Thé*, trad. G. Mourey, Dervy-Livres, 1984, p. 56-57).

3. Les scénarios analogues à l'anecdote racontée par Plutarque sont innombrables. Quelle est la cause de l'incendie d'une forêt ? L'allumette de l'incendiaire, ses intentions conscientes, son imprudence, ses motivations inconscientes, la propriété inflammable des broussailles et de certaines essences d'arbres, l'été sec, ou encore le réchauffement climatique ? La police, le juge, le psychologue, l'écologiste n'auront pas sur l'événement le même regard.

4. La différence de sens n'est pas perceptible chez tous les auteurs mais *aïtion* désigne plutôt la cause conçue comme objective et *aïtia*, la proposition qui la concerne.

5. En termes de droit, la cause est à la fois la raison d'un contrat et l'affaire pour laquelle une action en justice peut être conduite. D'où l'usage du mot dans le sens d'objectif, de fin, d'idéal (« la cause du peuple »).

6. La critique de l'idée de cause a été au cœur du dispositif sceptique depuis Antiquité (voir Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, Seuil, 1997, p. 365-377).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

elle, c'est la causation. Originairement, le rapport de cause à effet paraît être celui d'un être intelligent à l'acte dont il est responsable. D'où le soupçon d'anthropomorphisme qui pèsera sur la notion de cause[1] : rapporter un phénomène à une cause, c'est faire comme si un esprit l'avait voulu. Lorsque l'effet ne pourra plus être représenté comme contenu dans la volonté de la cause, il sera conçu comme contenu dans sa nature.

L'une des controverses fondamentales au sujet de la notion de cause, fut celle de savoir à quel ordre elle appartient. À l'ordre de la connaissance, ou bien à celui de l'être ? La dualité du gnoséologique et de l'ontologique remonte à l'Antiquité. Ce sont les scolastiques qui, à partir d'Aristote, ont distingué les deux raisons : la *ratio essendi*, dans l'ordre ontologique, et la *ratio cognoscendi* dans l'ordre gnoséologique. *Chose* est le doublet de cause. L'ancrage de celle-ci dans le réel est donc fort. Or la cause est presque toujours absente — nous ne voyons, à des exceptions près, que des effets : d'où l'idée que la cause réelle d'un phénomène est inconnaissable, ou, pire, qu'elle n'est qu'une illusion.

Autre objet de débats : la nature de la relation entre la cause et l'effet. Il y a eu en Inde deux doctrines sur la cause : le *satkaryavada* selon lequel l'effet préexiste dans la cause, et l'*asatkaryavada*, selon lequel l'effet est nouveau par rapport à la cause. Le Vedanta enseigne que tout effet (*karya*) qui n'a pas encore lieu, qui est pour lors inexistant (*asat*) en tant que manifestation temporelle, est pourtant déjà réel en lui. C'est là la doctrine de l'existence de l'effet dans la cause (*satkaryavada*).

Il y a eu ceux (les rationalistes) pour lesquels la cause est la condition de l'expérience, et ceux (les empiristes) pour lesquels la cause dérive de l'expérience. La question « pourquoi ? » est enfantine[2], mais noble, elle signale l'appel du monde dans l'esprit humain[3]. L'injonction modeste de « sauver les phénomènes » n'a pas été suivie par la science. Il s'agit bien pour elle de connaître les phénomènes, et de les expliquer. Par ailleurs, connaître les causes, ce n'est pas seulement pouvoir punir les responsables (comme le disait Nietzsche), c'est aussi pouvoir agir à son avantage, ainsi que la médecine le montre.

1. F. Engels, qui, en matérialiste, ne remet pas en question le bien-fondé de l'idée de causalité, la fait dériver de l'activité humaine (F. Engels, *Dialectique de la nature*, trad. fr., Éditions sociales, 1952, p. 232). Nietzsche voyait dans le présupposé de la liberté du vouloir comme cause de tous les effets l'origine de l'impression de causalité (*Fragments posthumes*, Été 1882-Printemps 1884, trad. fr., Gallimard, 1984, p. 683). Maine de Biran avait cherché et trouvé dans la vie intérieure, et plus spécifiquement dans l'expérience de l'effort où se conjoignent le corps et l'esprit, le prototype et l'archétype de la causalité.

2. Ce qui ne signifie pas qu'elle soit infantile ni puérile.

3. Dans sa *Confessio philosophi*, Leibniz imagine une parenté étymologique (fausse) entre *cur* (« pourquoi ? » en latin) la curiosité et quérir (G.W. Leibniz, *Confessio philosophi. La profession de foi du philosophe*, trad. Y. Belaval, Vrin, 1993, p. 35).

Retrouver ce titre sur Numilog.com

La conception de la causalité est, avec celles de la vérité et de la justice, qui lui sont d'ailleurs liées, l'un des principaux marqueurs de l'esprit d'une philosophie. Il y a donc autant de théories de la causalité que de philosophies. On peut néanmoins effectuer un certain nombre de recoupements.

1. La théorie aristotélicienne des quatre causes

Dans *Phédon*[1] Socrate fait part de sa déception à l'égard des explications des « physiciens ». Dans *La République*[2], Platon parle de la Forme ou Idée (*eïdos*) du Bien comme cause de tout ce qui est juste et beau. Mais la première théorie explicite de la causalité se trouve chez Aristote, et elle est particulièrement riche. C'est Aristote qui, le premier, distingue nettement la cause et le principe, et c'est lui qui, le premier, différencie les types de cause.

La théorie des quatre causes est exposée en deux textes d'Aristote[3]. La désignation en cause formelle, matérielle, efficiente et finale[4] vient des Scolastiques[5]. Les quatre sens, à la fois distincts et corrélés, font de la cause un concept analogique. Mais ces quatre sens ne sont pas à mettre sur le même plan : Aristote dit qu'aucun de ses devanciers n'a su reconnaître en la cause finale une véritable, ni *a fortiori* la véritable cause. Ainsi la véritable cause de la promenade est la santé, et non pas le mouvement des jambes[6].

Dans le texte d'Aristote[7], les quatre causes ne sont pas qualifiées, mais désignées par des substantifs ou des expressions : *ousia* et *to ti hên einai*[8], l'essence[9], pour la cause formelle[10] ; *hulê*, *hupokeïménon*, la matière, le substrat, pour la cause matérielle[11], le « principe du mouvement » pour la cause

1. 96e-102a.
2. Livre VI.
3. *Physique* II, 3 et *Métaphysique* A, 3.
4. *Causa formalis*, *materialis*, *efficiens* et *finalis*.
5. G. Vico fera remarquer que « les causes dont on s'occupe le plus en physique sont la matière et la forme ; dans la morale, c'est la cause finale, dans la métaphysique, la cause première » (G. Vico, *De l'antique sagesse de l'Italie*, trad. J. Michelet, GF-Flammarion, 1993, p. 89).
6. Aristote, *Métaphysique*, livre delta, 2, 1013 a 33-34.
7. *Métaphysique* A, 983 a.
8. Voir ***L'essence***.
9. *Métaphysique* delta (1013 a) dit encore *eïdos*, et *paradeigma*, la forme, le modèle.
10. Dans sa *Métaphysique* (A, 7, 988 a 33-36), Aristote souligne qu'aucun des « physiciens » n'a su dégager la cause formelle et il loue Platon de l'avoir « approchée ». Il donne comme exemple de cause formelle le rapport de 1 à 2 pour l'octave. À la différence des trois autres causes, la cause formelle est contemporaine de son effet.
11. La cause matérielle est « ce dont une chose est faite et qui y demeure immanent » (Aristote, *Physique* II, 3, 194 b 24-25, trad. H. Carteron, Les Belles Lettres, 1966, p. 65), par exemple, le bronze pour la statue.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

efficiente[1] et enfin la fin (*télos*) pour la cause finale. Comme celle de cause formelle, l'idée de cause finale est tirée de Platon.

Dans le livre II de sa *Physique*[2], Aristote explique la raison pour laquelle il existe quatre causes : c'est, dit-il, le nombre du pourquoi. Connaître quelque chose, c'est pouvoir répondre à ces quatre questions : quelle est son essence ? de quoi est-elle faite ? qu'est-ce qui l'a produite ? vers où tend-elle ?

Cette quadripartition n'a pas manqué de dérouter. Ce que nous appelons cause, en effet, se réduit pour nous à la cause efficiente. Mais Aristote précise lui-même que trois parmi ces causes se réduisent à une en beaucoup de cas[3] — car l'essence et la cause finale ne font qu'un (thèse fondamentale de l'aristotélisme) et la cause efficiente, le « moteur prochain », est identique à elles puisque le même engendre le même[4]. Les quatre causes ne sont donc que l'expression développée de la dualité de la forme et de la matière[5].

En outre, après avoir au début du livre delta de sa *Métaphysique* défini le principe (*archè*) à la fois comme commencement et comme origine, à la fois comme réel et comme logique, Aristote dit que « toutes les causes sont des principes »[6]. Par ailleurs, Aristote distingue, outre les causes proprement dites et les causes accidentelles, les causes générales et les causes particulières, les causes en acte et les causes en puissance — dualité que développeront à l'envi les philosophes du Moyen Âge[7].

Autre variante d'importance : dans sa *Métaphysique*[8] Aristote fait de la privation l'une des quatre causes, la cause finale étant assimilée à la cause formelle. L'absence de la cause peut elle-même être dite cause : ainsi l'absence du pilote peut être la cause du naufrage[9]. Le même exemple est donné dans la *Métaphysique*[10] : « les deux causes, la présence et la privation sont alors l'une et l'autre cause de mouvement ».

Aristote prévoit aussi la causalité que l'on dira circulaire : ainsi la fatigue est à la fois cause et effet du bon état du corps[11].

1. La cause efficiente est « ce dont vient le premier commencement du changement et du repos » (Aristote, *Physique* II, 3, 194 b 29-30, *op. cit.*, p. 65).
2. 198 a.
3. *Physique* II, 7, 198 a 24-26.
4. Aristote (*Métaphysique* I, 3, 984 b 15-22) reprochait à Anaxagore d'avoir confondu deux genres de cause : la cause efficiente et la cause finale. Ce faisant, la cause grâce à laquelle le monde est bon et celle grâce à laquelle s'engendre le mouvement du monde seraient ensemble le principe de l'être. Leibniz reprendra les distinctions aristotéliciennes et les appliquera aux deux « règnes » de la Nature et de la Grâce : chaque règne est régi par un principe de causalité qui lui est propre (cause efficiente pour le règne de la Nature, cause formelle et cause finale pour celui de la Grâce). Les deux causalités ne se confondent pas mais travaillent parallèlement.
5. À partir de la dualité néoplatonicienne de la cause immanente et de la cause transcendante (voir *infra*), Avicenne placera la division entre d'un côté les causes intrinsèques (matérielle et formelle) et, de l'autre, les causes extrinsèques (efficiente et finale).
6. *Métaphysique* delta 1, 1013 a 17, trad. J. Tricot, Vrin, 1981, p. 247.
7. Voir *infra*.
8. Le livre lambda 4 et 5.
9. *Physique* II, 3, 195 a 12-14.
10. Delta 2, 1013 b 12-15.
11. *Physique* II, 3, 195 a 8-9.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Puisque la causalité est en principe production du semblable par le semblable, elle a rapport à l'identité. Aristote associe la relation des parties au tout et celle des prémisses à la conclusion : les parties du tout et les prémisses du syllogisme sont dites également *causes*[1]. Par le raisonnement (syllogisme) on démontre la cause par l'effet ; l'ordre naturel est donc inversé, remarque Aristote[2].

Dans la *Métaphysique*[3], Aristote établit la nécessité d'un premier moteur immobile et éternel, cause finale de l'univers. La chaîne des causes n'est pas infinie (« il faut s'arrêter ») et c'est précisément l'impossibilité de cet infini qui constitue la preuve de l'existence d'un Premier moteur lui-même immobile, cause première du mouvement[4]. Dans ce Premier moteur, appelé Dieu, cause première et cause finale coïncident : Dieu comme objet d'amour est ce vers quoi on tend. On devine quel usage feront de cette pensée les philosophes chrétiens.

2. Les distinctions scolastiques

Reprenant la plupart des termes figurant dans le *Collegium logicum* de Heereboord, un manuel scolastique en usage en Hollande, Spinoza distingue un très grand nombre de types de cause : la cause émanative ou présentante, active, libre, par soi-même, par accident, principale, moins principale, initiale, dominante, prochaine, dernière, éloignée, générale, universelle (ces deux derniers types renvoyant à la cause totale de Heereboord)… Le chapitre III de la première partie du *Court traité*, intitulé « Des œuvres immanentes de Dieu »[5] analyse les modalités de la causalité divine car « Dieu est cause de tout ». Spinoza retient de la causalité efficiente huit aspects et les applique tous à Dieu. Dieu est ainsi : « cause émanative ou représentante de ses effets et par rapport à l'effet lui-même cause active ou efficiente ». La puissance de Dieu est actuelle et non simplement potentielle. Dieu est « cause immanente et non transitive, en tant qu'il agit en lui et non hors de lui, puisque rien n'existe hors de lui ». C'est le point essentiel, qui sera repris dans l'*Éthique*[6] — l'un des centres de la pensée spinoziste. L'idée de causalité immanente traduit l'unicité de la substance, et donc l'identité de Dieu et de la Nature. Avec la causalité immanente, l'effet n'est plus sépa-

1. *Physique* II, 3, 195 a 16-18. Voir également *Les Seconds Analytiques* I, 2, 71 b 97 sq.
2. *Les Seconds Analytiques* II, 12.
3. Livre lambda 6.
4. *Physique* VII et VIII.
5. B. Spinoza, *Court traité*, trad. fr., *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 31-32.
6. « Dieu est cause immanente mais non transitive de toutes choses » (*Éthique*, Première partie, proposition XVIII). Pierre Macherey (*Introduction à l'*Éthique *de Spinoza*, PUF, cinq volumes, 1994-1998) a proposé que l'on traduisît *causa immanens* par « cause permanente » plutôt que par « cause immanente ».

Retrouver ce titre sur Numilog.com

rable de la cause[1]. Tombe alors l'idée de création, évidemment décisive. C'est cette idée de causalité immanente qui sera à l'origine de l'interprétation panthéistique de Spinoza et de la Querelle du panthéisme[2] qui s'éleva à la fin du XVIII[e] siècle en Allemagne.

Dieu est également « cause libre et non cause naturelle ». Il n'est évidemment pas question d'accorder à la cause une quelconque contingence comme le précise implicitement la distinction suivante, mais de dire que cette cause ne dépend de rien d'autre. Dieu est par ailleurs « cause par soi-même et non par accident ». L'idée de cause de soi (*causa sui*), d'origine néoplatonicienne (Plotin l'utilisait pour l'Un), est une absolutisation de cette idée de cause par soi. Spinoza l'applique à la substance unique.

« Cause principale » des œuvres « créées immédiatement » (comme le mouvement dans la matière), Spinoza la distingue de la « cause moins principale » qui agit dans les choses particulières. Dieu est « cause première ou initiale » et également « cause générale ». Ces deux dernières mentions reformulent l'idée selon laquelle Dieu ne saurait être conçu comme la cause de tous les événements singuliers. Trace du débat qui s'éleva au Moyen Âge autour de la toute-puissance divine : que veut-on dire lorsque l'on dit que Dieu peut tout ? Le dilemme était le suivant : ou bien l'on accorde à Dieu tout pouvoir sur les choses singulières et contingentes, mais alors on ne le distingue plus de l'univers (sa transcendance est menacée), ou bien, au nom de sa puissance même, on l'éloigne de ces contingences et singularités, mais alors il n'est plus tout-puissant. L'idée de cause générale sert à écarter Dieu de l'intendance du monde : ce n'est pas Dieu qui fait s'ouvrir la fleur ni voler le papillon, mais il a créé en revanche la force naturelle qui permet à la fleur de s'ouvrir et au papillon de voler.

Huitième et dernier article de ce chapitre du *Court traité* : « Dieu est la cause prochaine des choses qui sont infinies, immuables ; nous disons aussi qu'elles sont créées immédiatement par lui, mais il est la cause dernière de toutes les choses particulières ». L'interprétation panthéistique de Spinoza est un contresens, le terme d'acosmisme forgé par Hegel est meilleur, mais l'essentiel dans l'*Éthique* sera, à cet égard, la distinction rigoureuse faite entre les attributs et les modes. Dieu n'est pas la cause directe, prochaine des modes.

Par ailleurs, comme Thomas d'Aquin, Spinoza distingue la cause quant au devenir (*causa secundum fieri*, *causa fiendi*) et la cause quant à l'être (*causa secundum esse*, *causa essendi*).

À cette typologie l'*Éthique* ajoutera la distinction capitale entre la cause adéquate (« dont on peut par elle-même percevoir clairement et distincte-

1. « « La cause la plus libre et qui convient le mieux à Dieu est la cause immanente, car l'effet produit par cette cause en dépend, de sorte qu'il ne peut sans elle être ni être conçu, et qu'il n'est soumis à aucune autre cause ; de plus, il lui est uni de façon à constituer un tout avec elle » (B. Spinoza, *Court traité*, deuxième partie, chapitre XXVI, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 88).

2. *Pantheismusstreit*.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

ment l'effet »[1]) et la cause inadéquate ou partielle (« celle dont on ne peut comprendre par elle seule l'effet »[2]). On peut se demander si, sous cette avalanche de causes, ce n'est pas l'idée même de cause qui se trouve ainsi remise en question.

3. L'occasionnalisme

La conception magique est occasionnaliste : ce que nous voyons comme la cause d'un phénomène (par exemple un arbre a entraîné la mort d'un homme dans sa chute) est considéré comme une simple circonstance qui a donné à une puissance surnaturelle l'occasion d'intervenir, et c'est elle qui est la vraie raison de l'événement. De même, lorsque Ajax dit dans *L'Iliade* : « Voilà mes jambes qui me poussent ! Sûrement un dieu me conduit ! », il pense que la cause de sa course ne réside ni dans sa volonté ni dans ses muscles mais dans une force supérieure qui agit *à la faveur de* ceux-là. Mais c'est plus spécifiquement le système de Malebranche qui a reçu le nom d'occasionnalisme.

Malebranche appelle *efficace* (substantif féminin) la capacité qu'un être peut avoir d'exercer une action, c'est-à-dire de modifier un autre être (par création, anéantissement ou changement d'état ou de nature) sans rien perdre ni céder de sa propre nature ou de sa puissance d'action ultérieure[3]. À l'efficace, Malebranche oppose la *cause occasionnelle*[4] en tant que celle-ci ne suppose dans les objets mêmes aucune liaison intrinsèque entre l'effet et la cause.

L'occasionnalisme peut être vu comme une application du rasoir d'Occam à la physique. Les causes naturelles ne sont pas de véritables causes : ce ne sont que des causes occasionnelles, qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu[5]. « Toutes les forces de la nature ne sont que la volonté de Dieu toujours efficace »[6]. Le nier, selon Malebranche, serait retomber dans le paganisme des Anciens. La parole célèbre d'Ambroise Paré : « Je le pansai, Dieu le guérit », est une expression parfaite de l'idée de cause occasionnelle.

En cartésien, Malebranche prend le cas d'un corps en mouvement : « On peut dire que ce corps est cause physique ou *naturelle* du mouvement qu'il

1. B. Spinoza, *Éthique*, Troisième partie, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 413.
2. *Ibid.*
3. *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort* VII.
4. L'expression est utilisée pour la première fois dans *De la recherche de la vérité* lorsqu'il est question des causes de l'erreur (N. Malebranche, *De la recherche de la vérité* livre I, chapitre IV, *Œuvres* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1979, p. 43).
5. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, livre VI, II[e] partie, chapitre 3, *ibid.*, p. 648. Dans son *Traité du Monde* VII (AT XI, p. 45-46), Descartes disait que Dieu est le seul auteur de tous les mouvements qui sont au monde.
6. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, livre VI, *op. cit.*, p. 647.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

communique, parce qu'il agit en conséquence des lois *naturelles*. Mais il n'en est nullement cause véritable. Ce n'est point une cause naturelle dans le sens de la philosophie des païens : ce n'est absolument qu'une cause *occasionnelle* qui détermine par le choc l'efficace de la loi générale selon laquelle doit agir une cause générale, une nature immuable, une sagesse infinie, qui prévoit toutes les suites de toutes les lois possibles, et qui sait former ses desseins sur le plus grand rapport de sagesse, de simplicité et de fécondité qu'il découvre entre les lois et l'ouvrage qu'elles doivent produire »[1]. Ce corps qui en percute un autre n'a de lui-même aucune « vertu » (force) : « Ce n'est que de la matière qui n'a de force que par le mouvement qui l'anime, et Dieu seul est la véritable cause de ce mouvement. Le soleil est cause de mille et mille effets admirables, mais cause occasionnelle, ou bien cause naturelle, en conséquence des lois naturelles des communications des mouvements. Car (…) Dieu ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles pour produire certains effets, en conséquence des lois qu'il se fait pour exécuter ses desseins d'une manière uniforme et constante, par les voies les plus simples, les plus dignes de la sagesse, et de ses autres attributs »[2].

Malebranche ne nie pas pour autant l'existence des causes secondes pour certains phénomènes physiques : « J'avoue qu'il ne faut pas recourir à Dieu ou à la cause universelle lorsqu'on demande la raison des effets particuliers. Car on se rendrait ridicule, si l'on disait, par exemple, que c'est Dieu qui sèche les chemins ou qui glace l'eau des rivières »[3].

Le rejet de l'efficacité des causes secondes, qui a été également illustré par Berkeley, doit être compris dans le long terme de l'histoire des idées occidentales. Pour Aristote, les seules causes que l'on pouvait à proprement parler appeler « secondes » étaient celles de l'art ou de l'industrie qui s'exerçaient à partir de la causalité première que constituait le dynamisme de la Nature définie[4] comme principe et cause du mouvement et du repos. Les choses fabriquées ne possèdent pas en elles-mêmes le principe de leur fabrication. Le christianisme a ajouté à ces deux ordres un troisième ordre de causalité, celui de la création *ex nihilo*, de sorte que la compénétration de la Nature par la toute-puissance de Dieu soulève immédiatement des problèmes dont le naturalisme aristotélicien était exempt[5]. L'occasionnalisme est la philosophie de la puissance de Dieu et par voie de conséquence celle de l'impuissance des créatures[6].

1. N. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques* V, 17,1, *Œuvres* II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1992, p. 238.
2. *Ibid*., p. 239-240.
3. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, XVe Éclaircissement, *Œuvres* I, *op. cit*., p. 978.
4. *Physique*, livre II.
5. Conscient de cette difficulté, Thomas d'Aquin fait allusion à diverses théories théologiques d'origine arabe qui semblent préfigurer l'occasionnalisme de Malebranche.
6. N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*, VIIe entretien, *Œuvres* II, *op. cit*., p. 777-800.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Leibniz invoquera le principe de raison suffisante contre la disjonction assumée par Malebranche entre la cause et la raison. Ce divorce rend problématique l'existence même des êtres naturels car dire que les choses ne comportent aucune puissance propre revient à affirmer qu'elles n'ont pas en elles-mêmes la raison suffisante de leur persistance et, par voie de conséquence, qu'elles ne sont pas de véritables substances. Loin d'augmenter la gloire de Dieu en supprimant l'idole de la nature, objecte Leibniz, la doctrine des causes occasionnelles fait plutôt s'évanouir les choses créées en de simples modifications de l'unique substance divine et fait de Dieu, comme chez Spinoza, la nature même des choses : « car ce qui n'agit pas, ce qui est dépourvu de puissance active, de toute marque distinctive, en un mot ce qui est privé de toute raison de subsister, cela ne peut en aucune façon être une substance »[1].

On peut dire de la théorie schopenhauérienne de la causalité qu'elle est un occasionnalisme athéologique. D'ailleurs, dans *Le Monde comme Volonté et comme représentation* Schopenhauer rend lui-même hommage à la « vérité » et à la « profondeur » de la doctrine de Malebranche sur les causes occasionnelles[2]. Plus loin, il écrit : « toute cause est une cause occasionnelle »[3], et par « toute cause » il faut entendre aussi bien les causes du monde inorganique que les excitations et les motifs du monde organique.

Dans sa thèse d'étudiant consacrée à la « quadruple racine du principe de raison suffisante » Schopenhauer envisageait quatre types de réponse à la question : Pourquoi ? Le fond d'un jugement peut être la cause, la raison logique, le rapport spatial ou temporel, et le motif. La causalité prend la forme de cause dans le monde inorganique, d'excitation dans le monde végétal[4] et de motif dans le monde animal[5]. La causalité est la seule des douze catégories kantiennes que conserve le philosophe : les onze autres, dit-il, sont « comme de fausses fenêtres sur une façade »[6].

Avec l'espace et le temps, la causalité constitue une modalité du principe de raison suffisante, et c'est elle qui fait le lien entre eux[7] : « la loi de causalité n'est pas autre chose que la détermination du point dans le temps et dans l'espace où se produisent les phénomènes particuliers »[8]. Les phénomènes individualisés à travers ces deux cribles que sont l'espace et le temps ne sont que la manifestation objectivée d'une unique Volonté universelle

1. G.W. Leibniz, *De ipsa Natura*, § 16, *Opuscules philosophiques choisis*, trad. fr., Vrin, 1978, p. 110.
2. A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme représentation*, livre II, § 26, trad. A. Burdeau, PUF, 1978, p. 183.
3. *Ibid.*, p. 184.
4. Par rapport à la causalité physique, l'excitation qui caractérise la plante se traduit par une disproportion, tant qualitative que quantitative, entre la cause et l'effet : le végétal porte déjà en lui une somme d'énergie qui répond au moindre stimulus venu de l'extérieur.
5. Schopenhauer distingue par ailleurs les motifs sensibles communs aux hommes et aux animaux et les motifs raisonnables propres à l'homme. Il dit de la motivation qu'elle est « la causalité vue de l'intérieur ».
6. A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme représentation*, *op. cit.*, p. 560.
7. A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté comme représentation* I, § 4.
8. A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme représentation* II, § 26, *op. cit.*, p. 183.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

— analogue en un sens au Dieu de Malebranche, avec toutefois cette différence considérable qu'elle ne possède aucune espèce d'intelligence. Elle-même sans raison (*grundlos*), donc proprement absurde, la Volonté représente une exception de taille à l'application du principe de raison.

4. Le scepticisme mitigé de Hume

On a tendance à oublier que le caractère radical de la critique humienne porte autant, sinon davantage, sur l'expérience que sur les idées. D'où vient, interroge Hume, la certitude que ce que nous apprenons de l'expérience correspond bien à la façon dont les choses se passent dans la réalité ? Une telle certitude est-elle vraiment fondée ?

Hume fait de la relation de causalité le produit non d'un raisonnement mais de l'association des idées. Les trois principes d'association, la ressemblance, la contiguïté[1] et la relation de cause à effet[2] déterminent des relations que l'esprit fait naturellement et nécessairement. De ces trois relations, celle de causalité est la plus étonnante parce que les faits ne la donnent pas[3]. C'est parce que la relation de causalité échappe aux sens[4] que Hume l'a mise en question. La causalité semble échapper à l'expérience — d'où la stratégie consistant à la rabattre sur l'habitude (elle-même empirique) d'une consécution empirique.

L'idée de connexion nécessaire que les rationalistes entendent légitimer ne peut être, aux yeux de Hume, ni démontrée *a priori* ni inférée *a posteriori* — d'où le défi qu'elle représente pour la pensée. Dans la relation de la cause à effet, on ne voit que des conjonctions, jamais des connexions. La croyance en l'existence objective de la causalité provient de cette confusion entre conjonction et connexion[5].

1. Pour expliquer les mécanismes de la « magie naturelle » ou « directe », l'anthropologue Frazer reprendra ces deux principes correspondant aux lois d'association des idées — lesquelles régissent également la mémoire et le rêve : le principe de similitude (loi de ressemblance) selon lequel le semblable appelle le semblable (le sorcier peut produire un effet désiré par imitation : Frazer parle de magie homéopathique ou imitative) ; le principe de contiguïté selon lequel les choses qui ont été une fois en contact continuent d'agir l'une sur l'autre alors même que ce contact a cessé (ainsi tout ce qu'un sorcier peut faire à un objet matériel affectera également la personne avec laquelle l'objet a été un moment en contact : Frazer parle de magie contagieuse ou sympathique et cite l'exemple de la coutume des Indiens de Patagonie qui pour prédestiner un enfant à devenir bon cavalier, l'assimilent dès sa naissance à un cheval en le plaçant à l'intérieur du corps d'une jument éventrée pour la circonstance).

2. D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section III, trad. M. Beyssade, G.F.-Flammarion, 1983, p. 72.

3. « Tous les raisonnements sur les faits, écrit Hume, paraissent se fonder sur la relation de la cause à l'effet. C'est au moyen de cette seule relation que nous dépassons l'évidence de notre mémoire et de nos sens » (*ibid.*, p. 86).

4. Bergson fera remarquer que la succession des phénomènes à laquelle on a prétendu réduire la causalité est une expérience rare en fait, qu'en dehors de l'exemple des boules de billard qui s'entrechoquent et de l'eau qui bout sous le feu, il n'est pas aisé de trouver régulièrement dans le réel des phénomènes consécutifs : « Presque toujours, dans notre expérience visuelle, le rapport de causalité relie un phénomène *vu* à un phénomène simplement supposé » (« Note sur la causalité », *Écrits et paroles*, tome I, PUF, 1957, p., 130).

5. A. Michotte fit en 1963 une expérience qui semble confirmer la critique de Hume. Deux taches lumineuses sont projetées sur un écran. Si l'une percute l'autre et la déplace, le spectateur aura spontanément l'impression d'un mécanisme de causalité, bien qu'il ne s'agisse que d'une image, incommensurable avec ce qui peut réellement se passer

Retrouver ce titre sur Numilog.com

Hume va jusqu'à se servir des références de Malebranche dans un sens sceptique pour dire le caractère confus de l'idée d'une force et d'une productivité propres à la cause[1]. « L'efficacité ou l'énergie des causes, écrit-il, ne réside ni dans les causes elles-mêmes ni dans la divinité, ni dans le concours de ces deux principes, mais elle appartient entièrement à l'âme qui considère l'union de deux ou plusieurs objets dans tous les cas passés »[2]. Hume dit avoir conscience que de tous les paradoxes exposés par lui, « celui-là est le plus violent »[3].

La cause est ainsi définie : « un objet antérieur et contigu à un autre et si uni à ce dernier que l'idée de l'un détermine l'esprit à former de l'autre une idée plus vive »[4] ; « un objet suivi d'un autre et tel que tous les objets semblables au premier sont suivis d'objets semblables au second (…) ou (…) tel que si le premier objet n'avait pas existé, le second n'aurait jamais existé »[5].

L'argument rationaliste selon lequel la meilleure preuve de l'existence de la causalité objective est la possibilité de prévision et d'anticipation est détruit par l'objection que pour la prévision et l'anticipation l'habitude d'une succession suffit[6]. Les distinctions entre cause et occasion, cause et condition perdent de leur pertinence. La causalité n'est ni logique, ni empirique, elle est psychique.

C'est à partir de la critique de l'idée d'identité que Hume fonde la critique de l'idée de causalité[7]. Pour ce faire, il commence par montrer la faiblesse des arguments métaphysiques : de ce qu'une chose n'a pas de cause (la cause étant une fiction de l'esprit), il ne devrait pas s'ensuivre qu'elle vient de rien ni qu'elle soit sa propre cause[8]. La croyance causale n'est que la plus valide, ou la plus probable de toutes nos croyances. Pas moins, mais pas plus. L'analyse humienne de la causalité débouche sur une théorie générale de la croyance.

5. La réplique kantienne

« *Ratio seu causa* », la raison ou encore la cause, avait écrit Spinoza dans l'*Éthique*[9]. Pour Wittgenstein, à l'inverse, la confusion entre raison et cause

dans le monde physique. On a appelé « module de Michotte » cette propension à interpréter de manière immédiate un phénomène quelconque en termes de causalité physique.

1. D. Hume, *Traité de la nature humaine* I, section XIV, trad. Ph. Saltel, G.F.-Flammarion, 1995, p. 233.
2. *Ibid.*, p. 242.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 247.
5. D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, *op. cit.*, p. 144.
6. Au reste cette attente est loin d'être le propre de l'esprit humain. Les animaux ne se comportent pas comme si le futur immédiat n'avait rien à voir avec le présent.
7. *Traité de la nature humaine*, livre I, troisième partie, section II.
8. *Traité de la nature humaine*, livre I, troisième partie, section III.
9. B. Spinoza, *Éthique*, Première partie, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 318.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

entraîne de nombreuses erreurs[1]. Caractéristique du parallélisme logico-ontologique, le fait que la logique a appelé induction la remontée des effets aux causes et déduction la conclusion des effets à partir des causes.

Kant reprend la distinction faite par Leibniz entre cause et raison : « Ce qui contient la raison de la possibilité est le *principium essendi*. La raison de la réalité, ou *principium fiendi*, c'est la cause. Ce qui contient la raison de quelque chose se nomme de façon générale principe. La cause est ce qui contient la raison de la réalité de la détermination ou de la substance. Les trois côtés du triangle en constituent certes la raison, mais non la cause »[2]. Cela dit, Kant rabat le principe de raison suffisante, fondement d'une expérience possible, c'est-à-dire de la connaissance objective des phénomènes au point de vue de leur rapport dans la succession temporelle, sur la causalité.

Si Hume a réveillé Kant de son sommeil dogmatique, c'est pour avoir saisi que la relation de causalité est de type synthétique et non, comme le croyait Leibniz, déductif. Alors que la connexion logique est analytique, la liaison réelle est synthétique. La relation de causalité n'est pas une relation d'identité.

Kant prend soin de distinguer la cause de la condition : « La *conditio sine qua non* est une détermination des choses qui, certes, n'est pas négative, mais qui n'est pas dite non plus cause agissante, même si elle est comptée pour cause. Ainsi la poudre est la *conditio sine qua non* pour le boulet de canon, mais la cause efficiente est le soldat qui met le feu au canon »[3]. Si, comme le disait Hume, l'effet est confondu avec la consécution, comment expliquer que jamais on ne dira le jour cause de la nuit et la nuit cause du jour, alors que nous voyons constamment que l'un suit l'autre ? D'ailleurs, Hume lui-même ne fait-il pas appel au principe de causalité dans sa propre critique de ce principe lorsqu'il établit que l'habitude contractée par notre imagination est la *cause* de notre croyance à la connexion causale ? Certes, empiriquement, nous n'appréhendons qu'une succession de perceptions — Kant concède cela à Hume — mais si nous ne pouvons voir la succession des états au niveau phénoménal[4], cela ne signifie pas que la relation de causalité puisse être réduite à une simple habitude subjective. L'habitude

1. L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le cahier brun*, trad. G. Durand, Gallimard, 1965, p. 64.
2. E. Kant, *Leçons de métaphysique*, trad. M. Castillo, Librairie Générale Française, 1993, p. 182. En tant que fondateur du premier rationalisme non théologique moderne, Christian Wolff a eu sur Kant une influence décisive. Wolff définissait ainsi la notion de raison suffisante : « cela qui permet de comprendre pourquoi quelque chose est » (*Ontologie*, § 56, cité par Michel Puech, *Kant et la causalité*, Vrin, 1990, p. 82). La raison est indissociablement une notion ontologique (pourquoi la chose est) et gnoséologique (comprendre pourquoi elle est). Wolff propose une distinction des principes en *principium essendi* (qui contient en lui la raison de la possibilité des choses), *principium fiendi* (qui contient la raison de leur actualité) et *principium cognoscendi* (qui permet de comprendre la vérité d'une proposition). La raison suffisante participe des trois genres de principe. Pour Wolff, la cause est *principium cognoscendi*, ce qui permet de comprendre l'être de la chose, elle est donc indiscutablement cause explicative. La cause est aussi *principium fiendi*, ce qui produit la chose, elle est donc cause opérative, et ceci au sens d'une cause-force (*ibid.*, p. 84).
3. E. Kant, *Leçons de métaphysique*, *op. cit.*, p. 85.
4. *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », AK III, 171.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

d'une succession phénoménale ne saurait à elle seule rendre compte de la causalité.

Pour Kant, le principe suivant lequel tout changement a une cause est *a priori*. Il est universel et nécessaire : « Quand donc la cire, qui auparavant était solide, vient à fondre, je puis reconnaître *a priori* que quelque chose a dû précéder (par exemple la chaleur du soleil), à la suite de quoi cela s'est produit suivant une loi constante, bien que je ne puisse *a priori* et sans l'enseignement de l'expérience connaître d'une manière déterminée ni la cause par l'effet, ni l'effet par la cause »[1]. Hume a donc conclu faussement « de la contingence de notre action de déterminer d'après la loi à la contingence de la loi elle-même, et il confondit l'acte par lequel nous sortons du concept d'une chose pour passer à l'expérience possible (…) avec la synthèse des objets de l'expérience effectivement réelle, laquelle à la vérité est toujours empirique »[2]. La causalité vient du pouvoir synthétique de l'entendement, capable d'unifier le divers de l'intuition sensible. Kant, qui définit le principe de causalité comme seconde analogie de l'expérience[3] sous le nom de « principe de la production », l'énonce ainsi : « Tout ce qui arrive (…) suppose quelque chose à quoi il succède, d'après une règle ». La seconde édition de la *Critique de la raison pure* appelle ce principe « principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité » et le formule ainsi : « Tous les changements arrivent suivant la loi de liaison de la cause et de l'effet »[4].

Kant distingue la cause dans les phénomènes et la cause des phénomènes — laquelle est la chose en soi[5]. C'est qu'une causalité phénoménale qui rendrait compte de la totalité des actions mettrait en péril la liberté, donc la moralité. Le *moi* doit posséder une causalité spécifique[6]. Dans la Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, Kant établit la « possibilité de la causalité par liberté »[7]. La causalité peut être en effet envisagée du point de vue intelligible, et pas seulement sensible, phénoménal. Ainsi une action suit-elle une double causalité : du point de vue physique, elle est un phénomène de la nature parmi d'autres, mais du point de vue intelligible, elle transcende le plan phénoménal. Il existe une causalité morale

1. E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Théorie transcendantale de la méthode », AK III, 500, trad. fr., *Œuvres philosophiques* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1980, p. 1336-1337.
2. *Ibid*.
3. Les analogies de l'expérience sont des principes *a priori* de l'entendement relatifs à la catégorie de relation. Elles ont pour formule générale : « Tous les phénomènes sont quant à leur existence soumis *a priori* à des règles qui déterminent leurs rapports entre eux dans un temps ». Comme les trois modes du temps sont la permanence, la succession et la simultanéité, il y aura trois analogies de l'expérience : la permanence de la substance, le principe de causalité et le principe d'action et de réaction réciproque universel entre les substances.
4. E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », AK III, 166, *Œuvres philosophiques* I, *op. cit.*, p. 925.
5. E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future* § 53, AK IV, 347.
6. Maine de Biran appellera hyperorganique cette force capable de produire des effets non contenus dans l'organisme. Mais, à la différence de Kant, cette force n'a chez lui aucun contenu moral.
7. E. Kant, *Critique de la raison pure* AK III, 566, *Œuvres philosophiques* I, *op. cit.*, p. 1171-1174.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

qui appartient en propre à l'être humain — le seul à obéir non seulement à des lois mais à des représentations de la loi (morale). Nous pouvons attribuer à l'objet transcendantal une causalité qui n'est pas un phénomène, bien que son effet se rencontre dans le phénomène. La raison possède donc une causalité propre, intelligible, non sensible ; le devoir qui s'énonce dans les impératifs de la raison exprime une action possible dont le fondement n'est rien d'autre qu'un simple concept. La loi morale est une loi de la causalité par liberté et un principe de la déduction de celle-ci. Il existe pour Kant une double causalité : la première nous conduit à savoir qu'une chose a dû se produire dans l'ordre naturel, la seconde à penser qu'une chose devrait se produire dans l'ordre moral.

II. LES CRITIQUES CLASSIQUES

La multiplicité des types de causes a conduit les philosophes à établir des oppositions qui toutes ont un sens hiérarchique : une cause a été jouée contre une autre. Par ailleurs, la question de la causalité a donné lieu à une argumentation développée d'esprit sceptique ou critique, sur les sophismes, paralogismes, et équivoques dont la causalité a été l'objet.

1. La hiérarchie des causes

La première hiérarchie est celle de la supériorité de la cause elle-même sur son effet. Dans l'Antiquité, cette supériorité coïncidait avec celle de l'origine sur ce qui en découlait ; avec le christianisme, elle sera celle du Créateur sur la créature, et celle de l'être humain, seul raisonnable, sur l'ensemble de la création. La supériorité de la cause sur son effet ne devait cependant pas être telle qu'elle ruinât la ressemblance. Inversement, la ressemblance ne devait pas être telle qu'elle anéantît la supériorité de la cause. Au Moyen Âge et à l'âge classique, cette question avait des enjeux ontothéologiques lourds[1]. La preuve cartésienne de l'existence de Dieu par l'idée d'infini ou par l'idée de parfait[2] suppose d'une part l'infinie supériorité de la cause sur son effet, d'autre part l'impossibilité pour l'effet d'être sur le même plan que sa cause.

Dans le *Timée*[3], Platon distingue la cause rationnelle qui crée la forme la meilleure et la cause mécanique appelée « cause errante ». La véritable

1. Descartes s'en fait l'écho dans son *Entretien avec Burman* (*Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 1368-1369).
2. Voir ***Le divin***.
3. 46e et 48a.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

cause est formelle ou finale, les autres ne sont que des causes auxiliaires. La supériorité de la cause finale réaffirmée avec insistance par Aristote[1] sera considérée comme un véritable dogme durant tout le Moyen Âge. Elle s'intégrait particulièrement bien à sa vision théocentrique. Il faudra attendre la révolution galiléo-cartésienne pour voir remettre en question cette prévalence. Dans la seconde et troisième partie des *Principes de la philosophie*, Descartes exclut les causes formelles et finales de son projet de la connaissance de la nature : la cohésion des corps est suffisamment expliquée par le mouvement commun de leurs parties pour qu'il faille avoir recours aux premières, quant aux causes finales, nous ne pouvons rien en connaître et elles sont inutiles à l'explication des changements survenant dans le monde matériel[2].

Contre Descartes, Leibniz réhabilitera les causes finales et citera à plusieurs reprises ce passage du *Phédon* dans lequel Socrate dit que la cause réelle du fait qu'il est assis en prison ne tient pas à la disposition de ses muscles mais au choix qu'il a fait de refuser de s'enfuir. Dans son *Discours de métaphysique*, Leibniz use de l'image de la campagne militaire pour différencier les causes matérielles, immédiates, de la véritable cause, qui est finale, intentionnelle. Les confondre, c'est faire « comme si, pour rendre raison d'une conquête qu'un grand prince a faite en prenant quelque place d'importance, un historien voulait dire que c'est parce que les petits corps de la poudre à canon étant délivrés à l'attouchement d'une étincelle se sont échappés avec une vitesse capable de pousser un corps dur et pesant contre les murailles de la place, pendant que les branches des petits corps qui composent le cuivre du canon étaient assez bien entrelacés, pour ne se pas disjoindre par cette vitesse ; au lieu de faire voir comment la prévoyance du conquérant lui a fait choisir le temps et les moyens convenables, et comment sa puissance a surmonté tous les obstacles »[3]. Dans les *Principes de la nature et de la grâce* Leibniz écrit : « Et il est surprenant que par la seule considération des causes efficientes ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces lois du mouvement découvertes en notre temps, et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales, et que ces lois ne dépendent point du principe de la nécessité, comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques, mais du principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu pour ceux qui peuvent approfondir ces choses »[4].

L'image du cylindre de Chrysippe — telle que nous la rapporte Cicéron

1. Voir *supra*.
2. Malebranche dira que la recherche des causes finales est inutile pour la physique mais indispensable pour la religion (*Conversations chrétiennes*, Entretien III, *Œuvres* I, *op. cit.*, p. 1177).
3. G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique* § 19, Vrin, 1993, p. 57.
4. .G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce* § 11, GF-Flammarion, 1996, p. 230.

Retrouver ce titre sur Numilog.com

— illustre la conjonction typiquement stoïcienne du destin, des circonstances et de la nature propre : la chute d'un cylindre sur un plan incliné dépend à la fois de celui-ci, du cylindre lui-même et de l'impulsion initiale. La cause « sustentatrice »[1] correspond au « souffle » (*pneuma*) qui enveloppe l'ensemble de l'univers : elle est principe actif d'existence, d'organisation, d'unification des choses. Elle est parfois appelée « cause complète ». La distinction entre cause première et cause seconde est implicitement présente chez les Stoïciens. La cause « synectique »[2] est traduite parfois par cause parfaite » ou encore par « cause complète ». La distinction entre la cause totale, assignée à Dieu, et la cause partielle, celle-là prévalant évidemment sur celle-ci, vient de là.

Le concept de cause de soi (*causa sui*) a d'abord été appliqué chez les Grecs à l'homme libre avant de l'être dans le contexte chrétien à Dieu. Non sans contestation d'ailleurs : Ulrich de Strasbourg le rejette avec cet argument que puisque Dieu est Soi, il ne peut être cause de soi. À ceux qui comme lui objectaient qu'une cause devait être différente de son effet (comment les distinguer, autrement ?), nombre de théologiens trouvant utile la notion de cause de soi répliquaient qu'il convenait de réserver une exception pour Dieu. Plotin avait dit de l'Un qu'il est cause de soi mais atténuait par un *comme si* le paradoxe de l'expression[3]. Alain de Lille, au XIIe siècle, utilise la formule, mais pour la rejeter : rien, dit-il, n'est cause de soi. Il n'est alors pas du tout question de Dieu ; les scolastiques préféraient dire *principium sui*, « principe de soi ». Dans ses *Réponses aux premières Objections* Descartes parlera d'une chose qui n'aurait pas besoin de secours pour exister et serait donc « en quelque façon la cause de soi-même » et dit de la substance qu'« elle n'a besoin que de soi-même pour exister ». Descartes précise que « cela ne s'applique qu'à Dieu ».

La toute première définition de l'*Éthique* de Spinoza donnera à la cause de soi sa forme pour ainsi dire canonique : « Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit ce dont la nature ne peut être conçue qu'existante ».[4] L'idée de cause de soi fut en réalité peut-être de celles qui sous couvert de sauvegarde contribuèrent le plus sûrement à ruiner l'idée de causalité. Il s'agissait de concilier l'absolu et le principe de raison : si Dieu a une cause, alors il n'est plus principe absolu ; mais s'il échappe à la raison d'être, alors le principe de raison s'en trouve anéanti. D'où l'idée de la cause de soi — dont on s'empressera de préciser qu'elle doit rester exceptionnelle, le privilège de Dieu. Faute de quoi l'argument

1. Cicéron, *Du destin* 28-30.
2. De *sunektikon*, du verbe *sunékhein*, qui signifie « tenir rassembler, « occuper toute la place » (voir Jean-Joël Duhot, *La Conception stoïcienne de la causalité*, Vrin, 1988).
3. Plotin, *Ennéades* VI, 8,14, 37-43.
4. B. Spinoza, *Éthique*, Première partie, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 309.

cosmologique (*a contingentia mundi*) — qui est de nature étiologique[1] — s'effondre. Les phénomènes forment une chaîne de causalité dans laquelle chacun joue le rôle d'effet (par rapport à la cause qui le précède) et de cause (par rapport à l'effet qui le suit). Cette chaîne, avait dit Aristote, ne doit pas être infinie : il doit exister une cause première qui n'est l'effet d'aucune cause. L'argument cosmologique reprendra cette idée : Dieu est cause du monde, mais il est lui-même sans cause (sous-entendu : extérieure), il est cause de soi. À quoi les athées répliqueront : si vous admettez l'idée qu'il puisse y avoir une cause non causée, pourquoi ne pas l'appliquer à l'univers lui-même ?

L'opposition des causes premières aux causes secondes ou dérivées remonte elle aussi à Aristote. Le Stagirite disait que dans la recherche des causes il convient de s'attacher de préférence à celle qui est la plus riche en compréhension, c'est-à-dire à l'espèce la plus réduite plutôt qu'au genre : c'est elle qu'il appelle première cause, ou cause suprême. Et si dans certains textes[2] il entend par causes premières les causes les plus éloignées du particulier et de la sensation, toujours est-il que l'universel se trouve restreint aux limites du genre que telle science déterminée a pour objet, conformément au principe de l'incommunicabilité des genres.

Thomas d'Aquin distinguait une cause immédiate et une cause principale. Par exemple, pour un travail donné, l'outil est la cause immédiate mais l'ouvrier est la cause principale[3]. La nature est cause immédiate tandis que Dieu est cause principale. Si la vertu divine suffit à produire les effets de la nature, dit Thomas d'Aquin en un raisonnement qui conduira à la théorie des causes occasionnelles de Malebranche, il est inutile d'en appeler aux virtualités de la nature pour les expliquer[4]. D'autre part, remarque Thomas d'Aquin, rien ne s'oppose à ce qu'un même effet découle de deux causes différentes — de même qu'une action procède d'un agent et de sa vertu en même temps : « En outre il est clair qu'un même effet n'est pas attribué à sa cause naturelle et à Dieu, comme si une partie était de Dieu et l'autre de la cause ; il est tout entier de l'un et de l'autre, mais suivant des modalités diverses, tout comme un même effet est ressorti tout entier à l'instrument et tout entier à la cause principale »[5].

Les scolastiques distinguaient encore la cause principale et la cause instrumentale (encore l'exemple de l'ouvrier et de son instrument), la cause par soi et la cause par accident, la cause directe et la cause indirecte (celle

1. Tout a une cause, l'univers a donc une cause ; puisque la cause de soi est impossible, Dieu est la cause nécessaire de l'univers.

2. *Les Seconds Analytiques* I, 2,72 a 1, début des *Météorologiques*.

3. Le skieur qui s'est aventuré hors piste est la cause immédiate de l'avalanche, dont la cause principale est l'accumulation de neige, elle-même due à l'état de l'atmosphère qui pourrait être la cause essentielle.

4. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, trad. coll., Éditions du Cerf, 1993, p. 548.

5. *Ibid.*, p. 549.