

Recueil de textes de philosophie – Terminale ES

Smail Bouaziz

2014 – ?

Table des matières

I Le sujet	9
1 Introduction : le problème de l'identité personnelle	11
1.1 L'homme se définit par la faculté de penser en première personne, et d'être un sujet singulier	11
1.2 Kant : texte complémentaire	12
1.3 Mais le principe sur lequel repose cette identité personnelle demeure obscur	12
1.4 Texte complémentaire	13
2 Le principe de la conscience : « je suis une chose qui pense »	15
2.1 Seule une âme, c'est-à-dire une chose qui pense, peut être consciente du monde et de soi-même	15
2.2 Descartes : texte complémentaire	20
2.3 Le moi comme double illusion (ni une idée, ni une chose)	20
2.4 Textes complémentaires : la source de cette illusion est le langage	21
3 L'inconscient	23
3.1 La conscience selon l'expérience commune	23
3.2 L'inconscient selon l'expérience commune	23
3.3 L'inconscient quantitatif	24
3.3.1 Inconscient, perception du monde et pensée	24
3.3.2 Pensée inconsciente et inconscient du sujet, 1	24
3.3.3 Pensée inconsciente et inconscient du sujet, 2	25
3.4 L'inconscient qualitatif	26
3.4.1 Relations entre la conscience et l'inconscient	26
3.4.2 Une hypothèse nécessaire	31
3.4.3 Exemples	33
3.4.4 Une « psychopathologie de la vie quotidienne » très courante	33
3.5 Deux problèmes liés au statut de l'inconscient	44
3.5.1 Le problème moral : inconscient et liberté	44
3.5.2 Le problème épistémologique : inconscient et connaissance scientifique .	45
4 Le statut du désir	47
4.1 L'origine des désirs : la condition humaine	47
4.1.1 La Genèse	47
4.1.2 Prométhée et Épiméthée	50
4.2 La pluralité des désirs et la nécessité de leur régulation	52
4.3 La vertu du sage contre le désir de l'homme	55
4.3.1 La suppression des désirs évite de subir les revers de la fortune, 1	55
4.3.2 La suppression des désirs évite de subir les revers de la fortune, 2	67
4.4 Désir et puissance : raison, sagesse, bonheur	71
4.4.1 La chasse, pas la prise : désir et puissance, 1	71

4.4.2	Les vertus de l'inquiétude : désir et puissance, 2	73
4.4.3	« <i>Cupiditas est ipsa hominis essentia...</i> » : désir et nature humaine	74
II	La culture	79
5	Technique, division du travail et société	81
5.1	Technique et travail/Du travail à la technique	81
5.1.1	Les origines de la technique et ses fondements anthropologiques	81
5.1.2	La capacité technique : l'intelligence	83
5.1.3	Le système des techniques	85
5.2	Travail et composition sociale	87
5.2.1	De la division des techniques à la division du travail	87
5.2.2	Travail etaliénation	91
5.2.3	Faut-il condamner le travail ?	95
5.2.4	Travail et solidarité	95
5.2.5	Deux modèles originaux/alternatifs ?	97
5.2.6	L'âge du repos	97
6	L'art	101
6.1	L'art comme domaine autonome ?	101
6.1.1	De l'art... aux beaux-arts	101
6.1.2	Le caractère spécifique du jugement de goût	105
6.1.3	Le génie	108
6.2	Art, histoire et techniques	113
6.2.1	L'historicité de la notion d'œuvre d'art	113
6.2.2	L'art est une activité spirituelle et historique	113
6.3	Représenter et exprimer	116
6.3.1	L'art comme ensemble de techniques historiques d'expression et de représentation	116
6.3.2	Identité de la technique et de l'art	118
6.4	Le problème des critères d'évaluation des œuvres d'art	119
6.4.1	Le jugement esthétique (ou jugement de goût) est un jugement unique en son genre	119
6.4.2	La norme du goût vient de l'histoire des arts autant que de la nature humaine	120
6.4.3	Le jugement de goût est un jugement composite, à la fois esthétique, social et politique	124
6.4.4	Le génie : travail expression	124
6.4.5	Conclusion : <i>quand y a-t-il art ?</i>	126
7	La religion	127
7.1	Rites, croyances, institutions	127
7.1.1	La religion naturelle	127
7.1.2	Le lien religieux	127
7.1.3	La coutume et la foi	129
7.2	Rationalité et irrationalité de la religion	129
7.2.1	Prouver l'existence de Dieu ?	129
7.2.2	Religion et philosophie	130
7.2.3	Les trois ordres	131
7.2.4	Le chevalier de la foi	132

7.2.5 « La preuve contraire à un miracle »	132
7.3 Une affaire politique	133
7.3.1 L'efficacité du culte	133
7.3.2 L'Église et le gouvernement	133
7.3.3 Des fictions salutaires	134
7.4 Vivre sans religion	135
7.4.1 Les jeux les plus sérieux	135
7.4.2 Le monde souffrant	135
7.4.3 Les abus de la religion	136
7.4.4 L'abolition de la religion	137
7.4.5 « Ce qu'il en est de notre gaieté »	137
7.5 Religion et humanité	138
8 L'histoire	141
8.1 La complexité du temps historique	141
8.1.1 Le voyageur idéal	141
8.1.2 Les trois niveaux de l'histoire	142
8.1.3 Le mot « époque »	143
8.2 Les hommes font-ils l'histoire ?	144
8.2.1 Le poids du passé	144
8.2.2 Les héros	145
8.2.3 La faculté d'agir	145
8.3 La question du progrès	146
8.3.1 Anciens et modernes	146
8.3.2 « Le monde a toujours été pareil »	149
8.4 La science historique	150
8.4.1 Des monuments aux documents	150
8.4.2 « La communication des consciences »	151
8.4.3 « Le fait vrai »	152
8.4.4 Les conditions du jeu historique	157
8.4.5 Un processus de choix	158
8.4.6 Histoire et sciences expérimentales	159
9 Conclusion : nature, nature humaine et monde humain	161
9.1 Le problème de la nature humaine	161
9.2 Le monde humain et ses caractéristiques	162
9.3 Une nouvelle science : l'anthropologie	163
III La raison et le réel	165
10 La démonstration	167
10.1 Nature et règles de la démonstration	167
10.1.1 Principes de la pensée et syllogistique aristotélicienne	167
10.2 La valeur épistémologique de la démonstration	167
10.2.1 Rendre les propositions certaines	167
10.2.2 La démonstration mathématique : de la formation de l'esprit à la découverte de la vérité	169
10.2.3 Déduction et intuition	171
10.2.4 L'évidence comme critère de la vérité : clarté et distinction	173
10.2.5 Les mathématiques comme modèle universel	174

10.2.6 L'arbre de la philosophie	178
10.3 Remises en cause du primat de la démonstration	178
10.3.1 Les arguments internes aux mathématiques	178
10.3.2 La connaissance commune et l'action	180
11 La connaissance scientifique : le problème de la vérité	183
11.1 L'idée de progrès	183
11.1.1 La révolution scientifique du XVII ^e siècle	183
11.1.2 L'évolution de l'esprit humain	183
11.1.3 La marque d'une science aboutie : la notion de <i>théorie</i>	184
11.2 Questions de méthode : comment parvenir à la découverte des lois de l'univers ?	185
11.2.1 Entre le rationalisme et l'empirisme : la philosophie critique de Kant . .	185
11.2.2 La méthode expérimentale	186
11.2.3 Ou, pour le dire plus brièvement	187
11.2.4 Le rôle de la raison : corriger l'expérience première	187
11.3 Science et réalité ou : une théorie scientifique est-elle <i>vraie</i> ?	188
11.3.1 Thèse 1 : la théorie scientifique est vérifiable, vérifiée et vraie	188
11.3.2 Thèse 2 : le problème de la vérification est infinie	189
11.3.3 La confirmation négative d'une théorie : la falsifiabilité et l'expérience cruciale	189
11.3.4 La théorie comme instrument auquel il faut <i>croire</i>	191
11.4 La science comme <i>activité</i> humaine et sociale	191
11.4.1 Une aventure humaine	191
11.5 Vérité ou utilité ? L'organisation sociale de la science	192
11.5.1 Les normes morales du savant	193
11.6 Science et religion, ou : la raison et la foi	194
11.6.1 Les deux ordres de vérité sont distincts...	194
11.6.2 ... mais ils sont compatibles	196
11.6.3 La religion au prisme de la psychanalyse	196
IV La politique et la morale	199
12 La justice et la loi : l'État	201
12.1 Humanité et vie politique : deux conceptions possibles de la nature humaine . .	201
12.1.1 L'État naît spontanément de la nécessité de satisfaire les besoins	201
12.1.2 Vivre dans un État est naturel	202
12.1.3 Objections anthropologiques : la nature humaine ne conduit pas à l'union mais à la désunion	202
12.2 L'état de nature : une situation (hypothétique) intenable	204
12.2.1 La première loi de nature : un obstacle à la collaboration entre les individus	204
12.2.2 L'état de nature ne peut conduire qu'à la guerre de chacun contre chacun	205
12.3 L'État : le principe du pouvoir et de la justice	205
12.3.1 L'État : un artifice issu d'une convention	205
12.3.2 Les pouvoirs du souverain	206
12.3.3 Rapprochement entre Hobbes et Kelsen : le « positivisme juridique » . .	211
12.3.4 Conséquence : la justice n'est que l'autre nom de la coutume et de la force réunies (le relativisme moral)	212

13 La justice : le légal et le légitime	213
13.0.1 Les critiques de Hobbes	213
13.0.2 Une nouvelle conception de la convention primitive : le pacte social . . .	214
13.0.3 Seul le peuple est souverain	215
13.0.4 Les lois et les mœurs	216
13.1 Trois conception possibles de l'État légitime	217
13.1.1 La conception utilitariste de l'État	217
13.1.2 La conception libérale de l'État	217
13.1.3 L'État doit garantir l'équité	218
14 Abrégé	221
Index	244

Première partie

Le sujet

Chapitre 1

Introduction : le problème de l'identité personnelle

1.1 L'homme se définit par la faculté de penser en première personne, et d'être un sujet singulier

 Pour trouver en quoi consiste l'identité personnelle, il faut voir ce qu'emporte le mot de personne. C'est, à ce que je crois, un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui se peut consulter soi-même comme le même, comme une même chose qui pense en différents temps et en différents lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée, et lui est, ce me semble, entièrement essentiel, étant impossible à quelque être que ce soit d'apercevoir sans apercevoir qu'il aperçoit. Lorsque nous voyons, que nous entendons, que nous flairons, que nous goûtons, que nous sentons, que nous méditons, ou que nous voulons quelque chose, nous le connaissons à mesure que nous le faisons. Cette connaissance accompagne toujours nos sensations et nos perceptions présentes : et c'est par là que chacun est à lui-même ce qu'il appelle soi-même. On ne considère pas dans ce cas si le même soi est continué dans la même substance, ou dans diverses substances. Car puisque la conscience accompagne toujours la pensée, et que c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme soi-même, et par où il se distingue de toute autre chose pensante : c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle, ou ce qui fait qu'un être raisonnable est toujours le même. Et aussi loin que cette conscience peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne : le soi est présentement le même qu'il était alors ; et cette action passée a été faite par le même soi que celui qui se la remet à présent dans l'esprit.

LOCKE, *Essai philosophique concernant l'Entendement Humain*, Livre II, Chap. 27

 Posséder le *je* dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire, un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ; et ceci, même lorsqu'il ne peut pas dire *Je*, car il l'a dans sa pensée ; ainsi toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser ce *Je*, même si elles ne l'expriment pas en un mot particulier. Car cette faculté (de penser) est l'entendement. Il faut remarquer que l'enfant, qui sait déjà parler assez correctement ne commence qu'assez tard (peut-être un an après) à dire *Je* ; avant, il parle de soi à la troisième personne (*Charles veut manger, marcher, etc.*) ; et il semble que

pour lui une lumière vienne de se lever quand il commence à dire Je ; à partir de ce jour, il ne revient jamais à l'autre manière de parler. Auparavant, il ne faisait que se *sentir* ; maintenant, il se *pense*.

KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, § 1

1.2 Kant : texte complémentaire

Le je pense doit nécessairement pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car, si tel n'était pas le cas, quelque chose serait représenté en moi qui ne pourrait aucunement être pensé – ce qui équivaut à dire que la représentation ou bien serait impossible, ou bien ne serait du moins rien pour moi. La représentation qui peut être donnée avant toute pensée s'appelle intuition. Donc tout le divers de l'intuition entretient une relation au « je pense » dans le même sujet où ce divers se rencontre. Mais cette représentation (je pense) est un acte de la spontanéité, c'est à dire qu'elle ne peut pas être considérée comme appartenant à la sensibilité. Je l'appelle aperception pure pour la distinguer de l'aperception empirique, ou encore l'aperception originale, parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation « je pense » laquelle doit pouvoir accompagner toutes les autres et est une et identique dans toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. Je nomme encore l'unité de cette représentation l'unité transcendante de la conscience de soi, pour désigner la possibilité de la connaissance *a priori* qui en procède. Car les diverses représentations, qui sont données dans une certaine intuition, ne constitueraient pas toutes ensemble mes représentations, si elles n'appartaient toutes à une conscience de soi, ce qui veut dire qu'en tant qu'elles sont mes représentations (bien que je n'en aie pas conscience sous cette forme), elles doivent en tout cas, avec nécessité, se conformer à la condition sous laquelle seule elles peuvent se réunir dans une conscience générale de soi, étant donné que, sinon, elles ne m'appartiendraient pas complètement.

KANT, *Critique de la raison pure*

1.3 Mais le principe sur lequel repose cette identité personnelle demeure obscur

Qu'est-ce que le moi ?

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non ; car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.

Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, *moi* ? Non ; car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitemment, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités.

Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées.

PASCAL, *Pensées*, B[runschvicg] 323 / L[afuma] 688

1.4 Texte complémentaire

(397) La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de se connaître misérable ; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable.

(347) L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien.

Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale.

(348) Roseau pensant. - Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. Je n'aurai pas davantage en possédant des terres. Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends.

PASCAL, *Pensées*, B[runschvicg] 397, 347 et 348 (extraits)

Chapitre 2

Le principe de la conscience : « je suis une chose qui pense »

2.1 Seule une âme, c'est-à-dire une chose qui pense, peut être consciente du monde et de soi-même

MÉDITATION SECONDE
DE LA NATURE DE L'ESPRIT HUMAIN, ET QU'IL EST PLUS AISÉ À CONNAÎTRE QUE LE CORPS.

La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre ; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux ; et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain.

Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable.

Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable ? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain.

Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute ? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées ? Cela n'est pas nécessaire ; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose ? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucun esprits, ni aucun corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute

que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.

Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis, de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant.

C'est pourquoi je considérerai derechef ce que je croyais être avant que j'entrasse dans ces dernières pensées ; et de mes anciennes opinions je retrancherai tout ce qui peut être combattu par les raisons que j'ai tantôt alléguées, en sorte qu'il ne demeure précisément rien que ce qui est entièrement indubitable. Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant ? Sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme ? Dirai-je que c'est un animal raisonnable ? Non certes : car il faudrait par après rechercher ce que c'est qu'animal, et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées et je ne voudrais pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste, en l'employant à démêler de semblables subtilités. Mais je m'arrêterai plutôt à considérer ici les pensées qui naissaient ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit, et qui ne m'étaient inspirées que de ma seule nature, lorsque je m'appliquais à la considération de mon être. Je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps. Je considérais, outre cela, que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais, et je rapportais toutes ces actions à l'âme ; mais je ne m'arrêtai point à penser ce que c'était que cette âme, ou bien, si je m'y arrêtais, j'imaginais qu'elle était quelque chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme ou un air très délié, qui était insinué et répandu dans mes plus grossières parties. Pour ce qui était du corps, je ne doutais nullement de sa nature ; car je pensais la connaître fort distinctement, et, si je l'eusse voulu expliquer suivant les notions que j'en avais, je l'eusse décrite en cette sorte. Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu ; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat ; qui peut être mû en plusieurs façons, non par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l'impression. Car d'avoir en soi la puissance de se mouvoir, de sentir et de penser, je ne croyais aucunement que l'on dût attribuer ces avantages à la nature corporelle ; au contraire, je m'étonnais plutôt de voir que de semblables facultés se rencontraient en certains corps.

Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si le l'ose dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper ? Puis-je m'assurer d'avoir la moindre de toutes les choses que j'ai attribuées ci-dessus à la nature corporelle ? Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi. Il n'est pas besoin que je m'arrête à les dénombrer. Passons donc aux attributs de l'âme, et voyons s'il y en a quelques-uns qui soient en moi. Les premiers sont de me nourrir et de marcher ; mais s'il est vrai que je n'aie point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir ; mais on ne peut aussi sentir sans le corps : outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet senties. Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de

penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. Je n'admetts maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai : je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense. Et quoi davantage ? J'exciterai encore mon imagination, pour chercher si je ne suis point quelque chose de plus. Je ne suis point cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain ; je ne suis point un air délié et pénétrant, répandu dans tous ces membres ; je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et imaginer, puisque j'ai supposé que tout cela n'était rien, et que, sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d'être certain que je suis quelque chose.

Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses, que je suppose n'être point, parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point en effet différentes de moi, que je connais ? Je n'en sais rien ; je ne dispute pas maintenant de cela, je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connues : j'ai reconnu que j'étais, et je cherche quel je suis, moi que j'ai reconnu être. Or il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue ; ni par conséquent, et à plus forte raison, d'aucunes de celles qui sont feintes et inventées par l'imagination. Et même ces termes de feindre et d'imaginer m'avertissent de mon erreur ; car je feindrais en effet, si j'imaginais être quelque chose, puisque imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle. Or je sais déjà certainement que je suis, et que tout ensemble il se peut faire que toutes ces images-là, et généralement toutes les choses que l'on rapporte à la nature du corps, ne soient que des songes ou des chimères. En suite de quoi je vois clairement que j'aurais aussi peu de raison en disant : j'exciterai mon imagination pour connaître plus distinctement qui je suis que si je disais : je suis maintenant éveillé, et j'aperçois quelque chose de réel et de véritable ; mais, parce que je ne l'aperçois pas encore assez nettement, je m'endormirai tout exprès, afin que mes songes me représentent cela même avec plus de vérité et d'évidence. Et ainsi, je reconnais certainement que rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination, n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même, et qu'il est besoin de rappeler et détourner son esprit de cette façon de concevoir, afin qu'il puisse lui-même reconnaître bien distinctement sa nature.

Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas ? Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entends et conçois certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres, qui veux et désire d'en connaître davantage, qui ne veux pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en sens aussi beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps ? Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis, et que j'existe, quand même je dormirais toujours, et que celui qui m'a donné l'être se servirait de toutes ses forces pour m'abuser ? Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire être séparé de moi-même ? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer ; car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée. Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échaaffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris

ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant.

Mais je ne puis empêcher de croire que les choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, et qui tombent sous le sens, ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination : quoiqu'en effet ce soit une chose bien étrange, que des choses que je trouve douteuses et éloignées, soient plus clairement et plus facilement connues de moi, que celles qui sont véritables et certaines, et qui appartiennent à ma propre nature. Mais je vois bien ce que c'est : mon esprit se plaît de s'égarer, et ne se peut encore contenir dans les justes bornes de la vérité. Relâchons-lui donc encore une fois la bride, afin que, venant ci-après à la retirer doucement et à propos, nous le puissions plus facilement régler et conduire.

Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons. Je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un en particulier. Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci.

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte ? Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. Or qu'est-ce que cela : flexible et muable ? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire ? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer.

Qu'est-ce maintenant que cette extension ? N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage ? Et je ne concevais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je ne pensais qu'elle est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive ; je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général, il est encore plus évident. Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est la même que je vois que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit n'est point une vision, ni un attouchement, ni une

imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée.

Cependant je ne me saurais trop étonner, quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire ; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure : d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux.

Un homme qui tâche d'élever sa connaissance au-delà du commun, doit avoir honte de tirer des occasions de douter des formes et des termes de parler du vulgaire j'aime mieux passer outre, et considérer, si je concevais avec plus d'évidence et de perfection ce qu'était la cire lorsque je l'ai d'abord aperçue, et que j'ai cru la connaître par le moyen des sens extérieurs, ou à tout le moins du sens commun, ainsi qu'ils appellent, c'est-à-dire de la puissance imaginative, que je ne la conçois à présent, après avoir plus exactement examiné ce qu'elle est, et de quelle façon elle peut être connue. Certes il serait ridicule de mettre cela en doute. Car qu'y avait-il dans cette première perception qui fût distinct et évident, et qui ne pourrait pas tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux ? Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, certes, quoiqu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis concevoir de cette sorte sans un esprit humain. Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même ? Car jusques ici je n'admetts en moi autre chose qu'un esprit. Que prononcerai-je, dis-je, de moi qui semble concevoir avec tant de netteté et de distinction ce morceau de cire ? Ne me connais-je pas moi-même, non seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et de netteté ? Car si je juge que la cire est, ou existe, de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis, ou que j'existe moi-même, de ce que je la vois. Car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire ; il peut aussi arriver que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose ; mais il ne se peut pas faire que lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne soit quelque chose. De même, si je juge que la cire existe, de ce que je la touche, il s'ensuivra encore la même chose, à savoir que je suis ; et si je le juge de ce que mon imagination me le persuade, ou de quelque autre cause que ce soit, je conclurai toujours la même chose. Et ce que j'ai remarqué ici de la cire, se peut appliquer à toutes les autres choses qui me sont extérieures, et qui se rencontrent hors de moi.

Or si la notion ou la connaissance de la cire semble être plus nette et plus distincte, après qu'elle a été découverte non seulement par la vue ou par l'attouchement, mais encore par beaucoup d'autres causes, avec combien plus d'évidence, de distinction et de netteté, me dois-je connaître moi-même, puisque toutes les raisons qui servent à connaître et concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps, prouvent beaucoup plus facilement et plus évidemment la nature de mon esprit ? Et il se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit même, qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du corps, comme celles-ci, ne méritent quasi pas d'être nombrées.

Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulais ; car, puisque c'est une chose qui m'est à

présent connue qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée, je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit. Mais, parce qu'il est presque impossible de se défaire si promptement d'une ancienne opinion, il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance.

DESCARTES, *Méditations métaphysiques* (texte intégral de la deuxième méditation)

2.2 Descartes : texte complémentaire

Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse ; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point ; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est.

DESCARTES, *Discours de la méthode*, Première partie

2.3 Le moi comme double illusion (ni une idée, ni une chose)

Il y a certains philosophes qui imaginent que nous avons à tout moment la conscience intime de ce que nous appelons notre moi ; que nous sentons son existence et sa continuité d'existence ; et que nous sommes certains, plus que par l'évidence d'une démonstration, de son identité et de sa simplicité parfaites. La plus forte sensation et la plus violente passion, disent-ils, au lieu de nous distraire de cette vue, ne font que l'établir plus intensément ; elles nous font considérer leur influence sur le moi par leur douleur ou leur plaisir. Essayer d'en fournir une preuve plus complète serait en affaiblir l'évidence ; car aucune preuve ne peut se tirer d'aucun fait dont nous ayons une conscience aussi intime ; et il n'y a rien dont nous puissions être certains si nous doutons de ce fait.

Malheureusement toutes ces affirmations positives sont contraires à l'expérience elle-même, qu'on invoque en leur faveur ; et nous n'avons aucune idée du moi à la manière qu'on vient d'expliquer ici. En effet, de quelle impression pourrait dériver cette idée ? à cette question, il est impossible de répondre sans contradiction ni absurdité manifestes ; pourtant c'est une question à laquelle il faut nécessairement répondre, si nous voulons que l'idée du moi passe pour claire et intelligible. Il doit y avoir une impression qui engendre toute idée réelle. Mais le moi, ou la personne, n'est pas une impression, c'est ce à quoi nos diverses impressions et idées sont censées se rapporter. Si une impression engendre l'idée du moi, cette impression doit demeurer invariablement identique pendant tout le cours de notre existence : car le moi est censé exister de cette manière. Or il n'y a pas d'impression constante et invariable. La douleur et le plaisir, les passions et les sensations se succèdent les unes aux autres et jamais elles n'existent toutes

en même temps. Ce ne peut donc être d'aucune de ces impressions, ni d'aucune autre qu'est dérivée l'idée du moi ; par conséquent une telle idée n'existe pas. Mais en outre, quel doit être le sort de toutes nos perceptions particulières dans cette hypothèse ? Elles sont toutes différentes, discernables et séparables les unes des autres ; on peut les considérer séparément et elles peuvent exister séparément : elles n'ont besoin de rien pour soutenir leur existence. De quelle manière appartiennent-elles donc au moi et comment sont-elles en connexion avec lui ? Pour ma part, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi, je bute toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux jamais me saisir, moi, en aucun moment sans une perception et je ne peux rien observer que la perception. Quand mes perceptions sont écartées pour un temps, comme par un sommeil tranquille, aussi longtemps je n'ai plus conscience de moi et on peut dire vraiment que je n'existe pas. Si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort et que je ne puisse ni penser, ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr après la dissolution de mon corps, je serais entièrement annihilé et je ne conçois pas ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi un parfait néant. Si quelqu'un pense, après une réflexion sérieuse et impartiale, qu'il a, de lui-même, une connaissance différente, il me faut l'avouer, je ne peux raisonner plus longtemps avec lui. Tout ce que je peux lui accorder, c'est qu'il peut être dans le vrai aussi bien que moi et que nous différons essentiellement sur ce point. Peut-être peut-il percevoir quelque chose de simple et de continu qu'il appelle lui : et pourtant je suis sûr qu'il n'y a pas en moi de pareil principe.

HUME, *Traité de la nature humaine*, IV^e partie, VI^e section.

2.4 Textes complémentaires : la source de cette illusion est le langage

La plupart des gens, quoi qu'ils puissent penser et dire de leur « égoïsme », ne font malgré tout, leur vie durant, rien pour leur ego et tout pour le fantôme d'ego qui s'est formé d'eux dans l'esprit de leur entourage qui le leur a ensuite communiqué ; – en conséquence ils vivent tous dans un brouillard d'opinions impersonnelles ou à demi personnelles et d'appréciations de valeur arbitraires et pour ainsi dire poétiques, toujours l'un dans l'esprit de l'autre qui, à son tour, vit dans d'autres esprits – étrange monde de fantasmes qui sait pourtant se donner une apparence si objective ! Ce brouillard d'opinions et d'habitudes s'accroît et vit presque indépendamment des hommes qu'il recouvre ; de lui dépend la prodigieuse influence des jugements généraux sur « l'homme » – tous ces hommes qui ne se connaissent pas eux-mêmes croient à cette abstraction exsangue, « l'homme », c'est-à-dire à une fiction – et tout changement que les jugements d'individus puissants (tels les princes et les philosophes) entreprennent d'apporter à cette abstraction exerce une influence extraordinaire et d'une ampleur irrationnelle sur la grande majorité, – tout cela pour la raison que chaque individu, dans cette majorité, ne peut opposer aucun ego véritable qui lui soit accessible et qu'il ait approfondi lui-même, à la pâle fiction générale qu'il détruirait de ce fait.

NIETZSCHE, extrait de *Aurore* (1880), § 105 (trad. J. Hervier)

Si j'analyse le processus exprimé dans cette phrase : « je pense », j'obtiens des séries d'affirmations téméraires qu'il est difficile et peut-être impossible de justifier. Par exemple, que c'est moi qui pense, qu'il faut absolument que quelque chose pense, que la pensée est le résultat de l'activité d'un être connu comme cause, qu'il y a un « je », enfin qu'on a établi d'avance ce qu'il faut entendre par penser, et que je sais ce que c'est que penser. Car si je n'avais pas tranché la

question par avance, et pour mon compte, comment pourrais-je jurer qu'il ne s'agit pas plutôt d'un « vouloir », d'un « sentir » ? Bref, ce « je pense » suppose que je compare, pour établir ce qu'il est, mon état présent avec d'autres états que j'ai observés en moi ; vu qu'il me faut recourir à un « savoir » venu d'ailleurs, ce « je pense » n'a certainement pour moi aucune valeur de certitude immédiate. Au lieu de cette certitude immédiate à laquelle le vulgaire peut croire, le philosophe, pour sa part, ne reçoit qu'une poignée de problèmes métaphysiques, qui peuvent se formuler ainsi : où suis-je allé chercher ma notion de « penser » ? Pourquoi dois-je croire encore à la cause et à l'effet ? Qu'est-ce qui me donne le droit de parler d'un « je », et d'un « je » qui soit cause, et, pour comble, cause de la pensée ?

NIETZSCHE, extrait de *Par-delà le bien et le mal*, 1886, § 16 (trad. G. Blanquis)

Si l'on parle de la superstition des logiciens, je ne me lasserai jamais de souligner un petit fait très bref que les gens atteints de cette superstition n'aiment guère avouer : c'est à savoir qu'une pensée vient quand « elle » veut, non quand « je » veux, en telle sorte que c'est falsifier les faits que de dire que le sujet « je » est la détermination du verbe « pense ». Quelque chose pense, mais que ce soit justement ce vieil et illustre « je », ce n'est là, pour le dire en termes modérés, qu'une hypothèse, qu'une allégation ; surtout, ce n'est pas une « certitude immédiate ». Enfin, c'est déjà trop dire que quelque chose pense, ce « quelque chose » contient déjà une interprétation du processus lui-même. On raisonne selon la routine grammaticale : « Penser est une action, toute action suppose un sujet actif, donc... » [...]. Peut-être arrivera-t-on un jour, même chez les logiciens, à se passer de ce « quelque chose », résidu qu'a laissé en s'évaporant le brave vieux « moi »...

NIETZSCHE, extrait de *Par-delà le bien et le mal*, 1886, § 17 (trad. G. Blanquis)

« Il est pensé, donc il y a un sujet pensant », c'est à quoi aboutit l'argumentation de Descartes. Mais cela revient à poser comme « vraie *a priori* » notre croyance au concept de substance : dire que s'il y a de la pensée, il doit y avoir quelque chose « qui pense », ce n'est encore qu'une façon de formuler, propre à nos habitudes grammaticales qui suppose à tout acte un sujet agissant. Bref, ici déjà, on construit un postulat logique et métaphysique au lieu de le constater simplement.

NIETZSCHE, extrait de *La Volonté de Puissance*, 1885-1888, tome I, Livre premier, § 147
(trad. G. Bianquis)

Tout ce qui entre dans la conscience sous forme d'unité est déjà extrêmement complexe ; nous ne saissons jamais qu'une apparence d'unité... [...].

Si j'ai quelque unité en moi, elle ne consiste certainement pas, dans mon moi conscient, dans le sentir, dans le vouloir, dans le penser ; elle est ailleurs : dans la sagesse globale de mon organisme, occupé à se conserver, à assimiler, à éliminer, à veiller au danger ; mon moi conscient n'en est que l'instrument. La sensibilité, la volonté, la pensée ne me montrent jamais que des phénomènes terminaux dont les causes me sont totalement inconnues ; la succession de ces phénomènes terminaux qui semblent résulter les uns des autres n'est sans doute qu'une apparence, en réalité les causes finales me donnent l'impression d'un enchaînement logique et psychologique.

NIETZSCHE, extrait de *La Volonté de Puissance*, 1885-1888, tome I, Livre II, § 228 et tome II, Livre III, § 606, (trad. G. Bianquis)

Chapitre 3

L'inconscient

3.1 La conscience selon l'expérience commune

Qui dit esprit dit, avant tout, conscience. Mais, qu'est-ce que la conscience ? Vous pensez bien que je ne vais pas définir une chose aussi concrète, aussi constamment présente à l'expérience de chacun de nous. Mais sans donner de la conscience une définition qui serait moins claire qu'elle, je puis la caractériser par son trait le plus apparent : conscience signifie d'abord mémoire. La mémoire peut manquer d'ampleur ; elle peut n'embrasser qu'une faible partie du passé ; elle peut ne retenir ce qui vient d'arriver ; mais la mémoire est là, ou bien alors la conscience n'y est pas. Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant : comment définir autrement l'inconscience ? Quand Leibniz disait de la matière que c'est « un esprit instantané », ne la déclarait-il pas, bon gré, mal gré, insensible ? Toute conscience est donc mémoire - conservation et accumulation du passé dans le présent. Mais toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie. L'avenir est là ; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui : cette traction ininterrompue, qui nous fait avancer sur la route du temps, est cause aussi que nous agissons continuellement. Toute action est un empiétement sur l'avenir.

BERGSON, *L'énergie spirituelle*, extrait de l'article « La Conscience et la vie »

3.2 L'inconscient selon l'expérience commune

Qu'arrive-t-il quand une de nos actions cesse d'être spontanée pour devenir automatique ? La conscience s'en retire. Dans l'apprentissage d'un exercice, par exemple, nous commençons par être conscients de chacun des mouvements que nous exécutons, parce qu'il vient de nous, parce qu'il résulte d'une décision et implique un choix ; puis à mesure que ces mouvements s'enchaînent davantage entre eux et se déterminent plus mécaniquement les uns les autres, nous dispensant ainsi de nous décider et de choisir, la conscience que nous en avons diminue et disparaît. Quels sont, d'autre part, les moments où notre conscience atteint le plus de vivacité ? Ne sont-ce pas les moments de crise intérieure où nous hésitons entre deux ou plusieurs partis à prendre, où nous sentons que notre avenir sera ce que nous l'auront fait ? les variations d'intensité de notre conscience semblent donc bien correspondre à la somme plus ou moins considérable de choix, ou si vous voulez, de création, que nous distribuons sur notre conduite. Tout porte à croire qu'il en est ainsi de la conscience en général. Si conscience signifie mémoire et anticipation, c'est que conscience est synonyme de choix.

BERGSON, *L'énergie spirituelle*, extrait de l'article « La Conscience et la vie »

3.3 L'inconscient quantitatif

3.3.1 Inconscient, perception du monde et pensée

D'ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que les impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir au moins confusément dans l'assemblage. C'est ainsi que l'accoutumance fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'âme qui y réponde, à cause de l'harmonie de l'âme et du corps, mais ces impressions qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, attachées à des objets plus occupants. Car toute attention demande de la mémoire, et souvent quand nous ne sommes point admonestés pour ainsi dire et avertis de prendre garde à quelques-unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans être remarquées ; mais si quelqu'un nous en avertit incontinent après et nous fait remarquer par exemple quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étaient des perceptions dont nous ne nous étions pas aperçus incontinent, l'aperception ne venant dans ce cas que de l'avertissement après quelque intervalle, tout petit qu'il soit. Et pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien que l'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire les bruits de chaque vague quoique chacun de ces bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble c'est-à-dire dans ce mugissement même, et ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule. Car il faut qu'on en soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient ; autrement on n'aurait pas le bruit de cent mille vagues puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. On ne dort jamais si profondément qu'on n'ait quelque sentiment faible et confus, et on ne serait jamais éveillé par le plus grand bruit du monde, si on n'avait quelque perception de son commencement qui est petit, comme on ne romprait jamais une corde par le plus grand effet du monde, si elle n'était tendue et allongée un peu par des moindres efforts, quoique cette petite extension qu'ils font ne paraisse pas.

Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace par leurs suites qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage mais confuses dans les parties, ces impressions des corps environnants sur nous, qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. On peut même dire qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est gros de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant [...] et que, dans la moindre des substances, des yeux aussi perçants que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'univers.

LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (extrait de la préface)

3.3.2 Pensée inconsciente et inconscient du sujet, 1

Insistons sur ce dernier point, car là est le centre des difficultés et la source des équivoques qui entourent le problème de l'inconscient. L'idée d'une représentation inconsciente est claire, en dépit d'un préjugé répandu ; on peut même dire que nous en faisons un usage constant et qu'il

n'y a pas de conception plus familière au sens commun. Tout le monde admet, en effet, que les images actuellement présentes à notre perception ne sont pas le tout de la matière. Mais d'autre part, que peut être un objet matériel non perçu, une image non imaginée, sinon une espèce d'état mental inconscient ? Au delà des murs de votre chambre, que vous percevez en ce moment, il y a les chambres voisines, puis le reste de la maison, enfin la rue et la ville où vous demeurez. Peu importe la théorie de la matière à laquelle vous vous ralliez : réaliste ou idéaliste, vous pensez évidemment, quand vous parlez de la ville, de la rue, des autres chambres de la maison, à autant de perceptions absentes de votre conscience et pourtant données en dehors d'elle. Elles ne se créent pas à mesure que votre conscience les accueille ; elles étaient donc déjà en quelque manière, et puisque, par hypothèse, votre conscience ne les appréhendait pas, comment pouvaient-elles exister en soi sinon à l'état inconscient ? D'où vient alors qu'une existence en dehors de la conscience nous paraît claire quand il s'agit des objets, obscure quand nous parlons du sujet ?

BERGSON, *Matière et mémoire*

3.3.3 Pensée inconsciente et inconscient du sujet, 2

Mais il faut signaler ici une différence, trop peu remarquée, entre deux espèces d'inconscience, celle qui consiste en une conscience nulle et celle qui provient d'une conscience annulée. Conscience nulle et conscience annulée sont toutes deux égales à zéro ; mais le premier zéro exprime qu'il n'y a rien, le second qu'on a affaire à deux quantités égales et de sens contraire qui se compensent et se neutralisent. L'inconscience d'une pierre qui tombe est une conscience nulle : la pierre n'a aucun sentiment de sa chute. En est-il de même de l'inconscience de l'instinct dans les cas extrêmes où l'instinct est inconscient ? Quand nous accomplissons machinalement une action habituelle, quand le somnambule joue automatiquement son rêve, l'inconscience peut être absolue ; mais elle tient, cette fois, à ce que la représentation de l'acte est tenue en échec par l'exécution de l'acte lui-même, lequel est si parfaitement semblable à la représentation et s'y insère si exactement qu'aucune conscience ne peut plus déborder. La représentation est bouchée par l'action. La preuve en est que, si l'accomplissement de l'acte est arrêté ou entravé par un obstacle, la conscience peut surgir. Elle était donc là, mais neutralisée par l'action qui remplissait la représentation. L'obstacle n'a rien créé de positif ; il a simplement fait un vide, il a pratiqué un débouchage. Cette inadéquation de l'acte à la représentation est précisément ici ce que nous appelons conscience.

En approfondissant ce point, on trouverait que la conscience est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant. Elle signifie hésitation ou choix. Là où beaucoup d'actions également possibles se dessinent sans aucune action réelle (comme dans une délibération qui n'aboutit pas), la conscience est intense. Là où l'action réelle est la seule action possible (comme dans l'activité du genre somnambulique ou plus généralement automatique), la conscience devient nulle. Représentation et connaissance n'en existent pas moins dans ce dernier cas, s'il est avéré qu'on y trouve un ensemble de mouvements systématisés dont le dernier est déjà préformé dans le premier, et que la conscience pourra d'ailleurs en jaillir au choc d'un obstacle. De ce point de vue, on définirait la conscience de l'être vivant une différence arithmétique entre l'activité virtuelle et l'activité réelle. Elle mesure l'écart entre la représentation et l'action.

BERGSON, *L'évolution créatrice*

3.4 L'inconscient qualitatif

3.4.1 Relations entre la conscience et l'inconscient

L'INCONSCIENT ET LA CONSCIENCE. LA RÉALITÉ

Si nous y regardons de plus près, l'hypothèse qui nous a été suggérée par les discussions psychologiques des sections précédentes, ce n'est pas l'existence de deux systèmes près de l'extrémité motrice de l'appareil, mais bien celle de deux sortes de processus ou de deux types de cours de l'excitation. Cela nous serait indifférent ; car nous devons toujours être prêts à laisser tomber nos représentations auxiliaires si nous nous croyons en position de les remplacer par quelque chose d'autre qui serait plus proche de la réalité effective inconnue. Essayons maintenant de rectifier quelques vues qui pouvaient se former par malentendu aussi longtemps que nous envisagions les deux systèmes au sens le plus immédiat et le plus grossier comme deux localités à l'intérieur de l'appareil animique, vues qui ont laissé derrière elles leur précipité dans les expressions « refouler » et « pénétrer ». Lorsque donc nous disons qu'une pensée inconsciente tend à la traduction dans le préconscient pour pénétrer alors jusqu'à la conscience, nous ne voulons pas dire qu'une deuxième pensée, située en un nouvel endroit, doit être formée, une retranscription en quelque sorte, à côté de laquelle l'original continue d'exister ; et même pour ce qui est de la pénétration jusqu'à la conscience, nous voulons en détacher soigneusement toute idée d'un changement de lieu. Lorsque nous disons qu'une pensée préconsciente est refoulée et ensuite accueillie par l'inconscient, ces images empruntées à la sphère des représentations du combat pour un territoire pourraient nous induire à faire l'hypothèse qu'effectivement dans l'une des localités psychiques un ordonnancement est dissous pour être remplacé par un nouveau dans l'autre localité. à la place de ces comparaisons, nous posons, ce qui semble mieux correspondre à l'état de choses réel, qu'un investissement d'énergie est reporté sur un ordonnancement déterminé ou est retiré de celui-ci, de sorte que la formation psychique tombe sous la domination d'une instance ou lui est soustraite. Nous remplaçons ici de nouveau un mode de représentation topique par un mode de représentation dynamique ; ce n'est pas la formation psychique qui nous apparaît comme étant l'élément mobile, mais son innervation.

Cependant, je tiens pour approprié et justifié de continuer de recourir à la représentation visuelle des deux systèmes. Nous échapperons à tout mauvais emploi de ce mode de présentation si nous nous souvenons que des représentations, pensées, formations psychiques en général, ne doivent absolument pas être localisées dans des éléments organiques du système nerveux, mais au contraire pour ainsi dire entre eux, là où résistances et frayages constituent le corrélat correspondant à ces formations. Tout ce qui peut devenir objet de notre perception interne est virtuel, comme l'image donnée par le trajet des rayons lumineux dans la longue-vue. Quant aux systèmes qui ne sont eux-mêmes rien de psychique et ne deviennent jamais accessibles à notre perception psychique, nous sommes en droit de supposer qu'ils sont semblables aux lentilles de la longue-vue qui projettent l'image. Pour poursuivre cette comparaison, la censure entre deux systèmes correspondrait à la réfraction des rayons lors du passage dans un nouveau milieu.

Jusqu'à présent, nous avons fait de la psychologie de notre propre chef ; il est temps d'aller voir les positions théoriques qui dominent la psychologie d'aujourd'hui et d'examiner leur rapport avec nos thèses. La question de l'inconscient dans la psychologie est, selon la forte parole de Lipps, moins une question psychologique que la question de la psychologie. Aussi longtemps que la psychologie se débarrassait de cette question par l'explication verbale selon laquelle le « psychique » est justement le « conscient » et les « processus psychiques inconscients » un non-sens patent, toute utilisation psychologique des observations qu'un médecin pouvait tirer des états animiques anormaux était exclue. Le médecin et le philosophe ne se rencontrent que lorsque tous deux reconnaissent que les mots « processus psychiques inconscients » sont « l'expression appropriée et tout à fait justifiée d'un fait dûment établi ». Le médecin ne peut faire

autrement que de repousser avec un haussement d'épaules l'assertion que « la conscience est le caractère indispensable du psychique » et éventuellement, si son respect pour les propos des philosophes est encore assez fort, d'admettre qu'ils ne traitent pas le même objet et qu'ils ne pratiquent pas une même science. Car il suffit d'une seule observation vraiment intelligente de la vie d'âme d'un névrosé, d'une seule analyse de rêve, pour imposer à ce médecin l'inébranlable conviction que les processus de pensée les plus compliqués et les plus corrects, auxquels on ne refusera quand même pas le nom de processus psychiques, peuvent se produire sans exciter la conscience de la personne. Certes, le médecin n'a pas connaissance de ces processus inconscients avant qu'ils n'aient exercé sur la conscience un effet susceptible d'être communiqué ou observé. Mais cet effet-conscience peut revêtir un caractère psychique s'écartant tout à fait du processus inconscient, de sorte que la perception interne est dans l'impossibilité de reconnaître l'un comme substitut de l'autre. Le médecin doit se réserver le droit de progresser, en procédant par inférence, de l'effet-conscience jusqu'au processus psychique inconscient ; il apprend par cette voie que l'effet-conscience n'est qu'un lointain effet psychique du processus inconscient et que ce dernier n'est pas devenu conscient en tant que tel, et même qu'il a existé et agi sans se trahir encore en aucune façon à la conscience.

Se départir de la surestimation de la propriété-conscience est finalement l'indispensable condition préalable à toute compréhension exacte de la provenance du psychique. L'inconscient, selon l'expression de Lipps, doit être admis comme base générale de la vie psychique. L'inconscient est le cercle le plus grand qui inclut celui, plus petit, du conscient ; tout ce qui est conscient a un stade préliminaire inconscient, alors que l'inconscient peut s'arrêter à ce stade et néanmoins prétendre à la pleine valeur d'une opération psychique. L'inconscient est le psychique proprement réel, aussi inconnu de nous dans sa nature interne que le réel du monde extérieur et qui nous est livré par les données de la conscience tout aussi incomplètement que l'est le monde extérieur par les indications de nos organes sensoriels.

Si la vieille opposition entre vie de conscience et vie de rêve est dévaluée quand on met le psychique inconscient dans la position qui lui revient, toute une série de problèmes du rêve qui ont encore occupé de très près les auteurs antérieurs se trouve écartée. Dès lors, bien des opérations dont on pouvait s'étonner qu'elles s'effectuent dans le rêve ne sont plus à mettre au compte du rêve, mais à celui du penser inconscient qui travaille aussi dans la journée. Si, d'après Scherner, le rêve semble jouer avec une présentation symbolisante du corps, nous savons que c'est là l'opération de certaines fantaisies inconscientes qui obéissent vraisemblablement à des motions sexuelles et qui viennent s'exprimer non seulement dans le rêve, mais aussi dans les phobies hystériques et autres symptômes. Si le rêve poursuit les travaux de la journée et en vient à bout, allant jusqu'à mettre au jour de précieuses idées incidentes, nous n'avons alors qu'à lui retirer le déguisement de rêve, qui est l'opération du travail de rêve et la marque de l'opération auxiliaire d'obscures puissances des profondeurs de l'âme (cf. le Diable dans le rêve de la sonate chez Tartini). L'opération intellectuelle elle-même revient à ces mêmes facultés animiques qui pendant le jour accomplissent toutes ces opérations. Nous ne sommes vraisemblablement que trop enclins à surestimer le caractère conscient, même s'agissant de la production intellectuelle et artistique. Pourtant, les communications de quelques hommes hautement productifs comme Goethe et Helmholtz nous apprennent plutôt que ce qu'il y a d'essentiel et de nouveau dans leurs créations leur fut donné sur le mode de l'idée incidente et parvint presque achevé à leur perception. Le concours de l'activité consciente dans d'autres cas n'a rien de déconcertant, là où était présente une contention de toutes les facultés mentales. Mais c'est le privilège, prêtant à beaucoup d'abus, de l'activité consciente que de se permettre de masquer à nos yeux toutes les autres, où qu'elle intervienne.

Il ne vaut guère la peine de faire de la significativité historique des rêves un thème particulier. Qu'un chef de guerre par exemple ait été déterminé par un rêve à quelque audacieuse entreprise dont le succès s'est inscrit dans l'histoire en la modifiant, il n'y a là un nouveau problème

qu'aussi longtemps qu'on oppose le rêve comme puissance étrangère à d'autres facultés animiques plus familières, et il n'y en a plus si l'on voit dans le rêve une forme d'expression de motions sur lesquelles pesait dans la journée une résistance et qui purent au cours de la nuit puiser un renforcement à des sources d'excitation situées en profondeur. Mais le respect avec lequel le rêve était reçu chez les peuples anciens est un hommage, fondé sur un juste pressentiment psychologique, à l'indompté et l'indestructible dans l'âme humaine, le démonique, qui livre le souhait de rêve et que nous retrouvons dans notre inconscient.

Ce n'est pas sans intention que je dis : dans notre inconscient, car ce que nous appelons ainsi ne coïncide pas avec l'inconscient des philosophes, ni d'ailleurs avec l'inconscient chez Lipps. Chez eux, il n'est là que pour désigner l'opposé du conscient ; qu'en dehors des processus conscients, il y ait aussi des processus psychiques inconscients, c'est là la connaissance ardemment contestée et énergiquement défendue. Chez Lipps, il est question de cette proposition, d'une plus vaste portée : tout ce qui est psychique est présent à titre inconscient, ensuite une part en est présente aussi à titre conscient. Mais ce n'est pas pour prouver cette proposition que nous avons mis à contribution les phénomènes du rêve et de la formation de symptôme hystérique ; l'observation de la vie diurne normale suffit à l'établir sans doute aucun. Ce qui est nouveau, ce que nous a enseigné l'analyse des formations psychopathologiques, et d'abord de la première de la série, les rêves, c'est que l'inconscient – donc le psychique – se présente comme fonction de deux systèmes séparés et qu'il se présente déjà ainsi dans la vie d'âme normale. Il y a donc deux sortes d'inconscient, que nous ne trouvons pas encore séparés par les psychologues. Les deux sont de l'inconscient au sens de la psychologie ; mais au sens qui est le nôtre, l'un, que nous appelons Ics, est de plus incapable de conscience, tandis que l'autre, Pcs, est ainsi nommé par nous parce que ses excitations peuvent parvenir à la conscience, certes après avoir aussi observé certaines règles et peut-être seulement après avoir enduré une nouvelle censure, mais pourtant sans prendre en considération le système Ics. Le fait que, pour parvenir à la conscience, les excitations doivent passer par un ordre de succession invariable, une séquence d'instances qui nous fut révélée par la modification que leur impose la censure, ce fait nous a servi à établir une comparaison empruntée à la spatialité. Nous avons décrit les relations des deux systèmes l'un avec l'autre et avec la conscience en disant que le système Pcs se trouve tel un écran entre le système Ics et la conscience. Le système Pcs ne fait pas que barrer l'accès à la conscience, disons-nous, il domine aussi l'accès à la motilité volontaire et dispose du pouvoir d'émettre une énergie d'investissement mobile dont une partie nous est familière en tant qu'attention.

Il nous faut aussi prendre nos distances avec la différence faite entre sur- et subconscience, qui connaît une telle vogue dans la littérature récente sur les psychonévroses, car c'est précisément elle qui semble mettre l'accent sur l'assimilation du psychique et du conscient.

Dans notre présentation, quel rôle reste-t-il à la conscience, jadis toute-puissante, recouvrant tout le reste ? Aucun autre que celui d'un organe sensoriel pour la perception de qualités psychiques. D'après la pensée fondamentale de notre tentative de schéma, nous ne pouvons concevoir la perception de conscience que comme l'opération propre d'un système particulier pour lequel la désignation abrégée Cs est tout indiquée. Ce système, nous l'imaginons, dans ses caractères mécaniques, tout comme les systèmes de perception Pc, donc excitable par des qualités et incapable de garder la trace de modifications, donc sans mémoire. L'appareil psychique qui, avec l'organe sensoriel des systèmes Pc, est tourné vers le monde extérieur, est lui-même monde extérieur pour l'organe sensoriel du Cs, dont la justification téléologique réside dans ce rapport. Le principe de la séquence d'instances, qui semble régir la façon dont est construit l'appareil, s'offre ici une fois encore à nous. Le matériel d'excitations affue vers l'organe sensoriel Cs de deux côtés, du système Pc dont l'excitation conditionnée par des qualités passe vraisemblablement par une nouvelle élaboration, jusqu'à ce qu'elle devienne sensation consciente, et à partir de l'intérieur de l'appareil lui-même, dont les processus quantitatifs sont ressentis comme série qualitative de plaisir et déplaisir, lorsqu'ils sont parvenus à certaines modifications.

Les philosophes, qui se sont rendu compte que des formations de pensée correctes et hautement composées sont possibles même sans intervention de la conscience, ont alors trouvé qu'il y avait difficulté à attribuer une fonction à la conscience ; elle leur apparut comme le reflet superflu du processus psychique achevé. L'analogie de notre système Cs avec les systèmes de perception nous tire de cet embarras. Nous voyons que la perception par nos organes sensoriels a pour conséquence de diriger un investissement d'attention sur les voies suivant lesquelles se diffuse l'excitation sensorielle afférente ; l'excitation qualitative du système Pc sert de régulateur pour le cours de la quantité mobile dans l'appareil psychique. Cette même fonction, nous pouvons la revendiquer pour l'organe sensoriel situé par-dessus qu'est le système Cs. En percevant de nouvelles qualités, il fournit une nouvelle contribution à l'orientation et à la répartition appropriée des quantités d'investissement mobiles. Au moyen de la perception de plaisir et de déplaisir, il influence le cours des investissements à l'intérieur de l'appareil psychique par ailleurs inconscient et travaillant par déplacements de quantité. Il est vraisemblable que le principe de déplaisir règle, d'abord automatiquement, les déplacements de l'investissement ; mais il est tout à fait possible que la conscience de ces qualités ajoute une deuxième et plus fine régulation, qui peut même s'opposer à la première et qui perfectionne la capacité de fonctionnement de l'appareil en le mettant en position, à l'encontre de sa disposition originelle, de soumettre aussi à l'investissement et à l'élaboration ce qui est connecté à une déliaison de déplaisir. On apprend de la psychologie des névroses que, dans l'activité fonctionnelle de l'appareil, un rôle important revient à ces régulations par l'excitation qualitative des organes sensoriels. La domination automatique du principe de déplaisir primaire et la restriction de la capacité de fonctionnement qui s'y relie sont mises en échec par les régulations sensitives qui sont elles-mêmes à leur tour des automatismes. On apprend que le refoulement qui, à l'origine approprié, débouche pourtant sur un dommageable renoncement à l'inhibition et à la maîtrise animique, s'effectue plus facilement sur des souvenirs que sur des perceptions parce que, dans le cas des premiers, le surcroît d'investissement par l'excitation des organes sensoriels psychiques ne peut qu'être absent. S'il est vrai d'une part qu'une pensée contre laquelle il faut exercer une défense ne devient pas consciente parce qu'elle est soumise au refoulement, elle peut d'autres fois n'être refoulée que parce qu'elle fut pour d'autres raisons soustraite à la perception de conscience. Ce sont des indications dont se sert la thérapie pour défaire des refoulements déjà effectués.

La valeur du surinvestissement qui est instauré par l'influence régulatrice de l'organe sensoriel Cs sur la quantité mobile ne trouve pas de meilleure expression dans l'ordre téléologique que par la création d'une nouvelle série qualitative et ainsi d'une nouvelle régulation, qui constitue le privilège de l'être humain sur les animaux. Les processus de pensée sont en effet en soi dépourvus de qualité, n'étaient les excitations de plaisir et de déplaisir qui les accompagnent, lesquelles, en tant que perturbation possible du penser, doivent être tenues dans certaines limites. Pour se voir conférer une qualité, ils sont, chez l'être humain, associés aux souvenirs de mots dont les restes qualitatifs suffisent pour attirer sur eux-mêmes l'attention de la conscience et, à partir de celle-ci, procurer au penser un nouvel investissement mobile.

On ne peut embrasser toute la diversité des problèmes de la conscience qu'en entrant dans le détail des processus de pensée hystériques. On a alors l'impression que le passage du préconscient à l'investissement de conscience est lui aussi en connexion avec une censure, semblable à la censure entre Ics et Pcs. Cette censure elle aussi ne s'instaure qu'à partir d'une certaine frontière quantitative, de sorte que des formations de pensée peu intenses lui échappent. Tous les cas possibles, aussi bien ceux où quelque chose est mis à l'écart de la conscience que ceux où quelque chose pénètre jusqu'à celle-ci avec des restrictions, se trouvent réunis dans le cadre des phénomènes psychonévrotiques ; tous, ils renvoient à la corrélation intime et réciproque entre censure et conscience. Je vais conclure ces discussions psychologiques par la communication de deux épisodes de cette sorte.

Une consultation à deux, l'année dernière, m'amena auprès d'une jeune fille au regard intelligent

et ingénue. Son accoutrement est déconcertant ; là où d'ordinaire l'âme d'une femme est présente jusque dans le dernier pli de son vêtement, elle a un bas qui pend et deux boutonnières de son corsage sont ouvertes. Elle se plaint de douleurs à une jambe et, sans y être invitée, découvre un mollet. Mais sa plainte principale est mot pour mot : elle a dans le corps le sentiment que quelque chose y serait logé, qui bouge, va et vient et l'ébranle de part en part. Parfois, tout son corps devient alors comme raide. Le collègue qui est avec moi me jette alors un coup d'œil, il trouve que la plainte ne prête pas à malentendu. Il nous paraît curieux à tous deux que la mère de la malade ne se doute ici de rien ; elle doit pourtant s'être trouvée plus d'une fois dans la situation que décrit son enfant. La jeune fille elle-même n'a aucune notion de la portée de son discours, sinon elle ne le laisserait pas franchir ses lèvres. Ici on a réussi à rendre la censure aveugle, de sorte qu'une fantaisie restant d'ordinaire dans le préconscient est admise à la conscience, comme si elle était inoffensive, sous le masque d'une plainte.

Autre exemple : Je commence un traitement psychanalytique avec un garçon de quatorze ans, qui souffre de tic convulsif¹, vomissement hystérique, maux de tête, etc., en l'assurant qu'après avoir fermé les yeux il verra des images ou aura des idées incidentes qu'il devra me communiquer. Il répond en images. La dernière impression, avant qu'il vienne chez moi, revit visuellement dans son souvenir. Il avait joué aux dames avec son oncle et voit maintenant le damier devant lui. Il commente diverses positions, qui sont favorables ou défavorables, des coups que l'on n'a pas le droit de faire. Puis il voit sur le damier un poignard, objet que son père possède, mais que sa fantaisie transporte sur le damier. Puis une fauille se trouve sur le damier, puis s'ajoute une faux, et maintenant apparaît l'image d'un vieux paysan qui fauche l'herbe avec la faux devant la lointaine maison familiale. Peu de jours après, je suis arrivé à comprendre cet enchaînement d'images. Des rapports familiaux pénibles ont mis le garçon en émoi. Un père dur, coléreux, qui vivait en désaccord avec la mère et dont les moyens d'éducation étaient des menaces ; le divorce du père d'avec la mère douce et tendre ; le remariage du père, lequel un jour amena à la maison une jeune femme comme étant la nouvelle maman. Dans les jours suivants se déclara la maladie de ce garçon de quatorze ans. C'est la rage réprimée contre le père qui a assemblé ces images pour en faire des allusions compréhensibles. Une réminiscence tirée de la mythologie a donné le matériel. La fauille est celle avec laquelle Zeus émascula son père, la faux et l'image du paysan dépeignent Cronos, ce vieillard violent qui dévore ses enfants et dont Zeus tire vengeance d'une manière qui n'est guère celle d'un enfant. Le mariage du père fut une occasion de lui retourner les reproches et menaces que l'enfant avait autrefois entendu prononcer parce qu'il jouait avec ses organes génitaux (le jeu de damier ; les coups interdits ; le poignard par lequel on peut occire). Ici, ce sont des souvenirs longtemps refoulés et leurs rejetons restés inconscients qui, par la voie détournée qui leur est ouverte, se glissent comme des images apparemment dénudées de sens dans la conscience.

Ainsi je chercherais donc la valeur théorique de l'étude du rêve dans les contributions apportées à la connaissance psychologique et dans la préparation que cela constitue à la compréhension des psychonévroses. Qui donc soupçonnerait la significativité que peut encore acquérir une connaissance approfondie de la façon dont l'appareil animique est construit et fonctionne, dès lors que l'état actuel de notre savoir permet d'exercer une influence thérapeutique sur les formes en soi guérissables des psychonévroses ? Et qu'en est-il – c'est la question que j'entends – de la valeur pratique de cette étude pour la connaissance de l'âme, la mise à découvert des particularités de caractère cachées des individus ? Les motions inconscientes que le rêve révèle n'ont-elles pas la valeur de puissances réelles dans la vie d'âme ? Faut-il faire si peu de cas de la significativité éthique des souhaits réprimés qui, de même qu'ils créent des rêves, peuvent créer un jour autre chose ?

Je ne me sens pas le droit de répondre à ces questions. Mes pensées n'ont pas suivi plus avant cet aspect du problème du rêve. J'estime seulement qu'en tout cas cet empereur romain eut tort, qui fit exécuter un sujet parce que celui-ci avait rêvé qu'il avait assassiné l'imператор.

Il aurait d'abord dû se soucier de savoir ce que signifiait ce rêve ; très vraisemblablement ce n'était pas la même chose que ce qu'il donnait à voir. Et même si un rêve dont l'énoncé serait différent avait cette signification de crime de lèse-majesté, il y aurait encore lieu de se souvenir du mot de Platon, à savoir que le vertueux se contente de rêver de ce que le méchant fait dans la vie. J'estime donc que le mieux est d'acquitter les rêves. Faut-il reconnaître aux souhaits inconscients une réalité, je ne puis le dire. Il faut naturellement la dénier à toutes les pensées de transition et intermédiaires. | Est-on en présence des souhaits inconscients amenés à leur expression dernière et la plus vraie, on est bien forcé de dire que la réalité psychique est une forme d'existence particulière qui ne doit pas être confondue avec la réalité matérielle. [1919.] Il semble alors injustifié que les hommes soient récalcitrants à l'idée d'assumer la responsabilité de l'immoralité de leurs rêves. Si l'on prend en compte le mode de fonctionnement de l'appareil animique et si l'on voit bien la relation entre conscient et inconscient, ce qui est éthiquement choquant dans notre vie de rêve et de fantaisie est amené la plupart du temps à disparaître. « Ce que le rêve a porté à notre connaissance quant aux relations au présent (réalité), nous allons aussi le rechercher dans la conscience et nous ne devons pas nous étonner si le monstre que nous avons vu sous le verre grossissant de l'analyse, nous le retrouvons alors comme infusoire. » (H. Sachs) [1914]

Pour juger du caractère de l'homme en fonction de nos besoins pratiques, il suffit le plus souvent de l'acte et des opinions s'exprimant consciemment. L'acte avant tout mérite d'être placé au premier rang, car de nombreuses impulsions ayant pénétré jusqu'à la conscience sont encore supprimées par des puissances réelles de la vie d'âme avant de déboucher dans l'acte ; qui plus est, elles ne rencontrent souvent pas d'obstacle psychique sur leur voie, pour la raison que l'inconscient est certain qu'elles seront empêchées à une autre étape. Il reste en tout cas instructif d'apprendre à connaître le sol très bouleversé sur lequel s'élèvent fièrement nos vertus. Il est extrêmement rare que la complication d'un caractère humain, dynamiquement poussée dans toutes les directions, se prête à une solution par une alternative simple, comme le voudrait notre doctrine morale périmée.

Et la valeur du rêve pour la connaissance de l'avenir ? Il ne faut naturellement pas y penser. On aimerait mettre à la place : pour la connaissance du passé. Car c'est du passé qu'est issu le rêve, dans tous les sens de cette phrase. Certes, l'ancienne croyance que le rêve nous montre l'avenir n'est pas entièrement dépourvue d'une teneur en vérité. En nous représentant un souhait comme accompli, le rêve nous mène, il est vrai, vers l'avenir ; mais cet avenir, considéré par le rêveur comme présent, se trouve modelé par l'indestructible souhait en l'image même de ce passé.

FREUD, *L'Interprétation des rêves*

3.4.2 Une hypothèse nécessaire

On nous conteste de tous côtés le droit d'admettre un psychique inconscient et de travailler scientifiquement avec cette hypothèse. Nous pouvons répondre à cela que l'hypothèse de l'inconscient est nécessaire et légitime et que nous possédons de multiples preuves de l'existence de l'inconscient. Elle est nécessaire, parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires ; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, presupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de la conscience. Ces actes ne sont pas seulement les actes manqués et les rêves, chez l'homme sain, et tout ce qu'on appelle symptômes psychiques et phénomènes compulsifs chez le malade ; notre expérience quotidienne la plus personnelle nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissons l'origine, et de résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée cachée. Tous ces actes conscients demeurent incohérents et incompréhensibles si nous nous obstinons à prétendre qu'il faut bien percevoir par la conscience tout ce qui se passe en nous en fait d'actes psychiques ; mais ils s'ordonnent

dans un ensemble dont on peut montrer la cohérence, si nous interpolons les actes inconscients inférés. Or, nous trouvons dans ce gain de sens et de cohérence une raison, pleinement justifiée, d'aller au-delà de l'expérience immédiate. Et s'il s'avère de plus que nous pouvons fonder sur l'hypothèse de l'inconscient une pratique couronnée de succès, par laquelle nous influençons, conformément à un but donné, le cours des processus conscients, nous aurons acquis, avec ce succès, une preuve incontestable de l'existence de ce dont nous avons fait l'hypothèse. L'on doit donc se ranger à l'avis que ce n'est qu'au prix d'une prétention intenable que l'on peut exiger que tout ce qui se produit dans le domaine psychique doive aussi être connu de la conscience.

On peut aller plus loin et avancer, pour étayer la thèse d'un état psychique inconscient, que la conscience ne comporte à chaque moment qu'un contenu minime si bien que, mis à part celui-ci, la plus grande partie de ce que nous nommons connaissance consciente se trouve nécessairement, pendant les plus longues périodes, en état de latence, donc dans un état d'inconscience psychique. Si l'on tenait compte de l'existence de tous nos souvenirs latents, il deviendrait parfaitement inconcevable de contester l'inconscient. Nous nous heurtons alors à l'objection selon laquelle ces souvenirs latents ne devraient plus être qualifiés de psychiques mais correspondent aux restes de processus somatiques, dont le psychique pourrait resurgir. Il n'est pas difficile de rétorquer qu'au contraire le souvenir latent est, indubitablement, le reste d'un processus psychique. Mais il importe davantage de bien se rendre compte que l'objection repose sur l'assimilation non exprimée, mais posée d'emblée, entre le conscient et le psychique. Cette assimilation est ou bien une *petitio principii* qui ne permet plus de se demander si tout psychique doit aussi être conscient, ou bien une affaire de convention, de terminologie. Sous cette dernière forme, elle est naturellement comme toute convention, irréfutable. La question demeure néanmoins ouverte de savoir si elle se révèle suffisamment utilisable pour que l'on doive s'y rallier. On est en droit de répondre que l'assimilation conventionnelle du psychique et du conscient n'est absolument pas utilisable. Elle brise les continuités psychiques, nous précipite dans les difficultés insolubles du parallélisme psychophysique, prête le flanc au reproche de surestimer, sans fondement évident, le rôle de la conscience et nous contraint à abandonner prématurément le domaine de la recherche psychologique, sans pouvoir nous apporter de dédommagements tirés d'autres domaines.

En tout état de cause, il est clair que la question de savoir si l'on doit concevoir les états latents de la vie psychique qui sont incontestables comme des états psychiques inconscients ou comme des états psychiques, menace d'aboutir à une querelle de mots. Il est donc opportun de mettre en évidence ce que nous connaissons avec certitude de la nature de ces états qui font problème. Or, ils nous sont, à l'heure actuelle parfaitement inaccessibles par leurs caractères physiques ; aucune représentation physiologique, aucun processus chimique ne peut nous fournir une idée de leur nature. D'autre part, il est sûr qu'ils entretiennent le contact le plus large avec les processus psychiques conscients ; ils obtiennent, moyennant l'accomplissement d'un certain travail, d'être transposés en ces processus conscients, d'être remplacés par eux et ils peuvent être décrits avec toutes les catégories que nous appliquons aux actes psychiques conscients, tels que représentations, tendances, décisions et autres choses du même genre. En vérité, nous sommes obligés de dire d'une bonne partie de ces états latents qu'ils ne se distinguent des états conscients en ce que précisément la conscience leur fait défaut. Nous n'hésiterons donc pas à les traiter comme des objets de la recherche psychologique, et à les mettre en un rapport très étroit avec les actes psychiques conscients.

3.4.3 Exemples

3.4.4 Une « psychopathologie de la vie quotidienne » très courante

Oubli de noms propres.

J'ai publié, en 1898, dans *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, un petit article intitulé : « Du mécanisme psychique de la tendance à l'oubli », dont le contenu, que je vais résumer ici, servira de point de départ à mes considérations ultérieures. Dans cet article, j'ai soumis à l'analyse psychologique, d'après un exemple frappant observé sur moi-même, le cas si fréquent d'oubli passager de noms propres ; et je suis arrivé à la conclusion que cet accident, si commun et sans grande importance pratique, qui consiste dans le refus de fonctionnement d'une faculté psychique (la faculté du souvenir), admet une explication qui dépasse de beaucoup par sa portée l'importance généralement attachée au phénomène en question.

Si l'on demandait à un psychologue d'expliquer comment il se fait qu'on se trouve si souvent dans l'impossibilité de se rappeler un nom qu'on croit cependant connaître, je pense qu'il se contenterait de répondre que les noms propres tombent plus facilement dans l'oubli que les autres contenus de la mémoire. Il citerait des raisons plus ou moins plausibles qui, à son avis, expliqueraient cette propriété des noms propres, sans se douter que ce processus puisse être soumis à d'autres conditions, d'ordre plus général.

Ce qui m'a amené à m'occuper de plus près du phénomène de l'oubli passager de noms propres, ce fut l'observation de certains détails qui manquent dans certains cas, mais se manifestent dans d'autres avec une netteté suffisante. Ces derniers cas sont ceux où il s'agit, non seulement d'oubli mais de faux souvenir. Celui qui cherche à se rappeler un nom qui lui a échappé retrouve dans sa conscience d'autres noms, des noms de substitution, qu'il reconnaît aussitôt comme incorrects, mais qui n'en continuent pas moins à s'imposer à lui obstinément. On dirait que le processus qui devait aboutir à la reproduction du nom cherché a subi un déplacement, s'est engagé dans une fausse route, au bout de laquelle il trouve le nom de substitution, le nom incorrect. Je prétends que ce déplacement n'est pas l'effet d'un arbitraire psychique, mais s'effectue selon des voies préétablies et possibles à prévoir. En d'autres termes, je prétends qu'il existe, entre le nom ou les noms de substitution et le nom cherché, un rapport possible à trouver, et j'espère que, si je réussis à établir ce rapport, j'aurai élucidé le processus de l'oubli de noms propres. Dans l'exemple sur lequel avait porté mon analyse en 1898, le nom que je m'efforçais en vain de me rappeler était celui du maître auquel la cathédrale d'Orvieto doit ses magnifiques fresques représentant le " Jugement Dernier. " à la place du nom cherché, Signorelli, deux autres noms de peintres, Botticelli et Boltraffio, s'étaient imposés à mon souvenir, mais je les avais aussitôt et sans hésitation reconnus comme incorrects. Mais, lorsque le nom correct avait été prononcé devant moi par une autre personne, je l'avais reconnu sans une minute d'hésitation. L'examen des influences et des voies d'association ayant abouti à la reproduction des noms Botticelli et Boltraffio, à la place de Signorelli, m'a donné les résultats suivants :

- a. La raison de l'oubli du nom Signorelli ne doit être cherchée ni dans une particularité quelconque de ce nom, ni dans un caractère psychologique de l'ensemble dans lequel il était inséré. Le nom oublié m'était aussi familier qu'un des noms de substitution, celui de Botticelli, et beaucoup plus familier que celui de Boltraffio dont le porteur ne m'était connu que par ce seul détail qu'il faisait partie de l'école milanaise. Quant aux conditions dans lesquelles s'était produit l'oubli, elles me paraissent inoffensives et incapables d'en fournir aucune explication : je faisais, en compagnie d'un étranger, un voyage en voiture de Raguse, en Dalmatie, à une station d'Herzégovine ; au cours du voyage, la conversation tomba sur l'Italie et je demandai à mon compagnon s'il avait été à Orvieto et s'il avait visité les célèbres fresques de...
- b. L'oubli du nom s'explique, lorsque je me rappelle le sujet qui a précédé immédiatement notre conversation sur l'Italie, et il apparaît alors comme l'effet d'une perturbation du sujet nouveau

par le sujet précédent. Peu de temps avant que j'aie demandé à mon compagnon de voyage s'il avait été à Orvieto, nous nous entretenions des mœurs des Turcs habitant la Bosnie et l'Herzégovine. J'avais rapporté à mon interlocuteur ce que m'avait raconté un confrère exerçant parmi ces gens, à savoir qu'ils sont pleins de confiance dans le médecin et pleins de résignation devant le sort. Lorsqu'on est obligé de leur annoncer que l'état de tel ou tel malade de leurs proches est désespéré, ils répondent : « Seigneur (Herr), n'en parlons pas. Je sais que s'il était possible de sauver le malade, tu le sauverais. » Nous avons là deux noms : Bosnien (Bosnie) et Herzegowina (Herzégovine) et un mot *Herr* (Seigneur), qui se laissent intercaler tous les trois dans une chaîne d'associations entre Signorelli - Botticelli et Boltraffio.

c. J'admet que si la suite d'idées se rapportant aux mœurs des Turcs de la Bosnie, etc., a pu troubler une idée venant immédiatement après, ce fut parce que je lui ai retiré mon attention, avant même qu'elle fût achevée. Je rappelle notamment que j'avais eu l'intention de raconter une autre anecdote qui reposait dans ma mémoire à côté de la première. Ces Turcs attachent une valeur exceptionnelle aux plaisirs sexuels et, lorsqu'ils sont atteints de troubles sexuels, ils sont pris d'un désespoir qui contraste singulièrement avec leur résignation devant la mort. Un des malades de mon confrère lui dit un jour : « Tu sais bien, Herr (Seigneur), que lorsque cela ne va plus, la vie n'a plus aucune valeur. » Je me suis toutefois abstenu de communiquer ce trait caractéristique, préférant ne pas aborder ce sujet scabreux dans une conversation avec un étranger. Je fis même davantage : j'ai distrait mon attention de la suite des idées qui auraient pu se rattacher dans mon esprit au sujet : « Mort et Sexualité. » J'étais alors sous l'impression d'un événement dont j'avais reçu la nouvelle quelques semaines auparavant durant un bref séjour à Trafoï : un malade, qui m'avait donné beaucoup de mal, s'était suicidé, parce qu'il souffrait d'un trouble sexuel incurable. Je sais parfaitement bien que ce triste événement et tous les détails qui s'y rattachent n'existaient pas chez moi à l'état de souvenir conscient pendant mon voyage en Herzégovine. Mais l'affinité entre Trafoï et Boltraffio m'oblige à admettre que, malgré la distraction intentionnelle de mon attention, je subissais l'influence de cette réminiscence.

d. Il ne m'est plus possible de voir dans l'oubli du nom Signorelli un événement accidentel. Je suis obligé de voir dans cet événement l'effet de mobiles psychiques. C'est pour des raisons d'ordre psychique que j'ai interrompu ma communication (sur les mœurs des Turcs etc.) et c'est pour des raisons de même nature que j'ai empêché de pénétrer dans ma conscience les idées qui s'y rattachaient et qui auraient conduit mon récit jusqu'à la nouvelle que j'avais reçue à Trafoï. Je voulais donc oublier quelque chose ; j'ai refoulé quelque chose. Je voulais, il est vrai, oublier autre chose que le nom du maître d'Orvieto ; mais il s'est établie entre cet « autre chose » et le nom, un lien d'association, de sorte que mon acte de volonté a manqué son but et que j'ai, malgré moi, oublié le nom, alors que je voulais intentionnellement oublier « l'autre chose ». Le désir de ne pas se souvenir portait sur un contenu ; l'impossibilité de se souvenir s'est manifestée par rapport à un autre. Le cas serait évidemment beaucoup plus simple, si le désir de ne pas se souvenir et la déficience de mémoire se rapportaient au même contenu. - Les noms de substitution, à leur tour, ne me paraissent plus aussi injustifiés que avant l'explication ; ils m'avertissent (à la suite d'une sorte de compromis) aussi bien de ce que j'ai oublié que de ce dont je voulais me souvenir, et ils me montrent que mon intention d'oublier quelque chose n'a ni totalement réussi, ni totalement échoué.

e. Le genre d'association qui s'établit entre le nom cherché et le sujet refoulé (relatif à la mort et à la sexualité et dans lequel figurent les noms Bosnie, Herzégovine, Trafoï) est tout à fait curieux. Le schéma ci-joint, emprunté à l'article de 1898, cherche à donner une représentation concrète de cette association.

Le nom de Signorelli a été divisé en deux parties. Les deux dernières syllabes se retrouvent telles quelles dans l'un des noms de substitution (elli), les deux premières ont par suite de la traduction de *Signor* en *Herr* (Seigneur), contracté des rapports nombreux et variés avec les noms contenus dans le sujet refoulé, ce qui les a rendues inutilisables pour la reproduction.

La substitution du nom de Signorelli s'est effectuée comme à la faveur d'un déplacement le long de la combinaison des noms « Herzégovine-Bosnie », sans aucun égard pour le sens et la délimitation acoustique des syllabes. Les nom semblent donc avoir été traités dans ce processus comme le sont les mots d'une proposition qu'on veut transformer en rébus. Aucun avertissement n'est parvenu à la conscience de tout ce processus, à la suite duquel le nom Signorelli a été ainsi remplacé par d'autres noms. Et, à première vue, on n'entrevoit pas, entre le sujet de conversation dans lequel figurait le nom Signorelli et le sujet refoulé qui l'avait précédé immédiatement, de rapport autre que celui déterminé par la similitude de syllabes (ou plutôt de suites de lettres) dans l'un et dans l'autre.

Il n'est peut-être pas inutile de noter qu'il n'existe aucune contradiction entre l'explication que nous proposons et la thèse des psychologues qui voient, dans certaines relations et dispositions, les conditions de la reproduction et de l'oubli. Nous nous bornons à affirmer que les facteurs depuis longtemps reconnus comme jouant le rôle de causes déterminantes dans l'oubli d'un nom se compliquent, dans certains cas, d'un motif supplémentaire, et nous donnons en même temps l'explication du mécanisme de la fausse réminiscence. Ces facteurs ont dû nécessairement intervenir dans notre cas, pour permettre à l'élément refoulé de s'emparer par voie d'association du nom cherché et de l'entraîner avec lui dans le refoulement. à propos d'un autre nom, présentant des conditions de reproduction plus favorables, ce fait ne se serait peut-être pas produit. Il est toutefois vraisemblable qu'un élément refoulé s'efforce toujours et dans tous les cas de se manifester au-dehors d'une manière ou d'une autre, mais ne réussit à le faire qu'en présence de conditions particulières et appropriées. Dans certains cas, le refoulement s'effectue sans trouble fonctionnel, ou, ainsi que nous pouvons le dire avec raison, sans symptômes.

En résumé, les conditions nécessaires pour que se produise l'oubli d'un nom avec fausse réminiscence sont les suivantes : 1° une certaine tendance à oublier ce nom ; 2° un processus de refoulement ayant eu lieu peu de temps auparavant ; 3° la possibilité d'établir une association extérieure entre le nom en question et l'élément qui vient d'être refoulé. Il n'y a probablement pas lieu d'exagérer la valeur de cette dernière condition, car étant donnée la facilité avec laquelle s'effectuent les associations, elle se trouvera remplie dans la plupart des cas. Une autre question, et plus importante, est celle de savoir si une association extérieure de ce genre constitue réellement une condition suffisante pour que l'élément refoulé empêche la reproduction du nom cherché et si un lien plus intime entre les deux sujets n'est pas nécessaire à cet effet. à première vue, on est tenté de nier cette dernière nécessité et de considérer comme suffisante la rencontre purement passagère de deux éléments totalement disparates. Mais, à un examen plus approfondi, on constate, dans des cas de plus en plus nombreux, que les deux éléments (l'élément refoulé et le nouveau), rattachés par une association extérieure, présentent également des rapports intimes, c'est-à-dire qu'ils se rapprochent par leurs contenus, et tel était en effet le cas dans l'exemple Signorelli.

La valeur de la conclusion que nous a fournie l'analyse de l'exemple Signorelli varie selon que ce cas peut être considéré comme typique ou ne constitue qu'un accident isolé. Or, je crois pouvoir affirmer que l'oubli de noms avec fausse réminiscence a lieu le plus souvent de la même manière que dans le cas que nous avons décrit. Presque toutes les fois où j'ai pu observer ce phénomène sur moi-même, j'ai été à même de l'expliquer comme dans le cas Signorelli, c'est-à-dire comme ayant été déterminé par le refoulement. Je puis d'ailleurs citer un autre argument à l'appui de ma manière de voir concernant le caractère typique du cas Signorelli. Je crois notamment que rien n'autorise à établir une ligne de séparation entre les cas d'oubli de noms avec fausse réminiscence et ceux où des noms de substitution incorrects ne se présentent pas. Dans certains cas, ces noms de substitution se présentent spontanément ; dans d'autres, on peut les faire surgir, grâce à un effort d'attention et, une fois surgis, ils présentent, avec l'élément refoulé et le nom cherché, les mêmes rapports que s'ils avaient surgi spontanément. Pour que le nom de substitution devienne conscient, il faut d'abord un effort d'attention et, ensuite, la présence

d'une condition, en rapport avec les matériaux psychiques. Cette dernière condition doit, à mon avis, être cherchée dans la plus ou moins grande facilité avec laquelle s'établit la nécessaire association extérieure entre les deux éléments. C'est ainsi que bon nombre de cas d'oubli de noms sans fausse réminiscence se rattachent aux cas avec formation de noms de substitution, c'est-à-dire aux cas justiciables du mécanisme que nous a révélé l'exemple Signorelli. Mais je n'irai certainement pas jusqu'à affirmer que tous les cas d'oubli de noms peuvent être rangés dans cette catégorie. Il y a certainement des oubli de noms où les choses se passent d'une façon beaucoup plus simple. Aussi ne risquons-nous pas de dépasser les bornes de la prudence, en résumant la situation de la façon suivante : à côté du simple oubli d'un nom propre, il existe des cas où l'oubli est déterminé par le refoulement.

FREUD, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, p. 5-11

Une métaphore de l'insomnie

Funes ou la mémoire

Je me le rappelle (je n'ai pas le droit de prononcer ce verbe sacré ; un seul homme au monde eut ce droit (et cet homme est mort) une passionnaire sombre à la main, voyant cette fleur comme aucun être ne l'a vue, même s'il l'a regardée du crépuscule de l'aube au crépuscule du soir, toute une vie entière. Je me rappelle son visage taciturne d'indien, singulièrement lointain derrière sa cigarette. Je me rappelle (je crois) ses mains rudes de tresseur. Je me rappelle, près de ses mains, un maté aux armes de l'Uruguay ; je me rappelle, à la fenêtre de sa maison, une natte jaune avec un vague paysage lacustre. Je me rappelle distinctement sa voix, la voix posée, aigrie et nasillarde de l'ancien habitant des faubourgs sans les sifflements italiens de maintenant. Je ne l'ai pas vu plus de trois fois ; la dernière en 1887... Je trouve très heureux le projet de demander à tous ceux qui l'ont fréquenté d'écrire à son sujet ; mon témoignage sera peut-être le plus bref et sans doute le plus pauvre, mais non le moins impartial du volume que vous éditerez. Ma déplorable condition d'Argentin m'empêchera de tomber dans le dithyrambe - genre obligatoire en Uruguay quand il s'agit de quelqu'un du pays. Littérateur, rat de ville, Buenos-airien ; Funes ne prononça pas ces mots injurieux, mais je sais suffisamment que je symbolisais pour lui ces calamités. Pedro Leandro Ipuche a écrit que Funes était un précurseur des surhommes « un Zarathoustra à l'état sauvage et vernaculaire » ; je ne discute pas, mais il ne faut pas oublier qu'il était aussi un gars du bourg de Fray Bentos, incurablement borné pour certaines choses. Mon premier souvenir de Funes est très net. Je le vois une fin d'après-midi de mars ou février quatre-vingt-quatre. Cette année-là, mon père m'avait emmené passer l'été à Fray Bentos. Je revenais de l'estancia de San Francisco avec mon cousin Bernardo Haedo. Nous rentrions en chantant, à cheval ; et cette promenade n'était pas la seule raison de mon bonheur. Après une journée étouffante, des nuages énormes couleur d'ardoise avaient caché le ciel. Le vent du sud excitait l'orage ; déjà les arbres s'affolaient ; je craignais (j'espérais) que l'eau élémentaire nous surprît en rase campagne. Nous fîmes une sorte de course avec l'orage. Nous entrâmes dans une rue qui s'enfonçait entre deux très hauts trottoirs en brique. Le temps s'était obscurci brusquement ; j'entendis des pas rapides et presque secrets au-dessus de ma tête ; je levai les yeux et vis un jeune garçon qui courait sur le trottoir étroit et défoncé comme sur un mur étroit et défoncé. Je me rappelle son pantalon bouffant, ses espadrilles ; je me rappelle sa cigarette dans un visage dur, pointant vers le gros nuage déjà illimité. Bernard lui cria imprévisiblement : Quelle heure est-il Irénée ? Sans consulter le ciel, sans s'arrêter, l'autre répondit : Dans quatre minutes, il sera huit heures, monsieur Bernardo Juan Francisco. Sa voix était aiguë, moqueuse. Je suis si distract que le dialogue que je viens de rapporter n'aurait pas attiré mon attention si mon cousin, stimulé (je crois) par un certain orgueil local et par le désir de se montrer indifférent à la réponse tripartite de l'autre, n'avait pas insisté.

Il me dit que le jeune garçon rencontré dans la rue était un certain Irénée Funes, célèbre pour certaines bizarries. Ainsi, il ne fréquentait personne et il savait toujours l'heure, comme une montre. Mon cousin ajouta qu'il était le fils d'une repasseuse du village, Maria Clementina Funes ; certains disaient que son père, un Anglais, O'Connor, était médecin à la fabrique de salaisons et les autres, dresseur ou guide du département du Salto. Il habitait avec sa mère, à deux pas de la propriété des Lauriers.

En quatre-vingt cinq et en quatre-vingt-six, nous passâmes l'été à Montevideo. En quatre-vingt-sept, je retournai à Fray Bentos. Naturellement, je demandai des nouvelles de toutes les connaissances et, finalement du « chronométrique » Funes. On me répondit qu'il avait été renversé par un cheval demi-sauvage, dans l'estancia de San Francisco, et qu'il était devenu infirme irrémédiablement. Je me rappelle l'impression magique, gênante que cette nouvelle me produisit : la seule fois que je l'avais vu, nous venions à cheval de San Francisco, et il marchait sur un lieu élevé ; le fait, raconté par mon cousin Bernardo, tenait beaucoup du rêve élaboré avec des éléments antérieurs. On me dit qu'il ne quittait pas son lit, les yeux fixés sur le figuier du fond ou sur une toile d'araignée. Au crépuscule, il permettait qu'on l'approchât de la fenêtre. Il poussait l'orgueil au point de se comporter comme si le coup qui l'avait foudroyé était bienfaisant... Je le vis deux fois derrière la grille qui accentuait grossièrement sa condition d'éternel prisonnier : une fois, immobile, les yeux fermés ; une autre, immobile aussi, plongé dans la contemplation d'un brin odorant de santonine.

à cette époque j'avais commencé, non sans quelque fatuité, l'étude méthodique du latin. Ma valise incluait le *De viris illustribus* de Lhomond, le *Thesaurus* de Quicherat, les commentaires de Jules César et un volume dépareillé de la *Naturalis Historia* de Pline, qui dépassait (et dépasse encore) mes modestes connaissances de latiniste. Tout s'ébruite dans un petit village ; Irénée, dans son ranch des faubourgs, ne tarda pas à être informé de l'arrivée de mes livres anormaux. Il m'adressa une lettre fleurie et cérémonieuse dans laquelle il me rappelait notre rencontre, malheureusement fugitive « du sept février quatre-vingt-quatre » ; il vantait les glorieux services que Don Gregorio Haedo, mon oncle, décédé cette même année, « avait rendus à nos deux patries dans la vaillante journée d'Ituzaingo) », et sollicitait le prêt de l'un quelconque de mes livres, accompagné d'un dictionnaire « pour la bonne intelligence du texte original, car j'ignore encore le latin ». Il promettait de les rendre en bon état, presque immédiatement. L'écriture était parfaite, très déliée ; l'orthographe, du type préconisé, par André Bello : i pour y, j pour g. Au début, naturellement, je craignis une plaisanterie. Mes cousins m'assurèrent que non, que cela faisait partie des bizarries d'Iréneé. Je ne sus pas s'il fallait attribuer à de l'effronterie, de l'ignorance ou de la stupidité l'idée que le latin ardu ne demandait pas d'autre instrument qu'un dictionnaire ; pour le détromper pleinement je lui envoyai le *Gradus ad Parnassum* de Quicherat et l'ouvrage de Pline.

Le 14 février un télégramme de Buenos Aires m'enjoignait de rentrer immédiatement, car mon père n'était « pas bien du tout ». Dieu me pardonne ; le prestige que me valut le fait d'être le destinataire d'un télégramme urgent, le désir de communiquer à tout Fray Bentos la contradiction entre la forme négative de la nouvelle et l'adverbe péremptoire, la tentation de dramatiser ma douleur en feignant un stoïcisme viril, durent me distraire de toute possibilité de douleur. En faisant ma valise, je remarquai que le *Gradus* et le premier tome de la *Naturalis Historia* me manquaient. Le « Saturne » levait l'ancre le lendemain matin ; ce soir-là, après le dîner, je me rendis chez Funes. Je fus étonné de constater que la nuit était aussi lourde que le jour.

La mère de Funes me reçut dans le ranch bien entretenu. Elle me dit qu'Iréneé était dans la pièce du fond, et de ne pas être surpris si je le trouvais dans l'obscurité, car Irénée passait habituellement les heures mortes sans allumer la bougie. Je traversai le patio dallé, le petit couloir, j'arrivai dans le deuxième patio. Il y avait une treille ; l'obscurité put me paraître totale. J'entendis soudain la voix haute et moqueuse d'Iréneé. Cette voix parlait en latin, cette

voix (qui venait des ténèbres) articulait avec une traînante délectation un discours, une prière ou une incantation. Les syllabes romaines résonnèrent dans le patio de terre ; mon effroi les croyait indéchiffrables, interminables ; puis, dans l'extraordinaire dialogue de cette nuit, je sus qu'elles constituaient le premier paragraphe du vingt-quatrième chapitre du livre VII de la *Naturalis Historia*. Le sujet de ce chapitre est la mémoire ; les derniers mots furent : « *ut nihil non iisdem verbis redderetur auditum* ».

Sans le moindre changement de voix, Irénée me dit d'entrer. Il fumait dans son lit. Il me semble que je ne vis pas son visage avant l'aube ; je crois me rappeler la braise momentanée de sa cigarette. La pièce sentait vaguement l'humidité. Je m'assis, je répétai l'histoire du télégramme et de la maladie de mon père. J'en arrive maintenant au point le plus délicat de mon récit. Celui-ci (il est bon que le lecteur le sache maintenant) n'a pas d'autre sujet que ce dialogue d'il y a déjà un demi-siècle. Je n'essaierai pas d'en reproduire les mots irrécupérables maintenant. Je préfère résumer véridiquement la foule de choses que me dit Irénée. Le style indirect est lointain et faible ; je le sais : je sacrifie l'efficacité de mon récit ; que mes lecteurs imaginent les périodes entrecoupées qui m'accablèrent cette nuit-là.

Irénée commença par énumérer, en latin et en espagnol, les cas de mémoire prodigieuse consignés par la *Naturalis Historia* : Cyrus, le roi des Perses, qui pouvait appeler par leur nom tous les soldats de ses armées ; Mithridate Eupator qui rendait la justice dans les vingt-deux langues de son empire, Simonide, l'inventeur de la mnémotechnie, Métrodore. qui professait l'art de répéter fidèlement ce qu'on avait entendu une seule fois. Il s'étonna avec une bonne foi évidente que de tels cas pussent surprendre. Il me dit qu'avant cette après-midi pluvieuse où il fut renversé par un cheval pie, il avait été ce que sont tous les chrétiens : un aveugle, un sourd, un écervelé, un oublieux. (J'essayai de lui rappeler sa perception exacte du temps, sa mémoire des noms propres ; il ne m'écucha pas.) Pendant dix-neuf ans il avait vécu comme dans un rêve : il regardait sans voir, il entendait sans entendre, il oubliait tout, presque tout. Dans sa chute, il avait perdu connaissance ; quand il était revenu à lui, le présent ainsi que les souvenirs les plus anciens et les plus banaux étaient devenus intolérables à force de richesse et de netteté. Il s'aperçut peu après qu'il était infirme. Le fait l'intéressa à peine. Il estima (sentit) que l'immobilité n'était qu'un prix minime. Sa perception et sa mémoire étaient maintenant infaillibles.

D'un coup d'œil, nous percevons trois verres sur une table ; Funes, lui, percevait tous les rejets, les grappes et les fruits qui composent une treille. Il connaissait les formes des nuages australx de l'aube du trente avril mil huit cent quatre-vingt et pouvait les comparer au souvenir des marbrures d'un livre en papier espagnol qu'il n'avait regardé qu'une fois et aux lignes de l'écume soulevée par une rame sur le Rio Negro la veille du combat de Quebracho. Ces souvenirs n'étaient pas simples : chaque image visuelle était liée à des sensations musculaires, thermiques etc... Il pouvait reconstituer tous les rêves, tous les demi-rêves. Deux ou trois fois il avait reconstitué un jour entier ; il n'avait jamais hésité, mais chaque reconstitution avait demandé un jour entier. Il me dit : J'ai à moi seul plus de souvenirs que n'en peuvent avoir eu tous les hommes depuis que le monde est monde et aussi : Mes rêves sont comme votre veille. Et aussi vers l'aube : Ma mémoire, monsieur, est comme un tas d'ordures. Une circonférence sur un tableau, un triangle rectangle, un losange, sont des formes que nous pouvons percevoir pleinement : de même Irénée percevait les crins embroussaillés d'un poulain, quelques têtes de bétail sur un coteau, le feu changeant et la cendre innombrable, les multiples visages d'un mort au cours d'une longue veillée. Je ne sais combien d'étoiles il voyait dans le ciel.

Voilà les choses qu'il m'a dites , ni alors ni depuis je ne les ai mises en doute. Dans ce temps là il n'y avait pas de cinématographe ni de phonographe ; il est cependant invraisemblable et même incroyable que personne n'ait fait une expérience avec Funes. Ce qu'il y a de certain c'est que nous remettons au lendemain tout ce qui peut être remis ; nous savons peut-être profondément que nous sommes immortels et que, tôt ou tard, tout homme fera tout et saura tout.

La voix de Funes continuait à parler, du fond de l'obscurité.

Il me dit que vers 1886, il avait imaginé un système original de numération et qu'en très peu de jours il avait dépassé le nombre vingt-quatre mille. Il ne l'avait pas écrit, car ce qu'il avait pensé une seule fois ne pouvait plus s'effacer de sa mémoire. Il fut d'abord, je crois, conduit à cette recherche par le mécontentement que lui procura le fait que les Trente-Trois Orientaux exigeaient deux signes, et trois mots, au lieu d'un seul mot et d'un seul signe. Il appliqua ensuite ce principe extravagant aux autres nombres. Au lieu de sept mille treize, il disait (par exemple), Maxime Pérez ; au lieu de sept mille quatorze, Le chemin de fer ; d'autres nombres étaient Luis Melain Lafinur, Olimar, soufre, le bât, la baleine, le gaz, la chaudière, Napoléon, Augustin de Vedia. Au lieu de cinq cents il disait neuf. Chaque mot avait un signe particulier, une sorte de marque ; les derniers étaient très compliqués... J'essayai de lui expliquer que cette rhapsodie de mots décousus était précisément le contraire d'un système de numération. Je lui dis que dire 365 c'était dire trois centaines, six dizaines, cinq unités : analyse qui n'existe pas dans les « nombres » Le Nègre Timothée ou couverture de chair. Funes ne me comprit pas ou ne voulut pas me comprendre.

Locke, au XVIIe siècle postula (et réprouva) une langue impossible dans laquelle chaque chose individuelle, chaque pierre, chaque oiseau et chaque branche eût un nom propre ; Funes projeta une fois une langue analogue mais il la rejeta parce qu'elle lui semblait trop générale, trop ambiguë. En effet, non seulement Funes se rappelait chaque feuille de chaque arbre de chaque bois, mais chacune des fois qu'il l'avait vue ou imaginée. Il décida de réduire chacune de ses journées passées à quelque soixante-dix mille souvenirs, qu'il définirait ensuite par des chiffres. Il en fut dissuadé par deux considérations : la conscience que la besogne était interminable, la conscience qu'elle était inutile. Il pensa qu'à l'heure de sa mort il n'aurait pas fini de classer tous ses souvenirs d'enfance.

Les deux projets que j'ai indiqués (un vocabulaire infini pour la série naturelle des nombres, un inutile catalogue mental de toutes les images du souvenir) sont insensés, mais révèlent une certaine grandeur balbutiante. Ils nous laissent entrevoir ou déduire le monde vertigineux de Funes. Celui-ci, ne l'oubliions pas, était presque incapable d'idées générales, platoniques. Non seulement il lui était difficile de comprendre que le symbole générique chien embrassât tant d'individus dissemblables et de formes diverses ; cela le gênait que le chien de trois heures quatorze (vu de profil) eût le même nom que le chien de trois heures un quart (vu de face). Son propre visage dans la glace, ses propres mains, le surprenaient chaque fois. Swift raconte que l'empereur de Lilliput discernait le mouvement de l'aiguille des minutes, Funes discernait continuellement les avances tranquilles de la corruption, des caries, de la fatigue. Il remarquait les progrès de la mort, de l'humidité. Il était le spectateur solitaire et lucide d'un monde multifforme, instantané et presque intolérablement précis. Babylone, Londres et New York ont accablé d'une splendeur féroce l'imagination des hommes ; personne, dans leurs tours populeuses ou leurs avenues urgentes, n'a senti la chaleur et la pression d'une réalité aussi infatigable que celle qui le jour et la nuit convergeait sur le malheureux Irénée dans son pauvre faubourg. Il lui était très difficile de dormir. Dormir c'est se distraire du monde, Funes, allongé dans son lit, dans l'ombre, se représentait chaque fissure et chaque moulure des maisons précises qui l'entouraient. (Je répète que le moins important de ses souvenirs était plus minutieux et plus vif que notre perception d'une jouissance ou d'un supplice physique.) Vers l'Est, dans une partie qui ne constituait pas encore un pâté de maisons, il y avait des bâties neuves, inconnues. Funes les imaginait noires, compactes, faites de ténèbres homogènes ; il tournait la tête dans leur direction pour dormir. Il avait aussi l'habitude de s'imaginer dans le fond du fleuve, bercé et annulé par le courant.

Il avait appris sans effort l'anglais, le français, le portugais, le latin. Je soupçonne cependant qu'il n'était pas très capable de penser. Penser c'est oublier des différences, c'est généraliser, abstraire. Dans le monde surchargé de Funes il n'y avait que des détails, presque immédiats.

La clarté craintive de l'aube entra par le patio de terre. Je vis alors le visage de la voix qui avait

parlé toute la nuit. Irénée avait dix-neuf ans ; il était né en 1868 ; il me parut monumental comme le bronze, plus ancien que l'Égypte, antérieur aux prophéties et aux pyramides. Je pensai que chacun de mes mots (que chacune de mes attitudes) demeurerait dans son implacable mémoire ; je fus engourdi par la crainte de multiplier des gestes inutiles.

Irénée Funes mourut en 1889, d'une congestion pulmonaire.

BORGES, *Fictions*

Inconscient et mémoire involontaire

Or, les souvenirs d'amour ne font pas exception aux lois générales de la mémoire, elles-mêmes régies par les lois plus générales de l'habitude. Comme celle-ci affaiblit tout, ce qui nous rappelle le mieux un être, c'est justement ce que nous avions oublié (parce que c'était insignifiant, et que nous lui avons ainsi laissé toute sa force). C'est pourquoi la meilleure part de notre mémoire est hors de nous, dans un souffle pluvieux, dans l'odeur de renfermé d'une chambre ou dans l'odeur d'une première flambée, partout où nous retrouvons de nous-même ce que notre intelligence, n'en ayant pas l'emploi, avait dédaigné, la dernière réserve du passé, la meilleure, celle qui, quand toutes nos larmes semblent taries, sait nous faire pleurer encore. Hors de nous ? En nous pour mieux dire, mais dérobée à nos propres regards, dans un oubli plus ou moins prolongé. C'est grâce à cet oubli seul que nous pouvons de temps à autre retrouver l'être que nous fûmes, nous placer vis à vis des choses comme cet être l'était, souffrir à nouveau, parce que nous ne sommes plus nous, mais lui, et qu'il aimait ce qui nous est maintenant indifférent. Au grand jour de la mémoire habituelle, les images du passé palissent peu à peu, s'effacent, il ne reste plus rien d'elles, nous ne le retrouverons plus. Ou plutôt nous ne le retrouverions plus, si quelques mots (comme "directeur au ministère des Postes") n'avaient été soigneusement enfermés dans l'oubli, de même qu'on dépose à la Bibliothèque Nationale un exemplaire d'un livre qui sans cela risquerait de devenir introuvable.

PROUST, *à l'ombre des jeunes filles en fleurs*

Inconscient et rêves

Le censeur des rêves parut au tribunal du rêve à onze heures et demie du soir. Il tanguait un peu sous l'effet de l'alcool.

Le greffier quinquagénaire, lui aussi un peu éméché et l'œil torve, était déjà à son poste.

« Il faudrait arriver plus tôt, dit-il se tournant vers le censeur, c'est qu'elle va bientôt rêver, tous les personnages venus du Préconscient ou de l'Inconscient attendent déjà en rangs derrière la porte.

- Désolé, désolé. »

Le censeur, homme d'une carrure robuste, s'installa.

« Elle a pris l'habitude d'aller tous les soirs à la cuisine prendre un verre de saké avant de dormir et ce n'est pas bon pour moi. »

Avec un rire contraint, le greffier acquiesça tristement :

« Oui, elle est devenue *kitchen drinker* à force de goûter l'alcool des petits plats, moi aussi je me sens un peu gris...mais, que voulez-vous, elle vient de perdre son fils unique, ce petit verre lui permet de trouver le sommeil.

- Attention, malgré l'ivresse ambiante, la censure ne doit pas se relâcher. Nous devons maintenir la pression et résister à la tentation de laisser passer des rêves pervers ou qui risquent de provoquer inopinément l'éveil. Bien, allons-y. » D'une voix forte, le censeur des rêves annonça l'ouverture de la séance :

« Je déclare ouverte la séance du tribunal des rêves, que le premier personnage se présente ! - Ah, c'est vous, entrez ! »

Le premier candidat introduit par le garde était une école de quartier, bâtiment en béton armé de deux étages surmonté d'une petite tour d'horloge.

« Oh là, il est énorme celui-là. » Le censeur tourna les yeux vers le haut du bâtiment.

« Qu'est-ce qu'elle fait donc là cette école ?

- Hem... Eh bien... » Le greffier feuilletait le grand répertoire illustré qui recense tout le bric-à-brac qu'ell avait entassé pèle-mêle dans son inconscient et sa zone de préconscience... : « Voilà, c'est le collège que son fils fréquentait.

- Ah oui, approuva le censeur, c'est évidemment lié à la mort récente de son fils, quel tracas ! Depuis cette affaire, il ne nous arrive que des trucs comme ça.

- Que voulez-vous, ces temps-ci, le souvenir de son fils l'obsède » dit le greffier, lui-même gêné mais prenant fait et cause pour « elle ». « Cette mort ne remonte qu'à deux mois, tous les gens ou les objets qui se présentent y font allusion d'une manière ou d'une autre.

- Fort bien, mais si on laisse ce bâtiment faire irruption tel quel dans le rêve, sous le choc, elle va s'éveiller. Elle ne pourra plus se rendormir, et comme d'habitude, passera le reste de la nuit à geindre.

- Bien ! faisons un détournement, dit le censeur se redressant sur sa chaise d'un air décidé. C'est le moyen le plus rapide, ne pouvons-nous pas modifier ce bâtiment avant qu'il n'apparaisse dans le rêve, de façon qu'il ressemble le moins possible à une école ?

- Bien sûr, mais il faut pour cela choisir un bâtiment parmi ceux qu'elle a en mémoire, dit le greffier en feuilletant fébrilement son registre ... voyons ... pourquoi pas cette maison traditionnelle à grand toit, souvenir de sa ville natale, cela apaisera son esprit et la laissera dormir. »

Le greffier pressa l'interrupteur du micro posé sur sa table et cria :

« Appel aux ouvriers de l'équipe du Détournement, j'ai besoin d'une équipe pour des travaux de génie civil. »

Quelques dizaines d'ouvriers relevant du département Ego, section Matérialisation du Préconscient, qui attendaient les ordres, commencèrent aussitôt la transformation de l'école en une maison de bois à grand toit.

« Bon, pendant qu'ils s'activent, appelons le suivant, dit le censeur en regardant sa montre.

- Vite, sinon nous risquons de retomber en sommeil profond. »

Le haut-parleur témoin suspendu au plafond répercutait le son de la respiration, de plus en plus profonde, de la femme.

« Suivant ! Faites entrer. »

Appelé par le garde, un type encore jeune entra dans la salle d'audience. Il avait une mine patibulaire.

Le censeur frémit :

« Quelle tête ! qui est-ce donc celui-là ?

- C'est le professeur principal de la classe de son fils, expliqua le greffier. En réalité il n'a pas cette figure de brute, mais c'est ainsi qu'elle le perçoit parce qu'elle pense qu'il a laissé les brimades devenir extrêmement violentes en faisant semblant de ne rien voir...

—Donc, la seule chose qu'elle voit dans le visage brutal de cet homme c'est que, en tant qu'éducateur, il était responsable de la vie de son fils. Là aussi on ne peut le laisser entrer sous cet aspect. Que faire ? le déguiser ?

- N'y a-t-il pas un personnage adéquat ? demanda le censeur au greffier. Quelqu'un qui pourrait surgir de lui par association d'idées, mais à partir d'un détail infime, de façon que dans son rêve elle ne puisse pas du tout faire le lien. - Hum, hum, voyons, je crois bien qu'elle a un vieil oncle dont le prénom est Daïzo, Daïzo Shima »

En hâte, le greffier compulsa de nouveau son registre :

« Ce prénom est je crois, le seul point commun avec le professeur qui s'appelle Daïzo Kogusi. à part ça, aucune ressemblance... ah si, il y a un autre point commun : elle n'aimait pas beaucoup

cet oncle, mais je ne pense tout de même pas qu'elle puisse saisir l'allusion. Cet oncle me semble le plus apte à tenir ce rôle.

- Bien. Désuisions immédiatement le prof en oncle Daïzo. Appelez l'habilleuse. »

Le greffier intervint précipitamment :

« Attendez, il faudrait le vieillir, c'est un grimage compliqué, nous n'aurons pas le temps, convoquons plutôt l'oncle en personne, il peut se présenter tel qu'il est... Et vous, vous pouvez vous retirer », dit-il au jeune homme.

Il brancha de nouveau son micro :

« Niveau 6 de l'Inconscient, l'oncle Daïzo Shima est demandé au tribunal du rêve. »

Sur la table du greffier, le buzzer de l'interphone grésilla annonçant un message venant de la régie centrale du cerveau : « Le tribunal du rêve ? Accélérez les préparatifs, début du rêve dans treize secondes.

- Malheur ! s'exclama le greffier complètement paniqué, et la transformation du bâtiment qui n'est pas terminée !

- Tant pis, dit le censeur, on le fera paraître comme ça, à moitié transformé. »

Et le greffier cria au bâtiment : « C'est bon, allez-y ! »

C'est un bâtiment hybride, mi-école de béton, mi-maison à grand toit, qui accédait au niveau du Conscient. Il devait pour cela franchir l'immense porte donnant sur la scène du rêve.

Assez inquiet, le greffier murmura :

« Nous laissons passer un bien curieux objet : une école de béton en voie de métamorphose, presque une maison traditionnelle à grosses poutres, mais avec une horloge fixée au sommet de son grand toit et, à l'intérieur, une pièce de huit tatamis dont la niche à objets décoratifs s'orne d'un tableau noir. »

Comme le censeur émettait un grognement réprobateur, l'oncle Daïzo Shima entre d'un pas hésitant et en boitant. C'était un vieux monsieur chauve vêtu d'un kimono à l'ancienne et chaussé de socques de bois. Jusqu'à présent, il n'avait presque jamais reçu de convocations et c'était la première fois qu'il quittait le niveau inférieur de l'Inconscient.

Le greffier lui ayant expliqué de quoi il retournait, il dit en manière d'acquiescement :

« Hein ? me montrer là-bas, c'est tout ? Eh bien, c'est entendu. »

Il ouvrit la porte de scène, et, toujours boitant, accéda au niveau du Conscient.

Le haut-parleur de la salle d'audience tonitrua :

« Attention, commencement du rêve. Top !

- Ca y est, c'est le lever de rideau, dit le censeur très agité, vite, le suivant.

- Suivant ! Veuillez entrer », cria le garde.

Entrèrent à la queue leu leu toute une bande de gamins, de toute évidence des collégiens.

« Oh là, qu'est-ce que c'est que tout ce monde ?

- Les copains de la classe de son fils. Ils ont causé sa mort à force de brimades. »

Le censeur se prit la tête à deux mains :

« Encore cette histoire ! Je vous le répète : un rêve a pour but essentiel de permettre à la personne de poursuivre paisiblement son somme, si vous entrez tous ensemble dans le rêve, elle va se fâcher et se réveiller en sursaut. »

Les collégiens se regardèrent :

« Vous dites ça, mais c'est chez les Pulsions qu'on nous a dit de nous montrer.

- Ils sont si nombreux, dit le censeur en se tournant vers le greffier, comment trouver le temps de les faire entrer un par un ou de tous les changer ? Heureusement, ils sont tous semblables car elle ne se souvient pas de chaque visage. Il doit donc y avoir un moyen d'en faire un seul bloc, ou même de trouver quelque chose qui symbolise l'ensemble des gosses. »

Le nez toujours fourré dans son registre, le greffier répondit :

« Oui, un jour elle a assisté à un cours. Toutes ces têtes noires coiffées en brosse vues du fond de la classe lui faisaient penser à un épis de maïs noir.

- Bien, vous tous, là, rassemblement ! Formation en épi de maïs ! cria le censeur, un épi de maïs noir. Au moins, en voyant ça dans son rêve elle ne vous reconnaîtra sûrement pas.

- Un épi noir, c'est qu'il est pourri, c'est dégoûtant, s'écrièrent les élèves ronchonnant et rouspétant, mais ils finirent par s'agglomérer en un épi de maïs noir, lequel roulant sur le sol passa la porte et apparut sur la scène du rêve.

- Appelons-nous le suivant ? demanda le greffier.

- Attendez un peu, attendez, je voudrais savoir ce qu'elle est en train de rêver », dit le censeur en observant son écran de contrôle qu'il venait d'allumer.

Sur l'écran il vit une étrange bâtie à haute toiture au sommet de laquelle pointait une tour d'horloge, et, dans une pièce de huit tatamis, un tableau noir couvert d'équations. L'oncle Daïzo Shima était là, occupé à dévorer l'épi de maïs pourri.

Le censeur fut rassuré :

« Ah ah ah ! bien bien ! là au moins, on ne comprend rien du tout, dit-il au greffier l'air satisfait, allez, appelez le suivant. »

Dès qu'on eut ouvert la porte de la salle d'audience, la douceur et le parfum suave de la Tendresse se répandirent dans la pièce.

« Toute cette tendresse, quel bonheur ! » dit le censeur, le visage béat.

Et le greffier d'expliquer :

« Elle se reproche de n'avoir pas suffisamment choyé son fils et croit que c'est ce qui a causé sa mort. Elle a donc mobilisé toute sa tendresse.

- Voyez-vous ça, dit le censeur ému aux larmes, très bien ! mais la difficulté est que la tendresse n'a pas de forme matérielle. Pour la faire apparaître en rêve, il faudrait trouver une métaphore.

- évidemment, dit le greffier. Voyons, tendresse... tendresse... » Il tournait les pages de son dictionnaire d'anglais. Tendresse : *kindness, tenderness...* il y a beaucoup de mots anglais.

- N'y aurait-il pas quelque chose de mieux adapté, qui exprime exactement cette douceur, ce parfum ?

- Ah, ah. Bien sûr, nous avons le mot *sweetness*. »

Le censeur scanda ce mot d'un claquement de mains :

« Excellent... mais au fait, connaît-elle ce mot anglais, *sweetness* ?

- Voyons ! dit le greffier quelque peu découragé, elle a fait des études d'anglais. »

Il sourit d'un air entendu :

« D'ailleurs nous n'exissons qu'à l'intérieur de sa conscience, notre dictionnaire d'anglais lui-même n'est que celui qu'elle a en mémoire.

- C'est vrai, j'oubliai... » Un instant désarçonné, le censeur se reprit aussitôt : « *Sweetness*, ce mot englobe outre la bonté, la saveur, la fraîcheur, et les parfums, eh bien, quel objet représente pour elle tout cela ?

- Vous avez déjà la réponse mais je vous remercie de me poser la question, plaisanta le greffier, c'est évidemment le melon, son met préféré.

- D'accord, entourons le bâtiment d'un vaste champ de melons. »

Jetant un regard circulaire sur toute la pièce, le censeur ajouta d'une voix forte :

« Vous avez entendu vous autres, transformez-vous en champ de melons. »

La porte de la scène s'ouvrit en grand, répandant dans la pièce une vive lumière. Comme attirée par cette clarté, toute la tendresse s'écoula vers la scène, flottant doucement dans l'air, et se transformant progressivement en un champ de melons. Sur l'écran de contrôle, tout autour de la maison à grand toit, un champ de melons s'étendait à perte de vue. « Bien introduisez le personnage suivant. »

Le garde ouvrit la porte :

« Le suivant, entrez, ah, c'est toi, petit. »

Un gamin chétif et pâlichon se présenta.

L'air sage, les yeux baissés, tout intimidé. Il avait l'air de déjà savoir quel accueil lui réservait ce tribunal. Le censeur gémit : « Allons bon, encore toi. » Le greffier se prit la tête à deux mains. « Tu viens chaque nuit et nous avons épuisé tous les trucs imaginables : métamorphoses, détourne-ments, échanges de personnes, métaphores, que sais-je... »

Le garçon restait planté devant eux, baissant la tête et l'air embarrassé.

« Bon, pour ce soir, renvoyons-le tout simplement. »

Le greffier quinquagénaire releva la tête en entendant ce verdict. Son visage charitable s'assom-brit. Après une hésitation, il proposa avec componction :

« Monsieur le censeur, n'y a t-il pas une clause qui stipule que la fonction du rêve n'est pas seulement d'assurer un sommeil paisible, mais aussi de dissoudre petit à petit les douleurs de la personne. »

La façon dont le censeur se tortillait sur sa chaise traduisait son embarras :

« Oui... c'est pourtant vrai... mais... »

- Deux mois se sont déjà écoulés depuis la mort de ce garçon, je vous propose de commencer à le faire apparaître sous son vrai visage. Certes, sous le choc de cette rencontre, elle va s'éveiller et pleurer, mais, même si sa nuit dont en être écourtée, ne vaut-il pas mieux produire ce choc pour qu'elle accepte progressivement l'idée de son deuil. De plus, elle se sent frustrée de ne jamais voir son fils en songe. Je dirai même qu'il est évident qu'elle désire rêver de son enfant. »

Le censeur observait avec étonnement le visage du greffier tandis que celui-ci défendait avec acharnement son point de vue :

« Eh, mais vous pleurez ? »

Le greffier essuya précipitamment une larme du dos de la main : « Ca m'a échappé, hi hi hi hi hi... »

Après être resté un moment pensif, le censeur s'adressa lentement à l'enfant :

« C'est bon, vas-y. Donne donc à ta mère la joie de te voir en rêve. »

Des larmes d'émotion dans les yeux, le censeur, avec un bon sourire, hocha la tête :

« Va, traverse le champ de melons. »

L'enfant acquiesça d'un geste et se dirigea vers le niveau du Conscient.

Le censeur et le greffier le suivaient des yeux. Au moment de pénétrer sur la scène, il se retourna vers eux et leur sourit :

« Merci de m'avoir laissé passer. »

TSUTSUI, *Le Censeur des rêves*

3.5 Deux problèmes liés au statut de l'inconscient

3.5.1 Le problème moral : inconscient et liberté

Il y a de la difficulté sur le terme d'inconscient. Le principal est de comprendre comment la psychologie a imaginé ce personnage mythologique. Il est clair que le mécanisme échappe à la conscience, et lui fournit des résultats (par exemple, j'ai peur) sans aucune notion des causes. En ce sens la nature humaine est inconsciente autant que l'instinct animal et par les mêmes causes. On ne dit point que l'instinct est inconscient. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a point de conscience animale devant laquelle l'instinct produise ses effets. L'inconscient est un effet de contraste dans la conscience. On dit à un anxieux : « Vous avez peur », ce dont il n'a même pas l'idée ; il sent alors en lui un autre être qui est bien lui et qu'il trouve tout fait. Un caractère, en ce sens, est inconscient. Un homme regarde s'il tremble afin de savoir s'il a peur. Ajax, dans l'Iliade, se dit : « Voilà mes jambes qui me poussent ! Sûrement un dieu me conduit ! » Si je ne crois pas à un tel dieu, il faut alors que je croie à un monstre caché en moi. En fait l'homme s'habitue à avoir un corps et des instincts. Le psychiatre contrarie cette heureuse disposition ;

il invente le monstre ; il le révèle à celui qui en est habité. Le Freudisme, si fameux, est un art d'inventer en chaque homme un animal redoutable, d'après des signes tout à fait ordinaires ; les rêves sont de tels signes ; les hommes ont toujours interprété leurs rêves, d'où un symbolisme facile. Freud se plaisait à montrer que ce symbolisme facile nous trompe et que nos symboles sont tout ce qu'il y a d'indirect. Les choses du sexe échappent évidemment à la volonté et à la prévision ; ce sont des crimes de soi, auxquels on assiste. On devine par là que ce genre d'instinct offrait une riche interprétation. L'homme est obscur à lui-même ; cela est à savoir. Seulement il faut éviter ici plusieurs erreurs que fonde le terme d'inconscient. La plus grave de ces erreurs est de croire que l'inconscient est un autre Moi ; un Moi qui a ses préjugés, ses passions et ses ruses ; une sorte de mauvais ange, diabolique conseiller. Contre quoi il faut comprendre qu'il n'y a point de pensées en nous sinon par l'unique sujet, Je ; cette remarque est d'ordre moral. [...] En somme, il n'y a pas d'inconvénient à employer couramment le terme d'inconscient ; c'est un abrégé du mécanisme. Mais, si on le grossit, alors commence l'erreur ; et, bien pis, c'est une faute.

ALAIN, *Éléments de philosophie*

3.5.2 Le problème épistémologique : inconscient et connaissance scientifique

Quant aux deux théories psychanalytiques, elles relèvent d'une tout autre catégorie. Elles sont purement et simplement impossibles à tester comme à réfuter. Il n'existe aucun comportement humain qui puisse les contredire. Ceci n'implique pas que Freud et Adler n'aient pas eu une représentation exacte de certains phénomènes ; je suis convaincu, quant à moi, qu'une grande part de ce qu'ils avancent est décisif et tout à fait susceptible de trouver place, ultérieurement, dans une psychologie scientifique se prêtant à l'épreuve des tests. Cela signifie, en revanche, que les « observations cliniques » dont les analystes ont la naïveté de croire qu'elles confirment leurs théories ne sont pas plus en mesure de le faire que ces confirmations que les astrologues croient quotidiennement découvrir dans leur pratique. Quant à l'épopée Freudienne du Moi, du ça et du Surmoi, on n'est pas plus fondé à en revendiquer la scientificité que dans le cas de ces récits qu'Homère avait recueillis de la bouche des dieux. Certes, les théories psychanalytiques étudient certains faits, mais elles le font à la manière des mythes. Elles contiennent des indications psychologiques fort intéressantes, mais sous une forme qui ne permet pas de les tester.

POPPER, *Conjectures et réfutations*

Chapitre 4

Le statut du désir

4.1 L'origine des désirs : la condition humaine

4.1.1 La Genèse

1 Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.

2 La terre était informe et toute nue ; les ténèbres couvraient la face de l'abîme ; et l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux.

3 Or Dieu dit : Que la lumière soit faite. Et la lumière fut faite.

4 Dieu vit que la lumière était bonne, et il sépara la lumière d'avec les ténèbres.

5 Il donna à la lumière le nom de Jour, et aux ténèbres le nom de Nuit. Et du soir et du matin se fit le premier jour.

6 Dieu dit aussi : Que le firmament soit fait au milieu des eaux, et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux.

7 Et Dieu fit le firmament ; et il sépara les eaux qui étaient sous le firmament, d'avec celles qui étaient au-dessus du firmament. Et cela se fit ainsi.

8 Et Dieu donna au firmament le nom de Ciel. Et du soir et du matin se fit le second jour.

9 Dieu dit encore : Que les eaux qui sont sous le ciel se rassemblent en un seul lieu, et que l'élément aride paraisse. Et cela se fit ainsi.

10 Dieu donna à l'élément aride le nom de Terre, et il appela Mers toutes ces eaux rassemblées. Et il vit que cela était bon.

11 Dieu dit encore : Que la terre produise de l'herbe verte qui porte de la graine, et des arbres fruitiers qui portent du fruit chacun selon son espèce, et qui renferment leur semence en eux-mêmes pour se reproduire sur la terre. Et cela se fit ainsi

12 La terre produisit donc de l'herbe verte qui portait de la graine selon son espèce, et des arbres fruitiers qui renfermaient leur semence en eux-mêmes, chacun selon son espèce. Et Dieu vit que cela était bon.

13 Et du soir et du matin se fit le troisième jour.

14 Dieu dit aussi : Que des corps de lumière soient faits dans le firmament du ciel, afin qu'ils séparent le jour d'avec la nuit, et qu'ils servent de signes pour marquer les temps et les saisons, les jours et les années :

15 qu'ils luisent dans le firmament du ciel, et qu'ils éclairent la terre. Et cela se fit ainsi.

16 Dieu fit donc deux grands corps lumineux, l'un plus grand pour présider au jour, et l'autre moindre pour présider à la nuit : il fit aussi les étoiles.

17 Et il les mit dans le firmament du ciel pour luire sur la terre,

18 pour présider au jour et à la nuit, et pour séparer la lumière d'avec les ténèbres. Et Dieu vit que cela était bon.

19 Et du soir et du matin se fit le quatrième jour.

20 Dieu dit encore : Que les eaux produisent des animaux vivants qui nagent dans l'eau, et des oiseaux qui volent sur la terre sous le firmament du ciel.

21 Dieu créa donc les grands poissons, et tous les animaux qui ont la vie et le mouvement, que les eaux produisirent chacun selon son espèce, et il créa aussi tous les oiseaux selon leur espèce. Il vit que cela était bon.

22 Et il les bénit, en disant : Croissez et multipliez-vous, et remplissez les eaux de la mer ; et que les oiseaux se multiplient sur la terre.

23 Et du soir et du matin se fit le cinquième jour.

24 Dieu dit aussi : Que la terre produise des animaux vivants chacun selon son espèce, les animaux domestiques, les reptiles et les bêtes sauvages de la terre selon leurs différentes espèces. Et cela se fit ainsi.

25 Dieu fit donc les bêtes sauvages de la terre selon leurs espèces, les animaux domestiques et tous les reptiles chacun selon son espèce. Et Dieu vit que cela était bon.

26 Il dit ensuite : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, et qu'il commande aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, aux bêtes, à toute la terre, et à tous les reptiles qui se meuvent sur la terre.

27 Dieu créa donc l'homme à son image ; il le créa à l'image de Dieu, et il les créa mâle et femelle.

28 Dieu les bénit, et il leur dit : Croissez et multipliez-vous ; remplissez la terre, et vous l'assujettissez, et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tous les animaux qui se meuvent sur la terre.

29 Dieu dit encore : Je vous ai donné toutes les herbes qui portent leur graine sur la terre, et tous les arbres qui renferment en eux-mêmes leur semence chacun selon son espèce, afin qu'ils vous servent de nourriture,

30 et à tous les animaux de la terre, à tous les oiseaux du ciel, à tout ce qui se meut sur la terre, et qui est vivant et animé, afin qu'ils aient de quoi se nourrir. Et cela se fit ainsi.

31 Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites ; et elles étaient très-bonnes. Et du soir et du matin se fit le sixième jour.

CHAPITRE II.

1 Le ciel et la terre furent donc ainsi achevés avec tous leurs ornements.

2 Dieu termina au septième jour tout l'ouvrage qu'il avait fait ; et il se reposa le septième jour, après avoir achevé tous ses ouvrages.

3 Il bénit le septième jour, et il le sanctifia, parce qu'il avait cessé en ce jour de produire tous les ouvrages qu'il avait créés.

4 Telle a été l'origine du ciel et de la terre ; et c'est ainsi qu'ils furent créés au jour que le Seigneur Dieu fit l'un et l'autre,

5 et qu'il créa toutes les plantes des champs avant qu'elles fussent sorties de la terre, et toutes les herbes de la campagne avant qu'elles eussent poussé. Car le Seigneur Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre ; et il n'y avait point d'homme pour la labourer.

6 Mais il s'élevait de la terre une fontaine qui en arrosait toute la surface.

7 Le Seigneur Dieu forma donc l'homme du limon de la terre, il répandit sur son visage un souffle de vie, et l'homme devint vivant et animé.

8 Or le Seigneur Dieu avait planté dès le commencement un jardin délicieux, dans lequel il mit l'homme qu'il avait formé.

9 Le Seigneur Dieu avait aussi produit de la terre toutes sortes d'arbres beaux à la vue, et dont le fruit était agréable au goût, et l'arbre de vie au milieu du paradis, avec l'arbre de la science du bien et du mal.

10 Dans ce lieu de délices il sortait de la terre un fleuve pour arroser le paradis ; et de là ce fleuve se divise en quatre canaux :

11 L'un s'appelle Phison, et c'est celui qui coule tout autour du pays de Hévilath, où il vient de l'or ;

12 et l'or de cette terre est très-bon. C'est là aussi que se trouve le bdellium et la pierre d'onyx.

13 Le second fleuve s'appelle Géhon, et c'est celui qui coule tout autour du pays d'éthiopie.

14 Le troisième fleuve s'appelle le Tigre, qui se répand vers les Assyriens. Et l'Euphrate est le quatrième de ces fleuves.

15 Le Seigneur Dieu prit donc l'homme, et le mit dans le paradis de délices, afin qu'il le cultivât et qu'il le gardât.

16 Il lui fit aussi ce commandement, et lui dit : Mangez de tous les fruits des arbres du paradis.

17 Mais ne mangez point du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal. Car au même temps que vous en mangerez, vous mourrez très-certainement.

18 Le Seigneur Dieu dit aussi : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; faisons-lui une aide semblable à lui.

19 Le Seigneur Dieu ayant donc formé de la terre tous les animaux terrestres, et tous les oiseaux du ciel, il les amena devant Adam, afin qu'il vît comment il les appelleraient. Et le nom qu'Adam donna à chacun des animaux est son nom véritable.

20 Adam appela donc tous les animaux d'un nom qui leur était propre, tant les oiseaux du ciel que les bêtes de la terre. Mais il ne se trouvait point d'aide pour Adam, qui lui fût semblable.

21 Le Seigneur Dieu envoya donc à Adam un profond sommeil ; et lorsqu'il était endormi, il tira une de ses côtes, et mit de la chair à la place.

22 Et le Seigneur Dieu forma la femme de la côte qu'il avait tirée d'Adam, et l'amena à Adam.

23 Alors Adam dit : Voilà maintenant l'os de mes os, et la chair de ma chair. Celle-ci s'appellera d'un nom qui marque l'homme, parce qu'elle a été prise de l'homme.

24 C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule chair.

25 Or Adam et sa femme étaient alors tous deux nus, et ils n'en rougissaient point.

CHAPITRE III.

1 Or le serpent était le plus fin de tous les animaux que le Seigneur Dieu avait formés sur la terre. Et il dit à la femme : Pourquoi Dieu vous a-t-il commandé de ne pas manger du fruit de tous les arbres qui sont dans le paradis ?

2 La femme lui répondit : Nous mangeons du fruit de tous les arbres qui sont dans le paradis :

3 mais pour ce qui est du fruit de l'arbre qui est au milieu du paradis, Dieu nous a commandé de n'en point manger, et de n'y point toucher, de peur que nous ne fussions en danger de mourir.

4 Le serpent repartit à la femme : Assurément vous ne mourrez point.

5 Mais c'est que Dieu sait, qu'aussitôt que vous aurez mangé de ce fruit, vos yeux seront ouverts, et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal.

6 La femme considéra donc que le fruit de cet arbre était bon à manger ; qu'il était beau et agréable à la vue. Et en ayant pris, elle en mangea, et en donna à son mari, qui en mangea aussi.

7 En même temps leurs yeux furent ouverts à tous deux : ils reconnurent qu'ils étaient nus ; et ils entrelacèrent des feuilles de figuier, et s'en firent de quoi se couvrir.

8 Et comme ils eurent entendu la voix du Seigneur Dieu qui se promenait dans le paradis après midi, lorsqu'il s'élève un vent doux, ils se retirèrent au milieu des arbres du paradis, pour se cacher de devant sa face.

9 Alors le Seigneur Dieu appela Adam, et lui dit : Où êtes-vous ?

10 Adam lui répondit : J'ai entendu votre voix dans le paradis, et j'ai eu peur, parce que j'étais nu : c'est pourquoi je me suis caché.

11 Le Seigneur lui repartit : Et d'où avez-vous su que vous étiez nu, sinon de ce que vous avez mangé du fruit de l'arbre dont je vous avais défendu de manger ?

12 Adam lui répondit : La femme que vous m'avez donnée pour compagne, m'a présenté du fruit de cet arbre ; et j'en ai mangé.

13 Le Seigneur Dieu dit à la femme : Pourquoi avez-vous fait cela ? Elle répondit : Le serpent m'a trompée ; et j'ai mangé de ce fruit.

14 Alors le Seigneur Dieu dit au serpent : Parce que tu as fait cela, tu es maudit entre tous les animaux et toutes les bêtes de la terre : tu ramperas sur le ventre, et tu mangeras la terre tous les jours de ta vie.

15 Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre sa race et la tienne. Elle te brisera la tête, et tu tâcheras de la mordre par le talon.

16 Dieu dit aussi à la femme : Je vous affligerai de plusieurs maux pendant votre grossesse ; vous enfanterez dans la douleur : vous serez sous la puissance de votre mari, et il vous dominera.

17 Il dit ensuite à Adam : Parce que vous avez écouté la voix de votre femme, et que vous avez mangé du fruit de l'arbre dont je vous avais défendu de manger, la terre sera maudite à cause de ce que vous avez fait, et vous n'en tirerez de quoi vous nourrir pendant toute votre vie qu'avec beaucoup de travail.

18 Elle vous produira des épines et des ronces, et vous vous nourrirez de l'herbe de la terre.

19 Vous mangerez votre pain à la sueur de votre visage, jusqu'à ce que vous retourniez en la terre d'où vous avez été tiré : car vous êtes poudre, et vous retournerez en poudre.

20 Et Adam donna à sa femme le nom d'Eve, qui signifie la vie, parce qu'elle était la mère de tous les vivants.

21 Le Seigneur Dieu fit aussi à Adam et à sa femme des habits de peaux dont il les revêtit.

22 Et il dit : Voilà Adam devenu comme l'un de nous, sachant le bien et le mal. Empêchons donc maintenant qu'il ne porte sa main à l'arbre de vie, qu'il ne prenne aussi de son fruit, et que mangeant de ce fruit il ne vive éternellement.

23 Le Seigneur Dieu le fit sortir ensuite du jardin de délices, afin qu'il allât travailler à la culture de la terre dont il avait été tiré.

24 Et l'en ayant chassé, il mit des chérubins devant le jardin de délices, qui faisaient étinceler une épée de feu, pour garder le chemin qui conduisait à l'arbre de vie.

4.1.2 Prométhée et Épiméthée

– D'après ces exemples, Protagoras, je ne pense pas pour ma part que la vertu puisse s'enseigner ; mais lorsque j'entends les propos que tu tiens, je me sens flétrir, et je pense qu'il doit y avoir du vrai dans ce que tu dis : quand je songe à l'ampleur de ton expérience, de ton savoir et à tes propres découvertes ! Si donc tu peux nous montrer avec plus de clarté que la vertu peut s'enseigner, ne t'y refuse pas, montre-le.

– Je ne m'y refuserai pas, Socrate, dit-il ; mais dois-je le montrer, comme un vieillard qui parle à de jeunes gens, en vous racontant un mythe, ou bien dois-je l'exposer en détail par un discours ?

– De nombreuses personnes dans l'assistance lui répondirent de procéder comme il l'entendait.

– Eh bien, il me paraît plus agréable de vous raconter un mythe.

Il fut un temps où les dieux existaient déjà, mais où les races mortelles n'existaient pas. Lorsque fut venu le temps de leur naissance, fixé par le destin, les dieux les façonnent à l'intérieur de la terre, en réalisant un mélange de terre, de feu et de tout ce qui se mêle au feu et à la terre. Puis, lorsque vint le moment de les produire à la lumière, ils chargèrent Prométhée et Épiméthée de répartir les capacités entre chacune d'entre elles, en bon ordre, comme il convient. Épiméthée demande alors avec insistance à Prométhée de le laisser seul opérer la répartition : « Quand elle

sera faite, dit-il, tu viendras la contrôler. » L'ayant convaincu de la sorte, il opère la répartition. Et dans sa répartition, il dotait les uns de force sans vitesse et donnait la vitesse aux plus faibles ; il armait les uns et, pour ceux qu'il dotait d'une nature sans armes, il leur ménageait une autre capacité de survie ; à ceux qu'il revêtait de petitesse, il donnait des ailes pour qu'ils puissent s'enfuir ou bien un repaire souterrain ; ceux dont il augmentait la taille voyaient par là même leur sauvegarde assurée ; et dans sa répartition, il compensait les autres capacités de la même façon. Il opérait de la sorte pour éviter qu'aucune race ne soit anéantie ; après leur avoir assuré des moyens d'échapper par la fuite aux destructions mutuelles, il s'arrangea pour les prémunir contre les saisons de Zeus : il les recouvrit de pelages denses et de peaux épaisse, protections suffisantes pour l'hiver, mais susceptibles aussi de les protéger des grandes chaleurs, et constituant, lorsqu'ils vont dormir, une couche adaptée et naturelle pour chacun ; il chaussa les uns de sabots, les autres de peaux épaisse et vides de sang. Ensuite, il leur procura à chacun une nourriture distincte, aux uns l'herbe de la terre, aux autres les fruits des arbres, à d'autres encore les racines ; il y en a à qui il donna pour nourriture la chair d'autres animaux ; à ceux-là, il accorda une progéniture peu nombreuse, alors qu'à leurs proies il accorda une progéniture abondante, assurant par là la sauvegarde de leur espèce.

Cependant, comme il n'était pas précisément sage, Épiméthée, sans y prendre garde, avait dépensé toutes les capacités pour les bêtes, qui ne parlent pas ; il restait encore la race humaine, qui n'avait rien reçu, et il ne savait pas quoi faire.

Alors qu'il était dans l'embarras, Prométhée arrive pour inspecter la répartition, et il voit tous les vivants harmonieusement pourvus en tout, mais l'homme nu, sans chaussures, sans couverture, sans armes. Et c'était déjà le jour fixé par le destin, où l'homme devait sortir de terre et paraître à la lumière. Face à cet embarras, ne sachant pas comment il pouvait préserver l'homme, Prométhée dérobe le savoir technique d'Héphaïstos et d'Athéna, ainsi que le feu - car, sans feu, il n'y avait pas moyen de l'acquérir ni de s'en servir -, et c'est ainsi qu'il en fait présent à l'homme. De cette manière, l'homme était donc en possession du savoir qui concerne la vie, mais il n'avait pas le savoir politique ; en effet, celui-ci se trouvait chez Zeus. Or Prométhée n'avait plus le temps d'entrer dans l'acropole où habite Zeus, et il y avait en plus les gardiens de Zeus, qui étaient redoutables ; mais il parvient à s'introduire sans être vu dans le logis commun d'Héphaïstos et d'Athéna, où ils aimaient à pratiquer leurs arts, il dérobe l'art du feu, qui appartient à Héphaïstos, ainsi que l'art d'Athéna, et il en fait présent à l'homme. C'est ainsi que l'homme se retrouva bien pourvu pour sa vie, et que, par la suite, à cause d'Épiméthée, Prométhée, dit-on, fut accusé de vol.

Puisque l'homme avait sa part du lot divin, il fut tout d'abord, du fait de sa parenté avec le dieu, le seul de tous les vivants à reconnaître des dieux, et il entreprit d'ériger des autels et des statues de dieux ensuite, grâce à l'art, il ne tarda pas à émettre des sons articulés et des mots, et il inventa les habitations, les vêtements, les chaussures, les couvertures et les aliments qui viennent de la terre. Ainsi équipés, les hommes vivaient à l'origine dispersés, et il n'y avait pas de cités ; ils succombaient donc sous les coups des bêtes féroces, car ils étaient en tout plus faibles qu'elles, et leur art d'artisans, qui constituait une aide suffisante pour assurer leur nourriture, s'avérait insuffisant dans la guerre qu'ils menaient contre les bêtes sauvages. En effet, ils ne possédaient pas encore l'art politique, dont l'art de la guerre est une partie. Ils cherchaient bien sûr à se rassembler pour assurer leur sauvegarde en fondant des cités. Mais à chaque fois qu'ils étaient rassemblés, ils se comportaient d'une manière injuste les uns envers les autres, parce qu'ils ne possédaient pas l'art politique, de sorte que, toujours, ils se dispersaient à nouveau et périssaient. Aussi Zeus, de peur que notre espèce n'en vînt à disparaître tout entière, envoie Hermès apporter à l'humanité la Vergogne et la Justice pour constituer l'ordre des cités et les liens d'amitié qui rassemblent les hommes. Hermès demande alors à Zeus de quelle façon il doit faire don aux hommes de la justice et de la Vergogne : « Dois-je les répartir de la manière dont les arts l'ont été ? Leur répartition a été opérée comme suit : un seul homme qui possède l'art

de la médecine suffit pour un grand nombre de profanes, et il en est de même pour les autres artisans. Dois-je répartir ainsi la justice et la Vergogne entre les hommes, ou dois-je les répartir entre tous ? » Zeus répondit : « Répartis-les entre tous, et que tous y prennent part ; car il ne pourrait y avoir de cités, si seul un petit nombre d'hommes y prenaient part, comme c'est le cas pour les autres arts ; et instaure en mon nom la loi suivante : qu'on mette à mort, comme un fléau de la cité, l'homme qui se montre incapable de prendre part à la Vergogne et à la justice. » C'est ainsi, Socrate, et c'est pour ces raisons, que les Athéniens comme tous les autres hommes, lorsque la discussion porte sur l'excellence en matière d'architecture ou dans n'importe quel autre métier, ne reconnaissent qu'à peu de gens le droit de participer au conseil, et ne tolèrent pas, comme tu le dis, que quelqu'un tente d'y participer sans faire partie de ce petit nombre ; ce qui est tout à fait normal, comme je le dis, moi ; lorsqu'en revanche, il s'agit de chercher conseil en matière d'excellence politique, chose qui exige toujours sagesse et justice, il est tout à fait normal qu'ils acceptent que tout homme prenne la parole, puisqu'il convient à chacun de prendre part à cette excellence – sinon, il n'y aurait pas de cités. Voilà donc, Socrate, la cause de ce fait.

PLATON, *Protagoras*

4.2 La pluralité des désirs et la nécessité de leur régulation

Épicure à Ménécée, salut.

(122) Quand on est jeune il ne faut pas remettre à philosopher, et quand on est vieux il ne faut pas se lasser de philosopher. Car jamais il n'est trop tôt ou trop tard pour travailler à la santé de l'âme. Or celui qui dit que l'heure de philosopher n'est pas encore arrivée ou est passée pour lui, ressemble à un homme qui dirait que l'heure d'être heureux n'est pas encore venue pour lui ou qu'elle n'est plus. Le jeune homme et le vieillard doivent donc philosopher l'un et l'autre, celui-ci pour rajeunir au contact du bien, en se remémorant les jours agréables du passé ; celui-là afin d'être, quoique jeune, tranquille comme un ancien en face de l'avenir. Par conséquent il faut méditer sur les causes qui peuvent produire le bonheur puisque, lorsqu'il est à nous, nous avons tout, et que, quand il nous manque, nous faisons tout pour l'avoir.

(123) Attache-toi donc aux enseignements que je n'ai cessé de te donner et que je vais te répéter ; mets-les en pratique et médite-les, convaincu que ce sont là les principes nécessaires pour bien vivre. Commence par te persuader qu'un dieu est un vivant immortel et bienheureux, te conformant en cela à la notion commune qui en est tracée en nous. N'attribue jamais à un dieu rien qui soit en opposition avec l'immortalité ni en désaccord avec la bonté ; mais regarde-le toujours comme possédant tout ce que tu trouveras capable d'assurer son immortalité et sa bonté. Car les dieux existent, attendu que la connaissance qu'on en a est évidente.

Mais, quant à leur nature, ils ne sont pas tels que la foule le croit. Et l'impie n'est pas celui qui rejette les dieux de la foule : c'est celui qui attribue aux dieux ce que leur prêtent les opinions de la foule. (124) Car les affirmations de la foule sur les dieux ne sont pas des préconisations, mais bien des présomptions fausses. Et ces présomptions fausses font que les dieux sont censés être pour les méchants la source des plus grands maux comme, d'autre part, pour les bons la source des plus grands biens. Mais la multitude, incapable de se déprendre de ce qui est chez elle et à ses yeux le propre de la vertu, n'accepte que des dieux conformes à cet idéal et regarde comme absurde tout ce qui s'en écarte.

Prends l'habitude de penser que la mort n'est rien pour nous. Car tout bien et tout mal résident dans la sensation : or la mort est privation de toute sensibilité. Par conséquent, la connaissance de cette vérité que la mort n'est rien pour nous, nous rend capables de jouir de cette vie mortelle, non pas en y ajoutant la perspective d'une durée infinie, mais en nous

enlevant le désir de l'immortalité. (125) Car il ne reste plus rien à redouter dans la vie, pour qui a vraiment compris que hors de la vie il n'y a rien de redoutable. On prononce donc de vaines paroles quand on soutient que la mort est à craindre, non pas parce qu'elle sera douloureuse étant réalisée, mais parce qu'il est douloureux de l'attendre. Ce serait en effet une crainte vaine et sans objet que celle qui serait produite par l'attente d'une chose qui ne cause aucun trouble par sa présence.

Ainsi celui de tous les maux qui nous donne le plus d'horreur, la mort, n'est rien pour nous, puisque, tant que nous existons nous-mêmes, la mort n'est pas, et que, quand la mort existe, nous ne sommes plus. Donc la mort n'existe ni pour les vivants ni pour les morts, puisqu'elle n'a rien à faire avec les premiers, et que les seconds ne sont plus. Mais la multitude tantôt fuit la mort comme le pire des maux, tantôt l'appelle comme le terme des maux de la vie. (126) Le sage, au contraire, ne fait pas fi de la vie et il n'a pas peur non plus de ne plus vivre : car la vie ne lui est pas à charge, et il n'estime pas non plus qu'il y ait le moindre mal à ne plus vivre. De même que ce n'est pas toujours la nourriture la plus abondante que nous préférons, mais parfois la plus agréable, pareillement ce n'est pas toujours la plus longue durée qu'on veut recueillir, mais la plus agréable. Quant à ceux qui conseillent aux jeunes gens de bien vivre et aux vieillards de bien finir, leur conseil est dépourvu de sens, non seulement parce que la vie a du bon même pour le vieillard, mais parce que le soin de bien vivre et celui de bien mourir ne font qu'un. On fait pis encore quand on dit qu'il est bien de ne pas naître, ou, « une fois né, de franchir au plus vite les portes de l'Hadès ». (127) Car si l'homme qui tient ce langage est convaincu, comment ne sort-il pas de la vie ? C'est là en effet une chose qui est toujours à sa portée, s'il veut sa mort d'une volonté ferme. Que si cet homme plaisante, il montre de la légèreté en un sujet qui n'en comporte pas. Rappelle-toi que l'avenir n'est ni à nous ni pourtant tout à fait hors de nos prises, de telle sorte que nous ne devons ni compter sur lui comme s'il devait sûrement arriver, ni nous interdire toute espérance, comme s'il était sûr qu'il dût ne pas être.

Il faut se rendre compte que parmi nos désirs les uns sont naturels, les autres vains, et que, parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires et les autres naturels seulement. Parmi les désirs nécessaires, les uns sont nécessaires pour le bonheur, les autres pour la tranquillité du corps, les autres pour la vie même. Et en effet une théorie non erronée des désirs doit rapporter tout choix et toute aversion à la santé du corps et à l'ataraxie de l'âme, puisque c'est là la perfection même de la vie heureuse. (128) Car nous faisons tout afin d'éviter la douleur physique et le trouble de l'âme. Lorsqu'une fois nous y avons réussi, toute l'agitation de l'âme tombe, l'être vivant n'ayant plus à s'acheminer vers quelque chose qui lui manque, ni à chercher autre chose pour parfaire le bien-être de l'âme et celui du corps. Nous n'avons en effet besoin du plaisir que quand, par suite de son absence, nous éprouvons de la douleur ; et quand nous n'éprouvons pas de douleur nous n'avons plus besoin du plaisir. C'est pourquoi nous disons que le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse. (129) En effet, d'une part, le plaisir est reconnu par nous comme le bien primitif et conforme à notre nature, et c'est de lui que nous partons pour déterminer ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut éviter ; d'autre part, c'est toujours à lui que nous aboutissons, puisque ce sont nos affections qui nous servent de règle pour mesurer et apprécier tout bien quelconque si complexe qu'il soit. Mais, précisément parce que le plaisir est le bien primitif et conforme à notre nature, nous ne recherchons pas tout plaisir, et il y a des cas où nous passons par-dessus beaucoup de plaisirs, savoir lorsqu'ils doivent avoir pour suite des peines qui les surpassent ; et, d'autre part, il y a des douleurs que nous estimons valoir mieux que des plaisirs, savoir lorsque, après avoir longtemps supporté les douleurs, il doit résulter de là pour nous un plaisir qui les dépasse. Tout plaisir, pris en lui-même et dans sa nature propre, est donc un bien, et cependant tout plaisir n'est pas à rechercher ; pareillement, toute douleur est un mal, et pourtant toute douleur ne doit pas être évitée. (130) En tout cas, chaque plaisir et chaque douleur doivent être appréciés par une comparaison des avantages et

des inconvénients à attendre. Car le plaisir est toujours le bien, et la douleur le mal ; seulement il y a des cas où nous traitons le bien comme un mal, et le mal, à son tour, comme un bien. C'est un grand bien à notre avis que de se suffire à soi-même, non qu'il faille toujours vivre de peu, mais afin que si l'abondance nous manque, nous sachions nous contenter du peu que nous aurons, bien persuadés que ceux-là jouissent le plus vivement de l'opulence qui ont le moins besoin d'elle, et que tout ce qui est naturel est aisément à se procurer, tandis que ce qui ne répond pas à un désir naturel est malaisé à se procurer. En effet, des mets simples donnent un plaisir égal à celui d'un régime somptueux si toute la douleur causée par le besoin est supprimée, (131) et, d'autre part, du pain d'orge et de l'eau procurent le plus vif plaisir à celui qui les porte à sa bouche après en avoir senti la privation. L'habitude d'une nourriture simple et non pas celle d'une nourriture luxueuse, convient donc pour donner la pleine santé, pour laisser à l'homme toute liberté de se consacrer aux devoirs nécessaires de la vie, pour nous disposer à mieux goûter les repas luxueux, lorsque nous les faisons après des intervalles de vie frugale, enfin pour nous mettre en état de ne pas craindre la mauvaise fortune. Quand donc nous disons que le plaisir est le but de la vie, nous ne parlons pas des plaisirs des voluptueux inquiets, ni de ceux qui consistent dans les jouissances déréglées, ainsi que l'écrivent des gens qui ignorent notre doctrine, ou qui la combattent et la prennent dans un mauvais sens. Le plaisir dont nous parlons est celui qui consiste, pour le corps, à ne pas souffrir et, pour l'âme, à être sans trouble. (132) Car ce n'est pas une suite ininterrompue de jours passés à boire et à manger, ce n'est pas la jouissance des jeunes garçons et des femmes, ce n'est pas la saveur des poissons et des autres mets que porte une table somptueuse, ce n'est pas tout cela qui engendre la vie heureuse, mais c'est le raisonnement vigilant, capable de trouver en toute circonstance les motifs de ce qu'il faut choisir et de ce qu'il faut éviter, et de rejeter les vaines opinions d'où provient le plus grand trouble des âmes. Or, le principe de tout cela et par conséquent le plus grand des biens, c'est la prudence. Il faut donc la mettre au-dessus de la philosophie même, puisqu'elle est faite pour être la source de toutes les vertus, en nous enseignant qu'il n'y a pas moyen de vivre agréablement si l'on ne vit pas avec prudence, honnêteté et justice, et qu'il est impossible de vivre avec prudence, honnêteté et justice si l'on ne vit pas agréablement. Les vertus en effet, ne sont que des suites naturelles et nécessaires de la vie agréable et, à son tour, la vie agréable ne saurait se réaliser en elle-même et à part des vertus.

(133) Et maintenant y a-t-il quelqu'un que tu mettes au-dessus du sage ? Il s'est fait sur les dieux des opinions pieuses ; il est constamment sans crainte en face de la mort ; il a su comprendre quel est le but de la nature ; il s'est rendu compte que ce souverain bien est facile à atteindre et à réaliser dans son intégrité, qu'en revanche le mal le plus extrême est étroitement limité quant à la durée ou quant à l'intensité ; il se moque du destin, dont certains font le maître absolu des choses. Il dit d'ailleurs que, parmi les événements, les uns relèvent de la nécessité, d'autres de la fortune, les autres enfin de notre propre pouvoir, attendu que la nécessité n'est pas susceptible qu'on lui impute une responsabilité, que la fortune est quelque chose d'instable, tandis que notre pouvoir propre, soustrait à toute domination étrangère, est proprement ce à quoi s'adressent le blâme et son contraire. (134) Et certes mieux vaudrait s'incliner devant toutes les opinions mythiques sur les dieux que de se faire les esclaves du destin des physiciens, car la mythologie nous promet que les dieux se laisseront flétrir par les honneurs qui leur seront rendus, tandis que le destin, dans son cours nécessaire, est inflexible ; il n'admet pas, avec la foule, que la fortune soit une divinité – car un dieu ne fait jamais d'actes sans règles –, ni qu'elle soit une cause inefficace : il ne croit pas, en effet, que la fortune distribue aux hommes le bien et le mal, suffisant ainsi à faire leur bonheur et leur malheur, il croit seulement qu'elle leur fournit l'occasion et les éléments de grands biens et de grands maux ; (135) enfin il pense qu'il vaut mieux échouer par mauvaise fortune, après avoir bien raisonné, que réussir par heureuse fortune, après avoir mal raisonné – ce qui peut nous arriver de plus heureux dans nos actions étant d'obtenir le succès par le concours de la fortune lorsque nous avons agi en vertu

de jugements sains.

Médite donc tous ces enseignements et tous ceux qui s'y rattachent, médite-les jour et nuit, à part toi et aussi en commun avec ton semblable. Si tu le fais, jamais tu n'éprouveras le moindre trouble en songe ou éveillé, et tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car un homme qui vit au milieu de biens impérissables ne ressemble en rien à un être mortel.

ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*

Il faut se rendre compte que parmi nos désirs les uns sont naturels, les autres vains, et que parmi les premiers, il y en a qui sont nécessaires et d'autres qui sont seulement naturels. Parmi les nécessaires, il y en a qui le sont pour le bonheur, d'autres pour la tranquillité continue du corps, d'autres enfin pour la vie même. Une théorie non erronée de ces désirs sait en effet rapporter toute préférence et toute aversion à la santé du corps et à la tranquillité de l'âme puisque c'est là la perfection même de la vie heureuse. Car tous nos actes visent à écarter de nous la souffrance et la peur. Lorsqu'une fois nous y sommes parvenus, la tempête de l'âme s'apaise, l'être vivant n'ayant plus besoin de s'acheminer vers quelque chose qui lui manque, ni de chercher autre chose pour parfaire le bien-être de l'âme et celui du corps. C'est alors en effet que nous éprouvons le besoin du plaisir quand, par suite de son absence, nous éprouvons de la douleur ; mais quand nous ne souffrons pas, nous n'éprouvons plus le besoin du plaisir. Et c'est pourquoi nous disons que le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse. C'est lui en effet que nous avons reconnu comme bien principal et conforme à notre nature, c'est de lui que nous partons pour déterminer ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut éviter, et c'est à lui que nous avons finalement recours lorsque nous nous servons de la sensation comme d'une règle pour apprécier tout bien qui s'offre. Or, précisément parce que le plaisir est notre bien principal et inné, nous ne cherchons pas tout plaisir ; il y a des cas où nous passons par-dessus beaucoup de plaisirs s'il en résulte pour nous de l'ennui. Et nous jugeons beaucoup de douleurs préférables aux plaisirs, lorsque des souffrances que nous avons endurées pendant longtemps, il résulte pour nous un plaisir plus élevé. Tout plaisir est ainsi, de par sa nature propre, un bien, mais tout plaisir ne doit pas être recherché ; pareillement, toute douleur est un mal, mais toute douleur ne doit pas être évitée à tout prix. En tout cas, il convient de décider de tout cela en comparant et en examinant attentivement ce qui est utile et ce qui est nuisible, car nous en usons parfois avec le bien comme s'il était le mal, et avec le mal comme s'il était le bien. C'est un grand bien, à notre sens, de savoir se suffire à soi-même, non pas qu'il faille toujours vivre de peu, mais afin que, si nous ne possédons pas beaucoup, nous sachions nous contenter de peu, bien convaincus que ceux-là jouissent le plus de l'opulence qui ont le moins besoin d'elle. Tout ce qui est naturel est aisé à se procurer mais tout ce qui est vain est difficile à avoir.

ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*

4.3 La vertu du sage contre le désir de l'homme

4.3.1 La suppression des désirs évite de subir les revers de la fortune, 1

I.

1. Il y a entre les stoïciens, Sérénus, et les autres sectes qui font profession de sagesse, autant de différence qu'entre l'homme et la femme, je crois pouvoir le dire : car bien que les deux sexes contribuent dans la vie commune pour une part égale, celui-ci est né pour obéir, celui-là pour commander. Les autres philosophes ont trop de mollesse et de complaisance, à peu près

comme ces médecins domestiques et faisant partie de nos gens, qui donnent aux malades, non les meilleurs et les plus prompts remèdes, mais ceux qu'on veut bien souffrir. Les stoïciens, prenant une voie plus digne de l'homme, ne s'inquiètent point qu'elle paraisse riante à ceux qui s'y engagent : ils veulent au plus tôt nous tirer de péril et nous conduire à ce haut sommet tellement hors de toute atteinte qu'il domine la Fortune elle-même.

2. « Mais la route où ils nous appellent est ardue, hérissée d'obstacles ! » Est-ce donc par la plaine qu'on gagne les hauteurs ? Et même cette région n'est pas si abrupte que quelques-uns se la figurent. à l'entrée seulement sont des pierres et des rocs inabordables au premier aspect : ainsi mainte fois on croit voir de loin des masses taillées à pic et liées entre elles, tant que la distance abuse les yeux. Puis à mesure qu'on approche, ces mêmes lieux, dont une erreur de perspective avait fait un seul bloc, insensiblement se dégagent ; et ce qui, dans l'éloignement, semblait tout escarpé, se trouve être une pente assez douce.

3. Dernièrement, lorsque nous vîmes à parler à M. Caton, tu t'indignais, toi que révolte l'injustice, que son siècle eût si peu compris ce grand homme, et qu'un mortel supérieur aux Pompée, aux César eût été ravalé au-dessous des Vatinius ; tu trouvais infâme qu'on lui eût arraché sa toge en plein forum, comme il voulait combattre un projet de loi ; que des rostres à l'arc de Fa-bius, traîné par les mains d'une faction séditieuse, il eût longuement subi les propos insultants, les crachats et tous les outrages d'une multitude en démence. Je te répondais que si tu avais sujet de gémir, c'était sur cette république que d'une part un P. Clodius, de l'autre un Vatinius et les plus méchants citoyens mettaient à l'enchère, hommes aveugles et corrompus, qui dans leur cupidité ne voyaient pas que vendre l'état c'était se vendre eux-mêmes avec lui.

I.

1. Pour ce qui est de Caton, te disais-je, rassure-toi : car jamais le sage ne peut recevoir d'injure ni d'humiliation ; et Caton nous fut donné par les dieux immortels comme un modèle plus infaillible qu'Ulysse ou Hercule, héros des premiers âges, proclamés comme sages par nos stoïciens, comme indomptables aux travaux, contempteurs de la volupté et victorieux de toutes les terreurs.

2. Caton ne lutta point contre des bêtes féroces, exercice digne d'un chasseur et d'un rustre ; il ne poursuivit pas de monstres avec le fer et le feu, et ne vécut pas dans un temps où l'on pût croire qu'un homme portât le ciel sur ses épaules : déjà on avait secoué le joug de l'antique crédulité, et le siècle était parvenu au plus haut degré de lumières. Caton fit la guerre à l'intrigue, ce monstre à mille formes, au désir illimité du pouvoir, que le monde entier partagé entre trois hommes n'avait pu rassasier, aux vices d'une cité dégénérée et s'affaissant sous sa propre masse ; seul resté debout, il retint dans sa chute la république, autant que pouvait le faire le bras d'un mortel, tant qu'enfin entraîné, arraché lui-même, après l'avoir longtemps retardée il voulut partager sa ruine ; alors s'éteignit du même coup ce qui n'eût pas été séparé sans crime : Caton ne survécut point à la liberté, ni la liberté à Caton.

3. Or cet homme, penses-tu que le peuple ait pu lui faire injure en lui arrachant la préture ou la toge, en couvrant d'infâmes crachats sa tête sacrée ? Le sage est à l'abri de tout : ni injures, ni mépris ne sauraient l'atteindre.

III.

1. Il me semble voir ta verve qui s'échauffe et bouillonne ; tu es prêt à t'écrier : « Voilà ce qui ôte crédit à vos préceptes ; vous promettez de grandes choses qu'on est loin d'espérer, plus loin encore de croire ; et lorsque avec d'emphatiques paroles vous avez prétendu que le sage n'est jamais pauvre, vous ne niez pas qu'il manque souvent de valet, d'habit, de toit, d'aliment ; après avoir dit que le sage ne perd jamais la raison, vous ne niez pas qu'il puisse tomber dans la folie,

tenir des discours peu sensés, et oser tout ce que la force du mal constraint de faire ; après avoir dit que le sage ne saurait être esclave, vous ne disconvenez pas qu'il puisse être vendu, exécuter les ordres d'un maître et lui rendre de serviles offices. Ainsi de vos airs si fiers, si sourcilleux, vous redescendez aussi bas que les autres : vous n'avez changé que le nom des choses.

2. C'est pourquoi je soupçonne quelque artifice pareil dans votre maxime, au premier abord belle et magnifique : Le sage ne recevra ni injure ni humiliation. Or il importe beaucoup de savoir si c'est au-dessus de l'indignation que tu le places, ou au-dessus de l'injure. Prétends-tu qu'il se résignera ? il n'a là aucun privilège ; il n'obtient qu'une chose vulgaire, et qui s'apprend par la continuité même des outrages, la patience. Mais si tu dis qu'il ne recevra pas d'injures, en ce sens que nul ne tentera de lui être hostile, toute affaire cessante je me fais stoïcien. »

3. Je réponds que je n'ai pas voulu décorer le sage d'un attribut imaginaire et de mots pompeux, mais le mettre en un lieu où nulle injure ne puisse porter. « Eh quoi ! il n'y aura personne qui le harcèle, qui le provoque ? » Sans doute rien de si sacré dans la nature qui ne rencontre un profanateur ; mais ce qui offre un caractère céleste n'en habite pas moins une sphère sublime, encore que des impies dirigent contre une grandeur fort au-dessus d'eux des coups qui ne l'atteindront pas. Nous appelons invulnérable, non ce qui n'est point frappé, mais ce que rien ne blesse. à ce signe-là reconnaît le sage. N'est-il pas vrai que la force qui triomphe est plus sûre que celle qui n'a point d'assaillants ?

4. Si l'on doute d'une puissance non éprouvée, on doit tenir pour ferme et avérée celle qui a repoussé toutes les attaques. Apprends de même que le sage est de trempe meilleure, quand nulle injure ne peut lui nuire, que quand on ne lui en fait aucune. Le brave, à mes yeux, est l'homme que ni les guerres ne subjuguent, ni l'approche d'une force ennemie n'épouvante, non celui qui s'engraisse d'oisiveté au milieu de peuples indolents :

5. c'est sur un sage de ce premier modèle que l'injure est impuissante. Il n'importe donc quelle multitude de traits on lui lance, s'il est impénétrable à tous. Il y a de certaines pierres dont la dureté est à l'épreuve du fer ; aucun outil ne peut couper, ni tailler, ni user le diamant, qui les émousse tous par sa vertu propre ; il y a des corps incombustibles qui, enveloppés de flammes, gardent leur consistance et leur figure ; des rochers, dressés en pleine mer, brisent la fureur des vagues et ne portent nulle trace des assauts qui les battent depuis tant de siècles : ainsi l'âme du sage est inexpugnable ; et, grâce à ses forces acquises, elle est aussi assurée contre l'injure que les objets dont je viens de parler.

IV.

1. Mais encore, n'y aura-t-il personne qui essaye de l'outrager ? On l'essayera, mais l'outrage n'arrivera pas jusqu'à lui. Un trop grand intervalle l'éloigne du contact des choses inférieures, pour qu'aucun pouvoir nuisible étende jusqu'à lui son action. Quand les puissants de la terre, quand l'autorité la plus haute, forte de l'unanimité d'un peuple d'esclaves, tenteraient de lui porter dommage, tous leurs efforts expireraient à ses pieds, comme les projectiles chassés dans les airs par l'arc ou la baliste s'élancent à perte de vue pour retomber bien en deçà du ciel.

2. Eh ! crois-tu, alors qu'un stupide monarque obscurcissait le jour par ses nuées de flèches, qu'une seule ait touché le soleil ; ou que de ses chaînes jetées dans la mer il ait pu effleurer Neptune ? Les êtres célestes échappent aux mains des hommes ; qui rase les temples ou jette au creuset leurs statues ne fait nul tort à la divinité : de même tout ce que l'audace, l'arrogance et l'orgueil tentent contre le sage, demeure sans effet.

3. « Mais il vaudrait mieux que personne ne voulût l'insulter. » Tu souhaites à la race humaine une vertu difficile, des mœurs inoffensives. Que l'injure n'ait pas lieu. C'est l'intérêt de celui qui l'aurait faite, et non de l'homme qui, en fût-il l'objet, ne peut en souffrir. Je ne sais même si le sage ne montre pas plus clairement sa force par son calme au sein des orages, comme un général ne prouve jamais mieux la supériorité de ses armes et de ses troupes que lorsqu'il est

et se juge en sûreté même sur le sol ennemi.

V.

1. Distinguons, s'il te plaît, Sérénus, l'injure de la simple offense. La première, de sa nature, est plus grave ; l'autre, plus légère, ne pèse qu'aux âmes trop irritable : elle ne blesse pas, elle froisse. Telle est pourtant la faiblesse et la puérilité des amours-propres, que pour quelques-uns rien n'est plus cruel. Tu verras tel esclave aimer mieux recevoir des coups de fouet que des soufflets, et juger la mort et les verges plus tolérables que d'offensantes paroles.

2. On en est venu à ce point de déraison que non pas seulement la douleur, mais l'idée de la douleur est un supplice ; on est comme l'enfant qui a peur d'une ombre, d'un masque difforme, d'une figure grimaçante, qui se met à pleurer aux noms désagréables à son oreille, à certains mouvements de doigts et autres épouvantails, dont l'illusion brusque et inattendue le fait fuir.

3. L'injure a pour but de faire du mal à quelqu'un : or la sagesse ne laisse point place au mal. Il n'est de mal pour elle que la honte, laquelle n'a point accès où habitent déjà l'honneur et la vertu : l'injure ne va donc point jusqu'au sage. Car si elle est la souffrance d'un mal, dès que le sage n'en souffre aucun, aucune injure ne peut le toucher.

4. Toujours elle ôte quelque chose à celui qu'elle attaque, et on ne la reçoit jamais sans quelque détriment de sa dignité, de sa personne ou de ses biens extérieurs ; or le sage ne peut rien perdre : il a tout placé en lui, il ne confie rien à la fortune, il a ses biens sur une solide base, il se trouve riche de sa vertu qui n'a pas besoin des dons du hasard. Et ainsi son trésor ne peut ni grossir ni diminuer ; car ce qui est arrivé à son comble n'a plus chance d'accroissement. La fortune n'enlève que ce qu'elle a donné : elle ne donne pas la vertu, aussi ne la ravit-elle pas. La vertu est chose libre, inviolable, que rien n'émeut, que rien n'ébranle, tellement endurcie aux coups du sort, qu'on ne saurait la faire flétrir, loin de l'abattre. En face des appareils les plus terribles son œil est fixe, intrépide ; son visage ne change nullement, qu'elle ait de dures épreuves ou des succès en perspective.

5. Donc le sage ne perdra rien dont il puisse ressentir la perte. Il a en effet pour seule possession la vertu, dont on ne l'expulsera jamais ; de tout le reste il n'use qu'à titre précaire : or quel homme est touché de perdre ce qui n'est pas à lui ? Que si l'injure ne peut en rien préjudicier aux biens propres du sage, parce que la vertu les sauvegarde, on ne peut faire injure au sage.

6. Démétrius, surnommé Poliorcète, ayant pris Mégare, demandait au philosophe Stilpon s'il n'avait rien perdu : « Rien, répondit celui-ci ; car tous mes biens sont avec moi. » Et cependant son patrimoine avait fait partie du butin, ses filles étaient captives, sa ville natale au pouvoir de l'étranger, et lui-même en présence d'un roi qui, entouré d'armes et de phalanges victorieuses, l'interpellait du haut de son triomphe.

7. Stilpon lui ravit ainsi sa victoire, et, au sein d'une patrie esclave, témoigna qu'il n'était pas vaincu, qu'il n'éprouvait même pas de dommage ; car il avait avec lui la vraie richesse, sur laquelle on ne met pas la main. Quant aux choses qu'on pillait et qu'on emportait de toutes parts, il ne les jugeait pas siennes, mais accidentelles et sujettes aux caprices de la Fortune : il n'avait pas pour elle l'affection d'un maître. Tout ce qui en effet arrive du dehors est d'une possession fragile et incertaine.

VI.

1. Songe maintenant si un voleur, un calomniateur, un voisin puissant, ou quelque riche exerçant cette royauté que donne une vieillesse sans enfants (01) étaient capables de faire injure à cet homme, quand la guerre et ce fier ennemi qui professait l'art sublime de forcer des remparts ne l'avaient pu dépouiller de rien.

2. Au milieu des glaives partout étincelants et du tumulte de la soldatesque ardente au pillage,

au milieu des flammes, du sang, des débris d'une cité croulante, du fracas des temples s'abîmant sur leurs dieux, il y eut paix pour un seul homme.

3. Ne juge donc pas téméraire l'annonce que je t'ai faite si dans ma bouche elle a peu de créance, je t'offre un garant. Tu as peine à croire que tant de fermeté chez un homme, tant de grandeur d'âme soit possible ; mais si je le fais comparaître, si lui-même te dit :

3. « N'en doute pas, quiconque naît homme peut s'élever au-dessus des choses humaines ; douleurs, pertes, tribulations, blessures, révolutions qui grondent autour de lui, il peut tout envisager sans pâlir, supporter avec calme les disgrâces, et le bonheur avec modération, sans ployer sous les unes, sans se fier à l'autre, rester égal et le même dans les conjonctures les plus diverses, et penser que rien n'est à lui que lui seul, c'est-à-dire encore la meilleure partie de son être.

4. Oui, et me voici pour exemple : que sous ce renverseur de villes (02) les fortifications s'ébranlent au choc du bâlier ; que les orgueilleuses tours, sapées par les mines et les voies souterraines (03), s'affaissent tout à coup ; que ses terrasses montent au niveau des plus hautes citadelles, je le défie d'inventer des machines qui donnent à l'âme bien assise la moindre secousse.

5. Je me suis tout à l'heure arraché des ruines de ma maison à la lueur d'un embrasement général, j'ai fui la flamme à travers le sang. à quel sort sont livrées mes filles ; est-il pire que le sort de tous ? je l'ignore. Seul et chargé d'ans, ne voyant rien que d'hostile autour de moi, je déclare néanmoins que mes biens sont saufs et intacts, je garde, j'ai encore tout ce que j'avais à moi.

6. Tu n'as pas lieu, Démétrius, de me juger vaincu, de te croire mon vainqueur : ta fortune a vaincu ma fortune. Ces choses périssables et qui changent de maître, je ne sais où elles ont passé : quant à mon véritable avoir, il est, il sera toujours avec moi.

7. Ces autres riches ont perdu leurs patrimoines ; les libertins leurs amours et leurs courtisanes si scandaleusement aimées ; les intrigants le sénat, le forum et les lieux consacrés à l'exercice public de tous les vices ; l'usurier a perdu ces registres où l'avarice, dans ses fausses joies, suppote d'imaginaires richesses ; moi, j'emporte la mienne entière et sans dommage. Adresse-toi donc à ceux qui pleurent, qui se lamentent, qui, pour sauver leur or, opposent leurs corps nus aux glaives menaçants, qui fuient l'ennemi la bourse pleine. »

8. Oui, Sérénus, reconnais que cet homme accompli, comblé des vertus humaines et divines, ne saurait rien perdre. Ses trésors sont enceints de fermes et insurmontables remparts, auxquels il ne faut comparer ni les murs de Babylone où Alexandre a pénétré, ni ceux de Carthage ou de Numance qu'un même bras a conquises, ni le Capitole ou sa citadelle qui gardent la trace de l'ennemi. Les murailles qui défendent le sage sont à l'abri de la flamme et des incursions ; elles n'offrent point de brèche, elles sont hautes, imprenables, au niveau du séjour des dieux.

VII.

1. Il ne faut pas dire, selon ta coutume, que notre sage ne se trouve nulle part. Ce n'est pas un vain portrait forgé pour honorer la nature humaine, ni le gigantesque idéal d'une chose qui n'est point et que nous rêvons ; mais tel nous affirmons qu'est le sage, tel nous l'avons montré et le montrerons. Il est rare peut-être et ne se rencontre que de loin en loin dans les siècles ; car les grands phénomènes, car ce qui excède l'ordinaire et commune mesure ne se produit pas fréquemment ; toutefois, je crains bien que ce M. Caton, dont le souvenir a fait le début de cette discussion, ne soit fort au-dessus de votre modèle à vous.

2. En résumé, il est certain que ce qui blesse est plus fort que ce qui est blessé ; or la perversité n'a pas plus d'énergie que la vertu, et partant ne peut blesser le sage. L'injure n'est essayée que par les méchants contre les bons : ceux-ci entre eux vivent en paix ; et les méchants ne sont pas moins hostiles les uns pour les autres que pour les bons. Que si l'on ne peut blesser que le faible si le méchant est moins fort que le bon, si les bons n'ont à craindre l'injure que de qui ne leur ressemble pas, elle n'a certes point prise sur le sage ; car il n'est plus besoin de t'avertir

que lui seul est bon.

3. « Si Socrate, dis-tu, a été injustement condamné, il a éprouvé une injure. » Ici nous devons distinguer : il peut arriver qu'on m'adresse une injure et que je ne la reçoive pas. Par exemple, qu'on me dérobe un objet dans ma maison des champs et qu'on le reporte à ma maison de ville, on aura commis un larcin et je n'aurai rien perdu.

4. On peut devenir malfaiteur, sans avoir fait le mal. Celui qui sort des bras de sa femme, la croyant celle d'un autre, est adultère, bien que sa femme ne le soit pas. Quelqu'un m'a donné du poison, mais dont la force s'est perdue, mêlée à ma nourriture ; en me donnant ce poison on s'est engagé dans le crime, encore qu'on n'ait pas nui. Il n'en est pas moins assassin, l'homme dont j'ai trompé le fer en y opposant mon manteau. Tout crime, avant même d'avoir accompli son œuvre, est, pour ce qui fait le coupable, déjà consommé.

5. Certaines choses ont entre elles une condition d'existence et une connexion telles, que la première peut être sans la seconde, mais non la seconde sans la première. Essayons d'éclaircir ceci par un exemple. Je puis mouvoir mes pieds sans courir, je ne courrais pas sans mouvoir mes pieds ; je puis, quoique étant dans l'eau, ne pas nager ; si je nage, je ne puis pas n'être point dans l'eau.

6. De ce genre est aussi la question qui nous occupe. Si j'éprouve une injure, nécessairement on me l'a faite ; si on l'a faite, il ne s'ensuit pas nécessairement que je l'éprouve. Mille incidents peuvent l'écartier. Le hasard peut arrêter la main qui me menace et détourner le trait qu'on m'a lancé ; ainsi l'injure, quelle qu'elle soit, peut être repoussée par un obstacle quelconque, interceptée en son chemin, de sorte qu'on l'ait faite sans qu'elle ait été reçue.

VIII.

1. D'ailleurs la justice ne peut rien souffrir d'injuste, car les contraires ne s'allient point. Or l'injure n'a jamais lieu sans injustice ; donc l'injure ne peut être faite au sage. Et ne t'étonne pas que nul ne puisse lui faire injure, nul, aussi ne peut lui rendre service. Rien ne lui manque qu'il lui convienne d'accepter à titre de présent, et puis le méchant ne saurait lui en faire aucun. Il faudrait avoir avant de donner ; et il n'a rien que le sage soit flatté de recevoir.

2. Personne ne saurait nuire au sage, ou lui être utile ; ainsi les êtres divins n'ont besoin d'aucune aide, ne sont pas vulnérables ; or le sage est voisin des dieux, il se tient presque sur leur ligne ; à la mortalité près, il est leur pareil. Cependant qu'il gravit et monte vers ce séjour élevé de l'ordre, de l'immuable paix, où la vie marche d'un cours égal et harmonieux, plein de sécurité, bienveillant, né pour le bonheur de tous, pour se perfectionner lui et les autres, il ne connaîtra ni désirs ignobles, ni larmes,

3. car appuyé sur la raison, il traversera les vicissitudes humaines avec un courage tout divin. Il ne laisse point prise à l'injure, je veux dire à celle qui viendrait non des hommes seulement, comme tu pourrais croire, mais de la Fortune même ; celle-ci entre-t-elle en lutte avec la vertu, elle n'en sort jamais son égale. Si cette heure suprême au-delà de laquelle ne peuvent plus rien les lois irritées ni les menaces des plus cruels tyrans, et où l'empire du sort se brise, est acceptée par nous d'une âme égale et résignée ; si nous savons que la mort n'est point un mal, et par conséquent et bien moins encore une injure, nous endurerons beaucoup plus aisément le reste, dommages, souffrances, ignominies, changements de lieux, pertes d'enfants, séparations de toute espèce ; que tous ces flots d'adversité enveloppent le sage, ils ne le submergent point ; ce n'est pas pour que leur choc isolé le consterne. Et s'il supporte sans faiblesse les injures de la Fortune, que lui feront celles des hommes puissants, qu'il sait n'être que les mains de la Fortune ?

IX.

1. Il souffrira donc tout, comme il souffre les rigueurs de l'hiver, l'intempérie du ciel, les chaleurs

excessives, les maladies, mille autres accidents fortuits. Jamais il ne fait au méchant l'honneur de croire que la raison ait conseillé un seul de ses actes : la raison n'appartient qu'au sage ; chez tous les autres elle est absente : on n'y voit que fraudes, embûches, mouvements désordonnés de l'âme, mis par le sage sur la liste des accidents. Or tout ce qui est fortuit ne sévit et ne fait injure qu'en dehors de nous.

2. Il songe encore quelle latitude offre l'injure dans ces intrigues qui nous suscitent tant de périls : tel est un accusateur suborné, ou des griefs calomnieux, ou les grands prévenus et armés contre nous, et tous ces brigandages qui s'exercent sous le costume de paix. Autre espèce d'injure bien fréquente : on te dérobe un gain ou une récompense longtemps poursuivie ; un héritage brigué péniblement se détourne de toi ; on t'enlève la faveur lucrative d'une opulente maison. Le sage échappe à tout cela, lui qui ne sait vivre ni dans l'espoir ni dans la crainte.

3. Ajoute aussi, que loin de recevoir de sang-froid une injure, il n'est personne qui n'en éprouve un trouble violent, et qu'un tel trouble n'atteint point l'âme forte, modératrice d'elle-même, dans son calme et sa paix profonde : car si l'injure la touche, elle perd sa paix et sa liberté. Mais le sage ignore la colère, qu'allume l'apparence de l'injure. Et serait-il étranger à la colère, s'il ne l'était à l'injure, qu'il sait ne pouvoir lui être faite ? De là cette assurance, cette satisfaction, cette éternelle joie où s'exalte son cœur ; de là ce cœur si peu froissé par les chocs qui lui viennent des choses ou des hommes, que l'injure même lui profite : c'est par elle qu'il s'éprouve, qu'il expérimente sa vertu.

4. Faisons silence, de grâce, à cette parole, et l'oreille et l'âme recueillies assistons au mystère qui affranchit le sage de l'injure. Et l'on ne retranche rien pour cela à vos emportements, à vos cupidités si rapaces, à votre aveugle témérité, à votre arrogance. Sans toucher à vos vices, c'est l'affranchissement du sage qu'on poursuit ; on prétend, non vous empêcher de faire l'injure, mais que le sage repousse au loin toutes celles qu'on lui adressera, et que sa constance, sa grande âme suffisent à le défendre. 5. Ainsi, dans nos jeux sacrés, beaucoup n'ont triomphé qu'en fatiguant, par une opiniâtre patience, les bras qui les frappaient. Compte le sage au nombre des athlètes qui, par un exercice long et consciencieux, ont acquis la force d'endurer les coups et de lasser tous les assauts.

X.

1. Maintenant qu'est achevée la première partie de notre tâche, passons à la seconde, où, par des arguments qui en partie nous sont propres, mais dont la plupart appartiennent à tous, nous ferons voir le néant de ce qu'on appelle offense. C'est moins qu'une injure ; il est plus aisé de s'en plaindre que de s'en venger ; et les lois même ne l'ont pas trouvée digne de leur animadversion.

2. Le ressentiment de l'offense tient à un manque d'élévation dans l'âme que froisse un procédé, un mot peu honorables. Cet homme ne m'a pas reçu aujourd'hui, quoiqu'il en reçût d'autres ; quand je parlais, il tournait dédaigneusement la tête, ou il a ri tout haut ; au lieu de m'offrir la place d'honneur, c'est la dernière qu'il m'a donnée ; et autres griefs de cette sorte. Qu'en dirai-je ? Plaintes d'esprits blasés, où tombent presque toujours les raffinés, les heureux du siècle. A-t-il le loisir, de remarquer ces riens, l'homme que pressent des maux plus sérieux ?

3. Des âmes inoccupées, naturellement faibles et efféminées, que l'absence d'injures réelles rend plus irritable, s'émeuvent de ces choses ; et la plupart du temps tout naît d'une fausse interprétation. Il témoigne donc peu de prudence et de confiance en lui-même, celui qui s'affecte à si bon marché ; évidemment il croit qu'on le méprise, et cette poignante idée ne vient point sans un certain abaissement de l'amour-propre qui se rapetisse et s'humilie. Mais le sage n'est méprisé de personne : il a conscience de sa grandeur ; il se dit dans son cœur que nul n'est en droit de le mésestimer ; et, pour tous ces tourments d'imagination, ou plutôt ces contrariétés, je ne dis point qu'il les surmonte, il ne les sent même pas.

4. Il est d'autres atteintes qui frappent le sage, bien qu'elles ne le terrassent point, la douleur

physique, les infirmités, la perte de ses amis, de ses enfants, ou les malheurs de son pays que dévore la guerre. Je ne le nie pas, le sage est sensible à tout cela. Car nous ne lui attribuons pas un cœur de fer ou de rocher. Il n'y aurait nulle vertu à supporter ce qu'on ne sentirait point.

XI.

1. Que fait-il donc ? Il reçoit certains coups, mais les reçoit pour les vaincre, pour en guérir et fermer les plaies. Quant à ces piqûres dont nous parlons, il y est insensible : il ne s'arme pas contre elles de sa vertu accoutumée, de toute sa puissance de souffrir ; il n'y prend pas garde ou croit devoir en rire. Outre cela, comme la plupart des offenses partent d'hommes orgueilleux, insolents et qui supportent mal la prospérité, le sage a, pour repousser cette morgue maladive, la plus belle de toutes les vertus, la santé de l'âme et la magnanimité. Toutes ces petitesses passent devant ses yeux comme les fantômes d'un vain songe, comme des visions nocturnes sans consistance ni réalité.

2. Il se représente aussi que tous les hommes sont trop au-dessous de lui pour avoir l'audace de dédaigner ce qui leur est si supérieur. Le mot offense [contumelia] vient de *contemptus*, mépris, parce qu'on n'imprime cette sorte d'injure qu'à ceux qu'on méprise : mais jamais on ne méprise plus grand et meilleur que soi, fit-on même quelque chose de ce que dicte ordinairement le mépris. Un enfant frappe au visage ses parents, dérange ou arrache ou souille de salive les cheveux de sa mère ; il découvre aux yeux des siens ce que la pudeur veut qu'on voile ; il ne se fait pas faute de paroles obscènes ; et aucune de ces choses ne s'appelle offense : pourquoi ? Parce que l'enfant ne peut mépriser personne.

3. Par la même raison, nous sommes charmés, tout offensantes qu'elles soient pour nous, des saillies de nos esclaves, dont la témérité assure son droit sur les convives en commençant par le chef de la maison. Plus l'individu est avili et sert de jouet, plus il est libre de tout dire. On achète même pour cela de jeunes esclaves à l'Humeur espiègle, on aiguise leur impudence, on leur donne des maîtres pour apprendre à débiter des sottises réfléchies que nous qualifions, non pas d'offenses, mais de gentillesses. Or quelle extravagance qu'une même chose tantôt nous amuse et tantôt nous fâche ; que ce qu'on appelle grossièreté dans une bouche amie, devienne, dans celle d'un misérable valet, un joyeux persiflage !

XII.

1. Ce que nous sommes avec les enfants, le sage l'est avec tout autre homme enfant encore après la jeunesse et sous des cheveux blancs. Ont-elles gagné quelque chose avec l'âge, ces âmes malades chez qui l'erreur seule a grandi ? Ils ne diffèrent des enfants que par la taille et l'apparence physique, d'ailleurs aussi légers, aussi inconstants, cherchant la volupté sans choix, peureux ; ce n'est jamais par caractère, mais par crainte, qu'ils sont calmes.

2. Qu'on ne dise pas qu'ils se distinguent de l'enfance en ce que celle-ci est avide d'osselets, de noix et de jetons, et qu'eux veulent de l'or, de l'argent, des villes. Les enfants entre eux créent des magistratures, ont leurs robes prétextes, leurs faisceaux, leur petit tribunal ; les hommes au Champ de Mars, au forum, au sénat, jouent sérieusement les mêmes jeux. Avec du sable amoncelé sur le rivage, les enfants élèvent des simulacres de maisons ; les hommes, pensant faire merveille, s'occupent de pierres, de murailles, d'édifices, et changent en masses périlleuses ce qui fut inventé pour abriter leurs personnes (04). Même illusion chez l'homme fait que chez l'enfant, mais sur des objets autres, avec des conséquences plus graves.

3. Le sage a bien raison de prendre les offenses des hommes comme des jeux d'enfants ; quelquefois il sévit contre eux et leur inflige, comme à ces derniers, des punitions qui les éclairent, non qu'il ait reçu l'injure, mais parce qu'ils l'ont faite et pour qu'ils n'y retombent plus. Ainsi l'on dompte certains animaux en les frappant ; et sans nous mettre en colère quand ils refusent

le cavalier, nous les châtions pour que la douleur triomphe de leur résistance. Ainsi se trouve résolue aussi l'objection qu'on nous fait pourquoi, si le sage ne reçoit ni injure ni offense, en punit-il les auteurs ? C'est qu'en effet il ne se venge pas, il corrige.

XIII.

1. Et pourquoi croirais-tu le sage incapable de cette fermeté, quand tu la peux voir chez d'autres hommes dont les mobiles sont si différents ? Jamais le médecin se met-il en colère contre un frénétique ? Les imprécations du fiévreux auquel il défend l'eau froide, les prend-il en mauvaise part ?

2. Le sage est pour tous les hommes dans la même disposition que le médecin pour les malades ; celui-ci ne dédaigne pas de toucher, si elles ont besoin de remède, les parties les plus déshonnêtes de leur corps, ni d'examiner les derniers produits de leurs aliments et de leurs boissons, ni d'essuyer leur fureur qui s'exhale en invectives. Le sage sait trop que tous ces gens qui s'avancent parés de toges à bandes de pourpre, avec le coloris de la santé, sont loin d'être sains : il voit en eux des malades hors d'état de se maîtriser : aussi ne se fâche-t-il même pas si, dans leurs accès, ils se permettent quelque violence contre qui les veut guérir ; et comme il ne fait nul cas de leurs hommages, il met sur la même ligne leurs irrévérences.

3. Comme il ne se prévaudra pas des respects d'un mendiant, il ne se croira pas offensé si quelque homme de la lie du peuple ne lui rend point son salut ; ainsi encore, qu'une foule de riches aient de lui une haute idée, il ne l'aura pas de lui-même, certain qu'ils ne diffèrent en rien des mendiants, qu'ils sont même plus misérables, car les mendiants ont besoin de bien peu, les riches de beaucoup. D'autre part que lui importe qu'un roi des Mèdes, qu'un Attale asiatique, qu'il aura salué, passe sans lui rien dire, le visage arrogant ? Il sait que leur condition n'est pas plus désirable que celle de l'esclave auquel échoit, dans un nombreux domestique, le gouvernement des malades et des fous.

4. Irai-je m'indigner si quelque brocanteur du temple de Castor ne me salue pas par mon nom, lui, l'un de ces hommes qui vendent et achètent de méchants esclaves, et dont les boutiques sont pleines de valets de la pire espèce ? Non, ce me semble ; car qu'y a-t-il de bon dans celui qui n'a que du mauvais sous la main ? Le sage fait aussi peu attention aux civilités ou aux impolitesses d'un tel homme qu'à celles d'un roi. Tu vois à tes pieds des Parthes, des Mèdes, des Bactriens : mais c'est la crainte qui les contient ; mais ils t'obligent à toujours avoir l'arc tendu ; mais c'est une race dégradée, vénale, qui ne soupire qu'après un nouveau maître.

5. Le sage ne sera touché des insultes de qui que ce soit ; car en vain les hommes diffèrent tous entre eux, il les estime tous pareils en ce que leur folie est égale. S'il s'abaissait jusqu'à prendre à cœur une injure, ou grave ou légère, jouirait-il jamais de la sécurité qui est le propre, le trésor du sage ? Il se gardera de tirer vengeance d'une insulte : ce serait en honorer l'auteur. Car s'il existe un homme dont le mépris nous pèse, nécessairement son estime nous flatte.

XIV.

1. Il y a des gens assez déraisonnables pour croire qu'une femme peut les offenser. Qu'importe ses richesses, le nombre de ses porteurs, les bijoux qui chargent ses oreilles, l'ampleur de sa litière ? Ce n'en est pas moins un être peu éclairé ; et si de saines doctrines, si un long enseignement n'ont retrempé cette âme, elle reste intractable, et esclave de ses passions. Quelques-uns ne peuvent souffrir qu'un friseur les coudoie, prennent pour offenses les difficultés d'un portier, la morgue d'un nomenclateur (05), les hauteurs d'un valet de chambre. Oh ! que tout cela doit faire rire de pitié et doit remplir d'une douce satisfaction celui qui, du fracas des erreurs d'autrui, ramène ses regards sur sa propre tranquillité !

2. « Qu'est-ce à dire ? Le sage n'approchera pas d'une porte que défend un gardien brutal ? »

Assurément il en tentera l'accès, si c'est chose essentielle qui l'appelle ; cet homme, quel qu'il soit, il le traitera comme un chien hargneux, qu'on apaise en lui jetant de la pâture. Il ne s'indignera pas d'une légère dépense pour franchir le seuil d'une maison, en pensant qu'il y a des ponts où le passage se paye. Il payera donc aussi cet homme, si brutal qu'il soit, qui lève un impôt sur les visites : il sait acheter ce qui se vend. Il n'y a qu'un petit esprit qui s'applaudisse d'avoir dit son fait à un portier, de lui avoir brisé sa baguette (06), d'avoir été droit au maître et demandé satisfaction sur les épaules de l'esclave. On descend, dans la lutte, au niveau de l'adversaire ; l'eut-on vaincu, on s'est fait son égal.

3. « Mais si le sage reçoit des soufflets, comment agira-t-il ? » Comme Caton quand on le frappa au visage : il ne prit point feu, il ne vengea point son injure, il n'eut pas même besoin de pardonner ; il la nia. Il y avait plus de grandeur à nier qu'à pardonner. 4. Nous n'insisterons pas longtemps ; qui ne sait en effet que nulle de ces choses qui passent pour des biens ou des maux n'apparaît au sage sous la même face qu'aux autres hommes ? Il ne s'inquiète pas de savoir ce qu'ils appellent honte et misère ; il ne fait point route avec la foule : mais de même que les astres, dont la marche est en sens contraire à celle des cieux, lui il avance au rebours des préjugés de tous.

XV.

1. Cessez donc de dire : « Le sage ne recevra-t-il pas d'injure, s'il est meurtri de coups, si on lui arrache un œil ? Ne recevra-t-il pas d'offense, s'il est poursuivi sur le forum des grossiers propos d'hommes impurs ; si au festin d'un riche on le condamne à se placer au bas bout de la table et à manger avec les valets chargés des plus vils emplois ; s'il est contraint d'essuyer ce qu'on peut imaginer de plus révoltant pour une âme bien née ? »

2. Quelque répétés, quelque graves que deviennent de tels procédés, ils ne changeront pas de nature. Si de minces offenses ne le touchent pas, de plus grandes échoueront de même ; s'il n'est pas ému pour peu, il ne le sera pas pour beaucoup. Mais, la mesurant sur votre faiblesse, vous jugez au hasard une grande âme, et calculant jusqu'où vous pensez qu'irait votre patience, vous placez quelque peu plus loin le terme de celle du sage ; or lui, sa vertu l'a établi sur les confins d'un autre monde : il n'a rien de commun avec vous.

3. Aussi quelque durs, quelque lourds à endurer, quelque repoussants que soient de nom ou d'aspect tous vos fléaux, leur masse ne saurait l'accabler : tel il résisterait à chacun, tel il résiste à tous. Dire que le sage supportera ceci et qu'il ne supportera pas cela, emprisonner une telle grandeur dans vos arbitraires limites, mauvaise logique : la Fortune triomphe de nous, si nous ne triomphons complètement d'elle.

4. Et ne crois pas que ce soit ici de l'insensibilité stoïque. Épicure, que vous adoptez comme patron de votre lâcheté, qui ne prêche, selon vous, que mollesse, indolence et tout ce qui mène aux voluptés, Épicure a dit : « Rarement la fortune trouve le sage en défaut. » Que voilà presque parler en homme ! Ah ! dis d'un ton plus ferme encore, qu'elle n'a nul accès près de lui ! 5. Voici la maison du sage, petite, sans ornements, sans fracas, sans appareil, sans portiers qui en surveillent l'entrée, qui vont classant la foule avec un dédain de mercenaires ; mais ce seuil vide de sentinelles, libre de concierges, la Fortune ne le franchit point ; elle sait que pour elle il n'y a point place où rien ne vient d'elle.

XVI.

1. Que si Épicure même, qui a tant accordé aux sens, porte à l'injure ce fier défi, quel effort chez nous peut sembler incroyable ou au-dessus de la nature humaine ? Il prétend que l'injure est supportable pour le sage, nous que pour le sage elle n'existe pas.

2. Ne dis point que cela répugne à la nature. Nous ne nions pas qu'il ne soit pénible d'être

frappé, maltraité, de perdre quelque membre ; mais nous nions que dans toutes ces choses il y ait injure ; nous leur ôtons, non pas leur aiguillon douloureux, mais le nom d'injures, qui ne peut être admis, sans que la vertu s'amoindrisse. Laquelle des deux sectes dit le plus vrai, nous le verrons ailleurs ; quant au mépris de l'injure toutes deux s'accordent. Quelle est donc entre elles la différence ? La même qu'entre deux gladiateurs intrépides, dont l'un presse de la main sa blessure et se tient ferme, et dont l'autre, se tournant vers le peuple qui s'écrie, fait signe que la sienne n'est rien et ne souffre pas qu'on intervienne pour lui.

3. Il ne faut pas croire qu'entre les deux écoles le dissensitement soit grave. Ce dont il s'agit, l'unique chose qui nous intéresse, deux autorités t'y convient : méprise les injures et ce que j'appellerais des ombres, des soupçons d'injures, les offenses. Pour dédaigner l'offense, il n'est pas besoin de toute la fermeté d'un sage ; il ne faut que voir juste et pouvoir se dire : « Ai-je mérité ou non ce qui m'arrive ? Si je l'ai mérité, ce n'est pas offense, c'est justice ; dans le cas contraire, c'est à l'auteur de l'injustice à rougir. 4. Et qu'est-ce enfin que l'on nomme offense ? On a plaisanté sur ce que j'ai la tête chauve, ou les yeux malades, ou les jambes grêles, ou la taille défectueuse : quelle offense y a-t-il à s'entendre dire ce qui frappe tous les yeux ? Devant un seul témoin tel mot nous fait rire, qui devant plusieurs nous indigne ; et nous ne laissons point aux autres le droit de répéter ce que nous-mêmes disons jurement de nous. Modérée, la raillerie amuse, à dose plus forte elle irrite. »

XVII.

1. Chrysippe rapporte qu'un homme entra en fureur pour avoir été appelé brebis de mer. Au sénat, nous avons vu pleurer Fidus Cornélius, gendre d'Ovide, parce que Corbulon l'avait qualifié d'autruche plumée. Il venait d'essuyer d'autres invectives qui déchiraient ses mœurs et sa vie, et son front était demeuré impassible : une sottise absurde lui arracha des larmes. Tant la raison laisse de faiblesse dans les âmes qu'elle abandonne !

2. Que penser de ceux qui se formalisent si l'on contrefait leur langage, leur démarche, un défaut corporel, un vice de prononciation ? Comme si ces traits devenaient plus frappants dans la copie faite par les autres que dans l'original, qui est nous-même. Quelques-uns n'aiment pas qu'on parle de leur vieillesse, de leurs cheveux blancs, de cet âge enfin où tous ambitionnent d'arriver. Rappeler à d'autres leur pauvreté, c'est un cuisant reproche : or ils se le font eux-mêmes, dès qu'ils la cachent. Aussi, pour ôter toute ressource aux impertinents et à ceux qui exercent leur gaieté aux dépens des autres, il n'y a qu'à s'exécuter d'avance : on ne prête plus à rire, quand on a ri de soi tout le premier.

3. Vatinus, victime-née du ridicule et de la haine (07), était un railleur agréable et facétieux, si l'on en croit la tradition. Il disait lui-même force bons mots sur ses pieds goutteux et sur sa gorge toute tailladée : ainsi échappait-il aux brocards de ses ennemis, plus nombreux encore que ses infirmités, et surtout à Cicéron. Ce qu'a pu faire, avec son front d'airain, un homme qui à force d'opprobres avait désappris à rougir, pourquoi ne le ferait pas celui en qui les études libérales et le culte de la sagesse auront porté quelque fruit ? 4. Ajoute que c'est une sorte de vengeance d'enlever à l'ennemi le plaisir de l'offense. On l'entend dire : « Malheureux que je suis ! je crois qu'il n'a pas compris. » Tant il est vrai que tout le succès de l'offense est d'être sentie, d'indigner celui qui l'éprouve. Enfin l'insolent ne manquera pas de trouver plus tard son pareil, qui du même coup te vengera.

XVIII.

1. Caligula, parmi tous les vices qui abondaient en lui, avait une merveilleuse aptitude aux sarcasmes, comme l'éprouvaient tous ceux qui donnaient prise à quelque stigmate, bien qu'il fût lui-même un ample sujet de moquerie. C'était cette pâleur caractéristique de sa folie, et si

repoussante ; c'étaient ces yeux disparaissant presque sous un front de vieille, et si affreusement louches ; c'était cette tête chauve, que des cheveux d'emprunt semés par places rendaient si difforme, et puis cette nuque hérissée d'une soie rude, ces jambes grêles, ces pieds énormes. Je ne finirais pas si je voulais citer tous les mots méprisants qui lui échappèrent contre les auteurs de ses jours, contre ses aïeux, contre tous les ordres de l'état : rapportons seulement ceux qui lui furent mortels.

2. Asiaticus Valérius, son ami, honoré des premières entrées, était un homme peu traitable, à peine capable de souffrir une offense même faite à autrui. C'est à ce Valérius qu'en plein banquet, autant dire en assemblée publique, Caligula, d'une voix haute et claire, osa dépeindre comment se comportait sa femme dans les bras d'un homme. Justes dieux ! un mari entendre ces choses, le prince les savoir, et pousser l'impudent jusqu'à raconter je ne dis pas au consulaire, à l'ami, mais, lui empereur, à l'époux la honte de l'épouse et les dégoûts de son corrupteur !

3. Chréa, tribun militaire, avait une voix qui ne répondait pas à son courage et dont les sons peu mâles et cassés pouvaient faire suspecter ses moeurs. Lorsqu'il demandait le mot d'ordre, le prince lui donnait tantôt Vénus, tantôt Priape, accusant ce guerrier d'infâmes complaisances dans des termes toujours nouveaux ; quand lui était en robe transparente, en sandales (08), chamarré d'or ! Chréa fut contraint de recourir au glaive pour se soustraire à de pareils mots d'ordre. Le premier d'entre les conjurés il leva le bras sur l'empereur ; il lui fendit d'un seul coup la tête ; puis mille autres épées vinrent de toutes partsachever de venger les injures des citoyens et de la patrie. Mais le premier qui fut homme alors, c'est celui qui l'avait paru le moins.

4. Ce Caligula ne voyait en tout que des offenses, aussi incapable de les souffrir qu'avide de les faire. Il s'emporta contre Hérennius Macer, qui l'avait salué du nom de Caïus (09) ; et un centurion primipilaire eut à se repentir de l'avoir appelé Caligula (10). On sait que, né dans les camps, il n'était familièrement désigné par le soldat que sous ce nom-là et sous celui d'enfant des légions ; mais Caligula lui parut une satire et un outrage dès qu'il eut chaussé le cothurne impérial.

5. Ce sera donc déjà une consolation de savoir que, notre indulgence oubliait-elle de se venger, il se trouvera quelqu'un qui châtie le provocateur, le superbe, d'où nous est venue l'injure : car de tels êtres n'épuisent pas leur fiel sur une seule personne et dans une seule attaque.

6. Jetons les yeux sur les exemples d'hommes dont nous louons la patience ; sur un Socrate, qui, assistant aux comédies où il était publiquement bafoué, prit la chose de bonne grâce et ne rit pas moins que le jour où sa femme Xantippe l'arrosa tout entier d'une eau immonde. On reprochait à Antisthène d'être né d'une mère barbare, d'une Thrace ; il répondit que la mère des dieux était aussi du mont Ida (11).

XIX.

1. Ne descendons point dans le champ des rixes et des luttes ; retirons-nous loin en arrière, et, quelques provocations que des insensés nous adressent, car l'insensé peut seul se les permettre, n'en tenons point compte. Et les hommages et les injures du vulgaire doivent être confondus dans le même mépris :

2. ne nous affligeons pas de celles-ci, ne nous félicitons pas de ceux-là. Autrement la crainte ou le dégoût des mortifications nous feront omettre des devoirs essentiels ; et nous manquerons à ceux d'hommes publics et privés, souvent même à ce qui nous sauverait, si nous tremblons, dans nos anxiétés de femmes, de rien ouïr qui nous désoblige ; parfois aussi nos rancunes contre des hommes puissants se dévoileront avec une indiscrette liberté. Or la liberté ne consiste pas à ne rien tolérer ; détrompons-nous : être libre, c'est mettre son âme au-dessus de l'injure ; c'est se rendre tel, qu'on trouve en soi seul la source de ses plaisirs ; c'est se détacher de l'extérieur, pour ne point passer sa vie dans l'inquiète appréhension des rires ou des propos de tout venant.

Car qui ne pourra nous offenser, si un seul le peut ?

3. Mais le sage et l'aspirant à la sagesse useront chacun d'un remède différent. à l'homme imparfait encore, et qui n'a pas cessé de se diriger sur le jugement du grand nombre, nous présenterons qu'à chaque pas l'injure et l'insulte l'attendent. Les accidents prévus sont toujours moindres. Plus sa naissance, sa renommée, son patrimoine le distinguent, plus il doit montrer de courage ; qu'il se souvienne qu'en première ligne se tiennent les soldats de haute taille. Les offenses, les paroles outrageantes, les diffamations, toutes les avanies de ce genre, qu'il les supporte comme les clamours de l'ennemi, les dards lancés de trop loin, les pierres qui, sans blesser, frappent le casque et ne font que du bruit. Que les injures graves, comme ces traits qui percent ou les armes ou la poitrine, ne l'abattent ni ne le fassent broncher. Quelque force qui vous menace, vous presse, vous assiège, céder est toujours une honte ; défendez le poste que vous assigna la nature. Et quel est-il ? celui d'homme de cœur.

4. Le sage a un tout autre auxiliaire qui vous manque, car vous luttez encore : il a la victoire gagnée. Ne soyez point rebelle à vos intérêts : sur la route de la vérité, nourrissez l'espoir d'y atteindre ; accueillez avec amour des doctrines meilleures, et appuyez-les de vos convictions comme de vos suffrages. Qu'il existe une âme invincible, une âme contre laquelle la Fortune ne puisse rien, voilà qui importe à la république du genre humain.

NOTES

(01) Les vieillards riches et sans enfants, dès les derniers temps de la république, étaient entourés comme d'une cour dont ils recevaient les hommages et les cadeaux intéressés. Ils disposaient d'une armée de clients. La captation des testaments était l'un des métiers les plus lucratifs.

(02) La mère du grand Condé surnommait son fils le grand renverseur de murailles.

(03) Les anciens ont connu l'art de creuser des galeries souterraines jusqu'à l'intérieur d'une place pour la surprendre, ou sous le pied des remparts pour les faire crouler en soutenant d'abord leur poids par des pièces de charpente que l'on incendiait ensuite.

(04) Ici, comme en maint endroit de ses écrits, Sénèque fait allusion aux nombreux écroulements de maisons qui avaient lieu à Rome de son temps. Après la dernière guerre punique, une énorme affluence d'étrangers à Rome en avait fait élargir l'enceinte et surexhausser les édifices.

(05) Esclave chargé d'apprendre les noms des clients de son maître ou des citoyens un peu considérables et de les lui dire tout bas, l'usage étant de saluer par leurs noms ceux à qui on voulait montrer des égards. Le nomenclator annonçait aussi les visiteurs qui entraient.

(06) Qu'il tenait à la main pour écarter les importuns, les mendians, les animaux.

(07) On disait proverbialement : *Odissem te odio Vatiniano*. Vatinius ayant failli être lapidé un jour qu'il donnait un combat de gladiateurs, obtint des édiles la défense de jeter dans le cirque autre chose que des pommes. On vint demander au jurisconsulte Cassellius si les pommes de pin étaient des pommes : Oui, répondit-il, si vous les jetez à Vatinius, (Macrobre, II, XVI).

(08) C'est-à-dire en chaussures de femme ou d'efféminé.

(09) Caius, son nom de famille, au lieu de l'appeler César.

(10) Diminutif de caliga, chaussure de simple légionnaire.

(11) Ida, en Phrygie, non en Crète, par conséquent en pays barbare aux yeux des Grecs.

SÉNÈQUE, *De la Constance du sage* (trad. J. Baillard, 1914)

4.3.2 La suppression des désirs évite de subir les revers de la fortune, 2

XIV.

Seuls entre tous sont gens de loisir ceux qui consacrent leur temps à la sagesse : seuls ils vivent. Et non seulement ils protègent leur propre vie ; mais à leur siècle ils ajoutent tous les siècles. Toutes les années qui se sont écoulées avant eux leur sont acquises. Ne soyons pas ingrats ; c'est pour nous que sont liés les créateurs célèbres des saintes doctrines ; ils ont préparé notre vie ; c'est par le travail d'autrui que nous sommes conduits jusqu'aux réalités les plus belles qu'ils ont fait passer des ténèbres à la lumière ; aucun siècle ne nous est interdit ; nous avons accès à tous ; et si, en agrandissant notre âme, nous pouvons sortir des limites étroites imposées à la faiblesse humaine, nous disposons d'une vaste durée à travers laquelle nous étendre. Nous pouvons discuter avec Socrate, douter avec Carnéade, vivre en repos avec Épicure, vaincre la nature humaine avec les Stoïciens, la dépasser avec les Cyniques ; puisque, par la nature des choses, nous pouvons pareillement accéder à la communauté qui dure à travers les siècles, pourquoi, hors de notre durée passagère si courte et si fragile, ne pas nous donner de toute notre âme à ces pensées infinies, éternelles et que nous avons en commun avec les meilleurs des hommes ? Ceux que leurs charges font aller et venir, qui ne laissent en repos ni eux-mêmes ni les autres, perdant la tête à se rendre chaque jour d'un seuil à l'autre sans négliger une seule porte ouverte, et sans oublier d'apporter dans les maisons les plus éloignées un salut qui leur rapporte, combien de gens auront-ils vus dans cette ville immense et agitée de tant de passions ? Combien y en aura-t-il dont le sommeil, la débauche ou l'impolitesse les écartent ? Combien, après les avoir fait attendre longtemps, passent rapidement devant eux en faisant semblant d'être pressés ? Combien éviteront de traverser l'atrium rempli de clients et s'enfuiront par des issues dérobées, comme s'il n'était pas plus impoli de tromper les gens que de les laisser à la porte ! Combien, à moitié endormis et alourdis par la débauche de la veille, devant ces malheureux qui ont interrompu leur propre sommeil pour attendre le réveil d'un autre ne répondront à leur nom, mille fois susurré par des lèvres à peine entrouvertes, que par un bâillement dédaigneux ! Nous pouvons dire que ceux-là s'attachent à leurs véritables devoirs, qui ont la volonté de fréquenter familièrement chaque jour Zénon, Pythagore, Démocrite, et les autres grands prêtres de la morale, Aristote et Théophraste. Aucun d'entre eux qui ne soit visible, qui ne renvoie son visiteur plus heureux et plus attaché à lui, qui le laisse s'en aller les mains vides. La nuit connue le jour, tout le monde peut les joindre. [...]

XVI.

Ce qui fait la vie brève et tourmentée, c'est l'oubli du passé, la négligence du présent, la crainte de l'avenir ; arrivés à l'extrémité de leur existence, les malheureux comprennent trop tard qu'ils se sont, tout ce temps, affairés à ne rien faire. Et il ne faut pas croire qu'on puisse prouver qu'ils ont une vie longue par cette raison qu'ils invoquent parfois la mort. Leur imprudence les agite de passions incertaines qui les jettent sur les objets mêmes de leurs craintes ; et souvent ils souhaitent la mort parce qu'ils la craignent. Ne crois pas non plus prouver qu'ils vivent longtemps parce que souvent la journée leur paraît longue, et que, jusqu'au moment fixé pour le repas, ils se plaignent de la lenteur des heures. Car chaque fois que leurs occupations les abandonnent, ils sont inquiets qu'on les laisse en repos ; et ils ne savent pas comment disposer de ces moments pour tuer le temps. C'est pourquoi ils recherchent une occupation ; et tout le temps qui les en sépare leur est pesant : à tel point, ma parole ! que, lorsqu'on a fixé le jour d'une représentation de gladiateurs, ou qu'on attend l'organisation d'un spectacle ou de quelque autre plaisir, ils veulent sauter par-dessus les jours intermédiaires. Tout retard à leur attente est long, pour eux. Quant à ce temps qu'ils aiment, il est bref et rapide, et leur folie le rend bien plus rapide encore ; car ils passent vite d'une chose à une autre, et ils ne peuvent s'arrêter à une passion unique. Pour eux les jours ne, sont pas longs, ils sont insupportables. Mais, par contre, combien leur paraissent courtes les nuits qu'ils passent dans les bras des courtisanes et dans poètes qui nourrissent par leurs fables les errements des hommes, en racontant que

Jupiter, sous la séduction des voluptés amoureuses, a doublé la durée d'une nuit. N'est-ce pas là enflammer nos vices que de leur assigner les dieux comme modèles, et de donner une excuse à leurs excès par l'exemple de la divinité ? Peuvent-elles ne pas leur paraître fort courtes, des nuits qu'ils achètent si cher ? L'attente de la nuit leur fait perdre leur journée, et la crainte du jour leur fait perdre la nuit.

XVII.

Leurs plaisirs mêmes sont inquiets, agités de terreurs de toute sorte, au milieu de la joie la plus folle survient cette pensée troublante : " Combien de temps encore ? " c'est ce sentiment qui fait pleurer les rois sur leur pouvoir ; ils ne prennent pas plaisir à la grandeur de leur fortune ; ils sont effrayés à l'idée qu'elle prendra fin quelque jour. Comme il déployait son armée à travers les plaines, et n'en pouvait saisir le nombre mais seulement l'étendue, le plus fier des rois de Perse versa des larmes, en pensant que dans un siècle il ne subsisterait pas un seul de tant de jeunes gens. Mais, lui qui pleurait, il allait lui-même avancer leur destin, les faire mourir les uns sur terre, les autres sur mer, d'autres au combat, d'autres dans la fuite, et détruire ainsi en un temps fort court ceux pour qui il redoutait la centième année. Et que leurs joies mêmes sont inquiètes ! Elles ne reposent pas sur des motifs solides, les futilités qui leur donnent naissance y jettent elles mêmes le trouble. Que penser alors de ces instants dont ils avouent eux-mêmes la misère, si ceux mêmes dont ils se vantent et qui les mettent au-dessus de l'humanité sont loin d'être sans mélange ? Les plus grands bonheurs donnent de l'inquiétude, et il n'est pas de fortune à laquelle on se fie moins que la bonne fortune. Pour assurer le succès, il est besoin d'un autre succès ; et en faveur des vœux qui ont réussi, il faut encore faire des vœux. Car tout ce qui résulte du hasard est instable ; plus haut il monte, plus il donne d'occasions à la chute ; or ce qui promet de tomber ne peut enchanter personne. Elle est donc nécessairement la plus malheureuse, et non pas seulement la plus courte, la vie de ceux qui gagnent avec beaucoup d'efforts ce dont la possession leur coûtera encore plus de peine. Ils se donnent de la peine pour atteindre ce qu'ils veulent, et ils gardent dans l'inquiétude ce qu'ils ont acquis. Et pendant ce temps ils ne tiennent aucun compte du temps qui ne reviendra jamais. De nouvelles affaires remplacent les anciennes ; l'espoir éveille l'espoir ; l'ambition éveille l'ambition, on ne cherche pas la fin de ses misères, seul le sujet en change. Nos propres honneurs ont-ils fini de nous tourmenter ? Ceux des autres nous prennent encore plus de temps. En avons-nous terminé avec les fatigues d'une campagne électorale ? Nous commençons à appuyer celle des autres. Nous sommes-nous débarrassés des ennuis du rôle d'accusateur ? Nous prenons ceux du juge. Cesse-t-on d'être juge ? On devient magistrat instructeur. A-t-on vieilli, rétribué par d'autres pour administrer leurs biens ? On se laisse absorber par sa propre fortune. Marius a-t-il quitté la chaussure du soldat ? Le consulat le charge de travail. Cincinnatus se hâte-t-il d'échapper à la dictature ? On ira l'arracher à sa charrue. On verra Scipion attaquer les Carthaginois, avant l'âge ordinairement requis pour une si grande entreprise ; vainqueur d'Hannibal, vainqueur d'Antiochus, honneur de son propre consulat, se portant garant de celui de son frère, s'il n'y faisait lui-même obstacle, il serait mis au rang de Jupiter. Jamais lui, le sauveur de sa patrie, les dissensions civiles le poursuivront ; et, après avoir dédaigné dans sa jeunesse des honneurs égaux à ceux qu'on rend aux Dieux, devenu vieux, il se complaira, avec affectation, dans un exil obstiné. Jamais ne manqueront les causes d'inquiétude, dans le succès comme dans l'insuccès. L'affairement nous interdira le loisir ; jamais on n'y arrivera, toujours on le souhaitera.

XVIII.

Sépare-toi donc de la foule, mon très cher Paulin ; tu as eu une existence plus agitée que personne à ton âge ; retire-toi enfin dans un port plus tranquille, pense à toutes les vagues que tu

as essuyées, à toutes les tempêtes que tu as affrontées dans le privé, à toutes celles que tu as attirées sur toi dans ta vie publique. Tu as maintenant assez montré ta vertu par des épreuves pénibles et sans repos ; fais maintenant l'essai de ce qu'elle pourrait donner dans la retraite. Tu as donné une grande partie de ta vie, en tout cas la meilleure, à la république ; prends pour toi-même un peu de ton temps. Je ne te conseille pas le repos de la paresse et de l'inertie, je ne t'invite pas à engloutir dans le sommeil et dans les plaisirs chers à la foule tout ce qu'il y a en toi de vitalité naturelle. Ce n'est pas là se reposer. Tu trouveras dans le repos et la sécurité, les œuvres à accomplir, plus importantes que, celles auxquelles tu t'es livré jusqu'ici avec tant d'avidité. Tu administes, il est vrai, les comptes de la terre entière, avec autant de désintéressement que tu ferais ceux d'autrui, autant de soin que les tiens, autant de conscience que ceux de l'état ; tu t'attires l'affection dans une fonction où il est difficile d'éviter la haine, mais, crois-moi, il vaut encore mieux connaître les comptes de sa propre vie que ceux des réserves publiques de blé. Cette vigueur de pensée, capable des plus grandes choses, que tu appliques dans une fonction fort honorable sans doute, mais peu faite pour atteindre le bonheur, ramène-la sur toi-même ; pense que si, dès ta jeunesse, tu as cultivé tous les arts libéraux, ce n'est pas pour voir confier à ton honnêteté des milliers de mesures de blé. Tu avais fait attendre de toi quelque chose de plus grand et de plus élevé. Il ne manquera pas d'hommes capables d'une scrupuleuse honnêteté et d'un travail assidu. Les lourds chevaux de trait sont bien plus capables de porter les fardeaux que les nobles coursiers ; ceux-ci, qui a jamais entravé d'un lourd bagage leur agilité d'animal racé ? pense en outre à tous les soucis que fait peser sur toi une si lourde charge. Tu as affaire au ventre des hommes ; un peuple qui a faim n'entend pas raison ; on ne l'apaise pas en étant équitable, on ne le flétrit pas en se faisant suppliant. Récemment encore, quand les quelques jours qui suivirent l'assassinat de Caligula (s'il reste quelque conscience aux habitants des Enfers, ce doit être pour lui un supplice insupportable que d'avoir laissé, en mourant, le peuple romain lui survivre), dire qu'il restait sept jours de vivres, peut-être huit ! Tandis qu'il lançait des ponts de bateaux et jouait avec les forces de l'empire, s'approchait le pire des maux qui peuvent survenir à des assiégés, la famine. La mort ou presque, la famine et toutes les ruines qui la suivent, tel fut le prix que devait coûter cette lubie, imitée d'un roi étranger fou furieux que l'orgueil mena à sa perte. Quels furent alors les sentiments de ceux qui étaient chargés du soin du ravitaillement public, et qui s'attendaient à affronter les pierres, le fer, le feu, et Caligula ? Ils mettaient une extrême dissimulation à cacher ce manque de ressources encore invisible, et ils avaient raison : parfois les malades doivent ignorer les soins qu'on leur donne ; beaucoup sont morts d'avoir appris qu'ils étaient malades.

XIX.

Recueille-toi donc sur des pensées plus calmes, plus sûres, plus élevées.

SÉNÈQUE, *De la brièveté de la vie*

Le sage seul est libre. Qu'est-ce, en effet, que la liberté ? Le pouvoir de vivre comme on veut ! Qui donc vit comme il veut sinon celui qui suit le droit chemin, qui trouve son plaisir dans le devoir, qui a examiné et prévu un plan de vie, qui n'obéit pas seulement aux lois par crainte, mais qui les observe et les respecte parce qu'il juge cette attitude la plus salutaire ; celui qui ne dit rien, ne fait rien, enfin ne pense rien que de son propre mouvement et de son propre gré, celui dont toutes les décisions et tous les actes trouvent en lui-même leur principe et leur fin, qui ne laisse rien prévaloir sur sa volonté et sur son jugement ; celui devant qui la Fortune même, à qui l'on attribue un très grand pouvoir, recule, s'il est vrai, comme l'a dit un sage poète, que « ce sont ses propres moeurs qui façonnent à chacun sa fortune » ? Au sage seul échoit donc la chance de ne rien faire malgré lui, rien à regret, rien par contrainte.

CICÉRON, *Paradoxes des stoïciens*

4.4 Désir et puissance : raison, sagesse, bonheur

4.4.1 La chasse, pas la prise : désir et puissance, 1

Divertissement. - Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s'exposent, dans la cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre. Un homme qui a assez de bien pour vivre, s'il savait demeurer chez soi avec plaisir, n'en sortirait pas pour aller sur la mer ou au siège d'une place. On n'achètera une charge à l'armée si cher, que parce qu'on trouverait insupportable de ne bouger de la ville ; et on ne recherche les conversations et les divertissements des jeux que parce qu'on ne peut demeurer chez soi avec plaisir.

Mais quand j'ai pensé de plus près, et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective, qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près.

Quelque condition qu'on se figure, si l'on assemble tous les biens qui peuvent nous appartenir, la royauté est le plus beau poste du monde ; et cependant, qu'on s'en imagine [un] accompagné de toutes les satisfactions qui peuvent le toucher, s'il est sans divertissement, et qu'on le laisse considérer et faire réflexion sur ce qu'il est, cette félicité languissante ne le soutiendra point, il tombera par nécessité dans les vues qui le menacent, des révoltes qui peuvent arriver, et enfin de la mort et des maladies qui sont inévitables ; de sorte que, s'il est sans ce qu'on appelle divertissement, le voilà malheureux, et [plus] malheureux que le moindre de ses sujets, qui joue et qui se diverte.

De là vient que le jeu et la conversation des femmes, la guerre, les grands emplois sont si recherchés. Ce n'est pas qu'il y ait en effet du bonheur, ni qu'on s'imagine que la vraie béatitude soit d'avoir l'argent qu'on peut gagner au jeu, ou dans le lièvre qu'on court : on n'en voudrait pas, s'il était offert. Ce n'est pas cet usage mol et paisible, et qui nous laisse penser à notre malheureuse condition, qu'on recherche, ni les dangers de la guerre, ni la peine des emplois, mais c'est le tracas qui nous détourne d'y penser et nous diverte.

Raison pourquoi on aime mieux la chasse que la prise.

De là vient que les hommes aiment tant le bruit et le remuement ; de là vient que la prison est un supplice si horrible ; de là vient que le plaisir de la solitude est une chose incompréhensible. Et c'est enfin le plus grand sujet de félicité de la condition des rois, de [ce] qu'on essaie sans cesse à les divertir et à leur procurer toute sorte de plaisirs. Le roi est environné de gens qui ne pensent qu'à divertir le roi, et l'empêcher de penser à lui. Car il est malheureux, tout roi qu'il est, s'il y pense.

Voilà tout ce que les hommes ont pu inventer pour se rendre heureux. Et ceux qui font sur cela les philosophes, et qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour à courir après un lièvre qu'ils ne voudraient pas avoir acheté, ne connaissent guère notre nature. Ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères, mais la chasse - qui nous en détourne - nous en garantit.

Le conseil qu'on donnait à Pyrrhus, de prendre le repos qu'il allait chercher par tant de fatigues, recevait bien des difficultés.

[Dire à un homme qu'il vive en repos, c'est lui dire qu'il vive heureux ; c'est lui conseiller d'avoir une condition tout heureuse et laquelle il puisse considérer à loisir, sans y trouver sujet d'affliction ; c'est lui conseiller[...]. Ce n'est donc pas entendre la nature.]

[Aussi les hommes qui sentent naturellement leur condition n'évitent rien tant que le repos : il n'y a rien qu'ils ne fassent pour chercher le trouble. Ce n'est pas qu'ils n'aient un instinct qui leur fait connaître que la vraie béatitude... La vanité, le plaisir de la montrer aux autres.]

[Ainsi on se prend mal pour les blâmer ; leur faute n'est pas en ce qu'ils cherchent le tumulte, s'ils ne le cherchaient que comme un divertissement ; mais le mal est qu'il le recherchent comme si la possession des choses qu'ils recherchent les devait rendre véritablement heureux, et c'est en quoi on a raison d'accuser leur recherche de vanité ; de sorte qu'en tout cela et ceux qui blâment et ceux qui sont blâmés n'entendent la véritable nature de l'homme.]

Et ainsi, quand on leur reproche que ce qu'ils recherchent avec tant d'ardeur ne saurait les satisfaire, s'ils répondaient, comme ils devraient le faire s'ils y pensaient bien, qu'ils ne recherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi, et que c'est pour cela qu'ils se proposent un objet attirant qui les charme et les attire avec ardeur, ils laisseraient leurs adversaires sans répartie. Mais ils ne répondent pas cela, parce qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes. Ils ne savent pas que ce n'est que la chasse, et non pas la prise, qu'ils recherchent. (La danse : il faut bien penser où l'on mettra ses pieds. - Le gentilhomme croit sincèrement que la chasse est un plaisir grand et un plaisir royal ; mais le piqueur n'est pas de ce sentiment-là.)

Ils s'imaginent que, s'ils avaient obtenu cette charge, ils se reposeraient ensuite avec plaisir, et ne sentent pas la nature insatiable de leur cupidité. Ils croient chercher sincèrement le repos, et ne cherchent en effet que l'agitation. Ils ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au-dehors, qui vient du ressentiment de leurs misères continues ; et ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos, et non pas dans le tumulte ; et de ces deux instincts contraires, il se forme en eux un projet confus, qui se cache à leur vue dans le fond de leur âme, qui les porte à tendre au repos par l'agitation, et à se figurer toujours que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera, si, en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent, ils peuvent s'ouvrir par là la porte au repos.

Ainsi s'écoule toute la vie. On cherche le repos en combattant quelques obstacles ; et si on les a surmontés, le repos devient insupportable ; car, ou l'on pense aux misères qu'on a, ou à celles qui nous menacent. Et quand on se verrait même assez à l'abri de toutes parts, l'ennui, de son autorité privée, ne laisserait pas de sortir du fond du cœur, où il a des racines naturelles, et de remplir l'esprit de son venin.

Ainsi l'homme est si malheureux, qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui, par l'état propre de sa complexion ; et il est si vain, qu'étant plein de mille causes essentielles d'ennui, la moindre chose, comme un billard et une balle qu'il pousse, suffisent pour le divertir.

- Mais, direz-vous, quel objet a-t-il en tout cela ? - Celui de se vanter demain entre ses amis de ce qu'il a mieux joué qu'un autre. Ainsi, les autres suent dans leur cabinet pour montrer aux savants qu'ils ont résolu une question d'algèbre qu'on n'aurait pu trouver jusques ici, et tant d'autres s'exposent aux derniers périls pour se vanter ensuite d'une place qu'ils auront prise, et aussi sottement, à mon gré ; et enfin les autres se tuent pour remarquer toutes ces choses, non pas pour en devenir plus sages, mais seulement pour montrer qu'ils les savent, et ceux-là sont les plus sots de la bande, puisqu'ils le sont avec connaissance, au lieu qu'on peut penser des autres qu'ils ne le seraient plus, s'ils avaient cette connaissance.

Tel homme passe sa vie sans ennui, en jouant tous les jours peu de chose. Donnez-lui tous les matins l'argent qu'il peut gagner chaque jour, à la charge qu'il ne joue point : vous le rendez malheureux. On dira peut-être que c'est qu'il recherche l'amusement du jeu, et non pas le gain. Faites-le donc jouer pour rien, il ne s'y échauffera pas et s'y ennuiera. Ce n'est donc pas l'amusement seul qu'il recherche : un amusement languissant et sans passion l'ennuiera. Il faut qu'il s'y échauffe et qu'il se pipe lui-même, en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, afin qu'il se forme un sujet de passion, et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte, pour l'objet qu'il s'est formé, comme les enfants qui s'effrayent du visage qu'ils ont barbouillé.

D'où vient que cet homme qui a perdu depuis peu de mois son fils unique, et qui, accablé de

procès et de querelles, était ce matin si troublé, n'y pense plus maintenant ? Ne vous en étonnez point : il est tout occupé à voir par où passera ce sanglier que les chiens poursuivent avec tant d'ardeur depuis six heures. Il n'en faut pas davantage. L'homme, quelque plein de tristesse qu'il soit, si on peut gagner sur lui de le faire entrer en quelque divertissement, le voilà heureux pendant ce temps-là ; et l'homme, quelque heureux qu'il soit, s'il n'est diverti et occupé par quelque passion ou quelque amusement qui empêche l'ennui de se répandre, sera bientôt chagrin et malheureux. Sans divertissement, il n'y a point de joie ; avec le divertissement, il n'y a point de tristesse. Et c'est aussi ce qui forme le bonheur des personnes de grande condition, qu'ils ont un nombre de personnes qui les divertissent, et qu'ils ont le pouvoir de se maintenir en cet état.

Prenez-y garde. Qu'est-ce autre chose d'être surintendant, chancelier, premier président, sinon d'être en une condition où l'on a dès le matin un grand nombre de gens qui viennent de tous côtés pour ne leur laisser pas une heure en la journée où ils puissent penser à eux-mêmes ? Et quand ils sont dans la disgrâce et qu'on les renvoie à leurs maisons des champs, où ils ne manquent ni de biens, ni de domestiques pour les assister dans leur besoin, ils ne laissent pas d'être misérables et abandonnés, parce que personne ne les empêche de songer à eux.

PASCAL, *Pensées*, (B139/L136)

4.4.2 Les vertus de l'inquiétude : désir et puissance, 2

[...] Il me paraît quasi que le mot d'inquiétude, s'il n'exprime pas assez le sens de l'auteur, convient pourtant assez à mon avis à la nature de la chose et celui d'*uneasiness*, s'il marquait un déplaisir, un chagrin, une incommodité, et en un mot quelque douleur effective, n'y conviendrait pas. Car j'aimerais mieux dire que dans le désir en lui-même il y a plutôt une disposition et préparation à la douleur, que de la douleur même. Il est vrai que cette perception quelquefois ne diffère de celle qu'il y a dans la douleur que du moins au plus, mais c'est que le degré est de l'essence de la douleur, car c'est une perception notable. On voit aussi cela par la différence qu'il y a entre l'appétit et la faim, car quand l'irritation de l'estomac devient trop forte, elle incommode, de sorte qu'il faut encore appliquer ici notre doctrine des perceptions trop petites pour être aperçues, car si ce qui se passe en nous lorsque nous avons de l'appétit et du désir était assez grossi, il nous causerait de la douleur. C'est pourquoi l'auteur infiniment sage de notre être l'a fait pour notre bien, quand il a fait en sorte que nous soyons souvent dans l'ignorance et dans des perceptions confuses : c'est afin que nous agissions plus promptement par instinct, et nous ne soyons pas incommodés par des sensations trop distinctes de quantité d'objets, qui ne nous reviennent pas tout à fait, et dont la nature n'a pu se passer pour obtenir ses fins. Combien d'insectes n'avalons-nous pas sans nous en apercevoir, combien voyons-nous de personnes qui, ayant l'odorat trop subtil, en sont incommodées et combien verrions-nous d'objets dégoûtants, si notre vue était assez perçante ? C'est aussi par cette adresse que la nature nous a donné des aiguillons du désir, comme des rudiments ou éléments de la douleur ou pour ainsi dire des demi-douleurs, ou (si vous voulez parler abusivement pour vous exprimer plus fortement) des petites douleurs inaperceptibles, afin que nous jouissions de l'avantage du mal sans en recevoir l'incommodité : car autrement, si cette perception était trop distincte, on serait toujours misérable en attendant le bien, au lieu que cette continue victoire sur ces demi-douleurs, qu'on sent en suivant son désir et satisfaisant en quelque façon à cet appétit ou à cette démangeaison, nous donne quantité de demi-plaisirs, dont la continuation et l'amas (comme dans la continuation de l'impulsion d'un corps pesant qui descend et qui acquiert de l'impétuosité) devient enfin un plaisir entier et véritable. Et dans le fond, sans ces demi-douleurs il n'y aurait point de plaisir, et il n'y aurait pas moyen de s'apercevoir que quelque chose nous aide et nous soulage, en ôtant quelques obstacles qui nous empêchent de nous mettre à notre aise. C'est encore en cela qu'on reconnaît l'affinité du plaisir et de la douleur, que Socrate

remarque dans le *Phédon* de Platon lorsque les pieds lui démangent. Cette considération de petites aides ou petites délivrances et dégagements imperceptibles de la tendance arrêtée, dont résulte enfin un plaisir notable, sert aussi à donner quelque connaissance plus distincte de l'idée confuse que nous avons et devons avoir du plaisir et de la douleur, tout comme le sentiment de la chaleur ou de la lumière résulte de quantité de petits mouvements, qui expriment ceux des objets, suivant ce que j'ai dit ci-dessus (chap. 9, §. 13) et n'en diffèrent qu'en apparence et parce que nous ne nous apercevons pas de cette analyse : au lieu que plusieurs croient aujourd'hui que nos idées des qualités sensibles diffèrent *toto genere* des mouvements et de ce qui se passe dans les objets, et sont quelque chose de primitif et d'inexplicable, et même d'arbitraire, comme si Dieu faisait sentir à l'âme ce que bon lui semble, au lieu de ce qui se passe dans le corps, ce qui est bien éloigné de l'analyse véritable de nos idées. Mais pour revenir à l'inquiétude, c'est-à-dire aux petites sollicitations imperceptibles qui nous tiennent toujours en haleine, ce sont des déterminations confuses, en sorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque, au lieu que dans les inclinations et passions nous savons au moins ce que nous demandons, quoique les perceptions confuses entrent aussi dans leur manière d'agir, et que les mêmes passions causent aussi cette inquiétude ou démangeaison. Ces impulsions sont comme autant de petits ressorts qui tâchent de se débander et qui font agir notre machine. Et j'ai déjà remarqué ci-dessus que c'est par là que nous ne sommes jamais indifférents, lorsque nous paraissions l'être le plus, par exemple de nous tourner à droite plutôt qu'à gauche au bout d'une allée. Car le parti que nous prenons vient de ces déterminations insensibles, mêlées des actions des objets et de l'intérieur du corps, qui nous fait trouver plus à notre aise dans l'une que dans l'autre manière de nous remuer. On appelle *Unruhe* en allemand, c'est-à-dire inquiétude, le balancier d'une horloge. On peut dire qu'il en est de même de notre corps, qui ne saurait jamais être parfaitement à son aise : parce que quand il le serait, une nouvelle impression des objets, un petit changement dans les organes, dans les vases et dans les viscères changera d'abord la balance et les fera faire quelque petit effort pour se remettre dans le meilleur état qu'il se peut ; ce qui produit un combat perpétuel qui fait pour ainsi dire l'inquiétude de notre horloge, de sorte que cette appellation est assez à mon gré.

LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, (II, 20)

Malheur à qui n'a plus rien à désirer ! Il perd pour ainsi dire tout ce qu'il possède. On jouit moins de ce qu'on obtient que de ce qu'on espère et l'on n'est heureux qu'avant d'être heureux. En effet, l'homme, avide et borné, fait pour tout vouloir et peu obtenir, a reçu du ciel une force consolante qui rapproche de lui tout ce qu'il désire, qui le soumet à son imagination, qui le lui rend présent et sensible, qui le lui livre en quelque sorte, et, pour lui rendre cette imaginaire propriété plus douce, le modifie au gré de sa passion. Mais tout ce prestige disparaît devant l'objet lui-même ; rien n'embellit plus cet objet aux yeux de son possesseur, on ne se figure point ce qu'on voit ; l'imagination ne pare plus rien de ce qu'on possède, l'illusion cesse où commence la jouissance. Le pays des chimères est en ce monde le seul digne d'être habité, et tel est le néant des choses humaines, qu'hors l'Être existant par lui-même il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas.

ROUSSEAU, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*

4.4.3 « *Cupiditas est ipsa hominis essentia...* » : désir et nature humaine

Il y a autant d'espèces de Joie, de Tristesse et de Désir et conséquemment de toutes les Affections qui en sont composées comme la Fluctuation de l'Âme, ou en dérivent comme l'Amour, la Haine, l'Espoir, la Crainte, etc., qu'il y a d'espèces d'objets par où nous sommes affectés.

DÉMONSTRATION

La Joie et la Tristesse et conséquemment les Affections qui en sont composées ou en dérivent, sont des passions (Scolie de la Prop. 11) ; nous pâtissons d'ailleurs (Prop. 1) nécessairement en tant que nous avons des idées inadéquates et dans l'exacte mesure seulement où nous en avons (Prop. 3) ; c'est-à-dire (Scolie 1 de la Prop. 40, p. II) nous pâtissons dans la mesure seulement où nous imaginons, en d'autres termes (Prop. 17, p. II, avec le Scolie) où nous sommes affectés d'une affection qui enveloppe la nature de notre Corps et celle d'un corps extérieur. La nature donc de chaque passion doit être nécessairement expliquée de façon que s'exprime la nature de l'objet par où nous sommes affectés. Je dis que la Joie qui naît d'un objet, par exemple de A, enveloppe la nature de cet objet A, et que la Joie qui naît de l'objet B, enveloppe la nature de l'objet B ; et ainsi ces deux affections de Joie sont différentes par nature, naissant de causes de nature différente. De même aussi l'affection de Tristesse qui naît d'un objet est différente par nature de la Tristesse qui naît d'une autre cause, et il faut l'entendre ainsi de l'Amour, de la Haine, de l'Espoir, de la Crainte, de la Fluctuation de l'âme et, par suite, il y a nécessairement autant d'espèces de Joie, de Tristesse, d'Amour, de Haine que d'espèces d'objets par où nous sommes affectés. Quant au Désir, il est l'essence même de chacun, ou sa nature, en tant qu'il est conçu comme déterminé à faire quelque chose par sa constitution telle qu'elle est donnée (Scolie de la Prop. 9) ; dès lors donc que chacun est affecté par des causes extérieures de telle ou telle espèce de Joie, de Tristesse, d'Amour, de Haine, c'est-à-dire dès lors que sa nature est constituée de telle façon ou de telle autre, son Désir sera nécessairement tel ou tel, et la nature d'un Désir différera de celle d'un autre Désir autant que les affections d'où ils naissent diffèrent entre elles. Il y a donc autant d'espèces de Désir que de Joie, de Tristesse, d'Amour, etc., et conséquemment (par ce qui a été montré déjà) qu'il y a d'espèces d'objets par où nous sommes affectés. C.Q.F.D.

SCOLIE

Parmi ces espèces d'affections, qui (Prop. préc.) doivent être très nombreuses, les notoires sont la Gourmandise, l'Ivrognerie, la Lubricité, l'Avarice et l'Ambition, lesquelles ne sont que des désignations de l'Amour ou du Désir expliquant la nature de l'une et l'autre affections par les objets où elles se rapportent. Par Gourmandise, Ivrognerie, Lubricité, Avarice et Ambition, nous n'entendons rien d'autre en effet qu'un Amour ou un Désir immoderé de la chère, de la boisson, du coït, des richesses et de la gloire. De plus, ces affections, en tant que nous les distinguons des autres par l'objet où elles se rapportent, n'ont pas de contraires. Car la Tempérance et la Sobriété et enfin la Chasteté, que nous avons accoutumé d'opposer à la Gourmandise, à l'Ivrognerie et à la Lubricité, ne sont pas des affections ou des passions, mais manifestent la puissance de l'âme qui gouverne ces affections. Je ne peux d'ailleurs ici expliquer les autres espèces d'Affections (y en ayant autant que d'espèces d'objets) et, si même je le pouvais, cela n'est pas nécessaire. Car pour l'exécution de notre dessein qui est de déterminer les forces des affections et la puissance qu'a l'Âme sur elles, il nous suffit d'avoir une définition générale de chaque affection. Il nous suffit, dis-je, de connaître les propriétés communes des Affections et de l'Âme, pour pouvoir déterminer de quelle sorte et de quelle grandeur est la puissance de l'Âme pour gouverner et réduire les Affections. Bien qu'il y ait une grande différence entre telle et telle affection d'Amour, de Haine ou de Désir, par exemple, entre l'Amour qu'on a pour ses enfants et l'Amour qu'on a pour sa femme, nous n'avons donc pas besoin de connaître ces différences et de pousser plus outre l'étude de la nature et de l'origine des affections.

SPINOZA, *Éthique*, (part. III, prop. 56 et son scolie)

Parmi toutes les affections qui se rapportent à l'Âme en tant qu'elle est active, il n'y en a point qui ne se ramènent à la Joie et au Désir.

DÉMONSTRATION

Toutes les affections se ramènent au Désir, à la Joie ou à la Tristesse, comme le montrent les définitions que nous en avons données. Mais par Tristesse nous entendons ce qui diminue ou réduit la puissance de penser de l'Âme (Prop. 11 avec son Scolie), et ainsi, en tant que l'Âme est contristée, sa puissance de connaître, c'est-à-dire d'agir (Prop. 1), est diminuée ou contrariée. Il n'est donc point d'affections -de Tristesse qui se puissent rapporter à l'Âme en tant qu'elle est active, mais seulement des affections de Joie et de Désir, y en ayant (Prop. précéd.) qui se rapportent à elle considérée comme telle. C.Q.F.D.

SCOLIE

Je ramène à la Force d'âme les actions qui suivent des affections se rapportant à l'Âme en tant qu'elle connaît, et je divise la Force d'âme en Fermeté et Générosité. Par Fermeté j'entends un Désir par lequel un individu s'efforce à se conserver en vertu du seul commandement de la Raison. Par Générosité j'entends un Désir par lequel un individu s'efforce en vertu du seul commandement de la raison à assister les autres hommes et à établir entre eux et lui un lien d'amitié. Je rapporte donc à la Fermeté ces actions qui ont pour but l'utilité de l'agent seulement, et à la Générosité celles qui ont aussi pour but l'utilité d'autrui. La Tempérance donc, la Sobriété et la Présence d'Esprit dans les périls, etc., sont des espèces de Fermeté ; la Modestie, la Clémence, etc., des espèces de Générosité. Je pense ainsi avoir expliqué et fait connaître par leurs premières causes les principales affections et fluctuations de l'âme qui naissent par la combinaison des trois affections primitives, savoir le Désir, la Joie et la Tristesse. On voit par cette exposition que nous sommes mus en beaucoup de manières par les causes extérieures, et que, pareils aux vagues de la mer, mues par des vents contraires, nous sommes ballottés, ignorant ce qui nous adviendra et quel sera notre destin. J'ai dit toutefois que j'ai fait connaître seulement les principaux conflits où l'âme est engagée, et non tous ceux qu'il peut y avoir. Continuant de suivre en effet la même voie que plus haut, nous pouvons montrer facilement que l'Amour se joint au Repentir, au Dédain, à la Honte, etc. Bien mieux, il est, je crois, établi pour chacun par ce qui précède que les affections peuvent se combiner entre elles de tant de manières, et que tant de variétés naissent de là, qu'on ne peut leur assigner aucun nombre. Mais il suffit à mon dessein d'avoir énumérée les principales ; pour celles que j'ai omises, elles seraient objet de curiosité plus que d'utilité. Il reste cependant à observer au sujet de l'Amour que, par une rencontre très fréquente, quand nous jouissons de la chose appétée, le Corps peut acquérir par cette jouissance un état nouveau, être par là autrement déterminé, de façon que d'autres images de choses soient éveillées en lui, et que l'Âme commence en même temps à imaginer autre chose et à désirer autre chose. Quand, par exemple, nous imaginons quelque chose, à la saveur de quoi nous avons accoutumé de prendre plaisir, nous désirons en jouir, c'est-à-dire en manger. Mais, tandis que nous en jouissons ainsi, l'estomac se remplit, et le Corps se trouve dans un autre état. Si donc, dans cette disposition nouvelle du Corps, l'image de ce même aliment se maintient parce qu'il est présent, et conséquemment aussi l'effort ou le Désir d'en manger, à ce désir ou effort s'opposera cet état nouveau et, par suite, la présence de l'aliment appétisé sera odieuse ; c'est là ce que nous appelons Dégout et Lassitude. J'ai, en outre, négligé les troubles extérieurs affectant le Corps qui s'observent dans les affections, tels le tremblement, la pâleur, les sanglots, le rire, etc., parce qu'ils se rapportent au Corps uniquement sans aucune relation avec l'Âme. Je dois enfin faire au sujet des définitions des affections certaines observations, et pour cette raison je reproduirai ici avec ordre ces définitions, y insérant ce qui est à observer sur chacune.

SPINOZA, *Éthique*, (part. III, prop. 59 et son scolie)

J'ai expliqué dans ce petit nombre de propositions les causes de l'impuissance et de l'inconstance de l'homme et pourquoi les hommes n'observent pas les préceptes de la Raison. Il me reste à montrer ce que la Raison nous prescrit et quels affects s'accordent avec les règles de la Raison humaine, quels leur sont contraires. [...] Comme la Raison ne demande rien qui soit contre la Nature, elle demande donc que chacun s'aime lui-même, cherche l'utile propre, ce qui est réellement utile pour lui, appète tout ce qui conduit réellement l'homme à une perfection plus grande et, absolument parlant, que chacun s'efforce de conserver son être, autant qu'il est en lui. Et cela est vrai aussi nécessairement qu'il est vrai que le tout est plus grand que la partie (voir Prop. 4, P. III) – Ensuite, puisque la vertu (Déf. 8) ne consiste en rien d'autre qu'à agir suivant les lois de sa nature propre, et que personne ne peut conserver son être (Prop. 7, P. III) sinon suivant les lois de sa nature propre, il suit de là : 1° Que le principe de la vertu est l'effort même pour conserver l'être propre, et que la félicité consiste en ce que l'homme peut conserver son être ; 2° Que la vertu doit être appétée pour elle-même, et qu'il n'existe aucune chose valant mieux qu'elle ou nous étant plus utile, à cause de quoi elle devrait être appétée ; 3° Enfin que ceux qui se donnent la mort, ont l'âme frappée d'impuissance et sont entièrement vaincus par les causes extérieures en opposition avec leur nature. Il suit, en outre, du Postulat 4, Partie II, qu'il nous est toujours impossible de faire que nous n'ayons besoin d'aucune chose extérieure à nous pour conserver notre être, et vivions sans commerce avec les choses extérieures ; si d'ailleurs nous avons égard à notre Âme, certes notre entendement serait plus imparfait si l'Âme était seule et qu'elle ne connaît rien en dehors d'elle-même. Il y a donc hors de nous beaucoup de choses qui nous sont utiles et que, pour cette raison, il nous faut appéter. Parmi elles la pensée n'en peut inventer de meilleures que celles qui s'accordent entièrement avec notre nature. Car si, par exemple, deux individus entièrement de même nature se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun séparément. Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter qui vaille mieux pour la conservation de leur être, que de s'accorder tous en toutes choses de façon que les Âmes et les Corps de tous composent en quelque sorte une seule Âme et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble à conserver leur être et de chercher tous ensemble l'utilité commune à tous ; d'où suit que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la Raison, n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et sont ainsi justes, de bonne foi et honnêtes.

Tels sont les commandements de la Raison que je m'étais proposé de faire connaître ici en peu de mots avant de commencer à les démontrer dans l'ordre avec plus de prolixité, et mon motif pour le faire a été d'attirer, s'il est possible, l'attention de ceux qui croient que ce principe : chacun est tenu de chercher ce qui lui est utile, est l'origine de l'immoralité, non de la vertu et de la moralité.

SPINOZA, *Éthique*, (part. IV, prop. 18, sc.)

Qui sait droitement que tout suit de la nécessité de la nature divine et arrive suivant les lois et règles éternelles de la Nature, ne trouvera certes rien qui soit digne de Haine, de Raillerie ou de Mépris, et il n'aura de commisération pour personne ; mais autant que le permet l'humaine vertu, il s'efforcera de bien faire, comme on dit, et de se tenir en joie. A cela s'ajoute que celui qui est facilement affecté de Commisération et ému par la misère ou les larmes d'autrui, fait souvent quelque chose de quoi plus tard il se repent : d'une part, en effet, nous ne faisons rien sous le coup d'une affection que nous sachions avec certitude être bon, de l'autre nous sommes facilement trompés par de fausses larmes. Et je parle ici expressément de l'homme qui vit sous la conduite de la Raison. Pour celui qui n'est mû ni par la Raison ni par la Commisération à être secourable aux autres, on l'appelle justement inhumain, car (Prop. 27, p. III) il ne paraît pas ressembler à un homme.

SPINOZA, *Éthique*, (part. IV, prop. 50, sc.)

J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée.

Dieu, par exemple, existe librement bien que nécessairement parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature. De même aussi Dieu se connaît lui-même librement parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature. De même aussi Dieu se connaît lui-même et connaît toutes choses librement, parce qu'il suit de la seule nécessité de sa nature que Dieu connaisse toutes choses. Vous le voyez bien, je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité. Mais descendons aux choses créées qui sont toutes déterminées par des causes extérieures à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. Pour rendre cela clair et intelligible, concevons une chose très simple : une pierre par exemple reçoit d'une cause extérieure qui la pousse, une certaine quantité de mouvement et, l'impulsion de la cause extérieure venant à cesser, elle continuera à se mouvoir nécessairement. Cette persistance de la pierre dans le mouvement est une contrainte, non parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle doit être définie par l'impulsion d'une cause extérieure. Et ce qui est vrai de la pierre il faut l'entendre de toute chose singulière, quelle que soit la complexité qu'il vous plaise de lui attribuer, si nombreuses que puissent être ses aptitudes, parce que toute chose singulière est nécessairement déterminée par une cause extérieure à exister et à agir d'une certaine manière déterminée.

Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle n'est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut.

SPINOZA, *Lettre 58 (à Schuller)*

Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie.

SPINOZA, *Éthique*, (part. IV, prop. 67)

Deuxième partie

La culture

Chapitre 5

Technique, division du travail et société

5.1 Technique et travail/Du travail à la technique

5.1.1 Les origines de la technique et ses fondements anthropologiques

D'après ces exemples, Protagoras, je ne pense pas pour ma part que la vertu puisse s'enseigner ; mais lorsque j'entends les propos que tu tiens, je me sens flétrir, et je pense qu'il doit y avoir du vrai dans ce que tu dis : quand je songe à l'ampleur de ton expérience, de ton savoir et à tes propres découvertes ! Si donc tu peux nous montrer avec plus de clarté que la vertu peut s'enseigner, ne t'y refuse pas, montre-le.

– Je ne m'y refuserai pas, Socrate, dit-il ; mais dois-je le montrer, comme un vieillard qui parle à de jeunes gens, en vous racontant un mythe, ou bien dois-je l'exposer en détail par un discours ? De nombreuses personnes dans l'assistance lui répondirent de procéder comme il l'entendait.

– Eh bien, il me paraît plus agréable de vous raconter un mythe. Il fut un temps où les dieux existaient déjà, mais où les races mortelles n'existaient pas. Lorsque fut venu le temps de leur naissance, fixé par le destin, les dieux les façonnent à l'intérieur de la terre, en réalisant un mélange de terre, de feu et de tout ce qui se mêle au feu et à la terre. Puis, lorsque vint le moment de les produire à la lumière, ils chargèrent Prométhée et Épiméthée de répartir les capacités entre chacune d'entre elles, en bon ordre, comme il convient. Épiméthée demande alors avec insistance à Prométhée de le laisser seul opérer la répartition : « Quand elle sera faite, dit-il, tu viendras la contrôler. » L'ayant convaincu de la sorte, il opère la répartition. Et dans sa répartition, il dotait les uns de force sans vitesse et donnait la vitesse aux plus faibles ; il armait les uns et, pour ceux qu'il dotait d'une nature sans armes, il leur ménageait une autre capacité de survie. À ceux qu'il revêtait de petitesse, il donnait des ailes pour qu'ils puissent s'enfuir ou bien un repaire souterrain ; ceux dont il augmentait la taille voyaient par là même leur sauvegarde assurée ; et dans sa répartition, il compensait les autres capacités de la même façon. Il opérait de la sorte pour éviter qu'aucune race ne soit anéantie ; après leur avoir assuré des moyens d'échapper par la fuite aux destructions mutuelles, il s'arrangea pour les prémunir contre les saisons de Zeus : il les recouvrit de pelages denses et de peaux épaisses, protections suffisantes pour l'hiver, mais susceptibles aussi de les protéger des grandes chaleurs, et constituant, lorsqu'ils vont dormir, une couche adaptée et naturelle pour chacun ; il chaussa les uns de sabots, les autres de peaux épaisses et vides de sang. Ensuite, il leur procura à chacun une nourriture distincte, aux uns l'herbe de la terre, aux autres les fruits des arbres, à d'autres encore les racines ; il y en a à qui il donna pour nourriture la chair d'autres animaux ; à ceux-là, il accorda une progéniture peu nombreuse, alors qu'à leurs proies il accorda une progéniture abondante, assurant par là la sauvegarde de leur espèce.

Cependant, comme il n'était pas précisément sage, Épiméthée, sans y prendre garde, avait dépensé toutes les capacités pour les bêtes, qui ne parlent pas ; il restait encore la race humaine,

qui n'avait rien reçu, et il ne savait pas quoi faire.

Alors qu'il était dans l'embarras, Prométhée arrive pour inspecter la répartition, et il voit tous les vivants harmonieusement pourvus en tout, mais l'homme nu, sans chaussures, sans couverture, sans armes. Et c'était déjà le jour fixé par le destin, où l'homme devait sortir de terre et paraître à la lumière. Face à cet embarras, ne sachant pas comment il pouvait préserver l'homme, Prométhée dérobe le savoir technique d'Héphaïstos et d'Athéna, ainsi que le feu – car, sans feu, il n'y avait pas moyen de l'acquérir ni de s'en servir –, et c'est ainsi qu'il en fait présent à l'homme. De cette manière, l'homme était donc en possession du savoir qui concerne la vie, mais il n'avait pas le savoir politique ; en effet, celui-ci se trouvait chez Zeus. Or Prométhée n'avait plus le temps d'entrer dans l'acropole où habite Zeus, et il y avait en plus les gardiens de Zeus, qui étaient redoutables ; mais il parvient à s'introduire sans être vu dans le logis commun d'Héphaïstos et d'Athéna, où ils aimaient à pratiquer leurs arts, il dérobe l'art du feu, qui appartient à Héphaïstos, ainsi que l'art d'Athéna, et il en fait présent à l'homme. C'est ainsi que l'homme se retrouva bien pourvu pour sa vie, et que, par la suite, à cause d'Épiméthée, Prométhée, dit-on, fut accusé de vol.

Puisque l'homme avait sa part du lot divin, il fut tout d'abord, du fait de sa parenté avec le dieu, le seul de tous les vivants à reconnaître des dieux, et il entreprit d'ériger des autels et des statues de dieux ensuite, grâce à l'art, il ne tarda pas à émettre des sons articulés et des mots, et il inventa les habitations, les vêtements, les chaussures, les couvertures et les aliments qui viennent de la terre. Ainsi équipés, les hommes vivaient à l'origine dispersés, et il n'y avait pas de cités ; ils succombaient donc sous les coups des bêtes féroces, car ils étaient en tout plus faibles qu'elles, et leur art d'artisans, qui constituait une aide suffisante pour assurer leur nourriture, s'avérait insuffisant dans la guerre qu'ils menaient contre les bêtes sauvages. En effet, ils ne possédaient pas encore l'art politique, dont l'art de la guerre est une partie. Ils cherchaient bien sûr à se rassembler pour assurer leur sauvegarde en fondant des cités. Mais à chaque fois qu'ils étaient rassemblés, ils se comportaient d'une manière injuste les uns envers les autres, parce qu'ils ne possédaient pas l'art politique, de sorte que, toujours, ils se dispersaient à nouveau et périssaient. Aussi Zeus, de peur que notre espèce n'en vînt à disparaître tout entière, envoie Hermès apporter à l'humanité la Vergogne et la Justice pour constituer l'ordre des cités et les liens d'amitié qui rassemblent les hommes. Hermès demande alors à Zeus de quelle façon il doit faire don aux hommes de la justice et de la Vergogne : « Dois-je les répartir de la manière dont les arts l'ont été ? Leur répartition a été opérée comme suit : un seul homme qui possède l'art de la médecine suffit pour un grand nombre de profanes, et il en est de même pour les autres artisans. Dois-je répartir ainsi la justice et la Vergogne entre les hommes, ou dois-je les répartir entre tous ? » Zeus répondit : « Répartis-les entre tous, et que tous y prennent part ; car il ne pourrait y avoir de cités, si seul un petit nombre d'hommes y prenaient part, comme c'est le cas pour les autres arts ; et instaure en mon nom la loi suivante : qu'on mette à mort, comme un fléau de la cité, l'homme qui se montre incapable de prendre part à la Vergogne et à la justice. » C'est ainsi, Socrate, et c'est pour ces raisons, que les Athéniens comme tous les autres hommes, lorsque la discussion porte sur l'excellence en matière d'architecture ou dans n'importe quel autre métier, ne reconnaissent qu'à peu de gens le droit de participer au conseil, et ne tolèrent pas, comme tu le dis, que quelqu'un tente d'y participer sans faire partie de ce petit nombre ; ce qui est tout à fait normal, comme je le dis, moi ; lorsqu'en revanche, il s'agit de chercher conseil en matière d'excellence politique, chose qui exige toujours sagesse et justice, il est tout à fait normal qu'ils acceptent que tout homme prenne la parole, puisqu'il convient à chacun de prendre part à cette excellence – sinon, il n'y aurait pas de cités. Voilà donc, Socrate, la cause de ce fait.

PLATON, *Protagoras*, (320b-323a)

Le travail est d'abord un procès qui se passe entre l'homme et la nature, un procès dans lequel

l'homme règle et contrôle son métabolisme avec la nature par la médiation de sa propre action. Il se présente face à la matière naturelle comme une puissance naturelle lui-même. Il met en mouvement les forces naturelles de sa personne physique, ses bras et ses jambes, sa tête et ses mains pour s'approprier la matière naturelle sous une forme utile à sa propre vie. Mais en agissant sur la nature extérieure et en la modifiant par ce mouvement, il modifie aussi sa propre nature. Il développe les potentialités qui y sont en sommeil, et soumet à sa propre gouverne le jeu des forces qu'elle recèle. Nous ne nous occupons pas ici des formes primitives du travail, qui relèvent encore de l'instinct animal. Lorsque le travailleur se présente sur le marché comme vendeur de sa propre force de travail, il a laissé derrière lui dans un passé archaïque l'époque où le travail humain n'avait pas encore dépouillé sa première forme instinctuelle. Nous supposons donc ici le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée accomplit des opérations qui s'apparentent à celles du tisserand, et une abeille en remonte à maint architecte humain dans la construction de ses cellules. Mais ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire. Le résultat auquel aboutit le procès de travail était déjà au commencement dans l'imagination du travailleur, existait donc déjà en idée. Non pas qu'il effectue simplement une modification dans la forme de la réalité naturelle : il y réalise en même temps son propre but, qu'il connaît, qui détermine comme une loi la modalité de son action, et auquel il doit subordonner sa volonté. Et cette soumission n'est pas un acte isolé et singulier. Outre l'effort des organes au travail, il faut une volonté conforme à ce but, s'exprimant dans une attention soutenue, , d'autant plus indispensable que celui-ci enthousiasme moins le travailleur par son contenu propre et son mode d'exécution, et qu'il peut donc moins en jouir comme du jeu de ses propres forces physiques et intellectuelles.

MARX, *Le Capital*, (Livre I, chap. 5)

5.1.2 La capacité technique : l'intelligence

A quelle date faisons-nous remonter l'apparition de l'homme sur la terre ? Au temps où se fabriquèrent les premières armes, les premiers outils. On n'a pas oublié la querelle mémorable qui s'éleva autour de la découverte de Boucher de Perthes dans la carrière de Moulin-Quignon. La question était de savoir si l'on avait affaire à des haches véritables ou à des fragments de silex brisés accidentellement. Mais que, si c'étaient des hachettes, on fût bien en présence d'une intelligence, et plus particulièrement de l'intelligence humaine, personne un seul instant n'en douta. Ouvrons, d'autre part, un recueil d'anecdotes sur l'intelligence des animaux. Nous verrons qu'à côté de beaucoup d'actes explicables par l'imitation, ou par l'association automatique des images, il en est que nous n'hésitons pas à déclarer intelligents ; en première ligne figurent ceux qui témoignent d'une pensée de fabrication, soit que l'animal arrive à façonner lui-même un instrument grossier, soit qu'il utilise à son profit un objet fabriqué par l'homme. Les animaux qu'on classe tout de suite après l'homme au point de vue de l'intelligence, les Singes et les éléphants, sont ceux qui savent employer, à l'occasion, un instrument artificiel. Au-dessous d'eux, mais non pas très loin d'eux, on mettra ceux qui reconnaissent un objet fabriqué : par exemple le Renard, qui sait fort bien qu'un piège est un piège. Sans doute, il y a intelligence partout où il y a inférence ; mais l'inférence, qui consiste en un fléchissement de l'expérience passée dans le sens de l'expérience présente, est déjà un commencement d'invention. L'invention devient complète quand elle se matérialise en un instrument fabriqué. C'est là que tend l'intelligence des animaux, comme à un idéal. Et si, d'ordinaire, elle, n'arrive pas encore à façonner des objets artificiels et à s'en servir, elle s'y prépare par les variations mêmes qu'elle exécute sur les instincts fournis par la nature. En ce qui concerne l'intelligence humaine, on n'a pas assez remarqué que l'invention mécanique a d'abord été sa démarche essentielle, qu'aujourd'hui

encore notre vie sociale gravite autour de la fabrication et de l'utilisation d'instruments artificiels, que les inventions qui jalonnent la route du progrès en ont aussi tracé la direction. Nous avons de la peine à nous en apercevoir, parce que les modifications de l'humanité retardent d'ordinaire sur les transformations de son outillage. Nos habitudes individuelles et même sociales survivent assez longtemps aux circonstances pour lesquelles elles étaient faites, de sorte que les effets profonds d'une invention se font remarquer lorsque nous en avons déjà perdu de vue la nouveauté. Un siècle a passé depuis l'invention de la machine à vapeur, et nous commençons seulement à ressentir la secousse profonde qu'elle nous a donnée. La révolution qu'elle a opérée dans l'industrie n'en a pas moins bouleversé les relations entre les hommes. Des idées nouvelles se lèvent. Des sentiments nouveaux sont en voie d'éclore. Dans des milliers d'années, quand le recul du passé n'en laissera plus apercevoir que les grandes lignes, nos guerres et nos révolutions compteront pour peu de chose, à supposer qu'on s'en souvienne encore ; mais de la machine à vapeur, avec les inventions de tout genre qui lui font cortège, on parlera peut-être comme nous parlons du bronze ou de la pierre taillée ; elle servira à définir un âge. Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. En définitive, *l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils et, d'en varier indéfiniment la fabrication.*

Maintenant, un animal inintelligent possède-t-il aussi des outils ou des machines ? Oui, certes, mais ici l'instrument fait partie du corps qui l'utilise. Et, correspondant à cet instrument, il y a un instinct qui sait s'en servir. Sans doute il s'en faut que tous les instincts consistent dans une faculté naturelle d'utiliser un mécanisme inné. Une telle définition ne s'appliquerait pas aux instincts que Romanes a appelés « secondaires », et plus d'un instinct « primaire » y échapperait. Mais cette définition de l'instinct, comme celle que nous donnons provisoirement de l'intelligence, détermine tout au moins la limite idéale vers laquelle s'acheminent les formes très nombreuses de l'objet défini. On a bien souvent fait remarquer que la plupart des instincts sont le prolongement, ou mieux l'achèvement, du travail d'organisation lui-même. Où commence l'activité de l'instinct ? où finit celle de la nature ? On ne saurait le dire. Dans les métamorphoses de la larve en nymphe et en insecte parfait, métamorphoses qui exigent souvent, de la part de la larve, des démarches appropriées et une espèce d'initiative, il n'y a pas de ligne de démarcation tranchée entre l'instinct de l'animal et le travail organisateur de la matière vivante. On pourra dire, à volonté, que l'instinct organise les instruments dont il va se servir, ou que l'organisation se prolonge dans l'instinct qui doit utiliser l'organe. Les plus merveilleux instincts de l'Insecte ne font que développer en mouvements sa structure spéciale, à tel point que, là où la vie sociale divise le travail entre les individus et leur impose ainsi des instincts différents, on observe une différence correspondante de structure : on connaît le polymorphisme des Fourmis, des Abeilles, des Guêpes et de certains Pseudonévroptères. Ainsi, à ne considérer que les cas limites où l'on assiste au triomphe complet de l'intelligence et de l'instinct, on trouve entre eux une différence essentielle : l'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés.

Les avantages et les inconvénients de ces deux modes d'activité sautent aux yeux. L'instinct trouve à sa portée l'instrument approprié : cet instrument, qui se fabrique et se répare lui-même, qui présente, comme toutes les œuvres de la nature, une complexité de détail infinie et une simplicité de fonctionnement merveilleuse, fait tout de suite, au moment voulu, sans difficulté, avec une perfection souvent admirable, ce qu'il est appelé à faire. En revanche, il conserve une structure à peu près invariable, puisque sa modification ne va pas sans une modification de l'espèce. L'instinct est donc nécessairement spécialisé, n'étant que l'utilisation, pour un objet

déterminé, d'un instrument déterminé. Au contraire, l'instrument fabriqué intelligemment est un instrument imparfait. Il ne s'obtient qu'au prix d'un effort. Il est presque toujours d'un maniement pénible. Mais, comme il est fait d'une matière inorganisée, il peut prendre une forme quelconque, servir à n'importe quel usage, tirer l'être vivant de toute difficulté nouvelle qui surgit et lui conférer un nombre illimité de pouvoirs. Inférieur à l'instrument naturel pour la satisfaction des besoins immédiats, il a d'autant plus d'avantage sur celui-ci que le besoin est moins pressant. Surtout, il réagit sur la nature de l'être qui l'a fabriqué, car, en l'appelant à exercer une nouvelle fonction, il lui confère, pour ainsi dire, une organisation plus riche, étant un organe artificiel qui prolonge l'organisme naturel. Pour chaque besoin qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre. Mais cet avantage de l'intelligence sur l'instinct n'apparaît que tard, et lorsque l'intelligence, ayant porté la fabrication à son degré supérieur de puissance, fabrique déjà des machines à fabriquer.

BERGSON, *L'évolution créatrice*

5.1.3 Le système des techniques

Il n'y a possibilité de langage qu'à partir du moment où la préhistoire livre les outils, puisque outils et langage sont liés neurologiquement et puisque que l'un et l'autre sont indissociables de la structure sociale de l'humanité.

LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole*

Le seul domaine qui soit directement en cause dans le développement des société civilisées est la métallurgie ; mais la métallurgie serait incompréhensible si on ne la restituait pas dans l'ensemble des arts du feu (céramique, verrerie, colorants, chaux et plâtre), qui offrent un faisceau indissociable. L'erreur, en matière d'invention, serait de croire au fait unique, génial, qui tire du néant un corps technique isolé. Une certaine épaisseur est nécessaire pour que le génie individuel s'exerce sur la matière. : c'est dans un corps technique mobilisant pendant des siècles de très nombreux individus que ma métallurgie a pu prendre naissance. [...]

La coïncidence de la première métallurgie avec les premières citées est plus qu'un fait de hasard ; c'est l'affirmation d'une formule techno-économique qui contient déjà tous les conséquences de l'histoire des grandes civilisations. Prise par éléments isolés, la civilisation est incompréhensible ; la saisir par l'évolution d'une idéologie religieuse ou politique est proprement renverser le problème, y voir le seul jeu de contingences techno-économiques serait d'ailleurs aussi inexact car un cycle s'établit entre le sommet et la base : l'idéologie se coule en quelque sorte dans le moule techno-économique pour en orienter le développement, exactement comme dans les chapitres précédents on a vu que le système nerveux se coulait dans le moule corporel. Mais au niveau où se situe le présent chapitre il semble bien que la base techno-économique soit l'élément fondamental. On pourra, par la suite, rechercher comment se développe le courant idéologique dans lequel l'individu tente d'échapper à l'emprise du dispositif matériel qui le transforme de plus en plus en cellule dépersonnalisée, mais on ne saisirait que l'épiderme si l'on ne donnait préalablement du squelette et des muscles de la société une image réelle. Les peuples qui nous ont conservé le souvenir de cette première période de la société des sociétés modernes ont eu conscience du caractère ambigu de l'organisme naissant et ce n'est pas sans motif que le mythe prométhéen reflète à la fois une victoire sur les dieux et un enchaînement, ni que la Bible, dans la Genèse, expose le meurtre d'Abel par l'agriculteur Caïn, bâtisseur de la première ville et ancêtre de son doublet Tubalcaïn, premier métallurgiste. [...]

Le technicien est donc bien le maître de la civilisation parce qu'il est le maître des arts du feu. C'est du foyer (que quelques siècles de céramique lui ont appris à conduire) que sort le plâtre, et bientôt après, le cuivre et le bronze [...]. Mais l'artisan est un démiurge asservi. On a vu plus haut que sa position dans le dispositif techno-économique est une position de subordination : c'est lui qui forge les armes dont usent les chefs, c'est lui qui fond les bijoux que portent leurs femmes, lui qui martèle la vaisselle des dieux, Vulcain tout-puissant, boiteux et ridiculisé. C'est lui qui, tout au long du courant de cinquante siècles, sans que les niveaux idéologiques aient réellement évolué, a mis entre les mains des hommes « capitaux » les moyens de réaliser le triomphe du monde de l'artificiel sur celui de la nature. L'atmosphère de malédiction dans laquelle, pour la plupart des civilisations, débute l'histoire de l'artisan du feu, n'est que le reflet d'une frustration intuitivement perçue dès l'origine.

LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la parole*

Les techniques se définiront comme des actes traditionnels groupés en vue d'un effet mécanique, physique ou chimique, actes connus comme tels.

Il sera parfois difficile de distinguer les techniques :

- 1) des arts et beaux-arts, l'activité esthétique étant créatrice au même titre que l'activité technique. Dans les arts plastiques, il est impossible d'établir aucune distinction autre que celle qui existe dans la mentalité de l'auteur.
- 2) de l'efficacité religieuse. Toute la différence est dans la manière dont l'indigène conçoit l'efficacité. Il faut donc doser les proportions respectives de la technique et de l'efficacité magique dans l'esprit de l'indigène (exemple : les flèches empoisonnées).

L'ensemble des techniques forme des industries et des métiers. L'ensemble : techniques, industries et métiers, forme le système technique d'une société, essentiel à cette société. [...]

Les techniques proprement dites se marquent généralement par la présence d'un instrument. L'instrument comprend toutes les catégories d'instruments. La division fondamentale, en cette matière, reste celle de Reuleau qui divise les instruments en :

- *outils*. L'outil, que l'on confond généralement avec l'instrument, est toujours simple, composé d'une seule pièce (exemple d'outils : le ciseau à froid, un coin, un levier).
- *instruments*. Un instrument est un composé d'outils. Exemple : une hache qui, outre le fer, comprend un manche formant levier ; un couteau emmanché est un instrument, à la différence d'un ciseau ; une flèche est un instrument.
- *machines*. Une machine est un composé d'instruments. Exemple : l'arc qui comporte le bois de l'arc, la corde et la flèche.

MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, (1926)

On lit dans les traités d'ethnologie – et non des moindres – que l'homme doit la connaissance du feu au hasard de la foudre ou d'un incendie de brousse ; que la trouvaille d'un gibier accidentellement rôti dans ces conditions lui a révélé la cuisson des aliments ; que l'invention de la poterie résulte de l'oubli d'une boulette d'argile au voisinage d'un foyer. On dirait que l'homme aurait d'abord vécu dans une sorte d'âge d'or technologique, où les inventions se cueillaient avec la même facilité que les fruits et les fleurs. À l'homme moderne seraient réservées les fatigues du labeur et les illuminations du génie.

Cette vue naïve résulte d'une totale ignorance de la complexité et de la diversité des opérations impliquées dans les techniques les plus élémentaires. Pour fabriquer un outil de pierre taillée efficace, il ne suffit pas de frapper sur un caillou jusqu'à ce qu'il éclate : on s'en est bien aperçu le jour où l'on a essayé de reproduire les principaux types d'outils préhistoriques. Alors – et aussi en observant la même technique chez les indigènes qui la possèdent encore – on a découvert

la complication des procédés indispensables et qui vont, quelquefois, jusqu'à la fabrication préliminaire de véritables « appareils à tailler » : marteaux à contrepoids pour contrôler l'impact et sa direction ; dispositifs amortisseurs pour éviter que la vibration ne rompe l'éclat. Il faut aussi un vaste ensemble de notions sur l'origine locale, les procédés d'extraction, la résistance et la structure des matériaux utilisés, un entraînement musculaire approprié, la connaissance des « tours de main », etc. ; en un mot, une véritable « liturgie » correspondant *mutatis mutandis* aux divers chapitres de la métallurgie.

De même, des incendies naturels peuvent parfois griller ou rôtir ; mais il est très difficilement concevable (hors le cas des phénomènes volcaniques dont la distribution géographique est restreinte) qu'ils fassent bouillir ou cuire à la vapeur. Or ces méthodes de cuisson ne sont pas moins universelles que les autres. Donc on n'a pas de raison d'exclure l'acte inventif, qui a certainement été requis pour les dernières méthodes, quand on veut expliquer les premières.

La poterie offre un excellent exemple parce qu'une croyance très répandue veut qu'il n'y ait rien de plus simple que de creuser une motte d'argile et la durcir au feu. Qu'on essaye. Il faut d'abord découvrir des argiles propres à la cuisson ; or, si un grand nombre de conditions naturelles sont nécessaires à cet effet, aucune n'est suffisante, car aucune argile non mêlée à un corps inerte, choisi en fonction de ses caractéristiques particulières, ne donnerait après cuisson un récipient utilisable. Il faut élaborer les techniques du modelage qui permettent de réaliser tour de force de maintenir en équilibre pendant un temps appréciable, et de modifier en même temps, un corps plastique qui ne « tient » pas ; il faut enfin découvrir le combustible particulier, la forme du foyer, le type de chaleur et la durée de cuisson, qui permettront de le rendre solide et imperméable, à travers tous les écueils des craquements, effritements et déformations. On pourrait multiplier les exemples.

Toutes ces opérations sont beaucoup trop nombreuses et trop complexes pour que le hasard puisse en rendre compte. Chacune d'elles, prise isolément, ne signifie rien, et c'est leur combinaison imaginée, voulue, cherchée et expérimentée qui seule permet la réussite. Le hasard existe sans doute, mais ne donne par lui-même aucun résultat. Pendant deux mille cinq cents ans environ, le monde occidental a connu l'existence de l'électricité – découverte sans doute par hasard – mais ce hasard devait rester stérile jusqu'aux efforts intentionnels et dirigés par des hypothèses des Ampère et des Faraday. Le hasard n'a pas joué un plus grand rôle dans l'invention de l'arc, du boomerang ou de la sarbacane, dans la naissance de l'agriculture et de l'élevage, que dans la découverte de la pénicilline – dont on sait, au reste, qu'il n'a pas été absent. On doit donc distinguer avec soin la transmission d'une technique d'une génération à une autre, qui se fait toujours avec une aisance relative grâce à l'observation et à l'entraînement quotidien, et la création ou l'amélioration des techniques au sein de chaque génération. Celles-ci supposent toujours la même puissance imaginative et les mêmes efforts acharnés de la part de certains individus, quelle que soit la technique particulière qu'on ait en vue. Les sociétés que nous appelons primitives ne sont pas moins riches en Pasteur et en Palissy que les autres.

LÉVI-STRAUSS, *Race et Histoire*, (1952)

5.2 Travail et composition sociale

5.2.1 De la division des techniques à la division du travail

- Selon moi, ce qui donne naissance à un État, c'est l'impuissance de chaque individu de se suffire à lui-même, et le besoin qu'il éprouve de mille choses ; ou bien à quelle autre cause un État doit-il son origine ?
- A nulle autre.

– Ainsi le besoin d'une chose ayant engagé un homme à se joindre à un homme, et le besoin d'une autre chose, à un autre homme, la multiplicité des besoins a réuni dans une même habitation plusieurs hommes pour s'entraider, et nous avons donné à cette association le nom d'État : n'est-ce pas ?

– Oui.

– Mais on ne fait part à un autre de ce qu'on a pour en recevoir ce qu'on n'a pas qu'en croyant y trouver son avantage.

– Oui, certes.

– Voyons donc ; jetons par la pensée les fondements d'un État. Ces fondements seront nécessairement nos besoins : [369d] or, le premier et le plus grand de tous, n'est-ce pas la nourriture d'où dépend la conservation de notre être et de notre vie ?

– Oui.

– Le second besoin est celui du logement ; le troisième celui du vêtement et de tout ce qui s'y rapporte.

– Il est vrai.

– Mais comment l'État fournira-t-il à tous ces besoins ? ne faudra-t-il pas pour cela que l'un soit laboureur, un autre architecte, un autre tisserand ? Ajouterons-nous encore un cordonnier ou quelque autre artisan semblable ?

– Il le faut bien.

– Tout État est donc essentiellement composé de quatre ou cinq personnes.

– Cela est évident.

– Mais quoi ! faut-il que chacun fasse le métier qui lui est propre pour tous les autres ? que le laboureur, par exemple, prépare à manger pour quatre et y mette par conséquent quatre fois plus de temps et de peine, ou vaudrait-il mieux que, sans s'embarrasser des autres, et travaillant pour lui seul, il employât la quatrième partie du temps à préparer sa nourriture, et les trois autres parties à se bâtir une maison, à se faire des habits et des souliers ?

– Peut-être, Socrate, le premier procédé serait-il plus commode.

– Je n'en serais pas surpris, car au moment où tu parles, je fais réflexion que chacun de nous n'apporte pas en naissant les mêmes dispositions ; que les uns sont propres à faire une chose, les autres à faire une autre. Qu'en penses-tu ?

– Je suis de ton avis.

– Les choses en iraient-elles mieux si un seul faisait plusieurs métiers, ou si chacun se bornait au sien ?

– Si chacun se bornait au sien.

– Il est encore évident, ce me semble, qu'une chose est manquée lorsqu'elle n'est pas faite en son temps.

– Oui.

– Car l'ouvrage n'attend pas la commodité de l'ouvrier ; mais c'est à l'ouvrier à s'occuper de l'ouvrage quand il le faut.

– Sans contredit.

– D'où il suit qu'il se fait plus de choses, qu'elles se font mieux et plus aisément, lorsque chacun fait celle à laquelle il est propre, dans le temps marqué, et sans s'occuper de toutes les autres.

– Assurément.

PLATON, *République*, (Livre II, 369b-370c)

Les bénéfices de la division du travail

Les plus grandes améliorations dans la puissance productive du travail, et la plus grande partie de l'habileté, de l'adresse et de l'intelligence avec laquelle il est dirigé ou appliqué sont dues, à ce qu'il semble, à la Division du travail. [...]

Prenons un exemple dans une manufacture de plus petite importance, mais où la division du travail s'est fait souvent remarquer : une manufacture d'épingles. Un homme qui ne serait pas façonné à ce genre d'ouvrage, dont la division du travail a fait un métier particulier, ni accoutumé à se servir des instruments qui y sont en usage, dont l'invention est probablement due encore à la division du travail, cet ouvrier quelque adroit qu'il fût, pourrait peut-être à peine faire une épingle dans toute sa journée, et certainement il n'en ferait pas une vingtaine. Mais de la manière dont cette industrie est maintenant conduite, non seulement l'ouvrage entier forme un métier particulier, mais même cet ouvrage est divisé en un plus grand nombre de branches, dont la plupart constituent autant de métiers particuliers. Un ouvrier tire le fil à la bobille, un autre le dresse, un troisième coupe la dressée, un quatrième empointe, un cinquième est employé à émoudre le bout qui doit recevoir la tête. Cette tête est elle-même l'objet de deux ou trois opérations séparées : la frapper est une besogne particulière ; blanchir les épingles en est une autre ; c'est même un métier distinct et séparé que de piquer les papiers et d'y boutier les épingles ; enfin l'important travail de faire une épingle est divisé en dix-huit opérations distinctes ou environ, lesquelles, dans certaines fabriques, sont remplies par autant de mains différentes, quoique dans d'autres le même ouvrier en remplisse deux ou trois. J'ai vu une petite manufacture de ce genre qui n'employait que dix ouvriers, et où par conséquent quelques-uns d'entre eux étaient chargés de deux ou trois opérations. Mais quoique la fabrique fût fort pauvre et, par cette raison, mal outillée, cependant, quand ils se mettaient en train, ils venaient à bout de faire entre eux environ douze livres d'épingles par jour : or, chaque livre contient au-delà de quatre mille épingles de taille moyenne. Ainsi ces dix ouvriers pouvaient se faire entre eux plus de quarante-huit milliers d'épingles dans une journée ; donc chaque ouvrier faisant une dixième partie de ce produit, peut être considéré comme faisant dans sa journée quatre mille huit cents épingles. Mais s'ils avaient tous travaillé à part et indépendamment les uns des autres, et s'ils n'avaient pas été façonnés à cette besogne particulière, chacun d'eux assurément n'eût pas fait vingt épingles, peut-être pas une seule, dans sa journée, c'est-à-dire pas à coup sûr, la deux-cent quarantième partie de ce qu'ils sont maintenant en état de faire, en conséquence d'une division et d'une combinaison convenables de leurs différentes opérations.

Dans tout autre art et manufacture, les effets de la division du travail sont les mêmes que ceux que nous venons d'observer dans la fabrique d'une épingle, quoiqu'en un grand nombre le travail ne puisse pas être aussi subdivisé ni réduit à des opérations d'une aussi grande simplicité. Toutefois, dans chaque art, la division du travail, aussi loin qu'elle peut y être portée donne lieu à un accroissement proportionnel dans la puissance productive de travail.

SMITH, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Livre I, chapitre 1

En troisième et dernier lieu, tout le monde sent combien l'emploi de machines propres à un ouvrage abrège et facilite le travail. Il est inutile d'en chercher des exemples. Je ferai remarquer seulement qu'il semble que c'est à la division du travail qu'est originièrement due l'invention de toutes ces machines propres à abréger et à faciliter le travail. Quand l'attention d'un homme est toute dirigée vers un objet, il est bien plus propre à découvrir les méthodes les plus promptes et les plus aisées pour l'atteindre, que lorsque cette attention embrasse une grande variété de choses. Or, en conséquence de la division du travail, l'attention de chaque homme est naturellement fixée tout entière sur un objet très simple. On doit donc naturellement attendre que quelqu'un de ceux qui sont employés à une branche séparée d'un ouvrage, trouvera bientôt la méthode la plus courte et la plus facile de remplir sa tâche particulière, si la nature de cette tâche permet de l'espérer. Une grande partie des machines employées dans ces manufactures où le travail est le plus subdivisé, ont été originièrement inventées par de simples ouvriers qui, naturellement, appliquaient toutes leurs pensées à trouver les moyens les plus courts et les plus aisés de remplir la tâche particulière qui faisait leur seule occupation. Il n'y a personne d'accoutumé à visiter les manufactures, à qui on n'ait fait voir une machine ingénieuse imaginée

par quelque pauvre ouvrier pour abréger et faciliter sa besogne. Dans les premières machines à feu, il y avait un petit garçon continuellement occupé à ouvrir et à fermer alternativement la communication entre la chaudière et le cylindre, suivant que le piston montait ou descendait. L'un de ces petits garçons, qui avait envie de jouer avec ses camarades, observa qu'en mettant un cordon au manche de la soupape qui ouvrait cette communication, et en attachant ce cordon à une autre partie de la machine, cette soupape s'ouvrirait et se fermerait sans lui, et qu'il aurait la liberté de jouer tout à son aise. Ainsi, une des découvertes qui a le plus contribué à perfectionner ces sortes de machines depuis leur invention, est due à un enfant qui ne cherchait qu'à s'épargner de la peine.

Cependant il s'en faut de beaucoup que toutes les découvertes tendant à perfectionner les machines et les outils aient été faites par les hommes destinés à s'en servir personnellement. Un grand nombre est dû à l'industrie des constructeurs de machines, depuis que cette industrie est devenue l'objet d'une profession particulière, et quelques-unes à l'habileté de ceux qu'on nomme savants ou théoriciens, dont la profession est de ne rien faire, mais de tout observer, et qui, par cette raison, se trouvent souvent en état de combiner les forces des choses les plus éloignées et les plus dissemblables. Dans une société avancée, les fonctions philosophiques ou spéculatives deviennent, comme tout autre emploi, la principale ou la seule occupation d'une classe particulière de citoyens. Cette occupation, comme tout autre, est aussi subdivisée en un grand nombre de branches différentes, dont chacune occupe une classe particulière de savants, et cette subdivision du travail, dans les sciences comme en toute autre chose, tend à accroître l'habileté et à épargner du temps. Chaque individu acquiert beaucoup plus d'expérience et d'aptitude dans la branche particulière qu'il a adoptée ; il y a au total plus de travail accompli, et la somme des connaissances en est considérablement augmentée.

Cette grande multiplication dans les produits de tous les différents arts et métiers, résultant de la division du travail, est ce qui, dans une société bien gouvernée, donne lieu à cette opulence générale qui se répand jusque dans les dernières classes du peuple. Chaque ouvrier se trouve avoir une grande quantité de son travail dont il peut disposer, outre ce qu'il en applique à ses propres besoins ; et comme les autres ouvriers sont aussi dans le même cas, il est à même d'échanger une grande quantité des marchandises fabriquées par lui contre une grande quantité des leurs, ou, ce qui est la même chose, contre le prix de ces marchandises. Il peut fournir abondamment ces autres ouvriers de ce dont ils ont besoin, et il trouve également à s'acquitter auprès d'eux, en sorte qu'il se répand, parmi les différentes classes de la société, une abondance universelle.

Observez, dans un pays civilisé et florissant, ce qu'est le mobilier d'un simple journalier ou du dernier des manœuvres, et vous verrez que le nombre des gens dont l'industrie a concouru pour une part quelconque à lui fournir ce mobilier, est au-delà de tout calcul possible. La veste de laine, par exemple, qui couvre ce journalier, toute grossière qu'elle paraît, est le produit du travail réuni d'une innombrable multitude d'ouvriers. Le berger, celui qui a trié la laine, celui qui l'a peignée ou cardée, le teinturier, le fileur, le tisserand, le foulonnier, celui qui adoucit, charronne et unit le drap, tous ont mis une portion de leur industrie à l'achèvement de cette œuvre grossière. Combien, d'ailleurs, n'y a-t-il pas eu de marchands et de voituriers employés à transporter la matière à ces divers ouvriers, qui souvent demeurent dans des endroits distants les uns des autres ! Que de commerce et de navigation mis en mouvement ! Que de constructeurs de vaisseaux, de matelots, d'ouvriers en voiles et en cordages, mis en œuvre pour opérer le transport des différentes drogues du teinturier, rapportées souvent des extrémités du monde ! Quelle variété de travail aussi pour produire les outils du moindre de ces ouvriers ! Sans parler des machines les plus compliquées, comme le vaisseau du commerçant, le moulin du foulonnier ou même le métier du tisserand, considérons seulement quelle multitude de travaux exige une des machines les plus simples, les ciseaux avec lesquels le berger a coupé la laine. Il faut que le mineur, le constructeur du fourneau où le minerai a été fondu, le bûcheron qui a coupé le bois de la charpente, le charbonnier qui a cuit le charbon consommé à la fonte, le briquetier, le maçon,

les ouvriers qui ont construit le fourneau, la construction du moulin de la forge, le forgeron, le coutelier, aient tous contribué, par la réunion de leur industrie, à la production de cet outil. Si nous voulions examiner de même chacune des autres parties de l'habillement de ce même journalier, ou chacun des meubles de son ménage, la grosse chemise de toile qu'il porte sur la peau, les souliers qui chaussent ses pieds, le lit sur lequel il repose et toutes les différentes parties dont ce meuble est composé ; le gril sur lequel il fait cuire ses aliments, le charbon dont il se sert, arraché des entrailles de la terre et apporté peut-être par de longs trajets sur terre et sur mer, tous ses autres ustensiles de cuisine, ses meubles de table, ses couteaux et ses fourchettes, les assiettes de terre ou d'étain sur lesquelles il sert et coupe ses aliments, les différentes mains qui ont été employées à préparer son pain et sa bière, le châssis de verre qui lui procure à la fois de la chaleur et de la lumière, en l'abritant du vent et de la pluie ; l'art et les connaissances qu'exige la préparation de cette heureuse et magnifique invention, sans laquelle nos climats du nord offriraient à peine des habitations supportables ; si nous songions aux nombreux outils qui ont été nécessaires aux ouvriers employés à produire ces diverses commodités ; si nous examinions en détail toutes ces choses, si nous considérions la variété et la quantité de travaux que suppose chacune d'elles, nous sentirions que, sans l'aide et le concours de plusieurs milliers de personnes, le plus petit particulier, dans un pays civilisé, ne pourrait être vêtu et meublé même selon ce que nous regardons assez mal à propos comme la manière la plus simple et la plus commune. Il est bien vrai que son mobilier paraîtra extrêmement simple et commun, si on le compare avec le luxe extravagant d'un grand seigneur ; cependant, entre le mobilier d'un prince d'Europe et celui d'un paysan laborieux et rangé, il n'y a peut-être pas autant de différence qu'entre les meubles de ce dernier et ceux de tel roi d'Afrique qui règne sur dix mille sauvages nus, et qui dispose en maître absolu de leur liberté et de leur vie.

SMITH, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Livre I, chapitre 1

5.2.2 Travail et aliénation

Supposons que la quantité moyenne des objets courants nécessaires à la vie d'un ouvrier exige pour leur production 6 heures de travail moyen. Supposons, en outre, que 6 heures de travail moyen soient réalisées dans une quantité d'or égale à 3 shillings. Ces 3 shillings seraient le prix, ou l'expression monétaire de la valeur journalière de la force de travail de cet homme. S'il travaillait 6 heures par jour, il produirait chaque jour une valeur suffisante pour acheter la quantité moyenne des objets dont il a jurementlement besoin, c'est-à-dire pour se conserver comme ouvrier.

Mais notre homme est un ouvrier salarié. Il lui faut, par conséquent, vendre sa force de travail au capitaliste. S'il la vend 3 shillings par jour ou 18 shillings par semaine, il la vend à sa valeur. Supposons que ce soit un ouvrier fileur. S'il travaille 6 heures par jour, il ajoutera chaque jour au coton une valeur de 3 shillings. Cette valeur qu'il ajoute chaque jour au coton constituerait l'équivalent exact de son salaire, c'est-à-dire du prix qu'il touche jurement pour sa force de travail. Mais dans ce cas, il ne reviendrait aucune plus-value ou surproduit au capitaliste. Nous nous heurtons ici à la véritable difficulté.

En achetant la force de travail de l'ouvrier et en la payant à sa valeur, le capitaliste, comme tout autre acheteur, a acquis le droit de consommer la marchandise qu'il a achetée ou d'en user. On consomme la force de travail d'un homme ou on l'utilise en le faisant travailler, tout comme on consomme une machine ou on l'utilise en la faisant fonctionner. Par l'achat de la valeur journalière ou hebdomadaire de la force de travail de l'ouvrier, le capitaliste a donc acquis le droit de se servir de cette force, de la faire travailler pendant toute la journée ou toute la semaine. La journée ou la semaine de travail a, naturellement, ses limites, mais nous examinerons cela de plus près par la suite.

Pour l'instant, je veux attirer votre attention sur un point décisif.

La valeur de la force de travail est déterminée par la quantité de travail nécessaire à son entretien ou à sa reproduction, mais l'usage de cette force de travail n'est limité que par l'énergie agissante et la force physique de l'ouvrier. La valeur journalière ou hebdomadaire de la force de travail est tout à fait différente de l'exercice journalier ou hebdomadaire de cette force, tout comme la nourriture dont un cheval a besoin et le temps qu'il peut porter son cavalier sont deux choses tout à fait distinctes. La quantité de travail qui limite la valeur de la force de travail de l'ouvrier ne constitue en aucun cas la limite de la quantité de travail que peut exécuter sa force de travail. Prenons l'exemple de notre ouvrier fileur. Nous avons vu que pour renouveler jurement sa force de travail, il lui faut créer une valeur journalière de 3 shillings, ce qu'il réalise par son travail journalier de 6 heures. Mais cela ne le rend pas incapable de travailler jurement 10 à 12 heures ou davantage. En payant la valeur journalière ou hebdomadaire de la force de travail de l'ouvrier fileur, le capitaliste s'est acquis le droit de se servir de celle-ci pendant toute la journée ou toute la semaine. Il le fera donc travailler, mettons, 12 heures par jour. En sus et au surplus des 6 heures qui lui sont nécessaires pour produire l'équivalent de son salaire, c'est-à-dire de la valeur de sa force de travail, le fileur devra donc travailler 6 autres heures que j'appellerai les heures de surtravail, lequel surtravail se réalisera en une plus-value et un surproduit. Si notre ouvrier fileur, par exemple, au moyen de son travail journalier de 6 heures, ajoute au coton une valeur de 3 shillings qui forme l'équivalent exact de son salaire, il ajoutera au coton en 12 heures une valeur de 6 shillings et produira un surplus correspondant de filé. Comme il a vendu sa force de travail au capitaliste, la valeur totale, c'est-à-dire le produit qu'il a créé, appartient au capitaliste qui est, pour un temps déterminé, propriétaire de sa force de travail. En déboursant 3 shillings, le capitaliste va donc réaliser une valeur de 6 shillings puisque, en déboursant la valeur dans laquelle sont cristallisées 6 heures de travail, il recevra, en retour, une valeur dans laquelle sont cristallisées 12 heures de travail. S'il répète jurement ce processus, le capitaliste déboursera jurement 3 shillings et en empochera 6, dont une moitié sera de nouveau employée à payer de nouveaux salaires et dont l'autre moitié formera la plus-value pour laquelle le capitaliste ne paie aucun équivalent. C'est sur cette sorte d'échange entre le capital et le travail qu'est fondée la production capitaliste, c'est-à-dire le salariat ; et c'est précisément cette sorte d'échange qui doit constamment amener l'ouvrier à se produire en tant qu'ouvrier et le capitaliste en tant que capitaliste. Le taux de la plus-value, toutes circonstances égales d'ailleurs, dépendra du rapport entre la partie de la journée de travail, qui est nécessaire pour renouveler la valeur de la force de travail, et le surtravail ou temps employé en plus pour le capitaliste. Il dépendra, par conséquent, de la proportion dans laquelle la journée de travail est prolongée au-delà du temps pendant lequel l'ouvrier, en travaillant, ne ferait que reproduire la valeur de sa force de travail, c'est-à-dire fournir l'équivalent de son salaire.

MARX, *Salaire, prix, profit*

Or, en quoi consiste l'aliénation du travail ?

D'abord, dans le fait que le travail est extérieur à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence, que donc, dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas mais se nie, ne se sent pas à l'aise, mais malheureux, ne déploie pas une libre activité physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit.

En conséquence, l'ouvrier n'a le sentiment d'être auprès de lui-même qu'en dehors du travail et, dans le travail, il se sent en dehors de soi.

Il est comme chez lui, quand il ne travaille pas et, quand il travaille, il ne se sent pas chez lui. Son travail n'est donc 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.

Le caractère étranger du travail apparaît nettement dans le fait que, dès qu'il n'existe pas de contrainte physique ou autre, le travail est fui comme la peste. Le travail extérieur, le travail

dans lequel l'homme s'aliène, est un travail de sacrifice de soi, de mortification.

Enfin, le caractère extérieur à l'ouvrier du travail apparaît dans le fait qu'il n'est pas son bien propre, mais celui d'un autre, qu'il ne lui appartient pas, que dans le travail l'ouvrier ne s'appartient pas lui-même, mais appartient à un autre.

De même que, dans la religion, l'activité propre de l'imagination humaine, du cerveau humain et du cœur humain, agit sur l'individu indépendamment de lui, c'est-à-dire comme une activité étrangère divine ou diabolique, de même l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité propre. Elle appartient à un autre, elle est la perte de soi-même.

On en vient donc à ce résultat que l'homme (l'ouvrier) ne se sent plus librement actif que dans ses fonctions animales, manger, boire et procréer, tout au plus encore dans l'habitation, qu'animal. Le bestial devient l'humain et l'humain devient le bestial.

Manger, boire et procréer, etc., sont certes aussi des fonctions authentiquement humaines.

Mais, séparées abstrairement du reste du champ des activités humaines et devenues ainsi la fin dernière et unique, elles sont bestiales.

MARX, *Manuscrits de 1844*

Nous avons vu comment l'argent devient capital, le capital source de plus-value, et la plus-value source de capital additionnel. Mais l'accumulation capitaliste présuppose la présence de la plus-value et celle-ci la production capitaliste qui, à son tour, n'entre en scène qu'au moment où des masses de capitaux et de forces ouvrières assez considérables se trouvent déjà accumulées entre les mains de producteurs marchands. Tout ce mouvement semble donc tourner dans un cercle vicieux, dont on ne saurait sortir sans admettre une accumulation primitive (previous accumulation, dit Adam Smith) antérieure à l'accumulation capitaliste et servant de point de départ à la production capitaliste, au lieu de venir d'elle.

Cette accumulation primitive joue dans l'économie politique à peu près le même rôle que le péché originel dans la théologie. Adam mordit la pomme, et voilà le péché qui fait son entrée dans le monde. On nous en expliqua l'origine par une aventure qui se serait passée quelques jours après la création du monde.

De même, il y avait autrefois, mais il y a bien longtemps de cela, un temps où la société se divisait en deux camps : là, des gens d'élite, laborieux, intelligents, et surtout doués d'habitudes ménagères ; ici, un tas de coquins faisant gogaille du matin au soir et du soir au matin. Il va sans dire que les uns entassèrent trésor sur trésor, tandis que les autres se trouvèrent bientôt dénués de tout. De là la pauvreté de la grande masse qui, en dépit d'un travail sans fin ni trêve, doit toujours payer de sa propre personne, et la richesse du petit nombre, qui récolte tous les fruits du travail sans avoir à faire oeuvre de ses dix doigts.

L'histoire du péché théologal nous fait bien voir, il est vrai, comme quoi l'homme a été condamné par le Seigneur à gagner son pain à la sueur de son front ; mais celle du péché économique comble une lacune regrettable en nous révélant comme quoi il y a des hommes qui échappent à cette ordonnance du Seigneur.

Et ces insipides enfantillages, on ne se lasse pas de les ressasser. M. Thiers, par exemple, en ose encore régaler les Français, autrefois si spirituels, et cela dans un volume où, avec un aplomb d'homme d'État, il prétend avoir réduit à néant les attaques sacrilèges du socialisme contre la propriété. Il est vrai que, la question de la propriété une fois mise sur le tapis, chacun se doit faire un devoir sacré de s'en tenir à la sagesse de l'abécédaire, la seule à l'usage et à la portée des écoliers de tout âge [1].

Dans les annales de l'histoire réelle, c'est la conquête, l'asservissement, la rapine à main armée, le règne de la force brutale, qui l'a toujours emporté. Dans les manuels bénis de l'économie politique, c'est l'idylle au contraire qui a de tout temps régné. A leur dire il n'y eut jamais, l'année courante exceptée, d'autres moyens d'enrichissement que le travail et le droit. En fait, les méthodes de l'accumulation primitive sont tout ce qu'on voudra, hormis matière à idylle.

Le rapport officiel entre le capitaliste et le salarié est d'un caractère purement mercantile. Si le premier joue le rôle de maître et le dernier le rôle de serviteur, c'est grâce à un contrat par lequel celui-ci s'est non seulement mis au service, et partant sous la dépendance de celui-là, mais par lequel il a renoncé à tout titre de propriété sur son propre produit. Mais pourquoi le salarié fait-il ce marché ? Parce qu'il ne possède rien que sa force personnelle, le travail à l'état de puissance, tandis que toutes les conditions extérieures requises pour donner corps à cette puissance, la matière et les instruments nécessaires à l'exercice utile du travail, le pouvoir de disposer des subsistances indispensables au maintien de la force ouvrière et à sa conversion en mouvement productif, tout cela se trouve de l'autre côté.

Au fond du système capitaliste il y a donc la séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production. Cette séparation se reproduit sur une échelle progressive dès que le système capitaliste s'est une fois établi ; mais comme celle-là forme la base de celui-ci, il ne saurait s'établir sans elle. Pour qu'il vienne au monde, il faut donc que, partiellement au moins, les moyens de production aient déjà été arrachés sans phrase aux producteurs, qui les employaient à réaliser leur propre travail, et qu'ils se trouvent déjà détenus par des producteurs marchands, qui eux les emploient à spéculer sur le travail d'autrui. Le mouvement historique qui fait divorcer le travail d'avec ses conditions extérieures, voilà donc le fin mot de l'accumulation appelée « primitive » parce qu'elle appartient à l'âge préhistorique du monde bourgeois.

L'ordre économique capitaliste est sorti des entrailles de l'ordre économique féodal. La dissolution de l'un a dégagé les éléments constitutifs de l'autre.

Quant au travailleur, au producteur immédiat, pour pouvoir disposer de sa propre personne, il lui fallait d'abord cesser d'être attaché à la glèbe ou d'être inféodé à une autre personne ; il ne pouvait non plus devenir libre vendeur de travail, apportant sa marchandise partout où elle trouve un marché, sans avoir échappé au régime des corporations, avec leurs maîtrises, leurs jurandes, leurs lois d'apprentissage, etc. Le mouvement historique qui convertit les producteurs en salariés se présente donc comme leur affranchissement du servage et de la hiérarchie industrielle. De l'autre côté, ces affranchis ne deviennent vendeurs d'eux-mêmes qu'après avoir été dépouillés de tous leurs moyens de production et de toutes les garanties d'existence offertes par l'ancien ordre des choses. L'histoire de leur expropriation n'est pas matière à conjecture - elle est écrite dans les annales de l'humanité en lettres de sang et de feu indélébiles.

Quant aux capitalistes entrepreneurs, ces nouveaux potentats avaient non seulement à déplacer les maîtres des métiers, mais aussi les détenteurs féodaux des sources de la richesse. Leur avènement se présente de ce côté-là comme le résultat d'une lutte victorieuse contre le pouvoir seigneurial, avec ses prérogatives révoltantes, et contre le régime corporatif avec les entraves qu'il mettait au libre développement de la production et à la libre exploitation de l'homme par l'homme. Mais les chevaliers d'industrie n'ont supplanté les chevaliers d'épée qu'en exploitant des événements qui n'étaient pas de leur propre fait. Ils sont arrivés par des moyens aussi vils que ceux dont se servit l'affranchi romain pour devenir le maître de son patron.

L'ensemble du développement, embrassant à la fois le genèse du salarié et celle du capitaliste, a pour point de départ la servitude des travailleurs ; le progrès qu'il accomplit consiste à changer la forme de l'asservissement, à amener la métamorphose de l'exploitation féodale en exploitation capitaliste. Pour en faire comprendre la marche, il ne nous faut pas remonter trop haut. Bien que les premières ébauches de la production capitaliste aient été faites de bonne heure dans quelques villes de la Méditerranée, l'ère capitaliste ne date que du XVI^e siècle. Partout où elle éclot, l'abolition du servage est depuis longtemps un fait accompli, et le régime des villes souveraines, cette gloire du moyen âge, est déjà en pleine décadence.

Dans l'histoire de l'accumulation primitive, toutes les révolutions qui servent de levier à l'avancement de la classe capitaliste en voie de formation font époque, celles, surtout qui, dépouillant de grandes masses de leurs moyens de production et d'existence traditionnels, les lancent à l'improviste sur le marché du travail. Mais la base de toute cette évolution, c'est l'expropriation

des cultivateurs.

Elle ne s'est encore accomplie d'une manière radicale qu'en Angleterre : ce pays jouera donc nécessairement le premier rôle dans notre esquisse. Mais tous les autres pays de l'Europe occidentale parcourent le même mouvement, bien que selon le milieu il change de couleur locale, ou se resserre dans un cercle plus étroit, ou présente un caractère moins fortement prononcé, ou suive un ordre de succession différent

MARX, *Le Capital*

5.2.3 Faut-il condamner le travail ?

Les apologistes du travail.

Dans la glorification du « travail », dans les infatigables discours sur la « bénédiction du travail », je vois la même arrière-pensée que dans les louanges adressées aux actes impersonnels et utiles à tous : à savoir la peur de tout ce qui est individuel. Au fond, on sent aujourd'hui, à la vue du travail – on vise toujours sous ce nom le dur labeur du matin au soir –, qu'un tel travail constitue la meilleure des polices, qu'il tient chacun en bride et s'entend à entraver puissamment le développement de la raison, des désirs, du goût de l'indépendance. Car il consume une extraordinaire quantité de force nerveuse et la soustrait à la réflexion, à la méditation, à la rêverie, aux soucis, à l'amour et à la haine, il présente constamment à la vue un but mesquin et assure des satisfactions faciles et régulières. Ainsi une société où l'on travaille dur en permanence aura davantage de sécurité : et l'on adore aujourd'hui la sécurité comme la divinité suprême. – Et puis ! épouvante ! Le « travailleur », justement, est devenu dangereux ! Le monde fourmille d'« individus dangereux » ! Et derrière eux, le danger des dangers – *l'individuum* !

Mode morale d'une société marchande.

Derrière le principe de l'actuelle mode morale : « les actions morales sont les actions de sympathie pour les autres », je discerne la puissance de l'instinct social de poltronnerie qui revêt ce déguisement intellectuel : cet instinct réclame, comme le but suprême, majeur, immédiat, que l'on enlève à la vie tous les aspects dangereux qu'elle possédait autrefois, et que chacun travaille de toutes ses forces pour ce résultat : c'est pourquoi seules les actions qui visent à renforcer la sécurité collective et le sentiment de sécurité de la société peuvent recevoir le prédictat « bon » ! – [Comme il faut que les hommes prennent aujourd'hui peu de plaisir à eux-mêmes pour qu'une telle tyrannie de la poltronnerie leur prescrive que la loi morale suprême, pour qu'ils se laissent ainsi enjoindre sans contestation de lever ou de détourner le regard de leur propre personne et d'avoir des yeux de lynx pour toute détresse, toute souffrance qui s'offre ailleurs !]

NIETZSCHE, *Aurore*, (§ 173 et § 174)

5.2.4 Travail et solidarité

La première [forme de solidarité] ne peut être forte que dans la mesure où les idées et les tendances communes à tous les membres de la société dépassent en nombre et en intensité celles qui appartiennent personnellement à chacun d'eux. Elle est d'autant plus énergique que cet excédent est plus considérable. Or, ce qui fait notre personnalité, c'est ce que chacun de nous a de propre et de caractéristique, ce qui le distingue des autres. Cette solidarité ne peut donc s'accroître qu'en raison inverse de la personnalité. Il y a dans chacune de nos consciences, avons-nous dit, deux consciences : l'une, qui nous est commune avec notre groupe tout entier, qui, par conséquent, n'est pas nous-même, mais la société vivant et agissant en nous ; l'autre qui ne représente au contraire que nous dans ce que nous avons de personnel et de distinct, dans ce qui fait de nous un individu. La solidarité qui dérive des ressemblances est à son maximum quand la

conscience collective recouvre exactement notre conscience totale et coïncide de tous points avec elle : mais, à ce moment, notre individualité est nulle. Elle ne peut naître que si la communauté prend moins de place en nous. Il y a là deux forces contraires, l'une centripète, l'autre centrifuge, qui ne peuvent pas croître en même temps. Nous ne pouvons pas nous développer à la fois dans deux sens aussi opposés. Si nous avons un vif penchant à penser et à agir par nous-même, nous ne pouvons pas être fortement enclin à penser et à agir comme les autres. Si l'idéal est de se faire une physionomie propre et personnelle, il ne saurait être de ressembler à tout le monde. De plus, au moment où cette solidarité exerce son action, notre personnalité s'évanouit, peut-on dire, par définition ; car nous ne sommes plus nous-même, mais l'être collectif.

Les molécules sociales qui ne seraient cohérentes que de cette seule manière ne pourraient donc se mouvoir avec ensemble que dans la mesure où elles n'ont pas de mouvements propres, comme font les molécules des corps inorganiques. C'est pourquoi nous proposons d'appeler mécanique cette espèce de solidarité. Ce mot ne signifie pas qu'elle soit produite par des moyens mécaniques et artificiellement. Nous ne la nommons ainsi que par analogie avec la cohésion qui unit entre eux les éléments des corps bruts, par opposition à celle qui fait l'unité des corps vivants. Ce qui achève de justifier cette dénomination, c'est que le lien qui unit ainsi l'individu à la société est tout à fait analogue à celui qui rattache la chose à la personne. La conscience individuelle, considérée sous cet aspect, est une simple dépendance du type collectif et en suit tous les mouvements, comme l'objet possédé suit ceux que lui imprime son propriétaire. Dans les sociétés où cette solidarité est très développée, l'individu ne s'appartient pas, nous le verrons plus loin ; c'est littéralement une chose dont dispose la société. Aussi, dans ces mêmes types sociaux, les droits personnels ne sont-ils pas encore distingués des droits réels.

Il en est tout autrement de la solidarité qui produit la division du travail. Tandis que la précédente implique que les individus se ressemblent, celle-ci suppose qu'ils diffèrent les uns des autres. La première n'est possible que dans la mesure où la personnalité individuelle est absorbée dans la personnalité collective ; la seconde n'est possible que si chacun a une sphère d'action qui lui est propre, par conséquent une personnalité. Il faut donc que la conscience collective laisse découverte une partie de la conscience individuelle, pour que s'y établissent ces fonctions spéciales qu'elle ne peut pas réglementer ; et plus cette région est étendue, plus est forte la cohésion qui résulte de cette solidarité. En effet, d'une part, chacun dépend d'autant plus étroitement de la société que le travail est plus divisé, et, d'autre part, l'activité de chacun est d'autant plus personnelle qu'elle est plus spécialisée. Sans doute, si circonscrite qu'elle soit, elle n'est jamais complètement originale ; même dans l'exercice de notre profession, nous nous conformons à des usages, à des pratiques qui nous sont communes avec toute notre corporation. Mais, même dans ce cas, le joug que nous subissons est autrement moins lourd que quand la société tout entière pèse sur nous, et il laisse bien plus de place au libre jeu de notre initiative. Ici donc, l'individualité du tout s'accroît en même temps que celle des parties ; la société devient plus capable de se mouvoir avec ensemble, en même temps que chacun de ses éléments a plus de mouvements propres. Cette solidarité ressemble à celle que l'on observe chez les animaux supérieurs. Chaque organe, en effet, y a sa physionomie spéciale, son autonomie, et pourtant l'unité de l'organisme est d'autant plus grande que cette individuation des parties est plus marquée. En raison de cette analogie, nous proposons d'appeler organique la solidarité qui est due à la division du travail.

5.2.5 Deux modèles originaux/alternatifs ?

5.2.6 L'âge du repos

[...] Lorsque Herskovits écrivait son *Anthropologie économique* (1952), il était de bon ton de proposer les Bochimans ou les aborigènes australiens comme « illustrations classiques de peuples dont les ressources économiques sont des plus succinctes », dont l'environnement est si précaire que « la survie n'est possible qu'au prix d'une activité très soutenue ». Aujourd'hui, on en vient presque à inverser « l'image classique » – et ce à partir de données émanant essentiellement de ces deux groupes. On est actuellement en mesure de prouver que les peuples de chasseurs-collecteurs travaillent moins que nous ; et que loin d'être un labeur continu, la quête de nourriture est, pour eux, une activité intermittente, qu'ils jouissent de loisirs surabondants et dorment plus dans la journée, par personne et par an, que dans tout autre type de société. [...] Quatre ou cinq heures représentent le temps moyen par personne et par jour consacré à l'acquisition et à la préparation de la nourriture. Au surplus, ils ne travaillent pas de manière soutenue. la quête de nourriture est une activité hautement discontinue. On s'arrête momentanément dès que l'on s'est procuré de quoi vivre momentanément, ce qui laisse beaucoup de temps libre. Dans le secteur de la subsistance comme dans les autres secteurs de production, nous avons affaire visiblement à une économie aux objectifs limités et bien définis. Dans la chasse et la cueillette, ces objectifs sont atteints de manière aléatoire, irrégulière, d'où une ordonnance du travail, elle aussi, irrégulière, erratique.

SAHLINS, *Âge de pierre, âge d'abondance*

De plus, la division du travail implique du même coup la contradiction entre l'intérêt de l'individu singulier ou de la famille singulière et l'intérêt collectif de tous les individus qui sont en relations entre eux ; qui plus est, cet intérêt collectif n'existe pas seulement, mettons dans la représentation, en tant qu'"intérêt général", mais d'abord dans la réalité comme dépendance réciproque des individus entre lesquels se partage le travail. Enfin la division du travail nous offre immédiatement le premier exemple du fait suivant : aussi longtemps que les hommes se trouvent dans la société naturelle, donc aussi longtemps qu'il y a scission entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun, aussi longtemps donc que l'activité n'est pas divisée volontairement, mais du fait de la nature, l'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il ne la domine. En effet, dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir ; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique [20], et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence ; tandis que dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société réglemente la production générale ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique.

MARX et ENGELS, *L'Idéologie allemande*

Technique et savoirs

La technique comme pure application de la science ?

L'invention de tous ces engins n'est fondée que sur un seul principe, qui est que la même force qui peut lever un poids, par exemple, de cent livres à la hauteur de deux pieds, en peut aussi

lever un de 200 livres à la hauteur d'un pied, ou un de 400 à la hauteur d'un demi-pied, et ainsi des autres, si tant est qu'elle lui soit appliquée. Et ce principe ne peut manquer d'être reçu, si on considère que l'effet doit être toujours proportionné à l'action qui est nécessaire pour le produire [...].

Or les engins qui servent à faire cette application d'une force qui agit par un grand espace à un poids qu'elle fait lever par un moindre, sont la poulie, le plan incliné, le coin, la tour ou la roue, la vis, le levier ; et quelques autres. Car si on ne veut point les rapporter les uns aux autres, on en peut nombrer davantage ; et si on les y veut rapporter, on n'a pas besoin d'en mettre tant.

DESCARTES, *Lettre à Huygens*, (5 octobre 1637)

L'habileté du technicien et le savoir-faire

De la géométrie des arts. On m'accordera sans peine qu'il y a peu d'artistes à qui les éléments des mathématiques ne soient nécessaires : mais un paradoxe dont la vérité ne se présentera pas d'abord, c'est que ces éléments leur seraient nuisibles en plusieurs occasions, si une multitude de connaissances physiques n'en corrigeaient les préceptes dans la pratique ; connaissances des lieux, des positions, des figures irrégulières, des matières, de leurs qualités, de l'élasticité, de la raideur, des frottements, de la consistance, de la durée, des effets de l'air, de l'eau, du froid, de la chaleur, de la sécheresse, etc. Il est évident que les éléments de la géométrie de l'académie ne sont que les plus simples et les moins composés d'entre ceux de la géométrie des boutiques. Il n'y a pas un levier dans la nature, tel que celui que Varignon suppose dans ses propositions ; il n'y a pas un levier dans la nature dont toutes les conditions puissent entrer en calcul. Entre ces conditions il y en a, et en grand nombre, de très essentielles dans l'usage, qu'on ne peut même soumettre à cette partie du calcul qui s'étend jusqu'aux différences les plus insensibles des quantités, quand elles sont appréciables ; d'où il arrive que celui qui n'a que la géométrie intellectuelle, est ordinairement un homme assez maladroit ; et qu'un artiste, qui n'a que la géométrie expérimentale, est un ouvrier très borné. Mais il est, ce me semble, d'expérience qu'un artiste se passe plus facilement de la géométrie intellectuelle, qu'un homme, quel qu'il soit, d'une certaine géométrie expérimentale. Toute la matière des frottements est restée, malgré les calculs, une affaire de mathématique expérimentale et manouvrière. Cependant jusqu'où cette connaissance seule ne s'étend-elle pas ? Combien de mauvaises machines ne nous sont-elles pas proposées tous les jours par des gens qui se sont imaginé que les leviers, les roues, les poulies, les câbles agissent dans une machine comme sur un papier ; et qui faute d'avoir mis la main à l'œuvre, n'ont jamais su la différence des effets d'une machine même, ou de son profil ? Une seconde observation que nous ajouterons ici, puisqu'elle est amenée par le sujet, c'est qu'il y a des machines qui réussissent en petit, et qui ne réussissent point en grand, et réciproquement d'autres qui réussissent en grand et qui ne réussiraient pas en petit.

DIDEROT, *Encyclopédie*, article « Art »

Technique et science : deux domaines inséparables ?

Personne n'ignore que la chaleur peut être la cause du mouvement, qu'elle possède même une grande puissance motrice : les machines à vapeur, aujourd'hui si répandues, en sont une preuve parlante à tous les yeux.

C'est à la chaleur que doivent être attribués les grands mouvements qui frappent nos regards sur la terre ; c'est à elle que sont dues les agitations de l'atmosphère, l'ascension des nuages, la chute des pluies et des autres météores, les courants d'eau qui sillonnent la surface du globe et dont l'homme est parvenu à employer pour son usage une faible partie ; enfin les tremblements de terre, les éruptions volcaniques, reconnaissent aussi pour cause la chaleur.

C'est dans cet immense réservoir que nous pouvons puiser la force mouvante nécessaire à nos besoins ; la nature, en nous offrant de toutes parts le combustible, nous a donné la faculté de faire naître en tous temps et en tous lieux la chaleur et la puissance motrice qui en est la suite. Développer cette puissance, l'approprier à notre usage, tel est l'objet des machines à feu.

L'étude de ces machines est du plus haut intérêt, leur importance est immense, leur emploi s'accroît tous les jours. Elles paraissent destinées à produire une grande révolution dans le monde civilisé. Déjà la machine à feu exploite nos mines, fait mouvoir nos navires, creuse nos ports et nos rivières, forge le fer, façonne les bois, écrase les grains, file et ourdit nos étoffes, transporte les plus pesants fardeaux, etc. Elle semble devoir un jour servir de moteur universel et obtenir la préférence sur la force des animaux, les chutes d'eau et les courants d'air. Elle a, sur le premier de ces moteurs, l'avantage de l'économie ; sur les deux autres, l'avantage inappréhensible de pouvoir s'employer en tous temps et en tous lieux, et de ne jamais souffrir d'interruption dans son travail.

Si quelque jour les perfectionnements de la machine à feu s'étendent assez loin pour la rendre peu coûteuse en établissement et en combustible, elle réunira toutes les qualités désirables, et fera prendre aux arts industriels un essor dont il serait difficile de prévoir toute l'étendue.

Non seulement, en effet, un moteur puissant et commode, que l'on peut se procurer ou transporter partout, se substitue aux moteurs déjà en usage ; mais il fait prendre aux arts où on l'applique une extension rapide, il peut même créer des arts entièrement nouveaux. [...]

La découverte des machines à feu a dû, comme la plupart des inventions humaines, sa naissance à des essais presque informes, essais qui ont été attribués à diverses personnes et dont on ne connaît pas bien le véritable auteur. C'est au reste moins dans ces premiers essais que consiste la principale découverte, que dans les perfectionnements successifs qui ont amené les machines à feu à l'état où nous les voyons aujourd'hui. Il y a à peu près autant de distance entre les premiers appareils où l'on a développé la force expansive de la vapeur et les machines actuelles, qu'entre le premier radeau que les hommes aient formé et le vaisseau de haut bord. [...]

Malgré les travaux de tous genres entrepris sur les machines à feu, malgré l'état satisfaisant où elles sont aujourd'hui parvenues, leur théorie est fort peu avancée, et les essais d'amélioration tentés sur elles sont encore dirigés presque au hasard. [...]

Pour envisager dans toute sa généralité le principe de la production du mouvement par la chaleur, il faut le concevoir indépendamment d'aucun mécanisme, d'aucun agent particulier ; il faut établir des raisonnements applicables, non seulement aux machines à vapeur, mais à toute machine à feu imaginable, quelle que soit la substance mise en œuvre et quelle que soit la manière dont on agisse sur elle.

Les machines qui ne reçoivent pas leur mouvement de la chaleur, celles qui ont pour moteur la force des hommes ou des animaux, une chute d'eau, un courant d'air, etc., peuvent être étudiées jusque dans leurs moindres détails par la théorie mécanique. Tous les cas sont prévus, tous les mouvements imaginables sont soumis à des principes généraux solidement établis et applicables en toute circonstance. C'est là le caractère d'une théorie complète. Une semblable théorie manque évidemment pour les machines à feu. On ne la possédera que lorsque les lois de la physique seront assez étendues, assez généralisées, pour faire connaître à l'avance tous les effets de la chaleur agissant d'une manière déterminée sur un corps quelconque.

SADI-CARNOT, *Réflexions sur la puissance motrice du feu*

Le savoir spécifique du technicien ou de « l'artisan-artiste »

Si une technique, très peu rationalisée, exige le début extrêmement précoce de l'apprentissage, le sujet, même devenu adulte, conservera une irrationalité de base dans ses connaissances techniques ; il les possédera en vertu d'une imprégnation habituelle, très profonde parce qu'acquise très tôt ; par là même, ce technicien fera consister ses connaissances non en schèmes clairement

représentées, mais en tours de main possédés presque d'instinct, et confiés à cette seconde nature qu'est l'habitude. Sa science sera au niveau des représentations sensorielles et qualitatives, très près des caractères concrets de la matière ; cet homme sera doué d'un pouvoir d'intuition et de connivence avec le monde qui lui donnera une très remarquable habileté manifestable seulement dans l'œuvre et non dans la conscience ou dans le discours ; l'artisan sera comme un magicien, et sa connaissance sera opératoire plus qu'intellectuelle ; elle sera une capacité plus qu'un savoir ; par nature même, elle sera secrète pour les autres, car elle sera secrète pour lui-même, à sa propre conscience.

Aujourd'hui encore, cette existence d'un subconscient technique non formulable en termes clairs par l'activité réflexive se trouve chez les paysans ou les bergers, capables de saisir directement la valeur de semences, l'exposition d'un terrain, le meilleur endroit pour planter un arbre ou pour établir le parc de manière telle qu'il soit à l'abris et bien situé. Ces hommes sont experts au sens étymologique du terme : ils ont part à la nature vivante de la chose qu'ils connaissent, et leur savoir est un savoir de participation profonde, directe, qui nécessite une symbiose originelle, comportant une espèce de fraternité avec un aspect du monde, valorisé et qualifié.

SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, I, §2

Chapitre 6

L'art

6.1 L'art comme domaine autonome ?

6.1.1 De l'art... aux beaux-arts

§ 43. *De l'art en général*

1. L'art est distingué de la nature, comme le « faire » l'est de l' « agir » ou « causer » en général et le produit ou la conséquence de l'art se distingue en tant qu'œuvre du produit de la nature en tant qu'effet. En droit on ne devrait appeler art que la production par liberté, c'est-à-dire par un libre-arbitre, qui met la raison au fondement de ses actions. On se plaît à nommer une œuvre d'art le produit des abeilles (les gâteaux de cire régulièrement construits), mais ce n'est qu'en raison d'une analogie avec l'art ; en effet, dès que l'on songe que les abeilles ne fondent leur travail sur aucune réflexion proprement rationnelle, on déclare aussitôt qu'il s'agit d'un produit de leur nature (de l'instinct), et c'est seulement à leur créateur qu'on l'attribue en tant qu'art. Lorsqu'en fouillant un marécage on découvre, comme il est arrivé parfois, un morceau de bois taillé, on ne dit pas que c'est un produit de la nature, mais de l'art ; la cause productrice de celui-ci a pensé à une fin, à laquelle l'objet doit sa forme. On discerne d'ailleurs un art en toute chose, qui est ainsi constituée, qu'une représentation de ce qu'elle est a dû dans sa cause précéder sa réalité (même chez les abeilles), sans que toutefois cette cause ait pu précisément penser l'effet ; mais quand on nomme simplement une chose une œuvre d'art, pour la distinguer d'un effet naturel, on entend toujours par là une œuvre de l'homme.

2. L'art, comme habileté de l'homme, est aussi distinct de la science (comme pouvoir l'est de savoir), que la faculté pratique est distincte de la faculté théorique, la technique de la théorie (comme l'arpentage de la géométrie). Et de même ce que l'on peut, dès qu'on sait seulement ce qui doit être fait, et que l'on connaît suffisamment l'effet recherché, ne s'appelle pas de l'art. Seul ce que l'on ne possède pas l'habileté de faire, même si on le connaît de la manière la plus parfaite, relève de l'art. Camper décrit très exactement comment la meilleure chaussure doit être faite, mais il ne pouvait assurément pas en faire une.

3. L'art est également distinct du métier ; l'art est dit libéral, le métier est dit mercenaire. On considère le premier comme s'il ne pouvait obtenir de la finalité (réussir) qu'en tant que jeu, c'est-à-dire comme une activité en elle-même agréable ; on considère le second comme un travail, c'est-à-dire comme une activité, qui est en elle-même désagréable (pénible) et qui n'est attirante que par son effet (par exemple le salaire), et qui par conséquent peut être imposée de manière contraignante.

KANT, *Critique de la faculté de juger*

§ 44. *Des beaux-arts.*

Il n'y a pas de science du beau, mais seulement une critique du beau ; de même, il n'y a pas de belles sciences, mais seulement des beaux arts. En effet, en premier lieu, s'il y avait une science du beau, on déciderait scientifiquement, c'est-à-dire par des arguments, si une chose doit être ou non tenue pour belle ; et alors le jugement sur la beauté , rentrant dans la sphère de la science, ne serait plus un jugement de goût. Et, en second lieu, une science qui, comme telle, doit être belle, est un non-sens. Car si on lui demandait à titre de science des principes et des preuves, on nous répondrait par de *bons mots*. Ce qui a sans doute donné lieu à l'expression usitée de belles sciences, c'est qu'on a fort bien remarqué que les beaux-arts pour atteindre toute leur perfection, exigeaient beaucoup de science, par exemple, la connaissance des langues anciennes, la lecture assidue des auteurs regardés comme classiques , l'histoire, la connaissance des antiquités, etc. ; et c'est parce que ces sciences historiques doivent nécessairement servir de préparation et de fondement aux beaux-arts, et aussi parce qu'on y a compris la connaissance même des productions des beaux-arts (de l'éloquence et de la poésie) que par une sorte de transposition on les a appelées elles-mêmes de belles sciences.

Lorsque l'art, se conformant à la *connaissance* d'un objet possible, se borne à faire, pour le réaliser , tout ce qui est nécessaire , il est *mécanique* ; mais s'il a pour fin immédiate le sentiment du plaisir, il est *esthétique*. L'art esthétique comprend les arts *agréables* et les *beaux-arts*, suivant qu'il a pour but d'associer le plaisir aux représentations en tant que simples *sensations*, ou en tant qu'espèces de *connaissance*.

Les arts agréables sont ceux qui n'ont d'autre fin que la jouissance ; tels sont tous ces attraits qui peuvent charmer une société à table, comme de raconter d'une manière amusante, d'engager la société dans une conversation pleine d'abandon et de vivacité, de la monter par la plaisanterie et le rire à un certain ton de gaieté, où l'on peut dire en quelque sorte tout ce qui vient à la bouche, et où personne ne veut avoir à répondre de ce qu'il dit, parce qu'on ne songe qu'à nourrir l'entretien du moment, et non à fournir une matière durable à la réflexion et à la discussion. (Il faut aussi rapporter à cette espèce d'arts celui du service de la table, ou même la musique dont on accompagne les grands repas, qui n'a d'autre but que d'entretenir, les esprits par des sons agréables sur le ton de l'égalité, et qui permet aux voisins de converser librement entre eux, sans que personne fasse la moindre attention à la composition de cette musique). Rangeons aussi dans la même classe tous les jeux qui n'offrent pas d'autre intérêt que de faire passer le temps.

Les beaux-arts au contraire sont des espèces de représentations qui ont leur fin en elles-mêmes, et qui, sans autre but, favorisent pourtant la culture des facultés de l'esprit dans leur rapport avec la vie sociale.

La propriété qu'a un plaisir de pouvoir être universellement partagé suppose que ce plaisir n'est pas un plaisir de jouissance, dérivé delà pure sensation, mais de réflexion ; et ainsi les arts esthétiques, en tant que beaux-arts, ont pour règle le jugement réfléchissant et non la sensation.

KANT, *Critique de la faculté de juger*

§ 51. *De la division des beaux-arts.*

On peut en général appeler la beauté (celle de la nature ou celle de l'art) l'*expression* d'idées esthétiques : il y a seulement cette distinction à faire que, dans les beaux-arts, l'idée esthétique doit être occasionnée par un concept de l'objet, tandis que, dans la beauté de la nature, la simple réflexion que nous faisons sur une intuition donnée, sans aucun concept de ce que doit être l'objet, suffit à exciter et à communiquer l'idée dont cet objet est considéré comme l'*expression*. Si donc nous voulons diviser les beaux-arts, nous ne pouvons choisir, du moins comme essai, un principe plus commode que l'analogie de l'art avec l'espèce d'expression dont les hommes se servent en parlant pour se communiquer, aussi parfaitement que possible, non-seulement

leurs concepts, mais aussi leurs sensations¹. – Ce genre d'expression consiste dans le *mot*, le *geste* et le *ton* (articulation, gesticulation et modulation). La réunion seule de ces trois espèces d'expression constitue une parfaite communication entre ceux qui parlent. En effet la pensée, l'intuition et la sensation sont par là transmises aux autres simultanément et conjointement. Il n'y a d'après cela que trois espèces de beaux-arts : l'art *parlant*, l'art *figuratif*, et l'art du *jeu des sensations* (comme impressions sensibles extérieures). On pourrait aussi diviser les beaux-arts en deux parties, selon qu'ils expriment les pensées ou les sensations, et cette dernière espèce d'arts serait divisée à son tour en deux autres parties, suivant qu'on y considérerait la forme ou la matière (la sensation). Mais cette division paraîtrait trop abstraite et moins conforme aux idées ordinaires.

1. Les arts *parlants* sont l'*éloquence* et la *poésie*. L'*éloquence* est l'art de donner à un exercice sérieux de l'entendement le caractère d'un libre jeu de l'imagination ; la *poésie*, l'art de donner à un libre jeu de l'imagination le caractère d'un exercice sérieux de l'entendement.

Ainsi l'*orateur* promet quelque chose de sérieux, et, pour charmer ses auditeurs, il l'exécute comme s'il ne s'agissait que d'un *jeu d'idées*. Le *poète* n'annonce qu'un *jeu amusant d'idées*, et il produit sur l'entendement le même effet que s'il n'avait eu pour but que d'occuper cette faculté. L'union et l'harmonie de ces deux facultés de connaître, la sensibilité et l'entendement, qui ne peuvent se passer l'une de l'autre, mais qui en même temps ne peuvent être réunies sans effort : et sans se faire peuvent réciproquement quelque tort, doivent être spontanées et paraître s'être formées d'elles-mêmes ; autrement on manquerait le but des *beaux-arts*. C'est pourquoi tout ce qui sent la recherche et la peine y doit être évité, car les beaux-arts doivent être libres en un double sens : d'un côté, on ne peut les traiter comme des travaux mercenaires dont, on peut juger d'après une mesure déterminée et qu'on peut imposer et payer ; et, d'un autre côté, l'esprit y trouve une occupation, mais aussi un plaisir et une excitation naturelle qui n'a pas d'autre but qu'elle-même (qui est indépendante de tout salaire). :wwq L'orateur donne donc quelque chose qu'il ne promet : pas, à, savoir un jeu amusant de l'imagination ; mais il ôte aussi quelque chose à ce qu'il promet, à l'exercice qu'on attend de lui et qui a pour but d'occuper sérieusement l'entendement). Le poète, au contraire, promet moins et n'annonce qu'un simple jeu d'idées, mais il nous donne quelque chose digne de nous occuper, car il offre en se jouant une nourriture à l'entendement et en vivifie les concepts par l'imagination. Par conséquent, le premier donne en réalité moins qu'il ne promet, et le second, plus.

2. Les arts *figuratifs*, ou ceux qui cherchent l'expression de certaines idées dans l'*intuition sensible* (et non dans de simples représentations de l'imagination excitées par des mots) représentent ou la *réalité sensible* ou l'*apparence sensible*. C'est d'un côté la *plastique*, de l'autre la *peinture*. Toutes deux forment des figures dans l'espace pour exprimer des idées ; mais les figures de la plastique sont perceptibles pour deux sens, la vue et le tact (quoique, relativement à ce dernier, elle n'ait pas pour but la beauté), celles de la peinture ne le sont que pour la vue. Toutes deux ont pour principe dans l'imagination une idée esthétique (un archétype, un modèle), mais la figure qui constitue l'expression de cette idée (l'*ectype*, la copie) est donnée ou bien dans son extension corporelle (comme est l'objet lui-même), ou bien suivant l'image qui s'en forme dans l'œil (suivant son apparence en superficie) ; et, dans le premier cas, on peut avoir en vue et donner pour condition à la réflexion ou un but réel ou seulement l'apparence d'un semblable but.

La *plastique*, ou la première espèce de beaux-arts figuratifs, comprend la *sculpture* et l'*architecture*. La première représente dans une exhibition corporelle des concepts de choses qui *pourraient exister dans la nature* (mais en ayant en vue, comme appartenant aux beaux-arts, la finalité esthétique) ; la seconde donne une semblable exhibition à des concepts de choses qui ne sont possibles que par l'art, et dont la forme n'a pas son principe dans la nature, mais dans quelque fin

1. Le lecteur ne doit pas prendre cette esquisse d'une division des beaux-arts pour une théorie. Ce n'est qu'un de ces nombreux qu'il est permis et bon de tenter.

arbitraire, et elle ne doit pas non plus perdre de vue la finalité esthétique. Dans cette dernière espèce d'art, l'objet d'art est destiné à un certain usage auquel sont subordonnées les idées esthétiques comme à leur condition principale. Dans la première, le but principal est seulement l'*expression* d'idées esthétiques. Ainsi les statues d'hommes, de dieux, d'animaux, etc., appartiennent à la première espèce d'art ; mais les temples, les édifices destinés aux réunions publiques, ou même les habitations, les arcs de triomphe, les colonnes, les mausolées, et tous les monuments élevés en l'honneur de certains hommes, appartiennent à l'architecture. On peut même y rapporter tous les meubles (les objets de menuiserie et les ustensiles de ce genre), car l'appropriation d'une œuvre à un certain usage est le propre d'une *œuvre d'architecture* ; au contraire une œuvre purement *plastique*, qui est faite uniquement pour la vue et doit plaire par elle-même, n'est, en tant qu'exhibition corporelle imitation de la nature, mais qui a toujours en vue des idées esthétiques, et la *vérité sensible* n'y doit jamais être poussée si loin qu'elle cesse de paraître un art et une production de la volonté.

La *peinture*, ou la seconde espèce d'art figuratif, qui représente une apparence sensible liée par le moyen de l'art à des *idées*, peut être divisée en art de bien *peindre* la nature, et en art de bien arranger ses productions. Le premier serait la *peinture proprement dite* ; le second l'*art des jardins*. En effet, celui-là ne donne que l'apparence de l'étendue corporelle ; et celui-ci, tout en donnant cette étendue dans sa vérité, ne présente qu'une apparence d'utilité, il n'a en réalité d'autre but que de mettre en jeu l'imagination par les formes qu'il donne à contempler². Ce dernier consiste uniquement à orner le sol avec les diverses choses qu'on trouve dans la nature, (comme le gazon, les fleurs, les arbres et les arbres, et même les eaux, les collines et les vallons) ; mais en les disposant autrement, et conformément à certaines idées. Or un bel arrangement de choses corporelles n'est fait que pour l'œil, comme la peinture, et le sens du tact ne peut nous donner aucune représentation intuitive d'une pareille forme. Je rattacherais encore à la peinture, en l'entendant dans un large sens, ce qui sert à la décoration des appartements, comme les tapis, les garnitures de cheminée ou d'armoire, etc., et tout bel ameublement qui n'est fait que pour la vue, ainsi que l'art de s'habiller avec goût (ainsi que toutes les choses qui servent à la parure, comme les anneaux, les boîtes, etc.). En effet un parterre de fleurs diverses, une chambre remplie de toutes sortes d'ornements (y compris même des parures de femme) forme, dans un jour de fête, une espèce de peinture, qui, comme les peintures proprement dites (dont le but n'est pas d'*enseigner* quelque histoire ou quelque connaissance naturelle) est là simplement pour la vue, et n'a d'autre but que d'entretenir l'imagination dans un libre jeu d'idées et d'occuper le Jugement esthétique sans concept déterminé. Il peut y avoir dans tous ces ornements des travaux mécaniques très divers et qui exigent des artistes mais le jugement, que porte le goût sur ce qui est beau dans cette espèce d'art, est toujours déterminé de la même manière : il ne juge que les formes sans considération de but, telles qu'elles se présentent à l'œil, isolées ou réunies, et d'après l'effet qu'elles font sur l'imagination. On voit pourquoi l'art figuratif peut être rattaché (par analogie) au geste ; qui fait partie du langage : c'est que l'âme de l'artiste donne par ses formes une expression corporelle à sa pensée et au mode de sa pensée, et fait parler ! à là chose même comme un langage mimique. C'est là un jeu très fréquent de notre fantaisie qui suppose dans les choses inanimées une âme qui nous parle par leurs formes.

3. L'art de produire un *beau jeu de sensations* (venant du dehors), qui doit aussi pouvoir être

2. Il paraît étrange de regarder l'art des jardins comme une espèce de peinture, quoiqu'il donne à ses formes une exhibition corporelle ; mais, comme il les tire réellement de la nature (par exemple les arbres, les arbres, le gazon et les fleurs, qu'il a tirés, au moins primitivement, des forêts et des champs), que, par conséquent, il n'est pas un art comme la plastique, et n'est pas non plus subordonné dans ses arrangements à un concept de l'objet et à une fin déterminée (comme la sculpture), mais qu'il n'a d'autre but que le libre jeu de l'imagination dans l'intuition, il s'accorde ainsi avec la peinture qui n'a pas de terme déterminé (rapprochant l'air, la terre et l'eau en les mêlant de lumière et d'ombre). – En général le lecteur ne doit pas regarder ceci comme un travail définitif, mais comme un essai par lequel je tente de rattacher les beaux-arts à un principe qui soit celui de l'expression des idées esthétiques (par analogie avec la parole).

universellement partagé, ne peut porter sur autre chose que sur la proportion des divers degrés de la disposition (de la tension) du sens, auquel appartient la sensation, c'est-à-dire sur le ton de ce sens ; et, ainsi largement entendu, comme le jeu de l'art peut mettre en mouvement ou les sensations de l'ouïe, ou celles de la vue, cet art peut se diviser en *musique* et en *coloris*. – Il est remarquable que ces deux sens, outre la capacité qu'ils ont de recevoir autant d'impressions qu'il est nécessaire pour recevoir, au moyen de ces impressions, des concepts des objets extérieurs, sont encore capables d'une sensation particulière qui y est mêlée, et au sujet de laquelle on ne peut décider si elle a son principe dans le sens ou dans la réflexion ; et que cette affectibilité peut manquer quelquefois, sans que d'ailleurs il manque rien au sens, en tant qu'il sert à la connaissance des objets, et quoiqu'il puisse être même singulièrement subtil. Ainsi on ne peut dire avec certitude si une couleur ou un ton (un son) doit être rangé parmi les sensations agréables ou est déjà en soi un beau jeu de sensations, et contient, à ce titre, une satisfaction liée à sa forme dans le jugement esthétique. Quand on songe à la rapidité des vibrations de la lumière ou de l'air, qui surpassé de beaucoup en apparence toute notre faculté de juger immédiatement, dans la perception, les proportions de la division du temps par ces vibrations, on croirait que nous n'en sentons que l'*effet* sur les parties élastiques de notre corps, mais que nous ne remarquons pas et ne pouvons juger la division du temps par ces vibrations, et qu'ainsi l'*agréable* seul, et non la beauté de la composition, est lié aux couleurs et aux tons. Mais si, d'un autre côté, *en premier lieu*, on considère les rapports mathématiques qu'on peut démontrer comme constituant la proportion des vibrations dans la musique et le jugement que nous en portons, et qu'on juge la distinction des couleurs, comme il est juste, par analogie avec la musique ; si, *en second lieu*, on se rappelle les exemples, quoique rares, d'hommes qui ne pouvaient distinguer les couleurs, avec la meilleure vue du monde, ou les tons, avec l'ouïe la plus fine, tandis que d'autres qui ont cette faculté trouvent de *remarquables* différences dans la perception d'une couleur ou d'un son qui varie (je ne dis pas seulement quant au degré de la sensation) suivant les divers degrés de l'échelle des couleurs ou des tons, on pourrait bien alors se voir forcé de ne pas regarder seulement les sensations des couleurs et des sons comme de simples impressions sensibles, mais comme l'*effet* d'un jugement que nous portons sur une certaine forme dans le jeu de plusieurs sensations. Suivant qu'on adoptera l'une ou l'autre opinion, dans la détermination du principe de la musique, on sera conduit à la définir, ou comme nous l'avons fait, un beau jeu de sensations (auditives), ou simplement un jeu de sensations *agréables*. La première définition rattache tout à fait la musique aux beaux-arts, la seconde n'en- fait qu'un art agréable (au moins en partie).

KANT, *Critique de la faculté de juger*

6.1.2 Le caractère spécifique du jugement de goût

Le beau n'est ni l'utile, ni l'*agréable*

§ 6. *Le beau est ce qui est représenté, sans concept, comme l'objet d'une satisfaction universelle.*

Cette définition du beau peut être tirée de la précédente, qui en fait l'objet d'une satisfaction, dégagée de tout intérêt. En effet celui qui a conscience de trouver en quelque chose une satisfaction désintéressée ne peut s'empêcher de juger que la même chose doit être pour chacun la source d'une semblable satisfaction. Car, comme cette satisfaction n'est point fondée sur quelque inclination du sujet (ni sur quelque intérêt réfléchi), mais que celui qui juge se sent entièrement libre relativement à la satisfaction qu'il attache à l'objet, il ne pourra trouver dans des conditions particulières la véritable raison qui la détermine en lui, et il la regardera comme fondée sur quelque chose qu'il peut aussi supposer en tout autre ; il croira donc avoir

raison d'exiger de chacun une semblable satisfaction. Aussi parlera-t-il du beau comme si c'était une qualité de l'objet même, et que son jugement fût logique (c'est-à-dire constituât par des concepts une connaissance de l'objet), bien que ce jugement soit purement esthétique et qu'il n'implique qu'un rapport de la représentation de l'objet au sujet : c'est qu'en effet il ressemble à un jugement logique en ce qu'on peut lui supposer une valeur universelle. Mais cette universalité n'a pas sa source dans des concepts. Car il n'y a point de passage des concepts au sentiment du plaisir ou de la peine (excepté dans les lois pures pratiques, mais ces lois contiennent un intérêt, et il n'y a rien de semblable dans le pur jugement de goût). Le jugement de goût, dans lequel nous avons conscience d'être tout à fait désintéressés, peut donc réclamer à juste titre une valeur universelle, quoique cette universalité n'ait pas son fondement dans les objets mêmes ; en d'autres termes, il a droit à une universalité subjective.

§ 7. Comparaison du beau avec l'agréable et le bon fondée sur la précédente observation.

Pour ce qui est de l'agréable, chacun reconnaît que le jugement par lequel il déclare qu'une chose lui plaît, étant fondé sur un sentiment particulier, n'a de valeur que pour sa personne. C'est pourquoi, quand je dis que le vin de Canarie est agréable, je souffre volontiers qu'on me reprenne et qu'on me rappelle que je dois dire seulement qu'il m'est agréable ; et cela ne s'applique pas seulement au goût de la langue, du palais et du gosier, mais aussi à ce qui peut être agréable aux yeux et aux oreilles. Pour celui-ci la couleur violette est douce et aimable, pour celui-là elle est terne et morte. Tel aime le son des instruments à vent, tel autre celui des instruments à corde. Ce serait folie de prétendre contester ici et accuser d'erreur le jugement d'autrui lorsqu'il diffère du nôtre, comme s'ils étaient opposés logiquement l'un à l'autre ; en fait d'agréable, il faut donc reconnaître ce principe que chacun a son goût particulier (le goût de ses sens).

Il en est tout autrement en matière de beau. Ici, en effet, ne serait-il pas ridicule qu'un homme, qui se piquerait de quelque goût, crût avoir tout décidé en disant qu'une chose (comme, par exemple, cet édifice, cet habit, ce concert, ce poème soumis à notre jugement) est belle pour lui ? C'est qu'il ne suffit pas qu'une chose plaise pour qu'on ait le droit de l'appeler belle. Beaucoup de choses peuvent avoir pour moi de l'attrait et de l'agrément, personne ne s'en inquiète ; mais lorsque je donne une chose pour belle, j'exige des autres le même sentiment ; je ne juge pas seulement pour moi, mais pour tout le monde, et je parle de la beauté comme si c'était une qualité des choses. Aussi dis-je que la chose est belle, et, si je m'attends à trouver les autres d'accord avec moi dans ce jugement de satisfaction, ce n'est pas que j'aie plusieurs fois reconnu cet accord, mais c'est que je crois pouvoir l'exiger d'eux. Jugent-ils autrement que moi, je les blâme, je leur refuse le goût, tout en le désirant pour eux. On ne peut donc pas dire ici que chacun a son goût particulier. Cela reviendrait à dire qu'il n'y a point de goût, c'est-à-dire qu'il n'y a point de jugement esthétique qui puisse légitimement réclamer l'assentiment universel. Nous trouvons cependant que, même au sujet de l'agréable, il peut y avoir un certain accord entre les jugements des hommes ; c'est en considération de cet accord que nous refusons le goût à quelques-uns et l'accordons à d'autres, ne le regardant pas seulement comme un sens organique, mais comme une faculté de juger de l'agréable en général. Ainsi on dit d'un homme qui sait amuser ses convives par toutes sortes d'agréments (de jouissances), qu'il a du goût. Mais tout se fait ici par voie de comparaison, et on ne peut trouver que des règles générales (comme toutes les règles empiriques) et non des règles universelles, comme celles auxquelles peut en appeler le jugement de goût en matière de beau. Ces sortes de jugements sont relatifs à la sociabilité, en tant qu'elle repose sur des règles empiriques. Relativement au bon, nos jugements ont aussi le droit de prétendre à une valeur universelle, mais le bon n'est représenté comme l'objet d'une satisfaction universelle que par un concept, ce qui n'est vrai ni de l'agréable ni du beau.

Le primat de la beauté naturelle

§ 16. *Le jugement de goût, par lequel un objet n'est déclaré beau qu'à la condition d'un concept déterminé, n'est pas pur.*

Il existe deux espèces de beauté : la beauté libre (*pulchritudo vaga*) ou la beauté simplement adhérente (*pulchritudo adhaerens*). La première ne présuppose aucun concept de ce que l'objet doit être ; la seconde suppose un tel concept et la perfection de l'objet d'après lui. Les beautés de la première espèce s'appellent les beautés (existant par elles-mêmes) de telle ou telle chose ; l'autre beauté, en tant que dépendant d'un concept (beauté conditionnée), est attribuée à des objets compris sous le concept d'une fin particulière. Des fleurs sont de libres beautés naturelles. Ce que doit être une fleur peu le savent hormis le botaniste et même celui-ci, qui reconnaît dans la fleur l'organe de la fécondation de la plante ne prend pas garde à cette fin naturelle quand il en juge suivant le goût. Ainsi au fondement de ce jugement il n'est aucune perfection de quelque sorte, aucune finalité interne, à laquelle se rapporte la composition du divers.

Beaucoup d'oiseaux (le perroquet, le colibri, l'oiseau de paradis), une foule de crustacés marins sont en eux-mêmes des beautés, qui ne se rapportent à aucun objet déterminé quant à sa fin par des concepts, mais qui plaisent librement et pour elles-mêmes. Ainsi les dessins à la grecque, des rinceaux pour des encadrements ou sur des papiers peints, etc., ne signifient rien en eux-mêmes ; ils ne représentent rien, aucun objet sous un concept déterminé et sont de libres beautés. On peut encore ranger dans ce genre tout ce que l'on nomme en musique improvisation (sans thème) et même toute la musique sans texte. Dans l'appréciation d'une libre beauté (simplement suivant la forme) le jugement de goût est pur. On ne suppose pas le concept de quelque fin pour laquelle serviraient les divers éléments de l'objet donné et que celui-ci devrait ainsi représenter, de telle sorte que la liberté de l'imagination, qui joue en quelque sorte dans la contemplation de la figure, ne saurait qu'être limitée.

Mais la beauté de l'homme (et dans cette espèce, celle de l'homme proprement dit, de la femme ou de l'enfant), la beauté d'un cheval, d'un édifice (église, palais arsenal, ou pavillon) suppose un concept d'une fin, qui détermine ce que la chose doit être et par conséquent un concept de sa perfection ; il s'agit donc de beauté adhérente. Tout de même que la liaison de l'agréable (de la sensation) avec la beauté, qui ne concerne véritablement que la forme, était un obstacle à la pureté du jugement de goût, de même la liaison du bon (c'est-à-dire de ce pour quoi la diversité est bonne pour l'objet lui-même selon sa fin) avec la beauté porte préjudice à la pureté de celle-ci.

On pourrait adapter à un édifice maintes choses plaisant immédiatement dans l'intuition, si cet édifice ne devait être une église ; on pourrait embellir une figure humaine avec toutes sortes de dessins en spirale et avec des traits légers, bien que réguliers, comme en usent les Néo-Zélandais avec leurs tatouages, s'il ne s'agissait d'un homme ; et celui-ci pourrait avoir des traits plus fins et un visage d'un contour plus gracieux et plus doux, s'il ne devait représenter un homme ou même un guerrier.

KANT, *Critique de la faculté de juger*

§ 45. *Les beaux-arts doivent faire l'effet de la nature.*

Devant une production des beaux-arts, il faut que nous ayons la conscience que c'est une production de l'art et non de la nature, mais il faut aussi que la finalité de la forme de cette production paraisse aussi indépendante de toute contrainte de règles arbitraires que si elle était simplement une production de la nature. C'est sur ce sentiment du jeu libre, mais harmonieux de nos facultés de connaître que repose ce plaisir qui seul peut être universellement partagé) sans pourtant s'appuyer sur des concepts. Nous avons vu que la nature était belle quand elle

faisait l'effet de l'art ; l'art à son tour ne peut être appelé beau que si, quoique nous ayons conscience que c'est de l'art, il nous fait l'effet de la nature.

Qu'il s'agisse de la nature ou de l'art, nous pouvons dire généralement que *cela est beau qui plaît uniquement dans le jugement que nous en portons* (non dans la sensation ni au moyen d'un concept). Or l'art a toujours un dessein déterminé de produire quelque chose. Mais s'il ne s'agissait là que d'une simple sensation (quelque chose de purement subjectif) qui dût être accompagnée de plaisir, cette production ne plairait dans le jugement qu'au moyen d'une sensation des sens. D'un autre côté, si le dessein concernait la production d'un objet déterminé, l'objet produit par l'art ne plairait qu'au moyen de concepts. Dans les deux cas, l'art ne plairait pas *uniquement dans le jugement*, c'est-à-dire il ne plairait pas comme beau, mais comme mécanique.

Ainsi, la finalité d'une production dans les beaux-arts, quoiqu'elle ait un dessein, ne doit pas le laisser paraître, c'est-à-dire que les beaux-arts doivent *faire l'effet* de la nature, bien qu'on ait conscience que ce sont des arts. Or une production de l'art fait l'effet de la nature quand on trouve que les règles, d'après lesquelles seules cette production peut être ce qu'elle doit être, ont été exactement observées, mais qu'elle ne laisse point paraître l'effort, qu'elle ne trahit pas la forme de l'école et île rappelle pas de quelque manière que la règle était sous les yeux de l'artiste, et qu'elle enchaînait les facultés de son esprit.

KANT, *Critique de la faculté de juger*

6.1.3 Le génie

§ 46. *Les beaux-arts sont des arts du génie.*

Le *génie* est le talent (don naturel) qui donne à l'art sa règle. Comme le talent ou le pouvoir créateur que possède l'artiste est inné, et qu'il appartient ainsi à la nature, on pourrait dire aussi que le génie est la qualité innée de l'esprit (*ingenium*) par laquelle la nature donne la règle à l'art. Quoi qu'il en soit de cette définition, qu'elle soit arbitraire ou qu'elle soit conforme ou non au concept qu'on a coutume d'associer au mot *génie* (ce que nous examinerons dans le paragraphe suivant), toujours peut-on prouver d'avance que, d'après le sens adopté ici, les beaux-arts doivent nécessairement être considérés comme des arts du *génie*. En effet tout art suppose des règles au moyen desquelles une production artistique est représentée comme possible. Mais le concept des beaux-arts ne permet pas que le jugement porté sur la beauté de leurs productions soit dérivé de quelque règle qui ait pour principe un *concept*, et qui, par conséquent, nous apprenne comment la chose est possible. Ainsi les beaux-arts ne peuvent pas trouver eux-mêmes la règle qu'ils doivent suivre dans leurs productions. Or, comme sans règle antérieure une production ne peut recevoir le nom d'art, il faut que la nature donne la règle à l'art dans le sujet (et cela par l'harmonie de ses facultés), c'est-à-dire que les beaux-arts ne sont possibles que comme productions du génie.

Il est facile maintenant de comprendre ce qui suit :

1° Le génie est le *talent* de produire ce dont on ne peut donner de règle déterminée, et non pas l'habileté qu'on peut montrer en faisant ce qu'on peut apprendre suivant une règle ; par conséquent, l'*originalité* est sa première qualité.

2° Comme il peut y avoir des extravagances originales, ses productions doivent être des modèles, elles doivent être *exemplaires*, et par conséquent originales elles-mêmes ; elles doivent pouvoir être proposées à l'imitation, c'est-à-dire servir de mesure ou de règle d'appréciation.

3° Il ne peut lui-même décrire ou montrer scientifiquement comment il accomplit ses productions, mais il donne la règle par une inspiration de la nature, et ainsi l'auteur d'une production, en étant redevable à son génie, ne sait pas lui-même comment les idées s'en trouvent en lui ; il

n'est pas en son pouvoir d'en former de semblables à son gré et méthodiquement, et de communiquer aux autres des préceptes qui les mettent en état d'accomplir de semblables productions. (C'est pour cela sans doute que le mot génie a été tiré du mot *genius*, qui signifie l'esprit particulier qui a été donné à un homme à sa naissance, qui le protège, le dirige et lui inspire des idées originales.)

4° La nature par le génie ne donne pas de règle à la science, mais à l'art, et encore ne faut-il appliquer cela qu'aux beaux-arts.

KANT, *Critique de la faculté de juger*

§ 47. *Explication et confirmation de la précédente définition du génie.*

Tout le monde s'accorde à reconnaître que le génie est totalement opposé à l'esprit d'imitation. Puisqu'apprendre n'est autre chose qu'imiter, la meilleure disposition, la plus grande facilité à apprendre (capacité) ne peut, comme telle, passer pour du génie. Même si quelqu'un pense par soi-même ou imagine, et s'il ne fait pas que saisir ce que d'autres ont pensé et bien plus découvre maintes choses au profit de l'art et de la science, cela n'est pas une bonne raison pour nommer un génie un tel homme, qui est un cerveau (souvent puissant) (par opposition à celui, qui ne pouvant faire plus qu'apprendre et imiter, s'appelle un niais) ; en effet, tout cela aurait pu aussi être appris, et se trouve sur le chemin naturel de la recherche et de la réflexion suivant des règles, n'étant donc pas spécifiquement différent de ce qui peut être appris avec application par la voie de l'imitation. Ainsi on peut bien apprendre tout ce que Newton a exposé dans son œuvre immortelle, les *Principes de la philosophie de la nature*, si puissant qu'ait dû être le cerveau nécessaire pour ces découvertes ; en revanche on ne peut apprendre à composer des poèmes d'une manière pleine d'esprit, si précis que puissent être tous les préceptes pour l'art poétique, et si excellents qu'en soient les modèles. La raison en est que Newton pouvait rendre parfaitement clair et déterminé non seulement pour lui-même, mais aussi pour tout autre et pour ses successeurs tous les moments de la démarche qu'il dut accomplir, depuis les premiers éléments de la géométrie jusqu'à ses découvertes les plus importantes et les plus profondes ; mais aucun Homère ou aucun Wieland ne peut montrer comment ses idées riches de poésie et toutefois en même temps grosses de pensées surgissent et s'assemblent dans son cerveau, parce qu'il ne le sait pas lui-même et aussi ne peut l'enseigner à personne. Dans le domaine scientifique ainsi, le plus remarquable auteur de découvertes ne se distingue que par le degré de l'imitateur et de l'écolier le plus laborieux, tandis qu'il est spécifiquement différent de celui que la nature a doué pour les beaux-arts. Il ne faut cependant pas voir en ceci une quelconque dépréciation de ces grands hommes auxquels l'espèce humaine doit tant, par rapport à ceux qui par leur talent pour les beaux-arts sont les favoris de la nature. Le grand privilège des premiers par rapport à ceux, qui méritent l'honneur d'être appelés des génies, c'est que leur talent consiste à contribuer à la perfection toujours croissante des connaissances et de l'utilité qui en dépend, comme à instruire les autres dans ces mêmes connaissances. Mais pour le génie l'art s'arrête quelque part, puisqu'une limite lui est imposée au-delà de laquelle il ne peut aller, limite qu'il a d'ailleurs vraisemblablement déjà atteinte depuis longtemps et qui ne peut plus être reculée ; en outre, l'aptitude propre au génie ne peut être communiquée et elle est donnée immédiatement à chacun en partage de la main de la nature ; elle disparaît donc avec lui, jusqu'à ce que la nature confère à un autre les mêmes dons ; et celui-ci n'a besoin que d'un exemple pour laisser se manifester de la même manière le talent dont il est conscient. Puisque le don naturel doit donner à l'art (les beaux-arts) la règle, quelle est donc cette règle ? Elle ne peut être exprimée dans une formule pour servir de précepte ; autrement le jugement sur le beau serait déterminable d'après des concepts ; la règle doit au contraire être abstraite de l'action, c'est-à-dire du produit, par rapport auquel les autres peuvent mesurer leur talent, en faisant usage de ce produit non comme modèle d'une imitation servile, mais comme d'un héritage exemplaire. Il est difficile d'expliquer comment cela est possible. Les idées de l'artiste suscitent chez son disciple des idées semblables lorsque la nature a doté celui-ci d'une semblable proportion des facultés de l'âme. Les modèles de l'art sont les seuls guides qui peuvent le transmettre à la postérité ; c'est là ce qui ne pourrait se faire par de simples descriptions (surtout pour les arts du discours), et dans ces arts seuls parmi ces modèles peuvent devenir classiques ceux qui sont fournis par les langues anciennes, mortes et seulement conservées comme langues savantes. Bien que l'art mécanique et les beaux-arts, celui-là simplement en tant qu'art de l'application et de l'étude, ceux-ci en tant qu'arts du génie, soient très différents, il n'y a cependant pas parmi les beaux-arts un art, en lequel il ne se trouve quelque chose de mécanique, qui peut être saisi ainsi qu'observé selon des règles, c'est-à-dire quelque chose de scolaire qui constitue la condition essentielle de l'art. Il faut

en effet, que quelque chose soit conçu en tant que fin, puisqu'autrement le produit ne pourrait pas être attribué à l'art ; ce serait un simple produit du hasard. Or des règles déterminées, dont on ne peut se libérer, sont indispensables pour mettre une fin en œuvre. Mais comme l'originalité du talent constitue une part essentielle (mais ce n'est pas la seule) du caractère du génie, des esprits superficiels s'imaginent qu'ils ne sauraient mieux montrer qu'ils sont des génies en plein épanouissement qu'en se déliant de la contrainte scolaire de toutes les règles et ils croient que l'on parade mieux sur un cheval bondissant furieusement que sur un cheval de manège. Le génie ne peut donner qu'une riche matière aux produits des beaux-arts ; le travail de cette matière et la forme exigent un talent formé par l'école, afin d'en faire un usage qui pourra satisfaire la faculté de juger. Mais si quelqu'un parle et décide comme un génie dans les choses mêmes qui supposent la plus soigneuse recherche de la raison, il est alors parfaitement ridicule ; on ne sait trop s'il faut rire le plus du charlatan qui répand autour de lui tant de fumée, qu'on peut d'autant plus imaginer qu'on ne voit rien nettement, ou du public, qui s'imagine consciencieusement que son impuissance à connaître et à saisir clairement le chef-d'œuvre de l'intelligence, vient de ce que de nouvelles vérités lui sont jetées en abondance, tandis qu'il traite le détail (qui découle d'explications convenables et d'un examen méthodique des principes) de bousillage.

KANT, *Critique de la faculté de juger*

§ 49. *Des facultés de l'esprit, qui constituent le génie.*

Ainsi le génie consiste proprement dans un heureux rapport, qu'aucune science ne peut enseigner et qu'aucun labeur ne permet d'acquérir ; ce rapport est celui en lequel d'une part on trouve les Idées se rapportant à un concept donné et d'autre part l'expression qui leur convient, et par laquelle la disposition subjective de l'âme ainsi suscitée, comme accompagnant un concept, peut être communiquée à autrui. Ce dernier talent est proprement celui que l'on nomme âme ; en effet exprimer et rendre universellement communicable ce qui est indicible dans l'état d'âme lors d'une certaine représentation, que l'expression appartienne au langage, à la peinture, à la plastique, c'est là ce qui exige une faculté permettant de saisir dans sa marche rapide le jeu de l'imagination et de l'unifier dans un concept, qui peut être communiqué sans la contrainte des règles (et ce concept qui est pour cette raison original dégage en même temps une nouvelle règle qui n'aurait pu être déduite d'aucun des principes et des exemples précédents).

Si nous revenons, après ces analyses, à la définition donnée plus haut de ce que l'on appelle génie, nous voyons : premièrement, il s'agit d'un talent pour l'art et non pour la science, en laquelle des règles clairement connues viennent en premier et doivent déterminer la méthode ; deuxièmement, le génie, comme talent pour l'art, suppose un concept déterminé du produit en tant que fin, donc l'entendement, mais aussi une représentation (bien qu'indéterminée) de la matière, c'est-à-dire de l'intuition, pour la présentation de ce concept et par conséquent un rapport de l'imagination à l'entendement ; troisièmement, le génie se montre moins dans la réalisation de la fin proposée dans la présentation d'un concept déterminé que dans l'exposé ou l'expression d'Idées esthétiques, qui contiennent pour ce projet une riche matière et par conséquent le génie fait apparaître l'imagination libérée de toute conduite par des règles et cependant comme finale pour la présentation du concept donné ; quatrièmement, enfin, la finalité spontanée, sans aucune intention et subjective dans le libre accord de l'imagination avec la légalité de l'entendement, suppose une proportion et une disposition de ces facultés, que ne saurait produire aucune observation des règles de la science ou de l'imitation mécanique et que seule la nature du sujet peut engendrer. Ceci posé, le génie est l'originalité exemplaire des dons naturels d'un sujet dans le libre usage de ses facultés de connaître. Aussi bien le produit d'un génie (ou ce qui en ce produit doit être attribué au génie et non l'apprentissage possible ou à l'école) n'est pas un exemple à imiter (car en ce cas ce qui est génial et qui constitue l'âme de

l'œuvre s'évanouirait). mais un héritage exemplaire pour un autre génie, l'éveillant au sentiment de sa propre originalité et l'incitant à exercer son indépendance vis-à-vis des règles de l'art, de telle sorte que celui-ci reçoive par là même une nouvelle règle et que, ce faisant, le talent se montre exemplaire. Mais parce que le génie est un favori de la nature, et qu'il faut le considérer comme un phénomène rare, son exemple fonde pour d'autres bons esprits une école, c'est-à-dire un enseignement méthodique suivant des règles, dans la mesure où l'on a pu les extraire des œuvres du génie et de ce qu'elles possèdent de spécifique ; pour ceux-ci l'art est dans cette mesure une imitation dont la nature a donné la règle par un génie. Mais cette imitation devient de la singerie, si l'élève imite tout, même les difformités que le génie a dû tolérer, parce qu'il ne pouvait les éliminer sans affaiblir l'Idée. Ce courage n'est un mérite que pour le génie ; et si une certaine audace dans l'expression ainsi que maints écarts de la règle commune lui conviennent, cela n'est cependant aucunement digne d'imitation et demeure toujours en soi une faute qu'il faut chercher à écarter, alors que le génie est pour ainsi dire privilégié à cet égard, puisque ce qu'il y a d'inimitable dans l'élan de son esprit pâtirait de cette prudence inquiète. Être maniére est une autre forme de singerie qui consiste à n'être que personnel (originalité) pour tâcher de s'éloigner le plus possible des imitateurs, sans cependant posséder le talent d'être en même temps un modèle. – Il existe en fait deux façons (*modus*) d'agencer l'exposé de ses pensées, dont l'une s'appelle une manière (*modus aestheticus*) et l'autre une méthode (*modus logicus*). Elles diffèrent en ceci que la première n'a d'autre mesure que le sentiment de l'unité dans la présentation, tandis que la seconde obéit alors à des principes déterminés ; seule la première est valable pour les beaux-arts. On dit qu'une œuvre d'art n'est que maniére, uniquement lorsque l'exposé de son Idée ne vise qu'à la singularité et n'est pas construit d'une façon qui convient à l'Idée. Le précieux, le guindé, et l'affecté qui ne cherchent (sans âme) qu'à se distinguer du commun ressemblent à l'attitude de celui dont on dit qu'il s'écoute parler, ou de celui qui se tient et qui marche comme s'il était sur une scène, afin d'être admiré des badauds, chose qui révèle toujours un sot.

KANT, *Critique de la faculté de juger*

Vous avez mis la peinture au rang des arts mécaniques. En vérité, si les peintres disposaient des mêmes moyens que vous pour célébrer par écrit leurs propres œuvres, je doute qu'elles eussent encouru le reproche d'une épithète aussi vile. Si vous lappelez mécanique parce que par un travail manuel les mains représentent ce que l'imagination crée, vos écrits enregistrent, avec la plume – par un travail manuel – ce qui est issu de l'esprit. L'appelez-vous mécanique parce qu'elle est rémunérée, qui donc tombe en cette erreur – si c'en est une – plus que vous-mêmes ? Quand vous dissertez dans les écoles, n'allez-vous point à qui vous paie le mieux ?

En art, on peut nous dire les petits-fils de Dieu. Si la poésie traite de la philosophie morale, la peinture s'inspire de la philosophie naturelle ; l'une décrit les actions de l'esprit, l'autre considère l'esprit à travers les mouvements du corps ; si celle-là trouble par des fictions infernales, celle-ci agit pareillement en montrant les mêmes choses en action. Et si le poète figure une image de beauté ou d'effroi, une chose vile et laide en compétition avec le peintre, ou monstrueuse et qu'à sa façon il modifie les formes au gré de sa fantaisie, le peintre ne satisfira-t-il pas davantage ? N'avons-nous pas vu des tableaux offrir une ressemblance frappante avec l'objet réel, au point de tromper hommes et bêtes ?

DE VINCI, *Carnets*

6.2 Art, histoire et techniques

6.2.1 L'historicité de la notion d'œuvre d'art

Une époque qui ne filtre pas l'art du passé, ne tente pas de le ressusciter dans ses formes initiales : elle l'ignore. En tant que doué de conscience, l'homme doit se placer en face de ce qu'il est, de ce qu'il est d'une façon générale et en faire un objet pour soi. Les choses de la nature se contentent d'être, elles sont simples, ne sont qu'une fois, mais l'homme, en tant que conscience, se dédouble : il est une fois, mais *il est pour lui-même*. Il chasse devant lui ce qu'il est ; il se contemple, se représente lui-même. Il faut donc chercher le besoin général qui provoque une œuvre d'art dans la pensée de l'homme lui-même, puisque l'œuvre d'art est une moyen à l'aide duquel l'homme extériorise ce qu'il est.

Qu'un tableau religieux « avant d'être une Vierge, soit une surface plane couverte de couleurs en un certain ordre assemblées » est vrai pour nous, mais quiconque eût tenu ce discours aux sculpteurs de Saint-Denis se fût fait rire au nez. Pour eux comme pour Suger, plus tard pour saint Bernard, cet objet était une Vierge bien plus qu'un assemblage de couleurs : car il n'était pas d'abord assemblage de couleurs pour être une statue, mais pour être la Vierge. Non pour représenter une dame qui portât les attributs de Marie : pour être ; pour accéder à l'univers religieux qui le fondait en qualité.

Ces couleurs « en un certain ordre » puisqu'elles ne sont pas au seul service de la représentation, au service de quoi sont-elles ? De leur ordre propre, répond le moderne. Ordre au moins variable, puisqu'il est un style. Michel-Ange n'eût pas accepté plus que Suger « avant d'être une Vierge ». Il eût dit : « Des lignes et des couleurs doivent être assemblées dans un certain ordre *afin* qu'une Vierge soit digne de Marie. » Pour lui comme pour Van Eyck, l'art plastique était, entre autres choses, un moyen d'accès à un domaine divin. Ce domaine n'était pas distinct de la peinture comme un modèle l'est d'un portrait ; il prenait forme par l'expression qu'il en donnait.

Le Moyen Âge ne concevait pas plus l'idée que nous exprimons par le mot art, que la Grèce ou l'Égypte, qui n'avaient pas de mot pour l'exprimer. Pour que cette idée put naître, il fallut que les œuvres fussent séparées de leur fonction. Comment unir une Vénus qui était Vénus, un Crucifix qui était le Christ, et un buste ? Mais on peut unir trois statues. Lorsque, à la Renaissance, le christianisme choisit parmi des formes nées au service d'autres dieux ses moyens d'expression privilégiés, commença de sourdre la valeur particulière que nous avons appelée art, et qui allait devenir l'égale des valeurs suprêmes qu'elle avait servies. *Le Christ* de Giotto sera une œuvre d'art pour Manet, mais le *Christ aux anges* de Manet n'eût rien été pour Giotto. La métamorphose la plus profonde commença lorsque l'art n'eut plus d'autre fin que lui-même.

MALRAUX, *Les Voix du silence*

6.2.2 L'art est une activité spirituelle et historique

L'esprit étant supérieur à la nature, sa supériorité se communique également à ses produits, et par conséquent à l'art. C'est pourquoi le beau artistique est supérieur au beau naturel. Tout ce qui vient de l'esprit est supérieur à ce qui existe dans la nature. La plus mauvaise idée qui traverse l'esprit d'un homme est meilleure et plus élevée que la plus grande production de la nature, et cela justement parce qu'elle participe de l'esprit et que la spirituel est supérieur au naturel.

En examinant de près le contenu du beau naturel, le Soleil, par exemple, on constate qu'il constitue un moment absolu, essentiel, dans l'existence, dans l'organisation de la nature, tandis qu'une mauvaise idée est quelque chose de passager et de fugitif. Mais, en considérant ainsi le Soleil du point de vue de sa nécessité et du rôle nécessaire qu'il joue dans l'ensemble de la nature, nous perdons de vue sa beauté, nous en faisons pour ainsi dire abstraction, pour ne tenir

compte que de sa nécessaire existence. Or, le beau artistique n'est engendré que par l'esprit, et c'est en tant que produit de l'esprit qu'il est supérieur à la nature. Il est vrai que « supérieur » est un qualificatif vague. Aussi bien, en disant que le beau artistique est supérieur au beau naturel convient-il de préciser ce que nous entendons par là ; le comparatif « supérieur » ne désigne qu'une différence quantitative ; autant dire qu'il ne signifie rien. Ce qui est au-dessus d'une autre chose ne diffère de cette autre chose qu'au point de vue spatial et peut lui être égal par ailleurs. Or, la différence entre le beau artistique et le beau naturel n'est pas une simple différence quantitative. Le beau artistique tient sa supériorité du fait qu'il participe de l'esprit et, par conséquent, de la vérité, si bien que ce qui existe n'existe que dans la mesure où il doit son existence à ce qui lui est supérieur et n'est ce qu'il est et ne possède ce qu'il possède que grâce à ce supérieur. Le spirituel seul est vrai. Ce qui existe n'existe que dans la mesure où il est spiritualité. Le beau naturel est donc un réflexe de l'esprit.

HEGEL, *Esthétique*

C'est un vieux précepte que l'art doit imiter la nature ; on le trouve déjà chez Aristote. Quand la réflexion n'en était encore qu'à ses débuts, on pouvait bien se contenter d'une idée pareille ; elle contient toujours quelque chose qui se justifie par de bonnes raisons et qui se révélera à nous comme un des moments de l'idée ayant, dans son développement, sa place comme tant d'autres moments. D'après cette conception, le but essentiel de l'art consisterait dans l'imitation, autrement dit dans la reproduction habile d'objets tels qu'ils existent dans la nature, et la nécessité d'une pareille reproduction faite en conformité avec la nature serait une source de plaisirs. Cette définition assigne à l'art un but purement formel, celui de refaire une seconde fois, avec les moyens dont l'homme dispose, ce qui existe dans le monde extérieur, et tel qu'il y existe. Mais cette répétition peut apparaître comme une occupation oiseuse et superflue, car quel besoin avons-nous de revoir dans des tableaux ou sur la scène, des animaux, des paysages ou des événements humains que nous connaissons déjà pour les avoir vus ou pour les voir dans nos jardins, dans nos intérieurs ou, dans certains cas, pour en avoir entendu parler par des personnes de nos connaissances ? On peut même dire que ces efforts inutiles se réduisent à un jeu présomptueux dont les résultats restent toujours inférieurs à ce que nous offre la nature. C'est que l'art, limité dans ses moyens d'expression, ne peut produire que des illusions unilatérales, offrir l'apparence de la réalité à un seul de nos sens ; et, en fait, lorsqu'il ne va pas au-delà de la simple imitation, il est incapable de nous donner l'impression d'une réalité vivante ou d'une vie réelle : tout ce qu'il peut nous offrir, c'est une caricature de la vie [...] Quel but l'homme poursuit-il en imitant la nature ? Celui de s'éprouver lui-même, de montrer son habileté et de se réjouir d'avoir fabriqué quelque chose ayant une apparence naturelle. La question de savoir si et comment son produit pourra être transmis à des époques à venir ou être porté à la connaissance d'autres peuples ne l'intéresse pas. Il se réjouit avant tout d'avoir créé un artifice, d'avoir démontré son habileté et de s'être rendu compte de ce dont il était capable [...] ; mais cette joie et cette admiration de soi-même ne tardent pas à tourner en ennui et mécontentement, et cela d'autant plus vite et plus facilement que l'imitation reproduit fidèlement le modèle naturel. Il y a des portraits dont on a dit assez spirituellement qu'ils sont ressemblants jusqu'à la nausée. D'une façon générale, la joie que procure une imitation réussie ne peut être qu'une joie très relative, car dans l'imitation de la nature le contenu, la matière sont des données qu'on a que la peine d'utiliser. L'homme devrait éprouver une joie plus grande en produisant quelque chose qui soit bien de lui, quelque chose qui lui soit particulier et dont il puisse dire qu'il est sien. Tout outil technique, un navire par exemple ou, plus particulièrement, un instrument scientifique doit lui procurer plus de joie, parce que c'est sa propre œuvre, et non une imitation. Le plus mauvais outil technique a plus de valeur à ses yeux ; à peut-être fier d'avoir inventé le marteau, le clou, parce que ce sont des inventions originales, et non imitées. L'homme montre mieux son habileté dans des productions surgissant de l'esprit qu'en imitant

la nature. Il peut toutefois entrer en lutte avec la nature. C'est à cela qu'on pense quand on dit que les productions de la nature sont supérieures à celles de l'esprit. On dit en effet que ce sont des œuvres divines. Mais Dieu est Esprit, et se laisse mieux reconnaître dans l'Esprit que dans la Nature. En entrant en rivalité avec la Nature, on se livre à un artifice sans valeur. Un homme s'étant vanté de pouvoir lancer des lentilles à travers un petit orifice, Alexandre, devant lequel il exécuta son tour de force, lui fit offrir quelques boisseaux de lentilles ; et avec raison, car cet homme avait acquis une adresse non seulement inutile, mais dépourvue de toute signification. On peut en dire autant de toute adresse dont on fait preuve dans l'imitation de la nature. C'est ainsi que Zeuxis peignait des raisins qui avaient une apparence tellement naturelle que les pigeons s'y trompaient et venaient les picorer, et Praxeas peignit un rideau qui trompa un homme, le peintre lui-même. On connaît plus d'une de ces histoires d'illusions créées par l'art. On parle dans ces cas, d'un triomphe de l'art. [...] On peut dire d'une façon générale qu'en voulant rivaliser avec la nature par l'imitation, l'art restera toujours au-dessous de la nature et pourra être comparé à un ver faisant des efforts pour égaler un éléphant. Il y a des hommes qui savent imiter les trilles du rossignol, et Kant a dit à ce propos que, dès que nous nous apercevons que c'est un homme qui chante ainsi, et non un rossignol, nous trouvons ce chant insipide. Nous y voyons un simple artifice, non une libre production de la nature ou une œuvre d'art. Le chant du rossignol nous réjouit naturellement, parce que nous entendons un animal, dans son inconscience naturelle, émettre des sons qui ressemblent à l'expression de sentiments humains. Ce qui nous réjouit donc ici c'est l'imitation de l'humain par la nature. [...]

En faisant de l'imitation le but de l'art, on fait disparaître le beau objectif lui-même. Car alors il ne s'agit plus de savoir comment ce qui doit être imité est fait, mais ce qu'il faut faire, comment on doit procéder pour obtenir une imitation aussi parfaite que possible. L'objet et le contenu du beau deviennent choses tout à fait indifférentes. Si, cependant, on continue à parler, à propos d'hommes, d'animaux, de pays, d'actions, de caractères, etc., de différences entre beauté et laideur, ces différences ne peuvent en aucune façon intéresser un art réduit à un simple travail d'imitation.

Encore une fois : que l'art soit obligé d'emprunter ses formes à la nature, c'est là un fait impossible à contester. Le contenu d'une œuvre d'art est d'une nature telle que, tout en étant d'ordre spirituel, il ne peut être représenté que sous une forme naturelle. En disant, d'une façon abstraite, qu'une œuvre d'art doit être une imitation de la nature, on semble vouloir imposer à l'activité de l'artiste des limites qui lui interdisent la création proprement dite. Or, comme nous l'avons vu, même en imitant la nature aussi exactement que possible, on n'arrive jamais à obtenir une reproduction rigoureusement fidèle des modèles. C'est le cas du portrait, par exemple. Une œuvre d'art peut bien se contenter de n'être qu'une imitation ; mais ce n'est pas en cela que consiste sa tâche, sa mission. [...]

Nous arrivons à ce résultat que l'imitation de la nature, qui semblait être un principe général, préconisé et défendu par des grandes autorités, est un principe inacceptable, du moins sous cette forme générale, tout à fait abstraite.

En passant en revue les différents arts, on ne tarde pas à constater en effet que si la peinture et la sculpture, par exemple, représentent des objets d'une apparence naturelle ou dont le type est essentiellement emprunté à la nature, les œuvres de l'architecutre, au contraire, qui est, elle aussi, un des beaux-arts, de même que celles de la poésie, pour autant qu'elles ne sont pas purement descriptives, ne sont en rien des imitations de la nature. K [...]

L'art oit donc avoir un autre but que celui de l'imitation purement formelle de ce qui existe, imitation qui ne peut donner naissance qu'à des artifices techniques, n'ayant rien de commun avec une œuvre d'art.

6.3 Représenter et exprimer

6.3.1 L'art comme ensemble de techniques historiques d'expression et de représentation

Je ne songe pas à nier le fait qu'aujourd'hui encore le système illusionniste de la Renaissance satisfait à certaines habitudes intellectuelles très commodes pour l'esprit – laissant de côté, au surplus, la question de savoir dans quelle mesure ces habitudes sont communes à l'humanité tout entière et non pas seulement à une certaine portion historique et géographique de cette humanité. Tous les hommes peuvent, sans doute, apprendre à voir se rejoindre en apparence à l'horizon les deux extrémités d'une rue qui s'éloigne, une fois que leur attention à été attirée sur ce phénomène d'optique. Mais rien ne prouve qu'ils ne puissent pas s'accoutumer également à voir comme une autre évidence des perspectives cavalières ou bien à lire d'une manière absolument libre des séries d'images juxtaposées ou superposées à l'égyptienne. Gardons-nous de considérer le tour d'esprit des Occidentaux comme la seule forme de développement intellectuel possible pour l'humanité. Comprendons bien, surtout, qu'il s'agit ici non pas d'une approche du réel, mais de l'élaboration d'un système. Loin de moi l'idée de nier la valeur théorique et pratique de la logique occidentale depuis la Renaissance. Qu'on se rende bien compte seulement qu'il s'agit d'une construction intellectuelle et sociale, et non pas d'une découverte pour ainsi dire concrète et représentative d'une sorte de réalité substantielle. L'espace plastique de la Renaissance est non pas la meilleure transposition qui soit de l'« Espace », il n'est qu'une expression particulièrement heureuse de la figure du monde pour une époque et pour un groupe d'hommes donnés.

Cela posé, on peut parfaitement imaginer la possibilité de voir se modifier le mode de représentation de l'espace en fonction d'une transformation profonde des connaissances techniques ou théoriques en même temps que des croyances et des mobiles d'action d'un groupe social donné. Si un espace plastique traduit les conduites générales et les conceptions mathématiques, physiques, géographiques d'une société, il est nécessaire qu'il change lorsque la société elle-même se transforme suffisamment pour que toutes les évidences intellectuelles et morales qui ont rendu transparente, pendant un certain temps, une représentation de l'espace soient ruinées. On peut poser, par conséquent, en principe que les sociétés entrent et sortent de leurs espaces plastiques particuliers tout de même qu'elles s'établissent matériellement dans des espaces géographiques ou scientifiques variés. Ce que nous observons actuellement, c'est la tentative d'une société, qui, dotée d'un nouveau matériel technique et intellectuel, tend à sortir d'un espace où les hommes s'étaient mis avec aisance depuis la Renaissance.

S'il est donc faux de croire à l'existence d'une « Renaissance », d'une sorte de révélation miraculeuse donnée un jour aux hommes et qui les aurait en quelque sorte régénérés, il est possible d'admettre l'existence d'une solidarité profonde entre les artistes et les œuvres durant de nombreuses années. La Renaissance n'est pas la découverte du secret unique ; elle est l'œuvre lente des générations qui ont accepté en commun un certain nombre d'hypothèses sur l'homme et sur la nature. Durant cette période, les hommes ont habité un certain espace, physique, géographique, imaginatif, soumis à des lois fixes de représentation. Ils ont pu changer les légendes, ils ont pu mettre l'accent sur telle ou telle partie nouvelle de la technique, ils n'en ont pas moins accepté les lois fondamentales que j'ai essayé de rappeler en ce qui concerne la peinture. Il est de fait qu'à un certain moment ce système, qui repose sur un certain équilibre entre les idées et les signes figuratifs, s'est trouvé rompu. Les artistes et leur public sont alors à proprement parler sortis de l'espace plastique traditionnel. Je voudrais examiner ici à travers quelles étapes et dans quelle mesure ils y ont réussi.

Le début du XIX^e siècle a vu se produire un des plus grands remaniements de l'imagerie qui soit survenu dans l'histoire de la civilisation occidentale depuis la Renaissance. On a tout dit à ce

sujet et il n'est pas besoin de s'étendre sur cet aspect du romantisme. L'Orient, les littératures étrangères, surtout modernes, fournissent aux artistes de nouveaux thèmes pour soutenir leur imagination et pour renouveler le dialogue avec les spectateurs. Il en est résulté un remaniement considérable de ce que l'on peut appeler l'espace mythique de l'art. C'est au paradis d'Ossian que les héros de l'épopée napoléonienne aboutissent et ce paradis a des aspects positifs très différents du paradis classique. Les Horaces de David ou son Pâris ont pu rencontrer quelque part la reine de Saba d'un Piero, ils ne verront jamais l'Ossian de Girodet. Le Dante et le Virgile de Delacroix rencontrent les damnés de Michel-Ange, mais le fleuve de feu de l'enfer s'éloigne désormais du Mincio et ressemble davantage aux mers farouches où se brisa le radeau de la Méduse.

Toutefois, il ne faut pas exagérer la rupture. Un Delacroix veut être un classique ou, du moins, il entend maintenir une liaison avec les grands maîtres de l'art classique. Le romantisme se rapproche davantage des baroques, vénitiens et flamands, qu'il ne rompt absolument avec Raphaël. Il élargit plutôt le choix entre les différentes tendances du passé qu'il ne rejette en bloc la tradition. Il est aisément de montrer comment un Delacroix conserve les procédés de stylisation, voire souvent les schèmes de composition classiques. [...]

Contrairement à ce qu'on aurait pu croire, en effet, ce n'est pas du tout l'espace à vol d'oiseau qui s'est acclimaté à l'art des Impressionnistes, c'est-à-dire un espace étendu et pris de haut mais qui reste un espace unitaire – c'est-à-dire où toutes les parties sont figurées sinon à la même échelle du moins suivant le même parti pris. La vraie nouveauté consiste d'abord dans le fait que l'on a souvent renoncé à mettre l'œil unique à un mètre du sol, selon la règle d'Alberti, pour le placer dans n'importe quelle position et à n'importe quelle hauteur. On découvre alors que, suivant l'éloignement et l'angle de vue, le monde prend un aspect très différent. On traite l'œil comme un projecteur, sans renoncer pourtant à une vision cubique et globale du monde. Plus tard seulement, la grande trouvaille de Degas et de sa génération sera, au contraire, celle des gros plans, qui conduit à la vision fragmentaire et rapprochée du monde. On saisit aussitôt en quoi cette démarche de la peinture impressionniste se rapproche des découvertes que l'époque était en train de faire grâce à l'objectif photographique. Fini l'échelonnement ségrégatif des plans verticaux comme au théâtre ; on découvre que, lorsque l'œil se déplace, le monde change entièrement de structure. Finie la règle en vertu de laquelle on ne représente au fond que des ensembles : l'art découvre le détail autonome. Jusqu'alors l'espace a toujours été conçu comme un milieu dans lequel baignent des systèmes d'objets ; on ne représente l'espace, si l'on veut, qu'en montrant plusieurs choses rassemblées à la fois dans un cadre ; désormais on conçoit la possibilité de suggérer un espace à partir de la représentation d'un détail. Ce faisant on prépare vraiment l'abandon du point de vue traditionnel. Le spectateur cessera de regarder à travers le cadre un spectacle ordonné, il fixera son attention aiguë sur un point de détail qui deviendra le centre du rayonnement, pour ainsi dire, de toute la vision. [...]

Attachées à la scénographie, les générations classiques ont conçu l'homme comme un acteur sur le théâtre du monde ; elles l'ont toujours représenté sur une sorte d'estrade fixe ; elles l'ont imaginé dans un cadre rigide, quasi extérieur à lui ; elles ont pris un recul nécessaire pour le situer sur son plateau en se tenant, comme pouvait se tenir Poussin, l'œil fixé sur un côté de la boîte.

Depuis l'Impressionnisme, plus exactement depuis ceux des Impressionnistes qui, avec Manet et Degas dessinateurs, puis avec Renoir coloriste avant tout, ont fixé leur attention sur le détail et sont pour ainsi dire entrés dans le réel, la conception a été rompue. On pourrait dire que le Moyen Age a eu une conception compartimentaire de l'espace, que la Renaissance en a eu une conception scénographique et que l'art moderne en a une conception appréhensive. L'orientation prise ainsi par la spéculation plastique vers les années 1870 s'explique non seulement par le progrès général des techniques extérieures et épisodiques de la peinture, mais par l'attitude différente que la société tout entière a prise vis-à-vis du monde extérieur. On a dit à plusieurs

reprises – et moi-même le premier – que l’Impressionnisme était l’art de l’époque qui s’est posé, sur le plan philosophique, le problème de l’analyse des données primitives des sens. Plus exactement, c’est l’art d’une époque qui renonce à la conception mécaniste d’un univers dont on croit connaître la figure permanente, pour élaborer une conception analytique de la nature. L’œil humain pénètre la matière, il concevra demain un monde dont la forme générale ne sera plus déterminée par la coutume de tout projeter – y compris l’espace plastique – dans une sorte de cube abstrait, image euclidienne d’un monde immuable et concret que l’homme parcourt comme un visiteur.

N’oublions pas que l’espace qui s’est élaboré au XV^e et XVI^e siècle exprime les mêmes besoins que ceux qui inspirent toute une philosophie. Le Platonisme a joué ici un rôle dominateur. Les hommes de ce temps ont cru qu’il y avait une harmonie des sphères et que cette harmonie s’exprimait dans des raisons mathématiques transférables de la représentation de l’homme à celle des mondes. Ils ont cru à l’unité et à la figure éternelle de l’univers, plus exactement ils ont cru que le monde avait une figure géométrique, ils ont cru que la nature était une réalité permanente et offerte en spectacle à l’homme. On mesure à peine aujourd’hui l’influence que cette pensée humaniste, ou mieux encore littéraire, a eue sur le développement de la civilisation moderne. A partir de la fin du XIX^e siècle, encouragée par la science qui lui a révélé les structures complexes de l’univers, la société a été entraînée à renouveler sa représentation traditionnelle de l’espace.

Ajoutons encore qu’en même temps qu’elle rompait les formes immuables d’une tradition séculaire, cette société se créait – comme le romantisme et le réalisme – de nouveaux héros et de nouveaux lieux mythiques. Ce serait une erreur, en effet, de penser que l’Impressionnisme a seulement modifié les conditions de figuration de l’espace plastique sur la toile.

Le problème de l’espace est double. Il exige qu’on tienne compte, à la fois, de ce que l’on représente et de la manière dont on le représente. Dans ce domaine, l’Impressionnisme a suivi la voie ouverte par les générations précédentes. Dès le romantisme, on l’a vu, un immense effort a été fait par les artistes pour renouveler les lieux imaginaires, tandis que les réalistes introduisaient dans l’art une nouvelle série de lieux familiers. A travers le XIX^e siècle chaque génération a eu son cadre, donnée réelle et illusoire. Mme Bovary n’habite plus les châteaux romantiques. D’une manière générale, ce siècle a eu, plus que les précédents, le sens de l’intimité et celui de la variété. La société élargie ne s’est plus contentée de quelques entourages types. D’autre part, elle a renoncé aux cadres conventionnels, mondains, classiques et religieux, des générations précédentes. Depuis Masaccio et Piero jusqu’à Delacroix et à Ingres, il y a eu un monde des dieux, un monde chrétien et un monde des hommes à peine changés. Jacob lutte avec l’ange, à Saint-Sulpice, dans un jardin que Raphaël a décrit ; Homère connaît son apothéose ingresque devant un temple palladien.

Pendant des siècles, le seul monde qui comptait était si limité qu’il s’est réduit à quelques grands types. C’est au XVIII^e siècle que la variété des paysages s’impose. Déjà de Chardin à Hubert Robert, le monde de tous les hommes pénètre dans l’art.

Au XIX^e siècle, la peinture sent le besoin de représenter des lieux de plus en plus nombreux et, notons-le bien, de plus en plus particuliers, par quoi le sens du détail envahit aussi le sujet. Retournement complet de l’imagination qui cesse de vouloir animer des groupes ou des ensembles pour s’intéresser au fragment, à la structure. On va désormais du particulier au tout, au lieu de déduire les détails de la connaissance des lois.

FRANCATEL, *Études de sociologie de l’art*

6.3.2 Identité de la technique et de l’art

L’opposition de l’Art et de la Technique se résout dès qu’on constate que l’art est lui-même, dans une certaine mesure, une technique sur le double plan des activités opératoires et figuratives.

Prétendant expliquer l'art en fonction de sa fidélité à la représentation du réel, les critiques et les historiens ont faussé les points de vue. On n'explique pas davantage un langage en fonction des choses qu'il nomme ou des rapports d'idées qu'il exprime. Le but de l'art n'est pas de constituer un double maniable de l'univers ; il est, à la fois, de l'explorer et de l'informer d'une manière nouvelle. La pensée plastique qui existe à côté des pensées scientifique ou technique appartient, à la fois, au domaine de l'action et de l'imagination. L'art ne libère pas l'homme de toutes les contraintes, il ne lui offre pas le moyen d'appréhender (1) et de traduire dans l'absolu des sensations, il constitue un mode de connaissance et d'expression mêlé à l'action. Il existe aussi dans l'ordre de l'imaginaire une fusion de la logique et du concret. À travers les images l'homme découvre, à la fois, l'univers et son besoin de l'organiser. Entre l'art et la technique il ne s'agit donc pas d'une opposition ou d'une identification globale. Le conflit surgit lorsqu'on prétend soustraire au réel l'ordre de l'imaginaire. C'est dans la technique que se rencontrent l'art et les autres activités spécifiques de l'homme. Le domaine de l'art, ce n'est pas l'absolu, mais le possible. Par l'art, les sociétés rendent le monde un peu plus commode ou un peu plus puissant et elles parviennent parfois à le soustraire aux règles de fer de la matière ou aux lois sociales et divines pour le rendre momentanément un peu plus humain.

FRANCATEL, *Art et technique aux XIX^e et XX^e siècles*

6.4 Le problème des critères d'évaluation des œuvres d'art

6.4.1 Le jugement esthétique (ou jugement de goût) est un jugement unique en son genre

§ 16. *Le jugement de goût, par lequel un objet n'est déclaré beau qu'à la condition d'un concept déterminé, n'est pas pur.*

Il existe deux espèces de beauté : la beauté libre (*pulchritudo vaga*) ou la beauté simplement adhérente (*pulchritudo adhaerens*). La première ne présuppose aucun concept de ce que l'objet doit être ; la seconde suppose un tel concept et la perfection de l'objet d'après lui. Les beautés de la première espèce s'appellent les beautés (existant par elles-mêmes) de telle ou telle chose ; l'autre beauté, en tant que dépendant d'un concept (beauté conditionnée), est attribuée à des objets compris sous le concept d'une fin particulière. Des fleurs sont de libres beautés naturelles. Ce que doit être une fleur peu le savent hormis le botaniste et même celui-ci, qui reconnaît dans la fleur l'organe de la fécondation de la plante ne prend pas garde à cette fin naturelle quand il en juge suivant le goût. Ainsi au fondement de ce jugement il n'est aucune perfection de quelque sorte, aucune finalité interne, à laquelle se rapporte la composition du divers.

Beaucoup d'oiseaux (le perroquet, le colibri, l'oiseau de paradis), une foule de crustacés marins sont en eux-mêmes des beautés, qui ne se rapportent à aucun objet déterminé quant à sa fin par des concepts, mais qui plaisent librement et pour elles-mêmes. Ainsi les dessins à la grecque, des rinceaux pour des encadrements ou sur des papiers peints, etc., ne signifient rien en eux-mêmes ; ils ne représentent rien, aucun objet sous un concept déterminé et sont de libres beautés. On peut encore ranger dans ce genre tout ce que l'on nomme en musique improvisation (sans thème) et même toute la musique sans texte. Dans l'appréciation d'une libre beauté (simplement suivant la forme) le jugement de goût est pur. On ne suppose pas le concept de quelque fin pour laquelle serviraient les divers éléments de l'objet donné et que celui-ci devrait ainsi représenter, de telle sorte que la liberté de l'imagination, qui joue en quelque sorte dans la contemplation de la figure, ne saurait qu'être limitée.

Mais la beauté de l'homme (et dans cette espèce, celle de l'homme proprement dit, de la femme ou de l'enfant), la beauté d'un cheval, d'un édifice (église, palais, arsenal, ou pavillon) suppose

un concept d'une fin, qui détermine ce que la chose doit être et par conséquent un concept de sa perfection ; il s'agit donc de beauté adhérente. Tout de même que la liaison de l'agréable (de la sensation) avec la beauté, qui ne concerne véritablement que la forme, était un obstacle à la pureté du jugement de goût, de même la liaison du bon (c'est-à-dire de ce pour quoi la diversité est bonne pour l'objet lui-même selon sa fin) avec la beauté porte préjudice à la pureté de celle-ci.

On pourrait adapter à un édifice maintes choses plaisant immédiatement dans l'intuition, si cet édifice ne devait être une église ; on pourrait embellir une figure humaine avec toutes sortes de dessins en spirale et avec des traits légers, bien que réguliers, comme en usent les Néo-Zélandais avec leurs tatouages, s'il ne s'agissait d'un homme ; et celui-ci pourrait avoir des traits plus fins et un visage d'un contour plus gracieux et plus doux, s'il ne devait représenter un homme ou même un guerrier.

KANT, *Critique de la faculté de juger*

6.4.2 La norme du goût vient de l'histoire des arts autant que de la nature humaine

Il est naturel pour nous de chercher une norme du goût : une règle par laquelle les sentiments divers des hommes puissent être réconciliés, ou du moins, une décision, proposée, confirmant un sentiment, et en condamnant un autre. Il y a une espèce de philosophie qui coupe court à tous les espoirs de succès dans une telle tentative et nous représente l'impossibilité de jamais atteindre aucune norme du goût. La différence, y est-il dit, est très vaste entre le jugement et le sentiment. Tout sentiment est juste, parce que le sentiment n'a référence à rien au-delà de lui-même et qu'il est toujours réel, partout où un homme en est conscient. Mais toutes les déterminations de l'entendement ne sont pas justes parce qu'elles portent référence à quelque chose au-delà d'elles-mêmes, c'est-à-dire à la réalité, et qu'elles ne sont pas toujours conformes à cette norme. Parmi un millier d'opinions différentes que des hommes divers entretiennent sur le même sujet, il y en a une, et une seulement, qui est juste et vraie ; et la seule difficulté est de la déterminer et de la rendre certaine. Au contraire, un millier de sentiments différents, excités par le même objet, sont justes, parce qu'aucun sentiment ne représente ce qui est réellement dans l'objet., il marque seulement une certaine conformité ou relation entre l'objet et les organes ou facultés de l'esprit, et si cette conformité n'existe pas réellement, le sentiment n'aurait jamais pu, selon toute possibilité, exister. La beauté n'est pas une qualité inhérente aux choses elles-mêmes, elle existe seulement dans l'esprit qui la contemple, et chaque esprit perçoit une beauté différente. Une personne peut même percevoir de la difformité là où une autre perçoit de la beauté ; et tout individu devrait être d'accord avec son propre sentiment, sans prétendre régler ceux des autres. Chercher la beauté réelle ou la réelle difformité est une vaine enquête, comme de prétendre reconnaître ce qui est réellement doux ou ce qui est réellement amer. Selon la disposition des organes, le même objet peut être à la fois doux et amer ; et le proverbe a justement déterminé qu'il est vain de discuter des goûts. Il est très naturel, et tout à fait nécessaire, d'étendre cet axiome au goût mental, aussi bien qu'au goût physique ; et ainsi le sens commun, qui est si souvent en désaccord avec la philosophie, et spécialement avec la philosophie sceptique, se trouve, sur un exemple au moins, s'accorder avec elle pour prononcer la même décision.

Mais bien que cet axiome, en devenant proverbe, semble avoir mérité la sanction du sens commun, il existe certainement une espèce de sens commun qui s'oppose à lui, ou qui, au moins, sert à le modifier et à le restreindre. Tout homme qui voudrait affirmer une égalité de génie et d'élégance entre Ogilby et Milton, ou Bunyan et Addison, serait estimé défendre une non moins grande extravagance que s'il avait soutenu qu'une taupinière peut être aussi haute que le Ténériffe⁵, ou une mare aussi vaste que l'océan. Bien qu'on puisse trouver des

personnes qui donnent la préférence aux premiers auteurs, personne ne prend un tel goût en considération, et nous décrétons sans scrupules que le sentiment de ces prétendus critiques est absurde et ridicule. Le principe de l'égalité naturelle des goûts est alors totalement oublié, et tandis que nous l'admettons dans certaines occasions où les objets semblent approcher de l'égalité, cela paraît être un extravagant paradoxe, ou plutôt une absurdité tangible, là où des objets aussi disproportionnés sont comparés ensemble.

Il est évident qu'aucune des règles de la composition n'est fixée par des raisonnements a priori, ni ne peut être considérée comme une conclusion abstraite que tirerait l'entendement à partir de la comparaison de ces habitudes et de ces relations d'idées qui sont éternelles et immuables. Le fondement de ces règles est le même que celui de toutes les sciences pratiques : l'expérience ; et elles ne sont pas autre chose que des observations générales concernant ce qui a plu universellement dans tous les pays et à toutes les époques. Bien des beautés de la poésie et même de l'éloquence sont fondées sur la fausseté et la fiction, sur des hyperboles, des métaphores, et un abus ou une perversion de termes, détournés de leur signification naturelle. Refrénier les élans de l'imagination et réduire toute expression à la vérité et à l'exactitude géométriques, serait le plus contraire aux lois de la justice critique, parce que cela produirait une œuvre qui, d'après l'expérience universelle, a été trouvée la plus désagréable. Mais, bien que la poésie ne puisse jamais se soumettre à l'exacte vérité, elle doit être contenue par les règles de l'art, révélées à l'auteur soit par le génie, soit par l'observation. Si des écrivains négligents ou irréguliers ont plu, ils n'ont pas plu par leurs transgressions de la règle ou de l'ordre, mais en dépit de ces transgressions : ils ont possédé d'autres beautés qui étaient compatibles avec une juste critique, et la force de ces beautés a été capable de dominer la critique, et de donner à l'esprit une satisfaction supérieure au dégoût provenant des imperfections. Arioste plaît, mais ce n'est pas par ses fictions monstrueuses et invraisemblables, par son mélange bizarre des styles comique et sérieux, par le manque de cohérence de ses histoires, ou par les interruptions continues de sa narration. Il charme par la force et la clarté de son expression, par la vivacité et la variété de ses inventions, et par ses peintures naturelles des passions, spécialement celles qui sont d'une essence gaie et amoureuse. Et bien que ces défauts puissent diminuer notre satisfaction, ils ne sont pas capables de la détruire entièrement. Si notre plaisir était réellement né de ces parties de son poème que nous appelons défauts, ceci ne serait pas une objection à l'esprit critique en général : ce serait seulement une objection à ces règles particulières des théoriciens de l'art qui établiraient que de tels détails puissent être des fautes, et les représenteraient comme universellement blâmables. S'ils se trouvent plaire, ils ne peuvent être des fautes, et il ne peut pas se faire que le plaisir qu'ils font naître soit jamais aussi inattendu et inexplicable.

Mais, bien que toutes les règles générales de l'art soient fondées seulement sur l'expérience et sur l'observation des sentiments communs de la nature humaine, nous ne devons pas imaginer que, à chaque occasion, les sentiments des hommes seront conformes à ces règles. Ces émotions raffinées de l'esprit sont d'une nature très tendre et délicate, et requièrent le concours de beaucoup de circonstances favorables pour les faire jouer avec facilité et exactitude, selon leurs principes généraux et établis. La moindre entrave extérieure à de tels petits ressorts ou le moindre désordre interne, perturbe leur mouvement et dérègle les opérations de la machine entière. Quand nous voulons faire une expérience de cette nature, et essayer la force de quelque beauté ou difformité, nous devons choisir avec soin un temps et un lieu appropriés, et porter l'imagination à une situation et une disposition convenables. À supposer que l'une de ces circonstances manque : une sérénité parfaite de l'esprit, un recueillement de la pensée, une attention voulue à l'objet, notre expérience sera fallacieuse et nous serons incapables de juger de la beauté catholique et universelle. La relation que la nature a établie entre la forme et le sentiment sera du moins plus obscure ; et il faudra une plus grande précision pour la retrouver et la discerner. Nous serons capables d'affirmer son influence, non pas tant à partir de l'effet produit par chaque beauté particulière, qu'à partir de l'admiration durable qui accompagne ces œuvres qui ont survécu à

tous les caprices de la fantaisie et de la mode, et à toutes les erreurs dues à l'ignorance et à l'envie.

Le même Homère qui plaisait à Athènes et à Rome il y a deux mille ans est encore admiré à Paris et à Londres. Tous les changements de climat, de gouvernement, de religion, et de langage ne sont point parvenus à obscurcir sa gloire. L'autorité ou le préjugé peuvent bien donner une vogue temporaire à un mauvais poète, ou à un mauvais orateur, mais sa réputation ne sera jamais durable ou étendue. Quand ses compositions sont examinées par la postérité ou par des étrangers, l' enchantement est dissipé, et ses fautes apparaissent sous leur vrai jour. Au contraire, pour un vrai génie, plus ses œuvres durent, et plus largement sont-elles répandues, plus sincère est d'admiration qu'il rencontre. L'envie et la jalousie ont trop de place dans un cercle étroit, et même une connaissance intime de la personne peut diminuer les applaudissements dus à ses exploits ; mais quand ces obstructions sont levées, les beautés, qui sont naturellement adaptées à exciter des sentiments agréables, déploient immédiatement leur énergie, et tant que le monde dure, elles maintiennent leur autorité sur l'esprit des hommes.

Il apparaît alors que, au milieu de la variété et du caprice du goût, il y a certains principes généraux d'approbation ou de blâme dont un œil attentif peut retrouver l'influence dans toutes les opérations de l'esprit. Certaines formes ou qualités particulières, de par la structure originale de la constitution interne de l'homme, sont calculées pour plaire et d'autres pour déplaire, et si elles manquent leur effet dans un cas particulier, cela vient d'une imperfection ou d'un défaut apparent dans l'organe. Un individu fiévreux n'affirmerait pas hautement que son palais est habilité à décider des saveurs ; il ne viendrait pas davantage à l'esprit de quiconque de prétendre, sous les atteintes de la jaunisse, rendre un jugement concernant les couleurs. Dans toute créature, il y a un état sain et un état déficient, et le premier seul peut être supposé nous offrir une vraie norme du goût et du sentiment. À supposer que, dans l'organisme en bonne santé, on constate une uniformité complète ou importante de sentiment parmi les hommes, nous pouvons en tirer une idée de la beauté parfaite ; de la même manière que c'est l'apparence des objets à la lumière du jour, et pour l'œil d'un homme en bonne santé, qu'on appelle leur couleur véritable et réelle, même si par ailleurs on reconnaît que la couleur n'est qu'un fantasme des sens.

Nombreux et fréquents sont les défauts des organes internes qui interdisent ou affaiblissent l'influence de ces principes généraux, dont dépend notre sentiment de la beauté ou de la laideur. Bien que certains objets, de par la structure de notre esprit, soient naturellement calculés pour nous donner du plaisir, on ne doit pas s'attendre à ce que le plaisir soit ressenti pareillement par tout individu. Des incidents et des situations particulières se créent qui, ou bien projettent une fausse lumière sur les objets, ou bien empêchent la véritable de transmettre à l'imagination la perception et le sentiment adéquats.

Une cause évidente de ce que beaucoup ne parviennent pas à ressentir le véritable sentiment de la beauté est le manque de cette délicatesse d'imagination qui est requise pour prendre conscience de ces émotions fines. À cette délicatesse, tous prétendent : chacun en parle et réduirait volontiers toute espèce de goût ou de sentiment à sa propre norme. Mais, comme notre intention dans cet essai est de mêler quelque lumière de l'entendement aux impressions du sentiment, il sera opportun de donner une définition plus précise de la délicatesse, que celle que nous avons tenté de présenter jusqu'ici. Et pour ne pas tirer notre philosophie d'une source trop profonde, nous aurons recours à une anecdote célèbre qu'on peut lire dans *Don Quichotte*. « C'est avec une bonne raison, dit Sancho au sir-grand-nez que je prétends avoir un jugement sur les vins : c'est là une qualité héréditaire dans notre famille. Deux de mes parents furent une fois appelés pour donner leur opinion au sujet d'un fût de vin, supposé excellent parce que vieux et de bonne vinée. L'un d'eux le goûte, juge et après mûre réflexion, énonce que le vin serait bon, n'était ce petit goût de cuir qu'il perçoit en lui. L'autre, après avoir pris les mêmes précautions, rend aussi un verdict favorable au vin, mais sous la réserve d'un goût de fer, qu'il

pouvait aisément distinguer. Vous ne pouvez imaginer à quel point tous deux furent tournés en ridicule pour leur jugement. Mais qui rit à la fin ? en vidant le tonneau, on trouva en son fond une vieille clé, attachée à une courroie de cuir. »

La grande ressemblance entre le goût de l'esprit et le goût physique nous apprendra aisément à tirer la leçon de cette histoire. Bien qu'il soit assuré que la beauté et la difformité plus encore que le doux et l'amer, ne peuvent être des qualités inhérentes aux objets, mais sont entièrement le fait du sentiment interne ou externe, on doit reconnaître qu'il y a certaines qualités dans les objets qui sont adaptées par nature à produire ces sentiments particuliers. Maintenant, comme ces qualités peuvent exister à un faible degré, ou bien peuvent être mélangées et confondues les unes avec les autres, il arrive souvent que le goût n'est pas affecté par des traits aussi délicats ou n'est pas capable de distinguer toutes les saveurs particulières, dans le désordre où elles sont présentées. Là où les sens sont assez déliés pour que rien ne leur échappe, et en même temps assez aiguisés pour percevoir tout ingrédient introduit dans la composition : c'est là ce que nous appellerons délicatesse de goût, que nous employions ces termes selon leur sens littéral ou selon leur sens métaphorique ; ici donc les règles générales de beauté sont d'usage, car elles sont tirées de modèles établis et de l'observation de ce qui plaît ou déplaît quand cela est présenté à titrer particulier et à un degré élevé. Et, si ces mêmes qualités n'affectent pas les organes d'un homme d'un délice ou d'un inconfort sensibles, lorsqu'elles se présentent dans une composition continue et à un plus petit degré, nous excluons cette personne de toutes prétentions à cette délicatesse. Énoncer ces règles générales, ou ces modèles avérés de composition, est comparable au fait de trouver la clé avec la lanière de cuir, qui justifia le verdict des parents de Sancho, et confondit ces prétendus juges qui les avaient condamnés. Même si le tonneau n'avait jamais été vidé, le goût des premiers n'en était pas moins particulièrement délicat, et celui des autres pareillement terne et languide, mais il aurait été plus difficile de prouver la supériorité des premiers, à l'entièvre satisfaction de tous les spectateurs. De la même manière, même si les beautés de l'écriture n'avaient jamais été codifiées, ni réduites à des principes généraux, même si aucun modèle excellent n'avait jamais été reconnu, les différences de degré dans le goût des hommes n'en auraient pas moins subsisté, et le jugement d'un homme aurait tout de même été préférable à celui d'un autre. Seulement, il n'aurait pas été aussi aisément de réduire au silence le mauvais critique qui pourrait toujours proclamer hautement son sentiment personnel et refuser de se soumettre à son adversaire. Mais quand nous lui montrons un principe d'art avéré, quand nous illustrons ce principe par des exemples dont il reconnaît, de par son propre goût particulier, que l'opération se conforme à ce principe ; quand nous lui prouvons que le même principe peut être appliqué au cas présent, où il ne perçut ni ne sentit son influence, il doit conclure, tout bien considéré, que la faute réside en lui-même, et que lui-même manque de la délicatesse qui est requise pour le rendre sensible à toutes les beautés et fautes qui peuvent se trouver dans les compositions et les discours de toutes espèce.

On reconnaît que la perfection de tout sens, ou de toutes facultés, consiste à percevoir avec exactitude ses objets les plus précis, et à ne rien laisser échapper à son attention et à son observation. Plus petits sont les objets qui deviennent sensibles à l'œil, et plus fin est l'organe, plus élaborées sa constitution et sa composition. Ce ne sont pas de fortes saveurs qui font l'essai d'un bon palais, mais un mélange d'ingrédients en petites proportions, lorsque nous sommes encore sensibles à chaque partie, malgré sa petitesse et sa confusion avec l'ensemble. De la même manière, la perfection de notre goût mental doit consister dans une perfection rapide et perçante de la beauté et de la difformité ; et un homme ne peut être content de lui, tandis qu'il soupçonne que quelque excellence ou quelque faute lui est restée inaperçue dans un discours. Dans ce cas, la perfection de l'homme, et la perfection du sens ou du sentiment, sont inséparablement unies. Un palais très délicat peut, en bien des occasions, constituer un inconvénient considérable, aussi bien pour un homme lui-même que pour ses amis, mais un goût délicat pour les traits d'esprit et les beautés doit toujours être une qualité désirable, parce qu'il

est la source des agréments les plus beaux et les plus innocents dont est susceptible la nature humaine. Dans ce jugement s'accordent les sentiments de toute l'humanité. Partout où vous pouvez faire preuve d'une délicatesse de goût, vous êtes assuré que cette qualité sera accueillie avec approbation, et le meilleur moyen de la rendre manifeste est de faire appel à ces modèles et à ces principes qui ont été établis d'après le consentement et l'expérience uniforme des nations et des siècles.

HUME, « *De la norme du goût* », in *Essais esthétiques*

6.4.3 Le jugement de goût est un jugement composite, à la fois esthétique, social et politique

Le sociologue ne se propose pas de réfuter la formule de Kant pour qui « le beau plaît universellement sans concept », mais plutôt de définir les conditions sociales qui rendent possibles cette expérience et ceux pour qui elle est possible, amateurs d'art ou « homme de goût », et de déterminer par là dans quelles limites elle peut en tant que telle exister. Il établit, logiquement et expérimentalement, que plaît ce dont on a le concept ou, plus exactement, que seul ce dont on a le concept peut plaire ; que par suite, le plaisir esthétique en sa forme savante suppose l'apprentissage et, dans le cas particulier, l'apprentissage par l'accoutumance et l'exercice, en sorte que, produit artificiel de l'art et de l'artifice, ce plaisir qui se vit ou entend se vivre comme naturel est en réalité plaisir cultivé. [...]

S'il est vrai que la culture ne s'accomplit qu'en se niant comme telle, c'est-à-dire comme artificielle et artificiellement acquise, on comprend que les virtuoses du jugement de goût semblent accéder à une expérience de la grâce esthétique si parfaitement affranchie des contraintes de la culture (qu'elle ne réalise jamais aussi parfaitement que lorsqu'elle la dépasse) et si peu marquée par la longue patience des apprentissages dont elle est le produit, que le rappel des conditions et des conditionnements sociaux qui l'ont rendu possible apparaît à la fois comme une évidence et comme un scandale.

[...] Ainsi la sacralisation de la culture et de l'art [...] remplit une fonction vitale en contribuant à la consécration de l'ordre social : pour que les hommes de culture puissent croire à la barbarie et persuader leurs barbares du dedans de leur propre barbarie, il faut et il suffit qu'ils parviennent à se dissimuler et à dissimuler les conditions sociales qui rendent possibles non seulement la culture comme seconde nature où la société reconnaît l'excellence humaine et qui se vit comme privilège de naissance, mais encore la domination légitimée (ou, si l'on veut, la légitimité) d'une définition particulière à la culture. Et pour que le cercle idéologique soit parfaitement bouclé, il suffit qu'ils trouvent dans une représentation essentialiste de la bipartition de leur société en barbares et en civilisés la justification du monopole de l'appropriation des biens culturels.

Accorder à l'œuvre d'art le pouvoir d'éveiller la grâce de l'illumination esthétique en toute personne, si démunie soit-elle culturellement, et de produire elle-même les conditions de sa propre diffusion [...] c'est s'autoriser à attribuer dans tous les cas aux hasards insondables de la grâce ou à l'arbitraire des « dons » des aptitudes qui sont toujours le produit d'une éducation inégalement répartie, donc à traiter comme vertus propres à la personne, à la fois naturelles et méritoires, des aptitudes héritées.

BOURDIEU, *L'amour de l'art*

6.4.4 Le génie : travail expression

Orson Welles : « Je cherche toujours la synthèse : c'est un travail qui me passionne, car je dois être sincère envers ce que je suis et je ne suis qu'un expérimentateur. Ma seule valeur à mes yeux est que je n'édicte pas de lois, mais je suis un expérimentateur ; expérimenter est la seule

chose qui m'enthousiasme. Je ne m'intéresse pas aux œuvres d'art, vous savez, à la postérité, à la renommée, seulement au plaisir de l'expérimentation elle-même : c'est le seul domaine où je me sens vraiment honnête et sincère. Je n'ai aucune dévotion pour ce que j'ai fait ; c'est réellement sans valeur à mes yeux. Je suis profondément cynique envers mon travail et envers la plupart des œuvres que je vois dans le monde : mais je ne suis pas cynique envers l'acte de travailler sur un matériau. [...] Notre travail une fois terminé n'a pas autant d'importance à mes yeux qu'à ceux de la plupart des esthètes : c'est l'acte qui m'intéresse, non pas le résultat, et je ne suis pris par le résultat que lorsqu'en émane l'odeur de la sueur humaine, ou une pensée... »

ANDRÉ BAZIN, *Orson Welles*

L'activité du génie ne paraît pas le moins du monde quelque chose de foncièrement différent de l'activité de l'inventeur en mécanique, du savant astronome ou historien, du maître en tactique. Toutes ces activités s'expliquent si l'on se représente des hommes dont la pensée est active dans une direction unique, qui utilisent tout comme matière première, qui ne cessent d'observer diligemment leur vie intérieure et celle d'autrui, qui ne se lassent pas de combiner leurs moyens. Le génie ne fait rien que d'apprendre d'abord à poser des pierres, ensuite à bâtir, que de chercher toujours des matériaux et de travailler toujours à y mettre la forme. Toute activité de l'homme est compliquée à miracle, non pas seulement celle du génie mais aucune n'est un « miracle ». D'où vient donc cette croyance qu'il n'y a de génie que chez l'artiste, l'orateur et le philosophe ? Qu'eux seuls ont une « intuition » ? (Mot par lequel on leur attribue une sorte de lorgnette merveilleuse avec laquelle ils voient directement dans « l'être » !) Les hommes ne parlent intentionnellement de génie que là où les effets de la grande intelligence leur sont le plus agréables et où ils ne veulent pas d'autre part éprouver d'envie. Nommer quelqu'un « divin », c'est dire : « ici nous n'avons pas à rivaliser ». En outre tout ce qui est fini, parfait, excite l'étonnement, tout ce qui est en train de se faire est déprécié. Or personne ne peut voir dans l'œuvre de l'artiste comment elle s'est faite ; c'est son avantage, car partout où l'on peut assister à la formation, on est un peu refroidi. L'art achevé de l'expression écarte toute idée de devenir, il s'impose tyanniquement comme perfection actuelle. Voilà pourquoi ce sont surtout les artistes de l'expression qui passent pour géniaux, et non les hommes de science. En réalité cette appréciation et cette dépréciation ne sont qu'un enfantillage de la raison.

NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, § 162

Avec Chardin, j'ai montré ce que pouvait être pour nous l'œuvre d'un grand peintre, par tout ce qu'elle avait été pour lui. N'étant nullement un étalage de qualités spéciales, mais l'expression de ce qu'il y avait de plus intime dans sa vie et de ce qu'il y a de plus profond dans les choses, c'est à notre vie qu'elle s'adresse, c'est notre vie qu'elle vient toucher, lentement incline vers les choses, rapproche du cœur des choses. Je veux ajouter pour les peintres qui reprochent sans cesse aux littérateurs leur incapacité à parler peinture, leur complaisance à prêter aux peintres des intentions qu'ils n'eurent jamais, que si en effet les peintres font ce que j'ai dit, ou pour être plus précis si Chardin a fait tout ce que j'ai dit, il n'en eut jamais l'intention, il est même fort probable qu'il n'en eut jamais la conscience. Peut-être serait-il fort étonné en apprenant qu'il a rendu si ardemment la vie de la nature qu'on croyait morte, goûté à la coupe nacrée des huîtres, à la fraîcheur de l'eau de mer, sympathisé avec la tendresse d'une nappe pour une table, du clair de soleil pour une nappe, de l'obscur pour le clair. Ainsi le gynécologue pourrait étonner une femme qui vient d'accoucher en lui expliquant ce qui s'est passé dans son corps, en lui décrivant le processus physiologique de l'acte qu'elle a eu la force mystérieuse d'accomplir, mais dont elle ignore la nature ; les actes créateurs procèdent en effet non de la connaissance de leurs lois, mais d'une puissance incompréhensible et obscure, et qu'on ne fortifie pas en l'éclairant. Une femme n'a pas besoin de savoir la médecine pour enfanter, un homme n'a pas besoin de savoir

la psychologie de l'amour pour aimer, un homme n'a pas besoin de connaître le mécanisme de la colère pour...

PROUST, *Rembrandt et Chardin*

6.4.5 Conclusion : *quand y a-t-il art ?*

La littérature esthétique est encombrée de tentatives désespérées pour répondre à la question « Qu'est-ce que l'art ? ». Cette question, souvent confondue sans espoir avec la question de l'évaluation en art « Qu'est-ce que l'art de qualité ? », s'aiguisé dans le cas de l'art trouvé - la pierre ramassée sur la route et exposée au musée ; elle s'aggrave encore avec la promotion de l'art dit environnemental et conceptuel. Le pare-chocs d'une automobile accidentée dans une galerie d'art est-il une œuvre d'art ? Que dire de quelque chose qui ne serait pas même un objet, et ne serait pas montré dans une galerie ou un musée – par exemple, le creusement et le remplissage d'un trou dans Central Park comme le prescrit Oldenburg ? Si ce sont des couvres d'art, alors toutes les pierres des routes, tous les objets et événements, sont-ils des œuvres d'art ? Sinon, qu'est-ce qui distingue ce qui est une œuvre d'art de ce qui n'en est pas une ? Qu'un artiste l'appelle couvre d'art ? Que ce soit exposé dans un musée ou une galerie ? Aucune de ces réponses n'emportent la conviction.

Je le remarquais au commencement de ce chapitre, une partie de l'embarras provient de ce qu'on pose une fausse question – on n'arrive pas à reconnaître qu'une chose puisse fonctionner comme œuvre d'art en certains moments et non en d'autres. Pour les cas cruciaux, la véritable question n'est pas « Quels objets sont (de façon permanente) des couvres d'art ? » mais « Quand un objet fonctionne-t-il comme œuvre d'art ? » – ou plus brièvement, comme dans mon titre, « Quand y a-t-il de l'art ? ».

Ma réponse : exactement de la même façon qu'un objet peut être un symbole – par exemple, un échantillon – à certains moments et dans certaines circonstances, de même un objet peut être une couvre d'art en certains moments et non en d'autres. À vrai dire, un objet devient précisément une œuvre d'art parce que et pendant qu'il fonctionne d'une certaine façon comme symbole. Tant qu'elle est sur une route, la pierre n'est d'habitude pas une œuvre d'art, mais elle peut en devenir une quand elle est donnée à voir dans un musée d'art. Sur la route, elle n'accomplit en général aucune fonction symbolique. Au musée elle exemplifie certaines de ses propriétés – par exemple, les propriétés de forme, couleur, texture. Le creusement et remplissage d'un trou fonctionne comme œuvre dans la mesure où notre attention est dirigée vers lui en tant que symbole exemplifiant. D'un autre côté, un tableau de Rembrandt cesserait de fonctionner comme œuvre d'art si l'on s'en servait pour boucher une vitre cassée ou pour s'abriter.

[...] Peut-être est-ce exagérer le fait ou parler de façon elliptique que de dire qu'un objet est de l'art quand et seulement quand il fonctionne symboliquement. Le tableau de Rembrandt demeure une œuvre d'art, comme il demeure un tableau, alors même qu'il fonctionne comme abri [5] ; et la pierre de la route ne peut pas au sens strict devenir de l'art en fonctionnant comme art. De façon similaire, une chaise reste une chaise même si on ne s'assied jamais dessus, et une boîte d'emballage reste une boîte d'emballage même si on ne l'utilise jamais que pour s'asseoir dessus. Dire ce que fait l'art n'est pas dire ce qu'est l'art ; mais je suggère de dire que ce que fait l'art nous intéresse tout particulièrement et au premier chef.

N. GOODMAN, *Manières de faire des mondes*

Chapitre 7

La religion

D'après F. Burbage *et al.*, *Philosophie. Terminales L. ES. S.*, Paris, Nathan, 2004.

7.1 Rites, croyances, institutions

7.1.1 La religion naturelle

Vous ne voyez dans mon exposé que la religion naturelle, bien étrange qu'il en faille une autre. Par où connaîtrai-je cette nécessité ? De quoi puis-je être coupable en servant Dieu selon les lumières qu'il donne à mon esprit et selon les sentiments qu'il inspire à mon cœur ? Quelle pureté de morale, quel dogme utile à l'homme et honorable à son auteur puis-je tirer d'une doctrine positive, que je ne puisse tirer sans elle du bon usage de mes facultés ? Montrez-moi ce qu'on peut ajouter, pour la gloire de Dieu, pour le bien de la société, et pour mon propre avantage, aux devoirs de la loi naturelle, et quelle vertu vous ferez naître d'un nouveau culte, qui ne soit pas une conséquence du mien. Les plus grandes idées de la divinité nous viennent par la raison seule. Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout : dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement ? Qu'est-ce que les hommes nous diront de plus ? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu, en lui donnant les passions humaines. Loin d'éclaircir les notions du grand Être, je vois que les dogmes particuliers les embrouillent ; que loin de les ennobrir, ils les avilissent ; qu'aux mystères inconcevables qui l'environnent ils ajoutent des contradictions absurdes ; qu'ils rendent l'homme orgueilleux, intolérant, cruel ; qu'au lieu d'établir la paix sur la terre, ils y portent le fer et le feu. Je me demande à quoi bon tout cela sans savoir me répondre. Je n'y vois que les crimes des hommes et les misères du genre humain. On me dit qu'il fallait une révélation pour hommes la manière dont Dieu voulait être servi ; on assigne en preuve la diversité des cultes bizarres qu'ils ont institués, et l'on ne voit pas que cette diversité même vient de la fantaisie des révélations. Dès que les peuples se sont avisés de faire parler Dieu, chacun l'a fait parler à sa mode et lui a fait dire ce qu'il a voulu. Si l'on n'eût écouté que ce que Dieu dit au cœur de l'homme, il n'y aurait jamais eu qu'une religion sur la terre.

ROUSSEAU, *Emile, ou De l'éducation*

7.1.2 Le lien religieux

Il est vrai que, dans certains cas, les magiciens forment entre eux des sociétés : il arrive qu'ils se réunissent plus ou moins périodiquement pour célébrer en commun certains rites ; on sait quelle place tiennent les assemblées de sorcières dans le folklore européen. Mais tout d'abord, on remarquera que ces associations ne sont nullement indispensables au fonctionnement de la

magie ; elles sont même rares et assez exceptionnelles. Le magicien n'a nullement besoin, pour pratiquer son art, de s'unir à ses confrères. C'est plutôt un isolé ; en général, loin de chercher la société, il la fuit. « Même à l'égard de ses collègues, il garde toujours son quant à soi ». Au contraire, la religion est inséparable de l'idée d'Église. Sous ce premier rapport, il y a déjà entre la magie et la religion une différence essentielle. De plus et surtout, ces sortes de sociétés magiques, quand elles se forment, ne comprennent jamais, il s'en faut, tous les adhérents de la magie, mais les seuls magiciens ; les laïcs, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire ceux au profit de qui les rites sont célébrés, ceux, en définitive, qui représentent les fidèles des cultes réguliers, en sont exclus. Or le magicien est à la magie ce que le prêtre est à la religion, et un collège de prêtres n'est pas une Église, non plus qu'une congrégation religieuse qui voudrait à quelque saint, dans l'ombre du cloître, un culte particulier. Une Église, ce n'est pas simplement une confrérie sacerdotale ; c'est la communauté morale formée par tous les croyants d'une même foi, les fidèles comme les prêtres. Toute communauté de ce genre fait normalement défaut à la magie.

Mais si l'on fait entrer la notion d'Église dans la définition de la religion, n'en exclut-on pas du même coup les religions individuelles que l'individu institue pour lui-même et célèbre pour lui seul ? Or il n'est guère de société où il ne s'en rencontre. Chaque Ojibway, comme on le verra plus loin, a son manitou personnel qu'il se choisit lui-même et auquel il rend des devoirs religieux particuliers ; le Mélanésien des îles Banks a son tamaniu ; le Romain a son genius ; le chrétien a son saint patron et son ange gardien, etc. Tous ces cultes semblent, par définition, indépendants de toute idée de groupe. Et non seulement ces religions individuelles sont très fréquentes dans l'histoire, mais certains se demandent aujourd'hui si elles ne sont pas appelées à devenir la forme éminente de la vie religieuse et si un jour ne viendra pas où il n'y aura plus d'autre culte que celui que chacun se fera librement dans son for intérieur.

Mais si, laissant provisoirement de côté ces spéculations sur l'avenir, nous nous bornons à considérer les religions telles qu'elles sont dans le présent et telles qu'elles ont été dans le passé, il apparaît avec évidence que ces cultes individuels constituent, non des systèmes religieux distincts et autonomes, mais de simples aspects de la religion commune à toute l'Église dont les individus font partie. Le saint patron du chrétien est choisi sur la liste officielle des saints reconnus par l'Église catholique, et ce sont également des règles canoniques qui prescrivent comment chaque fidèle doit s'acquitter de ce culte particulier. De même, l'idée que chaque homme a nécessairement un génie protecteur est, sous des formes différentes, à la base d'un grand nombre de religions américaines, comme de la religion romaine (pour ne citer que ces deux exemples) ; car elle est, ainsi qu'on le verra plus loin, étroitement solidaire de l'idée d'âme et l'idée d'âme n'est pas de celles qui peuvent être entièrement abandonnées à l'arbitraire des particuliers. En un mot, c'est l'Église dont il est membre qui enseigne à l'individu ce que sont ces dieux personnels, quel est leur rôle, comment il doit entrer en rapports avec eux, comment il doit les honorer. Quand on analyse méthodiquement les doctrines de cette Église, quelle qu'elle soit, un moment arrive où l'on rencontre sur sa route celles qui concernent ces cultes spéciaux. Il n'y a donc pas là deux religions de types différents et tournées en des sens opposés ; mais ce sont, de part et d'autre, les mêmes idées et les mêmes principes, appliqués ici, aux circonstances qui intéressent la collectivité dans son ensemble, là, à la vie de l'individu. La solidarité est même tellement étroite que, chez certains peuples, les cérémonies au cours desquelles le fidèle entre pour la première fois en communication avec son génie protecteur sont mêlées à des rites dont le caractère public est incontestable, à savoir aux rites d'initiation.

Restent les aspirations contemporaines vers une religion qui consisterait tout entière en états intérieurs et subjectifs et qui serait librement construite par chacun de nous. Mais si réelles qu'elles soient, elles ne sauraient affecter notre définition ; car celle-ci ne peut s'appliquer qu'à des faits acquis et réalisés, non à d'incertaines virtualités. On peut définir les religions telles qu'elles sont ou telles qu'elles ont été, non telles qu'elles tendent plus ou moins vaguement à

être. Il est possible que cet individualisme religieux soit appelé à passer dans les faits ; mais pour pouvoir dire dans quelle mesure, il faudrait déjà savoir ce qu'est la religion, de quels éléments elle est faite, de quelles causes elle résulte, quelle fonction elle remplit ; toutes questions dont on ne peut préjuger la solution, tant qu'on n'a pas dépassé le seuil de la recherche. C'est seulement au terme de cette étude que nous pourrons tâcher d'anticiper l'avenir.

Nous arrivons donc à la définition suivante : Une religion est un système solidaire de croyances et de Pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Église, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective.

DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*,

7.1.3 La coutume et la foi

944-250 – Il faut que l'extérieur soit joint à l'intérieur pour obtenir de Dieu ; c'est-à-dire que l'on se mette à genoux, prie des lèvres, etc., afin que l'homme orgueilleux qui n'a voulu se soumettre à Dieu soit maintenant soumis à la créature. Attendre de cet extérieur le secours est être superstitieux ; ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe.

Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automate autant qu'esprit. Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées ? Les preuves ne convainquent que l'esprit, la coutume fait nos pensées les plus fortes et les plus crues. Elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense... Enfin il faut avoir recours à elle une fois que l'esprit a vu où est la vérité afin de nous abreuver et de nous teindre de cette créance qui nous échappe à toutes heures, car d'en avoir toujours les preuves présentes c'est trop d'affaire. Il faut acquérir une créance plus facile qui est celle de l'habitude qui sans violence, sans art, sans argument nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Quand on ne croit que par la force de la conviction et que l'automate est incliné à croire le contraire ce n'est pas assez. Il faut donc faire croire nos deux pièces, l'esprit par les raisons qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire. *Inclina cor meum deus...*

PASCAL, *Pensées*

7.2 Rationalité et irrationalité de la religion

7.2.1 Prouver l'existence de Dieu ?

(Philon) Que la pierre tombera, que le feu brûlera, que la terre soit solide, nous l'avons observé mille et mille fois ; et quand se présente un nouveau cas de cette nature, nous tirons sans hésiter l'inférence accoutumée. L'exacte similitude des cas nous donne la parfaite assurance d'un événement semblable ; et jamais une évidence plus forte n'est désirée ni recherchée. Mais partout où vous vous écartez, si peu que ce soit, de la similitude des cas, vous diminuez proportionnellement l'évidence et vous pouvez finir par la réduire à une très faible analogie, qui est de l'aveu général sujette à l'erreur et à l'incertitude. Après avoir fait l'expérience de la circulation du sang dans les créatures humaines, nous ne doutons pas qu'elle ait lieu en Titus et Maevius ; mais de ce que le sang circule chez les grenouilles et les poissons, l'analogie ne fournit qu'une présomption, forte à vrai dire, que la même chose ait lieu chez les hommes et chez les autres

animaux. Le raisonnement analogique est beaucoup plus faible quand nous inférons la circulation de la sève dans les végétaux, à partir de l'expérience que nous avons de la circulation du sang des animaux ; et ceux qui ont suivi hâtivement cette analogie imparfaite, des expériences plus précises ont montré qu'ils se sont trompés.

En voyant une maison, Cléanthe, nous concluons avec la plus grande certitude qu'elle a eu un architecte ou un constructeur, parce que c'est précisément cette sorte d'effet que l'expérience nous a montré provenir de cette sorte de cause. Mais vous n'affirmerez sûrement pas que l'univers entretient avec une maison une ressemblance telle que nous puissions avec la même certitude inférer une cause semblable, ni que l'analogie soit ici entière et parfaite. La dissimilitude est si frappante que tout ce à quoi vous pouvez prétendre se monte à une supposition, une conjecture, une présomption, concernant une cause semblable ; et comment cette prétention sera reçue dans le monde, je vous le laisse envisager.

HUME, *Dialogue sur la religion naturelle*, Deuxième dialogue

7.2.2 Religion et philosophie

§ 2 – Si l'acte de philosopher ne consiste en rien d'autre que dans l'examen rationnel des étants, et dans le fait de réfléchir sur eux en tant qu'ils constituent la preuve de l'existence de l'Artisan (c'est-à-dire en tant qu'ils sont analogues à des artefacts ; car de fait, c'est dans la seule mesure où l'on en connaît la fabrique que les étants constituent une preuve de l'existence de l'Artisan ; et la connaissance de l'Artisan est d'autant plus parfaite qu'est parfaite la connaissance des étants dans leur fabrique), et si la révélation recommande bien aux hommes de réfléchir sur les étants et les y encourage, alors il est évident que l'activité désignée sous ce nom de philosophie est, en vertu de la loi révélée, soit obligatoire soit recommandée.

§ 3-4 – Que la Révélation nous appelle à réfléchir sur les étants en faisant usage de la raison, et exige de nous que nous les connaissons par ce moyen, voilà qui appert à l'évidence de maints versets du Livre de Dieu – bénî et exalté soit-Il. En témoigne, par exemple, l'énoncé divin : « Réfléchissez donc, ô vous qui êtes doués de clairvoyance », qui est une énonciation univoque du caractère obligatoire de l'usage du syllogisme rationnel, ou du syllogisme rationnel et juridique tout à la fois ; ou par exemple l'énoncé divin : « Que n'examinent-ils le royaume des cieux et de la terre et toutes les choses que Dieu a créées », encouragement énoncé de manière univoque à l'examen rationnel de tous les étants. Dieu – exalté soit-Il – a enseigné que parmi ceux qu'Il a distingués et honorés en leur conférant cette science fut Abraham – sur lui soit la paix. Il dit en effet : « Ainsi fîmes-Nous voir à Abraham le royaume des cieux et de la terre », etc., jusqu'à la fin du verset ; ou encore : « N'ont-ils point examiné les chameaux, comment ils ont été créés ? Et le ciel, comment il a été élevé ? » ; ou encore : « [...] et qui méditent sur la création des cieux et de la terre » ; ou d'autres innombrables versets encore. §4 Puisqu'il est donc bien établi que la Révélation déclare obligatoire l'examen des étants au moyen de la raison et la réflexion sur ceux-ci, et que par ailleurs, réfléchir n'est rien d'autre qu'inférer, extraire l'inconnu du connu – ce en quoi consiste en fait le syllogisme, ou qui s'opère au moyen de lui- , alors nous avons l'obligation de recourir au syllogisme rationnel pour l'examen des êtres [...]. Nous disons même : interdire l'étude des ouvrages de philosophie à ceux qui y sont aptes parce que l'on supposerait que c'est à cause de l'étude de ces ouvrages que certains hommes parmi les plus abjects se sont égarés, ne revient à rien de moins qu'à interdire à une personne assoiffée de boire de l'eau fraîche et agréable au goût, et que cette personne meure de soif, au motif que d'autres, en en buvant, ont suffoqué et en sont morts. En effet, la mort que l'eau produit par suffocation est d'ordre accidentel tandis que celle causée par la soif est d'ordre essentiel et nécessaire. Les accident qui ont pu advenir par cette science (la philosophie) peuvent tout aussi bien advenir par toutes les autres. Que de docteurs de la Loi pour qui la science de la Loi fut cause (accidentelle) qu'ils

péchèrent par défaut de continence et s'immergèrent dans la vie mondaine ! Et c'est même le cas de la majorité d'entre eux, alors même que leur science requiert, par essence, la vertu pratique.

AVERROÈS, *Discours décisif*,

7.2.3 Les trois ordres

La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité car elle est surnaturelle.

Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit.

La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair.

La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents, de genre.

Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur victoire et leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles où elles n'ont pas de rapport. Ils sont vus, non des yeux mais des esprits. C'est assez.

Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles, où elles n'ont nul rapport car elles n'y ajoutent ni ôtent. Ils sont vus de Dieu et des anges et non des corps et des esprits curieux. Dieu leur suffit.

Archimède sans éclat serait en même vénération. Il n'a pas donné des batailles pour les yeux, mais il a fourni à tous les esprits ses inventions. O qu'il a éclaté aux esprits.

J-C, sans biens, et sans aucune production au dehors de science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'inventions. Il n'a point régné, mais il a été humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. O qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du cœur et qui voient la sagesse.

Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres de géométrie, quoiqu'il le fût.

Il eût été inutile à N-S.J-C. pour éclater dans son règne de sainteté, de venir en roi, mais il y est bien venu dans l'éclat de son ordre.

Il est bien ridicule de se scandaliser de la bassesse de J-C., comme si cette bassesse était du même ordre duquel est la grandeur qu'il venait faire paraître.

Qu'on considère cette grandeur-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort, dans l'élection des siens, dans leur abandonnement, dans sa secrète résurrection et dans le reste. On la verra si grande qu'on n'aura pas sujet de se scandaliser d'une bassesse qui n'y est pas.

Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles comme s'il n'y en avait pas de spirituelles. Et d'autres qui n'admirent que les spirituelles comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse.

Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits. Car il connaît tout cela, et soi, et les corps rien.

Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé.

De tous les corps ensemble on ne saurait faire réussir une petite pensée. Cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et les esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible et d'un autre ordre surnaturel.

PASCAL, *Pensées*, L. 308/B. 793

7.2.4 Le chevalier de la foi

La différence qui sépare le héros tragique d'Abraham saute aux yeux. Le premier reste encore dans la sphère morale. Pour lui, toute expression du moral a son telos dans une expression supérieure du moral ; il réduit le rapport moral entre le père et le fils, ou la fille et le père à un sentiment dont la dialectique se rapporte à l'idée de moralité. Il ne peut donc ici être question d'une suspension télologique du moral lui-même.

Tout autre est le cas d'Abraham. Il a franchi par son acte tout le stade moral ; il a au-delà un *telos* devant lequel il suspend ce stade. Car je voudrais bien savoir comment on peut ramener son action au général, et si l'on peut découvrir, entre sa conduite et le général, un rapport quelconque autre que celui d'avoir franchi le général. Il n'agit pas pour sauver un peuple, ni pour défendre l'idée de l'État, ni pour apaiser les dieux irrités. Si l'on pouvait invoquer le courroux de la divinité, cette colère aurait pour objet Abraham seul, dont toute la conduite est une affaire strictement privée, étrangère au général. Aussi, tandis que le héros tragique est grand par sa vertu morale, Abraham l'est par une vertu toute personnelle. Dans sa vie, le moral ne trouve pas d'expression plus haute que celle-ci : le père doit aimer son fils. Il ne peut absolument pas être question du moral au sens du vertueux. S'il y avait du général dans la conduite d'Abraham, il serait recélé en Isaac, et pour ainsi dire caché en ses flancs, et crierait alors par sa bouche : « ne fais pas cela, tu réduis tout à néant. »

Pourquoi donc Abraham le fait-il ? Pour l'amour de Dieu, comme, d'une manière absolument identique, pour l'amour de lui-même. Pour l'amour de Dieu, parce que Dieu exige cette épreuve de sa foi, et pour l'amour de lui-même, pour donner cette preuve. Cette conformité trouve son terme adéquat dans le mot qui a toujours désigné cette situation : c'est une épreuve, une tentation. Mais une tentation, qu'est-ce à dire ? Elle prétend d'ordinaire détourner l'homme de son devoir ; mais ici, elle est le moral lui-même, jaloux d'empêcher Abraham d'accomplir la volonté de Dieu. Qu'est-ce alors que le devoir ? L'expression de la volonté de Dieu.

Ici paraît la nécessité d'une catégorie nouvelle, si l'on veut comprendre Abraham. Le paganisme ignore ce genre de rapport avec la divinité ; le héros tragique n'entre pas en relation privée avec elle ; pour lui, le moral est le divin, d'où suit qu'alors le paradoxe se ramène au général par médiation.

Abraham se refuse à la médiation ; en d'autres termes : il ne peut parler. Dès que je parle, j'exprime le général, et si je me tais, nul ne peut me comprendre. Dès qu'Abraham veut s'exprimer dans le général, il lui faut dire que sa situation est celle du doute religieux ; car il n'a pas d'expression plus haute, tirée du général, qui soit au-dessus du général qu'il franchit.

KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*,

7.2.5 « La preuve contraire à un miracle »

Un miracle est une violation des lois de la nature, et comme une expérience ferme et inaltérable a établi ces lois, la preuve que l'on oppose à un miracle, de par la nature même du fait, est aussi entière que tous les arguments empiriques qu'il est possible d'imaginer. Pourquoi est-il plus probable que tous les hommes doivent mourir, que du plomb ne puisse pas rester suspendu dans les airs, que le feu consume le bois et qu'il soit éteint par l'eau, sinon parce que ces événements se révèlent en accord avec les lois de la nature et qu'il faut une violation des lois de la nature, ou en d'autres mots un miracle, pour les empêcher ? Pour que quelque chose soit considéré comme un miracle, il faut qu'il n'arrive jamais dans le cours habituel de la nature. Ce n'est pas un miracle qu'un homme, apparemment en bonne santé, meure soudainement, parce que ce genre de mort, bien que plus inhabituelle que d'autres, a pourtant été vu arriver fréquemment. Mais c'est un miracle qu'un homme mort revienne à la vie, parce que cet événement n'a jamais été observé, à aucune époque, dans aucun pays. Il faut donc qu'il y ait une expérience uniforme

contre tout événement miraculeux, autrement, l'événement ne mérite pas cette appellation de miracle. Et comme une expérience uniforme équivaut à une preuve, il y a dans ce cas une preuve directe et entière, venant de la nature des faits, contre l'existence d'un quelconque miracle. Une telle preuve ne peut être détruite et le miracle rendu croyable, sinon par une preuve contraire qui lui soit supérieure.

La conséquence évidente (et c'est une maxime générale qui mérite notre attention) est : « Aucun témoignage n'est suffisant pour établir un miracle à moins que le témoignage soit d'un genre tel que sa fausseté serait plus miraculeuse que le fait qu'il veut établir ; et même dans ce cas, il y a une destruction réciproque des arguments, et c'est seulement l'argument supérieur qui nous donne une assurance adaptée à ce degré de force qui demeure, déduction faite de la force de l'argument inférieur. » Quand quelqu'un me dit qu'il a vu un mort revenu à la vie, je considère immédiatement en moi-même s'il est plus probable que cette personne me trompe ou soit trompée, ou que le fait qu'elle relate ait réellement eu lieu. Je soupèse les deux miracles, et selon la supériorité que je découvre, je rends ma décision et rejette toujours le plus grand miracle. Si la fausseté de son témoignage était plus miraculeuse que l'événement qu'elle relate, alors, et alors seulement, cette personne pourrait prétendre commander ma croyance.

HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, Section X

7.3 Une affaire politique

7.3.1 L'efficacité du culte

Au reste, je ne saurais faire attention au culte qui était rendu à cette déesse [Junon] en tant de lieux et avec tant d'appareil ; je ne saurais, dis-je, y faire attention, sans croire qu'il ne se mêlait là-dedans, je ne sais quelles impressions de la coutume qui s'observe à l'égard des femmes. Lorsqu'une femme a part au gouvernement, elle est beaucoup plus servie, honorée, respectée, que ne l'est un homme de pareille autorité. Considérez la manière dont on fait la cour aux femmes des gouverneurs de province, quand on sait qu'elles ont un grand crédit. les honneurs qui leur sont rendus surpassent ceux que l'on rend à leurs maris. C'est l'usage de la terre et on le transporte dans le ciel. Jupiter était servi comme un roi, et Junon comme une reine fière, vindicative, qui partageait avec lui le gouvernement du monde, et qui assistait à tous ses conseils. J'oserais dire que le excès où les chrétiens se sont portés envers la vierge Marie, excès qui surpassent tout ce que les païens ont pu inventer en l'honneur de Junon, sont sortis de la même source, je veux dire de l'habitude que l'on a d'honorer les femmes et de leur faire la cour avec beaucoup plus de respect et d'attachement qu'à l'autre sexe. On ne saurait se passer des femmes, ni dans la vie civile, ni dans la vie religieuse. Qui aurait ôté à la communion de Rome ses dévotions pour les saintes et surtout pour celle qu'on y qualifie la reine du ciel, la reine des anges, on y verrait des vides affreux ; le reste s'en irait en pièce et serait *arena calce, scopae dissolutae* [« Du sable sans poids, des brindilles défaillantes. »].

BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Article « Junon », note M

7.3.2 L'Église et le gouvernement

Mais si le grand secret du régime monarchique et son intérêt majeur est de tromper les hommes et de colorer du nom de religion la crainte qui doit les maîtriser, afin qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut, et croient non pas honteux, mais honorable au plus haut point de répandre leur sang et leur vie pour satisfaire la vanité d'un seul homme, on ne peut, en revanche, rien concevoir ni tenter de plus fâcheux dans une libre république, puisqu'il

est entièrement contraire à la liberté commune que le libre jugement propre soit asservi aux préjugés ou subisse aucune contrainte. Quant aux séditions excitées sous couleur de religion, elles naissent uniquement de ce que des lois sont établies concernant les objets de spéculation et de ce que les opinions sont tenues pour coupables et condamnées comme si elles étaient des crimes ; leurs défenseurs et partisans sont immolés non au salut de l'État, mais à la haine et à la cruauté de leurs adversaires.

SPINOZA, *Traité théologico-politique*, Préface

Pour qu'on ne se laisse pas tromper par l'exemple du Pontife des Hébreux et qu'on n'aille pas croire que la religion catholique a elle aussi besoin d'un Pontife, il convient de noter que les lois de Moïse qui constituaient le droit de la Nation, avaient besoin nécessairement pour leur conservation de quelque autorité publique ; si chacun avait eu la liberté d'interpréter à sa guise les lois de l'État, la société n'aurait pu subsister, elle serait aussitôt tombée en dissolution et le droit public fût devenu droit privé. Il en va tout autrement dans la Religion. Puisqu'elle consiste non dans des actions extérieures, mais dans la simplicité et la candeur de l'âme, elle n'est soumise à aucun canon, à aucune autorité publique et nul absolument ne peut être contraint par la force ou par les lois à posséder la bénédiction : ce qui est requis pour cela est une admonition pieuse et fraternelle, une bonne éducation, par-dessus tout un jugement propre et libre. Puis donc qu'un droit souverain de penser librement, même en matière de religion, appartient à chacun, et qu'on ne peut concevoir que qui que ce soit en soit déchu, chacun aura aussi un droit souverain et une souveraine autorité pour juger de la Religion et conséquemment pour se l'expliquer à lui-même et l'interpréter. La seule raison pour laquelle en effet les magistrats ont une souveraine autorité pour interpréter les lois et un souverain pouvoir de juger des choses d'ordre public, c'est qu'il s'agit d'ordre public ; pour la même raison donc une souveraine autorité pour expliquer la Religion et pour en juger appartient à chacun, je veux dire parce qu'elle est de droit privé. Il s'en faut donc de beaucoup que de l'autorité du Pontife des Hébreux pour interpréter les lois de l'État, on puisse conclure l'autorité du Pontife Romain pour interpréter la religion ; tout au contraire il se conclut plus aisément de cette autorité du Pontife des Hébreux que chacun est souverain en matière religieuse.

SPINOZA, *Traité théologico-politique*, Chapitre VII

7.3.3 Des fictions salutaires

L'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continual à la justice ; elle est donc sociale et républicaine. La Nature a mis dans l'homme le sentiment du plaisir et de la douleur qui le force à fuir les objets physiques qui lui sont nuisibles, et à chercher ceux qui lui conviennent. Le chef-d'œuvre de la société serait de créer en lui pour les choses morales, un instinct rapide qui, sans le secours tardif du raisonnement, le portât à faire le bien et à éviter le mal ; car la raison particulière de chaque homme, égarée par ses passions, n'est souvent qu'un sophiste qui plaide leur cause, et l'autorité de l'homme peut toujours être attaquée par l'amour-propre de l'homme. Or, ce qui produit ou remplace cet instinct précieux, ce qui supplée à l'insuffisance de l'autorité humaine, c'est le sentiment religieux qu'imprime dans les âmes l'idée d'une sanction donnée aux préceptes de la morale par une puissance supérieure à l'homme. Aussi je ne sache pas qu'aucun législateur se soit jamais avisé de nationaliser l'athéisme ; je sais que les plus sages mêmes d'entre eux se sont permis de mêler à la vérité quelques fictions, soit pour frapper l'imagination des peuples ignorants, soit pour les attacher plus fortement à leurs institutions. Lycorgue et Solon eurent recours à l'autorité des oracles ; et Socrate lui-même, pour accréditer la vérité parmi ses concitoyens, se crut obligé de leur persuader qu'elle lui était inspirée par un génie familier.

Vous ne conclurez pas de là sans doute qu'il faille tromper les hommes pour les instruire, mais seulement que vous êtes heureux de vivre dans un siècle et dans un pays dont les lumières ne vous laissent d'autre tâche à remplir que de rappeler les hommes à la nature et à la vérité. Vous vous garderez bien de briser le lien sacré qui les unit à l'auteur de leur être. Il suffit même que cette opinion ait régné chez un peuple, pour qu'il soit dangereux de la détruire. Car les motifs des devoirs et les bases de la moralité s'étant nécessairement liés à cette idée, l'effacer, c'est démoraliser le peuple. Il résulte du même principe qu'on ne doit jamais attaquer un culte établi qu'avec prudence et avec une certaine délicatesse, de peur qu'un changement subit et violent ne paraisse une atteinte portée à la morale, et une dispense de la probité même. Au reste, celui qui peut remplacer la Divinité dans le système de la vie sociale est à mes yeux un prodige de génie ; celui qui, sans l'avoir remplacée, ne songe qu'à la bannir de l'esprit des hommes, me paraît un prodige de stupidité ou de perversité.

ROBESPIERRE, *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et les fêtes nationales*, 7 mai 1794

7.4 Vivre sans religion

7.4.1 Les jeux les plus sérieux

Considérons chacun de nous, êtres animés, comme une marionnette fabriquée par les Dieux : soit que la composition en ait été pour ceux-ci un objet d'amusement, ou qu'ils y aient mis un certain sérieux ; car c'est une chose en vérité dont nous ne connaissons rien ! » « Bien plus, quoique les affaires humaines ne méritent certes pas une attention très sérieuse, il est cependant nécessaire, à la vérité, d'y montrer du sérieux ; et voilà qui n'est pas un bonheur ! (...) Ma réponse est qu'on doit traiter sérieusement ce qui est sérieux, mais non point ce qui n'est pas sérieux ; que seule la Divinité est par nature digne d'un attachement dont le sérieux fasse notre bonheur ; que, de son côté, l'homme, ainsi justement que je l'ai dit à un moment antérieur de notre entretien, a été fabriqué comme objet d'amusement pour la Divinité, et il est de fait qu'être cela constitue réellement ce qu'il y a de meilleur en lui : que c'est donc en accord avec cette idée, c'est-à-dire en s'amusant aux amusements les plus beaux possible, que tout homme et toute femme doivent passer leur vie : de cette façon-là oui, mais non pas de la façon dont ils comprennent aujourd'hui leurs amusements ! (...) Chacun doit donc parcourir dans un état de paix la plus grande partie de son existence, aussi bien que la meilleure. (...) ils vivront toute leur vie selon ce que comporte leur nature : marionnettes le plus souvent, mais qui, en certaines petites choses, ont cependant part à la réalité !

PLATON, *Les Lois*, Livre VIII

7.4.2 Le monde souffrant

Tous les supplices qu'en l'abîme infernal place la tradition, dans notre vie résident. Point de malheureux, un roc en suspens sur sa tête, Tantale dit la légende, glacé d'un vain effroi. Ce sont plutôt les peurs des mortels en leur vie : vaincra la crainte des dieux et du sort qui les guette. Point de Tityos gisant aux enfers, proie d'oiseaux qui vraiment ne pourraient dans sa vaste poitrine trouver de quoi fouiller durant l'éternité ! Si monstrueuse que soit l'étendue de son corps, ses membres écartelés couvriraient-ils la terre entière au lieu d'occuper simplement neuf arpents, il ne pourrait sentir éternelle douleur ni fournir de son corps pâture inépuisable. Tityos est parmi nous, c'est l'homme dans l'amour gisant, lacéré par ses vautours, les angoisses dévorantes, ou celui que déchirent les affres d'autres passions. Sisyphe existe aussi dans la vie, sous nos yeux

à demander au peuple faisceaux, haches cruelles, il s'acharne et toujours s'en revient morne et vaincu. Oui, demander un vain pouvoir qui n'est jamais donné et supporter pour lui dure et constante fatigue, c'est pousser à grand-peine en haut d'une montagne un rocher qui pourtant du sommet toujours roule et regagne aussitôt l'étendue de la plaine. Et puis toujours repaire une âme ingrate de nature, la remplir de bonnes choses sans jamais la satisfaire, à l'instar des saisons dont le retour nous apporte fruits et charmes divers sans que jamais pourtant nous soyons comblés par les jouissances de la vie, voilà, je crois, la fable des jeunes filles en fleur occupées à verser de l'eau dans un vase percé qu'aucun effort pourtant ne saurait remplir.

LUCRÈCE, *De la nature des choses*, Livre III, vers 978–1010

7.4.3 Les abus de la religion

LA MARÉCHALE : [...] quel inconvénient y aurait-il à avoir une raison de plus, la religion, pour faire le bien, et une raison de moins, l'incrédulité, pour mal faire ?

LE PHILOSOPHE : Aucun, si la religion était un motif de faire le bien, et l'incrédulité un motif de faire le mal.

LA MARÉCHALE : Est-ce qu'il y a quelque doute là-dessus ? Est-ce que l'esprit de religion n'est pas de contrarier cette vilaine nature corrompue, et celui de l'incrédulité, de l'abandonner à sa malice, en l'affranchissant de la crainte ?

LE PHILOSOPHE : Ceci, madame la maréchale, va nous jeter dans une longue discussion.
[...]

LE PHILOSOPHE : Ainsi, vous êtes persuadée que la religion a plus d'avantages que d'inconvénients ; et c'est pour cela que vous lappelez un bien ?

LA MARÉCHALE : Oui.

LE PHILOSOPHE : Pour moi, je ne doute point que votre intendant ne vous vole un peu moins la veille de Pâques que le lendemain des fêtes ; et que de temps en temps la religion n'empêche nombre de petits maux et ne produise nombre de petits biens.

LA MARÉCHALE : Petit à petit, cela fait somme.

LE PHILOSOPHE : Mais croyez-vous que les terribles ravages qu'elle a causés dans les temps passés, et qu'elle causera dans les temps à venir, soient suffisamment compensés par ces gueuilleux avantages-là ? Songez qu'elle a créé et qu'elle perpétue la plus violente antipathie entre les nations. Il n'y a pas un musulman qui n'imaginât faire une action agréable à Dieu et au saint Prophète en exterminant tous les chrétiens, qui, de leur côté, ne sont guère plus tolérants. Songez qu'elle a créé et qu'elle perpétue dans une même contrée des divisions qui se sont rarement éteintes sans effusion de sang. Notre histoire ne nous en offre que de trop récents et de trop funestes exemples. Songez qu'elle a créé et qu'elle perpétue dans la société entre les citoyens, et dans la famille entre les proches, les haines les plus fortes et les plus constantes. Le Christ a dit qu'il était venu pour séparer l'époux de la femme, la mère de ses enfants, le frère de la sœur, l'ami de l'ami ; et sa prédiction ne s'est que trop fidèlement accomplie.

LA MARÉCHALE : Voilà bien les abus ; mais ce n'est pas la chose.

LE PHILOSOPHE : C'est la chose, si les abus en sont inséparables.

LA MARÉCHALE : Et comment me montrerez-vous que les abus de la religion sont inséparables de la religion ?

LE PHILOSOPHE : Très aisément : dites-moi, si un misanthrope s'était proposé de faire le malheur du genre humain, qu'aurait-il pu inventer de mieux que la croyance en un être incompréhensible sur lequel les hommes n'auraient jamais pu s'entendre, et auquel ils auraient attaché plus d'importance qu'à leur vie ? Or, est-il possible de séparer de la notion d'une divinité l'incompréhensibilité la plus profonde et l'importance la plus grande ?

LA MARÉCHALE : Non.

LE PHILOSOPHE : Concluez donc.

DIDEROT, *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****

7.4.4 L'abolition de la religion

Le fondement de la critique irréligieuse est : c'est l'homme qui fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. Certes, la religion est la conscience de soi et le sentiment de soi qu'a l'homme qui ne s'est pas encore trouvé lui-même, ou bien s'est déjà perdu. Mais l'homme, ce n'est pas un être abstrait blotti quelque part hors du monde. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion, conscience inversée du monde, parce qu'ils sont eux-mêmes un monde à l'envers. La religion est la théorie générale de ce monde, sa somme encyclopédique, sa logique sous forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa consolation et sa justification universelles. Elle est la réalisation fantastique de l'être humain, parce que l'être humain ne possède pas de vraie réalité. Lutter contre la religion c'est donc indirectement lutter contre ce monde-là, dont la religion est l'arôme spirituel.

La détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple.

L'abolition de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple est l'exigence que formule son bonheur réel. Exiger qu'il renonce aux illusions sur sa situation c'est exiger qu'il renonce à une situation qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc en germe la critique de cette vallée de larmes dont la religion est l'auréole.

MARX, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*,

7.4.5 « Ce qu'il en est de notre gaieté »

Le plus grand récent événement – à savoir que « Dieu est mort », que la croyance au Dieu chrétien est tombée en discrédit – commence dès maintenant à étendre son ombre sur l'Europe. Aux quelques rares, tout au moins, doués d'une suspicion assez pénétrante, d'un regard assez subtil pour ce spectacle, il semble en effet que quelque soleil vienne de décliner, que quelque vieille, profonde confiance se soit retournée en doute : à ceux-là notre vieux monde doit paraître de jour en jour plus crépusculaire, plus méfiant, plus étranger, « plus vieux ». Mais sous le rapport essentiel on peut dire : l'événement en soi est beaucoup trop considérable, trop lointain, trop au-delà de la faculté conceptuelle du grand nombre pour que l'on puisse prétendre que la nouvelle en soit déjà parvenue, bien moins encore, que d'aucuns se rendent compte de ce qui s'est réellement passé, comme de tout ce qui doit désormais s'effondrer, une fois ruinée cette croyance, pour avoir été fondée sur elle, et pour ainsi dire enchevêtrée en elle : par exemple notre morale européenne dans sa totalité. Cette longue et féconde succession de ruptures, de destructions, de déclins, de bouleversements, qu'il faut prévoir désormais : qui donc aujourd'hui la devinerait avec assez de certitude pour figurer comme le maître, l'annonciateur de cette formidable logique de terreurs, le prophète d'un obscurcissement, d'une éclipse de soleil comme jamais il ne s'en produisit en ce monde [...] ? D'où vient que même nous autres, nous envisagions la montée de cet obscurcissement sans en être vraiment affectés, et surtout sans souci ni crainte pour nous-mêmes ? Subirions-nous trop fortement peut-être l'effet des conséquences immédiates de l'événement - conséquences immédiates qui pour nous autres ne sont, contrairement à ce que l'on pourrait peut-être en attendre, nullement affligeantes ni assombrissantes, mais bien plutôt comme une lumière, une félicité, un soulagement, un égaiement, un réconfort, une aurore d'une nouvelle sorte qui ne se décrit que difficilement... En effet, nous autres philosophes, nous autres « esprits libres », à la nouvelle que le « vieux dieu est mort », nous nous sentons comme touchés

par les rayons d'une nouvelle aurore : notre cœur à cette nouvelle, déborde de reconnaissance, d'étonnement, de pressentiment, d'attente - voici l'horizon à nouveau dégagé, encore qu'il ne soit point clair, voici nos vaisseaux libres de reprendre leur course, de reprendre leur course à tout risque, voici permise à nouveau toute audace de la connaissance, et la mer, notre mer, la voici à nouveau ouverte, peut-être n'y eut-il jamais « mer » semblablement « ouverte » .

NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, § 343

7.5 Religion et humanité

La religion (considérée subjectivement) est la connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins.

(Note de Kant) : Grâce à cette définition, on évite mainte interprétation erronée du concept de religion en général. Premièrement, elle n'exige pas en ce qui concerne la connaissance théorique et la confession de foi une science assertorique (même pas celle de l'existence de Dieu) ; car, étant donné notre déficience pour ce qui est de la connaissance d'objets suprasensibles, cette confession pourrait bien être une imposture ; elle présuppose seulement, du point de vue spéculatif, au sujet de la cause suprême des choses, une admission problématique (une hypothèse), mais par rapport à l'objet en vue duquel notre raison, commandant moralement, nous invite à agir, une foi pratique, promettant un effet quant au but final de cette raison, par suite une foi assertorique et libre, laquelle n'a besoin que de l'idée de Dieu où doit inévitablement aboutir tout effort moral sérieux (et, par suite, soutenu par la foi) en vue du bien, sans pouvoir en garantir par une connaissance théorique la réalité objective. Pour ce qui peut être imposé à chacun comme devoir, le minimum de connaissance (possibilité de l'existence de Dieu) doit suffire subjectivement. Deuxièmement, on prévient, grâce à cette définition d'une religion en général la représentation erronée, qu'elle constitue un ensemble de devoirs particuliers se rapportant à Dieu directement, et on évite ainsi d'admettre (ce à quoi les hommes sont d'ailleurs très disposés) outre les devoirs humains moraux et civiques (des hommes envers les hommes) des services de cour, en cherchant peut-être même par la suite à compenser par ces derniers, la carence des premiers. Dans une religion universelle, il n'y a pas de devoirs spéciaux à l'égard de Dieu, car Dieu ne peut rien recevoir de nous et nous ne pouvons agir ni sur lui, ni pour lui .

KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*

Le fondement de la critique irréligieuse est celui-ci : l'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. La religion est en réalité la conscience et le sentiment propre de l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore trouvé, ou bien s'est déjà perdu. Mais l'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion, une conscience erronée du monde, parce qu'ils constituent eux-mêmes un monde faux. La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa raison générale de consolation et de justification. C'est la réalisation fantastique de l'essence humaine, parce que l'essence humaine n'a pas de réalité véritable. La lutte contre la religion est donc par ricochet la lutte contre ce monde, dont la religion est l'arôme spirituel.

La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle, et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'opium du peuple.

Le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur illusoire du peuple. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions concernant notre propre situation, c'est exiger qu'il soit renoncé à une situation qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc, en germe, la critique de cette vallée de larmes, dont la religion est l'auréole.

La critique a effeuillé les fleurs imaginaires qui couvraient la chaîne, non pas pour que l'homme porte la chaîne prosaïque et désolante, mais pour qu'il secoue la chaîne et cueille la fleur vivante. La critique de la religion désillusionne l'homme, pour qu'il pense, agisse, forme sa réalité comme un homme désillusionné, devenu raisonnable, pour qu'il se meuve autour de lui et par suite autour de son véritable soleil. La religion n'est que le soleil illusoire qui se meut autour de l'homme, tant qu'il ne se meut pas autour de lui-même.

L'histoire a donc la mission, une fois que la vie future de la vérité s'est évanouie, d'établir la vérité de la vie présente. Et la première tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, consiste, une fois démasquée l'image sainte qui représentait la renonciation de l'homme à lui-même, à démasquer cette renonciation sous ses formes profanes. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique.

MARX, *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*

Chapitre 8

L'histoire

D'après F. Burbage *et al.*, *Philosophie. Terminales L. ES. S.*, Paris, Nathan, 2004.

8.1 La complexité du temps historique

8.1.1 Le voyageur idéal

L'opposition entre cultures progressives et cultures inertes semble ainsi résulter, d'abord, d'une différence de localisation. Pour l'observateur au microscope, qui s'est, mis au point, sur une certaine distance mesurée à partir de l'objectif, les corps placés en deçà ou au-delà, l'écart serait-il de quelques centièmes de millimètres, seulement apparaissent confus et brouillés, ou même n'apparaissent pas du tout : on voit au travers. Une autre comparaison permettra de déceler la même illusion. C'est celle qu'on emploie pour expliquer les premiers rudiments de la théorie de la relativité. Afin de montrer que la dimension et la vitesse de déplacement des corps ne sont pas des valeurs absolues, mais des fonctions de la position de l'observateur, on rappelle que, pour un voyageur assis à la fenêtre d'un train, la vitesse et la longueur des autres trains varient selon que ceux-ci se déplacent dans le même sens ou dans un sens opposé. Or tout membre d'une culture en est aussi étroitement solidaire que ce voyageur idéal l'est de son train. Car, dès notre naissance, l'entourage fait pénétrer en nous, parmi une démarche consciente et inconsciente, un système complexe de références consistant en jugements de valeur, motivations, centres d'intérêt, y compris la vue réflexive que l'éducation nous impose du devenir historique de notre civilisation, sans laquelle celle-ci deviendrait impensable, ou apparaîtrait en contradiction avec les conduites réelles. Nous nous déplaçons littéralement avec ce système de référence, et les réalités culturelles du dehors ne sont observables qu'à travers les déformations qu'il leur impose, quand il ne va pas jusqu'à nous mettre dans l'impossibilité d'en apercevoir quoi que ce soit.

Dans une très large mesure la distinction entre les « cultures qui bougent » et les « cultures qui ne bougent pas » s'explique par la même différence de position qui fait que pour notre voyageur, un train en mouvement ne bouge ou ne bouge pas. Avec, il est vrai, une différence dont l'importance apparaîtra pleinement le jour- dont nous pouvons déjà entrevoir la lointaine venue- où l'on cherchera à formuler une théorie de la relativité généralisée dans un autre sens que celui d'Einstein, nous voulons dire s'appliquant à la fois aux sciences physiques et aux sciences sociales : dans les unes et les autres, tout semble se passer de façon symétrique mais inverse. A l'observateur du monde physique (comme le montre l'exemple du voyageur), se sont les systèmes évoluant dans le même sens que le sien qui paraissent immobiles, tandis que les plus rapides sont ceux qui évoluent dans des sens différents. C'est le contraire pour les cultures puisqu'elles nous paraissent d'autant plus actives qu'elles se déplacent dans le sens de la nôtre, et stationnaire quand leur orientation diverge. Mais, dans le cas des sciences de l'homme, le facteur vitesse

n'a qu'une valeur métaphorique. Pour rendre la comparaison valable, on doit les remplacer par celui d'information et de signification. Or nous savons qu'il est possible d'accumuler beaucoup plus d'informations sur un train qui se meut parallèlement au nôtre et à une vitesse voisine (ainsi, examiner la tête des voyageurs, les compter etc.) que sur un train qui nous dépasse ou que nous dépassons à très grande vitesse, ou qui nous paraît d'autant plus court qu'il circule dans une autre direction. A la limite, il passe si vite que nous n'en gardons qu'une impression confuse d'où les signes même de vitesse sont absents ; il se réduit à un brouillage momentanée du champ visuel : ce n'est plus un train il ne signifie plus rien. Il y a donc, semble-t-il, une relation entre la notion physique de mouvement apparent et une autre notion, qui elle, relève également de la physique, de la psychologie et de la sociologie : celle de quantité d'information susceptible de passer entre deux individus ou groupes, en fonction de la plus ou moins grande diversité de leurs cultures respectives.

Chaque fois que nous sommes portés à qualifier une culture humaine d'inerte ou de stationnaire, nous devons donc nous demander si cet immobilisme apparent ne résulte pas de l'ignorance où nous sommes de ces intérêts véritables, conscients ou inconscients, et si, ayant des critères différents des nôtres, cette culture n'est pas, à notre égard, victime de la même illusion. Autrement dit, nous nous apparaîtrions l'un à l'autre comme dépourvus d'intérêts, tout simplement parce que nous ne nous ressemblons pas.

LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*

8.1.2 Les trois niveaux de l'histoire

Ce livre se divise en trois parties, chacune étant en soi un essai d'explication d'ensemble : La première met en cause une histoire quasi-immobile, celle de l'homme dans ses rapports avec le milieu qui l'entoure ; une histoire lente à couler, à se transformer, faite surtout de retours insistants, de cycles sans cesse recommencés. Je n'ai pas voulu négliger cette histoire-là, presque hors du temps, au contact des choses inanimées, ni me contenter, à son sujet, de ces traditionnelles introductions géographiques à l'histoire, inutilement placées au seuil de tant de livres, avec leurs paysages minéraux, leurs labours et leurs fleurs qu'on montre rapidement et dont ensuite il n'est plus jamais question, comme si les fleurs ne revenaient pas à chaque printemps, comme si les troupeaux s'arrêtaient dans leurs déplacements, comme si les navires n'avaient pas à voguer sur une mer réelle, qui change avec les saisons.

Au-dessus de cette histoire immobile se distingue une histoire lentement rythmée : on dirait volontiers, si l'expression n'avait été détournée de son sens plein, une histoire sociale celle des groupes et des groupements. Comment ces vagues de fond soulèvent-elles l'ensemble de la vie méditerranéenne, voilà ce que je me suis demandé dans la seconde partie de mon livre, en étudiant successivement les économies, les États, les sociétés, les civilisations, en essayant enfin, pour mieux éclairer ma conception de l'histoire, de montrer comment toutes ces forces de profondeur sont à l'œuvre dans le domaine complexe de la guerre. Car la guerre, nous le savons, n'est pas un pur domaine de responsabilités individuelles.

Troisième partie enfin, celle de l'histoire traditionnelle, si l'on veut de l'histoire à la dimension non de l'homme mais de l'individu, l'histoire événementielle : une agitation de surface, les vagues que les marées soulèvent sur leur puissant mouvement. Une histoire à oscillations brèves, rapides, nerveuses. Ultra-sensible, par définition, le moindre pas met en alerte tous ses instruments de mesure. Mais telle quelle, de toutes c'est la plus passionnante, la plus riche en humanité, la plus dangereuse aussi. Méfions-nous de cette histoire brûlante encore, telle que les contemporains l'ont sentie, décrite, vécue au rythme de leur vie, brève comme la nôtre. Elle a la dimension de leurs colères, de leurs rêves, de leurs illusions. Au XVI^e siècle, après la Renaissance, viendra la Renaissance des pauvres, des humbles, acharnés à écrire, à se raconter, à parler des autres.

Ainsi, sommes nous arrivés à une décomposition de l'histoire en plans étagés. Ou, si l'on veut, à la distinction, dans le temps de l'histoire, d'un temps géographique, d'un temps social, d'un temps individuel. Ou, si l'on préfère encore, à la décomposition de l'homme en cortège de personnages.

BRAUDEL, *La Méditerranée à l'époque de Philippe II*

8.1.3 Le mot « époque »

Quand l'histoire serait inutile aux autres hommes, il faudrait la faire lire aux princes. Il n'y a pas de meilleur moyen de leur découvrir ce que peuvent les passions et les intérêts, les temps et les conjonctures, les bons et les mauvais conseils. Les histoires ne sont composées que des actions qui les occupent, et tout semble y être fait pour leur usage. Si l'expérience leur est nécessaire pour acquérir cette prudence qui fait bien régner, il n'est rien de plus utile à leur instruction que de joindre aux exemples des siècles passés les expériences qu'ils font tous les jours. Au lieu qu'ordinairement ils n'apprennent qu'aux dépens de leurs sujets et de leur propre gloire, à juger des affaires dangereuses qui leur arrivent : par le secours de l'histoire, ils forment leur jugement, sans rien hasarder, sur les événements passés. Lorsqu'ils voient jusqu'aux vices les plus cachés des princes, malgré les fausses louanges qu'on leur donne pendant leur vie, exposés aux yeux de tous les hommes, ils ont honte de la vainre joie que leur cause la flatterie, et ils connaissent que la vraie gloire ne peut s'accorder qu'avec le mérite.

D'ailleurs il serait honteux, je ne dis pas à un prince, mais en général à tout honnête homme, d'ignorer le genre humain, et les changements mémorables que la suite des temps a faits dans le monde. Si on n'apprend de l'histoire à distinguer les temps, on représentera les hommes sous la loi de nature, ou sous la loi écrite, tels qu'ils sont sous la loi évangélique ; on parlera des Perses vaincus sous Alexandre, comme on parle des Perses victorieux sous Cyrus ; on fera la Grèce aussi libre du temps de Philippe que du temps de Thémistocle, ou de Miltiade ; le peuple romain aussi fier sous les empereurs que sous les consuls ; l'Église aussi tranquille sous Dioclétien que sous Constantin ; et la France agitée de guerres civiles du temps de Charles IX et d'Henri III aussi puissante que du temps de Louis XIV où réunie sous un si grand roi, seule elle triomphe de toute l'Europe.

C'est, monseigneur, pour éviter ces inconvénients que vous avez lu tant d'histoires anciennes et modernes.

Il a fallu avant toutes choses vous faire lire dans l'écriture l'histoire du peuple de Dieu, qui fait le fondement de la religion. On ne vous a pas laissé ignorer l'histoire grecque ni la romaine ; et, ce qui vous était plus important, on vous a montré avec soin l'histoire de ce grand royaume, que vous êtes obligé de rendre heureux. Mais de peur que ces histoires et celles que vous avez encore à apprendre ne se confondent dans votre esprit, il n'y a rien de plus nécessaire que de vous représenter distinctement, mais en raccourci, toute la suite des siècles.

Cette manière d'histoire universelle est à l'égard des histoires de chaque pays et de chaque peuple, ce qu'est une carte générale à l'égard des cartes particulières. Dans les cartes particulières vous voyez tout le détail d'un royaume, ou d'une province en elle-même : dans les cartes universelles vous apprenez à situer ces parties du monde dans leur tout ; vous voyez ce que Paris ou l'Île De France est dans le royaume, ce que le royaume est dans l'Europe, et ce que l'Europe est dans l'univers.

Ainsi les histoires particulières représentent la suite des choses qui sont arrivées à un peuple dans tout leur détail : mais afin de tout entendre, il faut savoir le rapport que chaque histoire peut avoir avec les autres, ce qui se fait par un abrégé où l'on voit comme d'un coup d'œil tout l'ordre des temps.

Un tel abrégé, monseigneur, vous propose un grand spectacle. Vous voyez tous les siècles précédents se développer, pour ainsi dire, en peu d'heures devant vous : vous voyez comme les

empires se succèdent les uns aux autres, et comme la religion dans ses différents états se soutient également depuis le commencement du monde jusqu'à notre temps.

C'est la suite de ces deux choses, je veux dire celle de la religion et celle des empires, que vous devez imprimer dans votre mémoire ; et comme la religion et le gouvernement politique sont les deux points sur lesquels roulent les choses humaines, voir ce qui regarde ces choses renfermés dans un abrégé, et en découvrir par ce moyen tout l'ordre et toute la suite, c'est comprendre dans sa pensée tout ce qu'il y a de grand parmi les hommes, et tenir, pour ainsi dire, le fil de toutes les affaires de l'univers.

Comme donc en considérant une carte universelle, vous sortez du pays où vous êtes né, et du lieu qui vous renferme, pour parcourir toute la terre habitable que vous embrassez par la pensée avec toutes ses mers et tous ses pays : ainsi en considérant l'abrégé chronologique, vous sortez des bornes étroites de votre âge, et vous vous étendez dans tous les siècles. Mais de même que pour aider sa mémoire dans la connaissance des lieux, on retient certaines villes principales, autour desquelles on place les autres, chacune selon sa distance : ainsi dans l'ordre des siècles il faut avoir certains temps marqués par quelque grand événement auquel on rapporte tout le reste.

C'est ce qui s'appelle époque, d'un mot grec qui signifie s'arrêter, parce qu'on s'arrête là pour considérer comme d'un lieu de repos tout ce qui est arrivé devant ou après, et éviter par ce moyen les anachronismes, c'est à dire, cette sorte d'erreur qui fait confondre les temps. Il faut d'abord s'attacher à un petit nombre d'époques, telles que sont dans les temps de l'histoire ancienne, Adam, ou la création ; Noé, ou le déluge ; la vocation d'Abraham, ou le commencement de l'alliance de Dieu avec les hommes ; Moïse, ou la loi écrite ; la prise de Troie ; Salomon, ou la fondation du temple ; Romulus, ou Rome bâtie ; Cyrus, ou le peuple de Dieu délivré de la captivité de Scipion, ou Carthage vaincue ; la naissance de Jésus-Christ ; Constantin, ou la paix de l'église ; Charlemagne, ou l'établissement du nouvel empire. Je vous donne cet établissement du nouvel empire sous Charlemagne, comme la fin de l'histoire ancienne, parce que c'est là que vous verrez finir tout à fait l'ancien empire romain. C'est pourquoi je vous arrête à un point si considérable de l'histoire universelle. La suite vous en sera proposée dans une seconde partie, qui vous mènera jusqu'au siècle que nous voyons illustré par les actions immortelles du roi votre père, et auquel l'ardeur que vous témoignez à suivre un si grand exemple, fait encore espérer un nouveau lustre.

8.2 Les hommes font-ils l'histoire ?

8.2.1 Le poids du passé

Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent craintivement les esprits du passé, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté. C'est ainsi que Luther prit le masque de l'apôtre Paul, que la Révolution de 1789 à 1814 se drapa successivement dans le costume de la République romaine, puis dans celui de l'Empire romain, et que la révolution de 1848 ne sut rien faire de mieux que de parodier tantôt 1789, tantôt la tradition révolutionnaire de 1793 à 1795. C'est ainsi que le débutant qui apprend une nouvelle langue la retraduit toujours en pensée dans sa langue maternelle, mais il ne réussit à s'assimiler l'esprit de cette nouvelle langue et à s'en servir librement que lorsqu'il arrive à la manier sans se rappeler sa langue maternelle, et qu'il parvient même à oublier complètement

cette dernière.

L'examen de ces conjurations des morts de l'histoire révèle immédiatement une différence éclatante. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoléon, les héros, de même que les partis et la masse de la première Révolution française, accomplirent dans le costume romain et en se servant d'une phraséologie romaine la tâche de leur époque, à savoir l'éclosion et l'instauration de la société bourgeoise moderne. Si les premiers brisèrent en morceaux les institutions féodales et coupèrent les têtes féodales, qui avaient poussé sur ces institutions, Napoléon, lui, créa, à l'intérieur de la France, les conditions grâce auxquelles on pouvait désormais développer la libre concurrence, exploiter la propriété parcellaire du sol et utiliser les forces productives industrielles libérées de la nation, tandis qu'à l'extérieur, il balaya partout les institutions féodales dans la mesure où cela était nécessaire pour créer à la société bourgeoise en France l'entourage dont elle avait besoin sur le continent européen.

MARX, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*

8.2.2 Les héros

César luttait pour assurer sa position, son honneur, sa sécurité ; et sa victoire sur ses ennemis dont la puissance consistait en la domination sur les provinces de l'empire romain, fut aussi la conquête de tout l'empire ; il devint ainsi sans toucher à la forme de la constitution, le maître individuel de l'État. Ce que lui valut l'exécution de son plan tout d'abord négatif, d'être le seul maître à Rome, était aussi en soi une détermination nécessaire dans l'histoire de Rome et du monde, en sorte qu'il n'y eut pas là seulement son gain particulier, mais un instinct qui accomplit ce qu'en soi le temps réclamait. Les grands hommes de l'histoire sont ceux dont les fins particulières renferment le facteur substantiel qui est la volonté du génie universel. On doit les nommer des *héros* en tant qu'ils ont puisé leurs fins et leur vocation non seulement dans le cours des événements, tranquille, ordonné, consacré par le système en vigueur mais à une source dont le contenu est caché, et n'est pas encore parvenu à l'existence actuelle, dans l'esprit intérieur, encore souterrain qui frappe contre le monde extérieur comme à un noyau et le brise parce qu'il n'est pas l'amande qui convient à ce noyau ; — ils semblent donc puiser en eux-mêmes et leurs actions ont produit une situation et des conditions mondiales qui paraissent être uniquement *leur* affaire et *leur* œuvre.

De tels individus n'avaient pas, en ce qui concerne leurs fin, conscience en général de l'Idée ; mais ils étaient des hommes pratiques et politiques. C'étaient aussi des gens qui pensaient et qui savaient ce qui est nécessaire, et ceux dont *le moment est venu*.

HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*

8.2.3 La faculté d'agir

Grâce à l'expérimentation dans laquelle nous avons imposé aux processus naturels des conditions pensées par l'homme et par laquelle nous avons fait entrer de force ces processus dans des structures faites par l'homme, nous avons enfin appris à « reproduire le processus qui se déroule dans le soleil », c'est-à-dire à obtenir des processus naturels sur terre les énergies qui, sans nous, ne se dégagent que dans l'univers. Le simple fait que les sciences naturelles soient devenues exclusivement des sciences de processus et, au dernier stade, des sciences de « processus sans retour » virtuellement irréversibles, irrémédiabes, indique très clairement que, quelle que soit la puissance cérébrale nécessaire pour les déclencher, la faculté humaine sous-jacente qui seule peut être à l'origine de cet état de choses, n'est pas une faculté « théorique », contemplation ou raison : c'est la faculté d'agir, de déclencher des processus sans précédent, dont l'issue demeure incertaine et imprévisible, dans le domaine, humain ou naturel, où ils vont se dérouler.

Dans cet aspect de l'action – extrêmement important pour l'époque moderne, pour l'énorme accroissement des capacités humaines comme pour la conception et la conscience, également neuves, de l'histoire – on déclenche des processus dont l'issue est imprévisible, de sorte que l'incertitude plus que la fragilité devient la caractéristique essentielle des affaires humaines. Cette propriété de l'action avait généralement échappé à l'attention des Anciens, et, c'est le moins qu'on puisse dire, elle n'avait pas trouvé son expression adéquate dans leur philosophie, à laquelle le concept même d'histoire tel que nous l'entendons était absolument étranger. Le concept central des deux sciences vraiment nouvelles de l'époque moderne, la science naturelle et l'historique, est ce concept de processus, qui est fondé sur une expérience humaine : celle de l'action. C'est seulement parce que nous sommes capables d'agir, de déclencher nous-mêmes des processus, que nous pouvons concevoir l'histoire et la nature comme des systèmes de processus.

ARENDT, *Condition de l'homme moderne*

8.3 La question du progrès

8.3.1 Anciens et modernes

Le respect que l'on porte à l'antiquité étant aujourd'hui à tel point, dans les matières où il doit avoir moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées, et des mystères même de ses obscurités ; que l'on ne peut plus avancer de nouveautés sans péril, et que le texte d'un auteur suffit pour détruire les plus fortes raisons ...

Ce n'est pas que mon intention soit de corriger un vice par un autre, et de ne faire nulle estime des Anciens, parce que l'on en fait trop.

Je ne prétends pas bannir leur autorité pour relever le raisonnement tout seul, quoique l'on veuille établir leur autorité seule au préjudice du raisonnement...

Pour faire cette importante distinction avec attention, il faut considérer que les unes dépendent seulement de la mémoire et sont purement historiques, n'ayant pour objet que de savoir ce que les autres ont écrit ; les autres dépendent seulement du raisonnement, et sont entièrement dogmatiques, ayant pour objet de chercher et découvrir les vérités cachées.

Celles de la première sorte sont bornées, autant que les livres dans lesquels elles sont contenues... C'est suivant cette distinction qu'il faut régler différemment l'étendue de ce respect. Le respect que l'on doit avoir pour. ...

Dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie, dans la jurisprudence, dans les langues et surtout dans la théologie, et enfin dans toutes celles qui ont pour principe, ou le fait simple, ou l'institution divine ou humaine, il faut nécessairement recourir à leurs livres, puisque tout ce que l'on en peut savoir y est contenu : d'où il est évident que l'on peut en avoir la connaissance entière, et qu'il n'est pas possible d'y rien ajouter. S'il s'agit de savoir qui fut le premier roi des Français ; en quel lieu les géographes placent le premier méridien ; quels mots sont usités dans une langue morte, et toutes les choses de cette nature, quels autres moyens que les livres pourraient nous y conduire ? Et qui pourra rien ajouter de nouveau à ce qu'ils nous apprennent, puisqu'on ne veut savoir que ce qu'ils contiennent ?

C'est l'autorité seule qui nous en peut éclaircir. Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle : de sorte que pour donner la certitude entière des matières les plus incompréhensibles à la raison, il suffit de les faire voir dans les livres sacrés (comme pour montrer l'incertitude des choses les plus vraisemblables, il faut seulement faire voir qu'elles n'y sont pas comprises) ; parce que ses principes sont au-dessus de la nature et de la raison, et que, l'esprit de l'homme étant

trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut parvenir à ces hautes intelligences s'il n'y est porté par une force toute-puissante et surnaturelle.

Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous le sens ou sous le raisonnement : l'autorité y est inutile ; la raison seule a lieu d'en connaître. Elles ont leurs droits séparés : l'une avait tantôt tout l'avantage ; ici l'autre règne à son tour. Mais comme les sujets de cette sorte sont proportionnés à la portée de l'esprit, il trouve une liberté tout entière de s'y étendre : sa fécondité inépuisable produit continuellement, et ses inventions peuvent être tout ensemble sans fin et sans interruption...

C'est ainsi que la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine, l'architecture, et toutes les sciences qui sont soumises à l'expérience et au raisonnement, doivent être augmentées pour devenir parfaites. Les anciens les ont trouvées seulement ébauchées par ceux qui les ont précédés ; et nous les laisserons à ceux qui viendront après nous en un état plus accompli que nous ne les avons reçues.

Comme leur perfection dépend du temps et de la peine, il est évident qu'encore que notre peine et notre temps nous eussent moins acquis que leurs travaux, séparés des nôtres, tous deux néanmoins joints ensemble doivent avoir plus d'effet que chacun en particulier.

L'éclaircissement de cette différence doit nous faire plaindre l'aveuglement de ceux qui apportent la seule autorité pour preuve dans les matières physiques, au lieu du raisonnement ou des expériences, et nous donner de l'horreur pour la malice des autres, qui emploient le raisonnement seul dans la théologie au lieu de l'autorité de l'Écriture et des Pères. Il faut relever le courage de ces timides qui n'osent rien inventer en physique, et confondre l'insolence de ces téméraires qui produisent des nouveautés en théologie. Cependant le malheur du siècle est tel, qu'on voit beaucoup d'opinions nouvelles en théologie, inconnues à toute l'antiquité, soutenues avec obstination et reçues avec applaudissement ; au lieu que celles qu'on produit dans la physique, quoique en petit nombre, semblent devoir être convaincues de fausseté dès qu'elles choquent tant soit peu les opinions reçues : comme si le respect qu'on a pour les anciens philosophes était de devoir, et que celui que l'on porte aux plus anciens des Pères était seulement de bienséance ! Je laisse aux personnes judicieuses à remarquer l'importance de cet abus qui pervertit l'ordre des sciences avec tant d'injustice ; et je crois qu'il y en aura peu qui ne souhaitent que cette [liberté] s'applique à d'autres matières, puisque les inventions nouvelles sont infailliblement des erreurs dans les matières que l'on profane impunément ; et qu'elles sont absolument nécessaires pour la perfection de tant d'autres sujets incomparablement plus bas, que toutefois on n'oserait toucher.

Partageons avec plus de justice notre crédulité et notre défiance, et bornons ce respect que nous avons pour les anciens. Comme la raison le fait naître, elle doit aussi le mesurer ; et considérons que, s'ils furent demeurés dans cette retenue de n'oser rien ajouter aux connaissances qu'ils avaient reçues, et que ceux de leur temps eussent fait la même difficulté de recevoir les nouveautés qu'ils leur offraient, ils se seraient privés eux-mêmes et leur postérité du fruit de leurs inventions.

Comme ils ne se sont servis de celles qui leur avaient été laissées que comme de moyens pour en avoir de nouvelles, et que cette heureuse hardiesse leur avait ouvert le chemin aux grandes choses, nous devons prendre celles qu'ils nous ont acquises de la même sorte, et à leur exemple en faire les moyens et non pas la fin de notre étude, et ainsi tâcher de les surpasser en les imitant.

Car qu'y a-t-il de plus injuste que de traiter nos anciens avec plus de retenue qu'ils n'ont fait pour ceux qui les ont précédés, et d'avoir pour eux ce respect inviolable qu'ils n'ont mérité de nous que parce qu'ils n'en ont pas eu un pareil pour ceux qui ont eu sur eux le même avantage ?...

Les secrets de la nature sont cachés ; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge, et quoique toujours égale en elle-même, elle n'est

pas toujours également connue.

Les expériences qui nous en donnent l'intelligence multiplient continuellement ; et, comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences multiplient à proportion.

C'est de cette façon que l'on peut aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions sans mépris et sans ingratITUDE, puisque les premières connaissances qu'ils nous ont données ont servi de degrés aux nôtres, et que dans ces avantages nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux ; parce que, s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue, et, quoiqu'ils connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux.

Cependant il est étrange de quelle sorte on révère leurs sentiments. On fait un crime de les contredire et un attentat d'y ajouter, comme s'ils n'avaient plus laissé de vérités à connaître.

N'est-ce pas indignement traiter la raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal ? Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse ; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont : comme ils la reçoivent sans étude, ils n'ont pas le bonheur de la conserver ; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque, la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépitement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infini. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie ; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès : car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement ; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continual progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tous les siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuallement : d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes ; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont le plus éloignés ? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement ; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres.

Ils doivent être admirés dans les conséquences qu'ils ont bien tirées du peu de principes qu'ils avaient, et ils doivent être excusés dans celles où ils ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement.

Car n'étaient-ils pas excusables dans la pensée qu'ils ont eue pour la Voie de lait, quand, la faiblesse de leurs yeux n'ayant pas encore reçu le secours de l'artifice, ils ont attribué cette couleur à une plus grande solidité en cette partie du ciel, qui renvoie la lumière avec plus de force ?

Mais ne serions-nous pas inexcusables de demeurer dans la même pensée, maintenant qu'aidés des avantages que nous donne la lunette d'approche, nous y avons découvert une infinité de petites étoiles, dont la splendeur plus abondante nous a fait reconnaître quelle est la véritable cause de cette blancheur ?

N'avaient-ils pas aussi sujet de dire que tous les corps corruptibles étaient renfermés dans la sphère du ciel de la lune, lorsque durant le cours de tant de siècles, ils n'avaient point encore remarqué de corruptions ni de générations hors de cet espace ?

Mais ne devons-nous pas assurer le contraire, lorsque toute la terre a vu sensiblement les comètes s'enflammer et disparaître bien loin au-delà de cette sphère ?

C'est ainsi que, sur le sujet du vide, ils avaient droit de dire que la nature n'en souffrait point, parce que toutes leurs expériences leur avaient toujours fait remarquer qu'elle l'abhorrait et ne le pouvait souffrir. Mais si les nouvelles expériences leur avaient été connues, peut-être auraient-ils trouvé sujet d'affirmer ce qu'ils ont eu sujet de nier par là que le vide n'avait point encore paru. Aussi dans le jugement qu'ils ont fait que la nature ne souffrait point de vide, ils n'ont entendu parler de la nature qu'en l'état où ils la connaissaient ; puisque, pour le dire généralement, ce ne serait assez de l'avoir vu constamment en cent rencontres, ni en mille, ni en tout autre nombre, quelque grand qu'il soit ; puisque s'il restait un seul cas à examiner, ce seul suffirait pour empêcher la définition générale, et si un seul était contraire, ce seul... Car dans toutes les matières dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties ou de tous les cas différents. C'est ainsi que, quand nous disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et nous ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point ; et quand nous disons que l'or est le plus pesant de tous les corps, nous serions téméraires de comprendre dans cette proposition générale ceux qui ne sont point encore en notre connaissance, quoiqu'il ne soit pas impossible qu'ils soient en nature. De même quand les anciens ont assuré que la nature ne souffrait point de vide, ils ont entendu qu'elle n'en souffrait point dans toutes les expériences qu'ils avaient vues, et ils n'auraient pu sans témérité y comprendre celles qui n'étaient pas en leur connaissance. Que si elles y eussent été, sans doute ils auraient tiré les mêmes conséquences que nous et les auraient par leur aveu autorisées à cette antiquité dont on veut faire aujourd'hui l'unique principe des sciences.

C'est ainsi que, sans les contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils disaient et, quelque force enfin qu'ait cette antiquité, la vérité doit toujours avoir l'avantage, quoique nouvellement découverte, puisqu'elle est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et que ce serait ignorer sa nature de s'imaginer qu'elle ait commencé d'être au temps qu'elle a commencé d'être connue.

PASCAL, *Préface pour le Traité du vide*

8.3.2 « Le monde a toujours été pareil »

Les choses humaines étant toujours en mouvement, il faut qu'elles montent ou qu'elles descendent. On voit une cité ou un pays être organisés de façon civile par un homme de valeur et on les voit progresser vers un mieux pendant un certain temps. Celui qui naît alors dans une telle situation et qui loue davantage l'ancien temps que le présent se trompe. Son erreur est due aux raisons susdites. Mais ceux qui naissent ensuite dans cette cité ou ce pays, alors qu'est venu le temps où ils déclinent, ne se trompent pas dans leurs critiques. Pensant pour ma part à la

façon dont procèdent les choses, j'estime que le monde a toujours été pareil et que toujours il y a eu autant de bien que de mal. Mais je pense que le bien et le mauvais varient de pays à pays, comme on le voit d'après la connaissance que l'on a des royaumes antiques qui changeaient du bien au mal en fonction du changement de leurs mœurs, sans que le monde changeât. Il n'y avait que cette différence que, là où il avait placé d'abord la vertu en Assyrie, il la plaça ensuite chez les Mèdes, ensuit en Perse, jusqu'à ce qu'elle parvînt en Italie et à Rome. Si l'Empire romain n'a pas été suivi d'un empire aussi durable et où le monde a rassemblé toute sa vertu, on voit toutefois qu'elle a été partagée entre de nombreuses nations qui vivaient vertueusement. C'était le cas du royaume des Francs, de celui des Turcs et du sultan ; c'est maintenant celui des peuples d'Allemagne : c'était auparavant celui de la secte des Sarrasins, qui firent de grandes choses et occupèrent une bonne part du monde, après avoir détruit l'empire romain d'Orient. Dans tous ces pays, donc, après l'effondrement des Romains, et dans toutes ces sectes existera une grande vertu, qui demeure encore en certains endroits et que l'on regrette et loue à juste raison. Ceux qui naissent dans ces pays et louent plus le passé que le présent peuvent sans doute se tromper. Mais ceux qui naissent en Italie et en Grèce, et ne sont pas devenus ultramontains en Italie et Turcs en Grèce, ont raison de blâmer leur époque et de louer le passé. L'un contient de nombreuses choses qui le rendent admirable ; l'autre n'a rien qui rachète sa misère extrême, son infamie et sa honte. Ni religion, ni loi ni discipline militaire n'y sont observées ; tout y est entaché de tous les vices. Ceux-ci sont d'autant plus détestables qu'ils sont plus nombreux chez ceux qui siègent dans les tribunaux, commandent à tous et prétendent être adorés.

MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, avant-propos

8.4 La science historique

8.4.1 Des monuments aux documents

Ces problèmes, on peut les résumer d'un mot : la mise en question du document. Pas de malentendu : il est bien évident que depuis qu'une discipline comme l'histoire existe, on s'est servi de documents, on les a interrogés, on s'est interrogé sur eux ; on leur a demandé non seulement ce qu'ils voulaient dire, mais s'ils disaient bien la vérité, et à quel titre ils pouvaient le prétendre, s'ils étaient sincères ou falsificateurs, bien informés ou ignorants, authentiques ou altérés. Mais chacune de ces questions et toute cette grande inquiétude critique pointaient vers une même fin : reconstituer, à partir de ce que disent ces documents — et parfois à demi-mot — le passé dont ils émanent et qui s'est évanoui maintenant loin derrière eux ; le document était toujours traité comme le langage d'une voix maintenant réduite au silence, — sa trace fragile, mais par chance déchiffrable. Or, par une mutation qui ne date pas d'aujourd'hui, mais qui n'est pas sans doute encore achevée, l'histoire a changé de position à l'égard du document : elle se donne pour tâche première, non point de l'interpréter, non point de déterminer s'il dit vrai et quelle est sa valeur expressive, mais de le travailler de l'intérieur et de l'élaborer : elle l'organise, le découpe, le distribue, l'ordonne, le répartit en niveaux, établit des séries, repère des éléments, définit des unités, décrit des relations. Le document n'est donc plus pour l'histoire cette matière inerte à travers laquelle elle essaie de reconstituer ce que les hommes ont fait ou dit, ce qui est passé et dont seul le sillage demeure : elle cherche à définir dans le tissu documentaire lui-même des unités, des ensembles, des séries, des rapports. Il faut détacher l'histoire de l'image où elle s'est longtemps complu et par quoi elle trouvait sa justification anthropologique : celle d'une mémoire millénaire et collective qui s'aidait de documents matériels pour retrouver la fraîcheur de ses souvenirs ; elle est le travail et la mise en œuvre d'une matérialité documentaire (livres, textes, récits, registres, actes, édifices, institutions, règlements, techniques, objets coutumes etc.) qui présente toujours et partout, dans toute société, des formes soit spontanées soit organisées

de rémanences. Le document n'est pas l'heureux instrument d'une histoire qui serait en elle-même et de plein droit mémoire : l'histoire, c'est une certaine manière pour une société de donner statut et élaboration à une masse documentaire dont elle ne se sépare pas.

Disons pour faire bref que l'histoire, dans sa forme traditionnelle, entreprenait de « mémoriser » les monuments du passé, de les transformer en documents et de faire parler ces traces qui, par elles-mêmes, souvent ne sont point verbales, ou disent en silence autre chose que ce qu'elles disent ; de nos jours, l'histoire, c'est ce qui transforme les documents en monuments, et qui, là où on déchiffrait des traces laissées par les hommes, là où on essayait de reconnaître en creux ce qu'ils avaient été, déploie une masse d'éléments qu'il s'agit d'isoler, de grouper, de rendre pertinentes, de mettre en relations, de constituer en ensembles. Il était un temps où l'archéologie, comme discipline des monuments muets, des traces inertes, des objets sans contexte et des choses laissées par le passé, tendait à l'histoire et ne prenait sens que par la restitution d'un discours historique ; on pourrait dire, en jouant un peu sur les mots, que l'histoire, de nos jours, tend à l'archéologie, — à la description intrinsèque du monument.

FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*

8.4.2 « La communication des consciences »

L'historien va aux hommes du passé avec son expérience humaine propre. Le moment où la subjectivité de l'historien prend un relief saisissant, c'est celui où par-delà toute chronologie critique, l'historien fait surgir les valeurs de vie des hommes d'autrefois. Cette évocation des valeurs, qui est finalement la seule évocation des hommes qui nous soit accessible, faute de pouvoir revivre ce qu'ils ont vécu, n'est pas possible sans que l'historien soit véritablement « intéressé » à ces valeurs et n'ait avec elles une affinité en profondeur ; non que l'historien doive partager la foi de ses héros, il ferait alors rarement de l'histoire mais de l'apologétique voire de l'hagiographie ; mais il doit être capable d'admettre par hypothèse leur foi, ce qui est une manière d'entrer dans la problématique de cette foi en la « suspendant », tout en la « neutralisant » comme foi actuellement professée. Cette adoption suspendue, neutralisée de la croyance des hommes d'autrefois est la sympathie propre à l'historien ; elle met un comble à ce que nous appelions à l'instant l'imagination d'un autre présent par transfert temporel ; ce transfert temporel est aussi un transport dans une autre subjectivité, adoptée comme centre de perspective. Cette nécessité tient à cette situation radicale de l'historien : l'historien fait partie de l'histoire ; non seulement en ce sens banal que le passé est le passé de son présent, mais en ce sens que les hommes du passé font partie de la même humanité. L'histoire est donc une des manières dont les hommes «répètent » leur appartenance à la même humanité ; elle est un secteur de la communication des consciences, un secteur scindé par l'étape méthodologique de la trace et du document, donc un secteur distinct du dialogue où l'autre répond, mais non un secteur entièrement scindé de l'intersubjectivité totale, laquelle reste toujours ouverte et en débat. Nous touchons ici à cette autre frontière où l'objectivité de l'histoire fait affleurer la subjectivité même de l'histoire, et non plus seulement la subjectivité de l'historien.

Avant de faire ce nouveau pas, retournons-nous en arrière pour faire le point.

Ces considérations ruinent-elles notre premier cycle d'analyses de l'objectivité historique ? Cette intrusion de la subjectivité de l'historien marque-t-elle, comme on l'a prétendu, « la dissolution de l'objet » ? Nullement : nous avons seulement spécifié le type d'objectivité qui se dégage du métier d'historien, l'objectivité historique parmi toutes les objectivités ; bref, nous avons procédé à la *constitution* de l'objectivité historique, comme corrélat de la subjectivité historienne.

C'est bien pourquoi, en retour, la subjectivité mise en jeu n'est pas une subjectivité « quelconque », mais précisément la subjectivité « de » l'historien : le jugement d'importance, – le complexe des schèmes de causalité, – le transfert dans un autre présent imaginé, – la sympathie pour d'autres hommes, pour d'autres valeurs, et finalement cette capacité de rencontrer un autrui de

jadis, – tout cela confère à la subjectivité de l'historien une plus grande richesse d'harmoniques que n'en comporte par exemple la subjectivité du physicien. Mais cette subjectivité n'est pas pour autant une subjectivité *à la dérive*.

RICOEUR, *Histoire et vérité*

8.4.3 « Le fait vrai »

L'année 1214, le 27 juillet tombait un dimanche. Le dimanche est le jour du Seigneur. On le lui doit tout entier. J'ai connu des paysans qui tremblaient encore un peu lorsque le mauvais temps les forçait à moissonner un dimanche : ils sentaient sur eux la colère du ciel. Les paroissiens du XIII^e siècle la sentaient beaucoup plus menaçante. Et le prêtre de leur église ne prohibait pas seulement, ce jour-là, le travail manuel. Il essayait de les convaincre de purifier tout à fait le temps dominical, de le garder des trois souillures, celles de l'argent, du sexe et du sang répandu. C'est pourquoi, en ce temps, nul ne maniait volontiers les deniers le dimanche. C'est pourquoi les maris, le dimanche, évitaient, s'ils étaient pieux, d'approcher de trop près leur femme, et les hommes d'armes, s'ils étaient pieux, de tirer l'épée. Or, le dimanche 27 juillet 1214, des milliers de guerriers transgessèrent l'interdit. Ils se battirent, et furieusement, près du pont de Bouvines, en Flandre. Des rois les conduisaient, celui d'Allemagne et celui de France. Chargés par Dieu de maintenir l'ordre du monde, sacrés par les évêques, à demi prêtres eux-mêmes, ils auraient dû mieux que personne respecter les prescriptions de l'Église. Ils osèrent pourtant s'affronter ce jour-là, appeler aux armes leurs compagnons, engager un combat. Non point une simple escarmouche, mais une bataille, une vraie. C'était, de surcroît, la première bataille qu'un roi de France se risquait à livrer depuis plus d'un siècle. Enfin, la victoire que Dieu donna à ceux qu'il aimait fut éclatante, plus que toutes celles dont on pouvait se souvenir. Un triomphe digne de César ou de l'empereur Charles des chansons. Pour toutes ces raisons, les champs à moitié moissonnés de Bouvines furent ce jour-là le lieu d'un événement mémorable. Les événements sont comme l'écume de l'histoire, des bulles, grosses ou menues, qui crèvent en surface, et dont l'éclatement suscite des remous qui plus ou moins loin se propagent. Celui-ci a laissé des traces très durables : elles ne sont pas aujourd'hui tout à fait effacées. Ces traces seules lui confèrent existence. En dehors d'elles, l'événement n'est rien. Donc c'est d'elles, essentiellement, que ce livre entend parler.

Des traces, il en est de deux espèces. Les unes diffuses, mouvantes, innombrables, résident, claires ou brouillées, fermes ou fugaces, dans la mémoire des hommes de notre temps. Si le souvenir de Bouvines n'est pas tout à fait perdu, c'est qu'il fut entretenu, et soigneusement. Je revois une image de mon premier livre d'histoire. Elle montrait, se débattant sur le sol, à moitié prisonnier d'un cheval renversé, une sorte de gros scarabée, avec des fleurs de lys peintes sur ses élytres, la tête enfermée dans une boîte de fer ; de tous côtés, des pointes et des crocs le menaçaient ; on m'expliquait que c'était le roi de France et que, malgré tout, il allait gagner. Cette image, tous les Français de mon âge ont pu la voir, quand ils avaient huit ou dix ans, tous ceux aussi qui allaient à l'école dans les quarante premières années du XX^e siècle et dans le dernier quart du XIX^e. Auparavant, le mot Bouvines n'avait cessé de retentir dans les quartiers de chevau-légers, dans les bivouacs de la Grande Armée, emblème d'escadrons, mot de passe chuchoté par des sentinelles, nom de victoire prenant place, de génération en génération, entre Tolbiac et Marignan, au fil d'une longue litanie propitiatoire, exaltante, rassurante, consolante. L'écho de ces fanfares patriotiques n'est pas encore amorti. Il l'était un peu moins lorsque fut établi le plan d'une collection où, parmi les « trente journées qui ont fait la France », figure, seul événement militaire heureux avec Poitiers, le « dimanche de Bouvines ». De ces traces actuelles, impalpables, mais qui s'intègrent à la représentation d'un passé collectif, il serait tentant de dresser l'inventaire, de mesurer, aux divers niveaux d'une culture, la vigueur, la précision et les résonances affectives. Une telle enquête préparerait l'étude, passionnante, d'une conscience

de l'histoire ; mais elle requiert des méthodes et des instruments qui ne me sont pas familiers. Historien, ce sont les autres traces qui me concernent, celles du second genre. Celles que nous appelons, nous, des documents.

Présentes elles aussi, actuelles. Mais d'une actualité, d'une présence celle-ci matérielle, et par conséquent tangibles, cernables, mesurables. Mortes cependant : ce sont les concrétions du souvenir. Elles constituent l'assise, solide encore, bien que fort abîmée ici et là, fissurée, effritée, effondrée, sur quoi prennent appui les autres traces, celles qui vivent dans les mémoires. Un répertoire, une ressource, une couche mère. Une réserve de matériaux dont le nombre est fini et n'a plus désormais de chance de s'accroître. En effet, le travail des érudits est achevé. Patiemment, ils ont peu à peu repéré tous ces vestiges ; ils les ont recueillis, époussetés, embau-més, catalogués, étiquetés. Rangés. Afin que, portant à jamais témoignage, ils fussent comme le cénotaphe de l'événement. Tous sont usés, racornis, troués, élimés. Quelques-uns sont peu lisibles. Sur certains se voit encore l'empreinte originelle. Beaucoup ne montrent que la trace d'une trace première, aujourd'hui disparue. Celle-ci, par exemple : l'an 1214, on construisit dans l'enceinte de la ville d'Arras la porte Saint-Nicolas. Pendant quatre siècles au moins, les gens qui franchissaient cette porte purent y déchiffrer deux inscriptions. L'une, tournée vers le dehors, rappelait simplement, en latin, la date de la bâtie et le nom du maître d'œuvre. L'autre était en langue française, donc offerte au plus grand nombre. Elle livrait le texte d'un poème : quarante-deux vers, que l'on avait rimes en 1250, évoquaient en ce lieu la mémoire d'un prince Louis, lequel, au temps où l'on avait construit la porte, était seigneur d'Arras et de l'Artois, et celle de son père, Philippe, le bon roi. Ce dernier, était-il précisé, avait eu maille à partir avec les gens d'en face, les Flamands ; mais, Dieu l'ayant honoré, il était parvenu en moins d'un jour à chasser du champ Otton, le faux empereur, et à capturer cinq comtes. Plus de trois cents chevaliers avaient été pris ou tués ce jour-là. Et ceci s'était passé trente-six ans auparavant, entre Bouvines et Tournai, un dimanche de juillet, cinq jours avant le début d'août. Cette proclamation publique ajoutait encore — mais ici le souvenir se faisait plus vague et la chronologie confuse — qu'un autre roi de France avait, à peu de distance, vaincu déjà un autre empereur, nommé lui aussi Otton, bien auparavant, à la fin du Xe siècle. Monument commémoratif, bulletin de victoire semblable à ceux du Carrousel, l'inscription d'Arras s'offrait à la vue de tous ceux qui sortaient de la ville pour aller vers le nord. Aux confins du domaine capétien, face à la Flandre, face à l'Empire, elle érigeait comme un trophée. Elle entendait fixer pour la postérité, afin que fût d'âge en âge ravivé le sentiment d'une communauté d'intérêts et de vaillance, le souvenir encore frais dans ces parages d'un exploit déjà vieux. Mais elle allait plus loin. Elle insérait délibérément le triomphe de Bouvines dans le fil d'un long courant de gloire militaire, réunissant en une même célébration, par-delà deux cent cinquante années, et grâce à l'homonymie des deux chefs ennemis terrassés, deux victoires royales, et que déjà, sans conteste, chacun regardait comme celles d'une nation. Gravé dans le plus solide, l'imputrescible, comme les épitaphes, le poème prétendait durer jusqu'à la fin des temps : jamais l'événement ne tomberait dans l'oubli. Pourtant l'inscription était elle aussi périssable. Elle est depuis longtemps perdue. Mais si la pierre a disparu, le texte du moins demeure. Car deux hommes au moins se soucièrent de la conserver. Au début du XVIIe siècle, au temps de Peiresc et des premiers antiquaires, dans les enfances d'une histoire sérieuse, érudite, et désormais conçue comme devant nécessairement s'appuyer sur des documents sûrs. L'écrit fut donc copié, partiellement par Ferry de Locre, curé de Saint-Nicolas d'Arras, qui rassemblait les matériaux d'une chronique des Belges, intégralement par un avocat et échevin d'Arras, Antoine de Mol, curieux du passé de sa ville. Le témoignage échappait ainsi à la destruction, et avec lui toute la zone de mémoire, parfaitement circonscrite, dont l'inscription de la porte avait été, depuis plus de trois siècles et demi, le conservatoire. Sauvetage décisif : les transcriptions furent en effet publiées dans deux ouvrages, imprimés l'un en 1611, l'autre en 1616. Deux livres en vérité introuvables. Mais l'érudition moderne est venue rendre le document plus accessible. En 1856, Victor Le Clerc édita

de nouveau le texte, le critiquant cette fois selon les règles. Chacun peut aujourd’hui le lire au tome XXIII de l’Histoire littéraire de la France, pages 433-436. La trace est là, désormais, parmi d’autres, dans un grand nombre de bibliothèques, sur tel ou tel rayon, à portée de la main, pour toute utilisation éventuelle. Elle a chance de durer longtemps encore, et sans doute beaucoup plus longtemps que l’intérêt même qu’elle suscite.

La survie de Bouvines repose sur des traces de cette espèce, multiples et qui se complètent, d’origine diverse, de tous âges, et jusqu’à cet obélisque de six mètres de haut qui fut érigé en 1863 à proximité du champ de la bataille. La liste de tous ces documents est établie. Il y a beau temps qu’on les interroge. Dans les deux dernières décennies du XIXe siècle et dans les trente-cinq premières années du XXe, ils furent spécialement sollicités par les meilleurs médiévistes de France, d’Allemagne et d’Angleterre, en particulier entre 1881 et 1888 et en 1913-1914. La véracité de ces témoignages fut alors très rigoureusement éprouvée. Tout a donc été dit, et bien dit, sur le déroulement du combat sur le réseau d’intrigues dont il est à la fois l’aboutissement et le départ. Ce qui dispense ici d’examiner une nouvelle fois, dans le même esprit, ces sources d’information et de reprendre l’enquête : n’en sortirait rien de neuf. Que le lecteur veuille bien consulter ces livres, dont la plupart sont anciens mais instructifs, et presque tous de lecture plaisante. Qu’il se réfère, s’il est pressé, aux pages 166-202 du tome III de la grande Histoire de France dirigée par Lavisson, qui parut en 1901. Ce résumé est fort bon. Les seules retouches nécessaire quant aux méthodes de combat, quant à l’estimation des effectifs, devront être prises à l’étude de J.F. Verbruggen [...] publia en 1954.

C’est un regard différent que je voudrais porter sur les traces de l’événement. Pour l’histoire positiviste — celle dont je viens de dire un mot, et qui n’est en rien négligeable — la bataille de Bouvines s’inscrivait expressément dans la dynamique d’une histoire du pouvoir. La journée formait comme un nœud, plus volumineux que d’autres, sur une chaîne continue de décisions, de tentatives, d’hésitations, de succès et d’échecs, tous alignés sur un seul vecteur, celui de l’évolution des Etats européens. Une telle vision assignait au métier de l’historien deux objectifs. Etablir d’abord ce qui s’était vraiment passé à cet endroit le 27 juillet 1214. Prendre pour cela les documents comme le fera un juge d’instruction, y dépister le mensonge, en faire surgir la vérité, confronter les témoins, réduire leurs contradictions, et pour reconstituer les maillons manquants, trier toutes les hypothèses, choisir les mieux assurées. Après cela, situer le « fait vrai » à sa place exacte, en sa position à la fois résultante et causale, entre ses tenants et ses aboutissants. Deux buts à vrai dire inaccessibles. Puisque, nous le savons bien, tous ceux qui assistent à une bataille, fussent-ils en plus haute éminence, sont des Fabrice : ils ne voient que bousculade confuse ; nul n’a jamais perçu, nul ne percevra jamais dans sa vérité totale, ce tourbillon de mille actes enchevêtrés qui, dans la plaine de Bouvines, se mêlèrent inextricablement ce jour-là, entre midi et cinq heures du soir. Et puisque les causes et les effets de cette bataille sont, au plein sens du terme, innombrables, insaisissables pour cette raison dans leur respective efficience. Or l’effort pour s’approcher de ces deux buts obligeait à l’abstraction, c’est-à-dire à traiter l’événement de 1214 comme un événement d’aujourd’hui. Tendue dans une volonté obstinée d’exactitude ponctuelle, cette histoire, qui se voulait scientifique, négligeait en fait de se garder assez bien du contresens et de l’anachronisme. Car attentive à la seule action politique, à ses motivations et à ses conséquences, elle inclinait inconsciemment à voir un peu Philippe Auguste comme Corneille voyait Pompée, c’est-à-dire comme un désir, comme une volonté, affrontés à d’autres volontés et à d’autres désirs, dans l’immutabilité de la « nature humaine ». Elle ne remarquait pas tous les glissements subtils qui avaient insensiblement modifié en Europe, au cours de vingt générations, le comportement des gens et la signification de leurs actes. Ces modifications très lentes qui, par exemple, interdisent de tenir pour un cuirassier de Reichshoffen enfant le chevalier de Bouvines. C’est la raison qui me conduit à regarder cette bataille et la mémoire qu’elle a laissée en anthropologue, autrement dit à tenter de les bien voir, toutes deux, comme enveloppées dans un ensemble culturel différent de celui qui gouverne aujourd’hui notre rapport au monde. Ce

dessein oblige à trois démarches conjuguées. Puisque les marques de l'événement ne sauraient faire l'objet d'une interprétation convenable sans être au préalable replacées dans le système de culture qui reçut en son temps leur empreinte, il importe d'abord de se référer à tout ce que l'on sait par ailleurs de cette culture, afin de critiquer les témoignages qui nous sont depuis lors parvenus. Mais aussi, puisque l'événement est en lui-même extraordinaire, les traces exceptionnellement profondes qui en demeurent révèlent ce dont, dans l'ordinaire de la vie, on ne parle pas ou trop peu ; elles rassemblent, en un point précis de la durée et de l'étendue, une gerbe d'informations sur les manières de penser et d'agir, et plus précisément, puisqu'il est question d'un combat, sur la fonction militaire et sur ceux qui, dans la société de l'époque, étaient chargés de l'assumer : Bouvines est un lieu d'observation éminemment favorable pour qui essaie d'ébaucher une sociologie de la guerre au seuil du XIII^e siècle dans le Nord-Ouest de l'Europe. Enfin, ces traces instruisent d'autre manière sur le milieu culturel au sein duquel l'événement vient éclater, puis survit à son émergence. Elles font voir comment la perception du fait vécu se propage en ondes successives qui, peu à peu, dans le déploiement de l'espace et du temps, perdent de leur amplitude et se déforment. Je me risquerai donc aussi à observer — mais alors il ne saurait s'agir de ma part que d'une esquisse, et plutôt d'une proposition de recherche — l'action que l'imaginaire et l'oubli exercent sur une information, l'insidieuse pénétration du merveilleux, du légendaire et, tout au long d'une suite de commémorations, le destin d'un souvenir au sein d'un ensemble mouvant de représentations mentales.

Dans cette intention, le mieux, je pense, est, au départ, de présenter crûment au lecteur la trace de l'événement la plus immédiate, la plus nette et la plus étendue. La chronique en prose de Guillaume le Breton nous la livre.

Ce texte vient de la cour du roi de France. Il procure la relation officielle du combat et s'inscrit de la sorte dans une tradition historiographique alors presque séculaire. Celle-ci prend racine à l'abbaye de Saint-Denis. Dans la crypte de ce monastère, dans les soubassements d'un sanctuaire dont on racontait que le Christ en personne était venu l'édifier, auprès de la sépulture d'un saint protecteur que beaucoup tenaient encore, malgré les critiques des docteurs, pour le disciple de saint Paul, s'alignaient les sarcophages de Dagobert, de Pépin le Bref et de l'empereur Charles le Chauve, d'Hugues Capet, de presque tous les rois des Francs. Cette nécropole offrait l'image saisissante de la continuité monarchique, dans la succession des trois dynasties, mérovingienne, carolingienne et capétienne. Plus qu'à Reims, la cité du baptême et du sacre, la puissance royale prenait assise sur ces tombeaux. C'était dans l'abbaye que les insignes du pouvoir étaient déposés après les cérémonies de l'onction, que le roi, lorsqu'il avait à conduire l'armée pour la défense du royaume, venait prendre en main la bannière du saint patron, l'oriflamme. Lorsque Suger, ami d'enfance du grand-père de Philippe Auguste, le roi Louis VI, fut investi à Saint-Denis, au début du XII^e siècle, de la dignité abbatiale, son premier souci fut de signifier solennellement ce qu'il jugeait être la fonction majeure de son monastère. Pour l'affirmer de manière éclatante aux yeux du monde, il entreprit de reconstruire somptueusement l'église. Dans une synthèse magistrale d'où jaillit l'art gothique, cet art royal, cet « art de France » comme on disait en ce temps, il voulut associer l'esthétique impériale du pays mosan à celle de la Neustrie et aux innovations formelles qui venaient d'éclore dans le Sud de la Gaule : la nouvelle basilique exprimait ainsi le rassemblement de tout le royaume sous l'autorité d'un souverain proclamé droit héritier de Charlemagne. Dans le même temps, alors que les Capétiens choisissaient d'établir à Paris plutôt qu'à Orléans leur résidence principale, Suger transféra de Saint-Benoît-sur-Loire à Saint-Denis-en-France la mission de célébrer par l'écriture la gloire des monarques. Lui-même rédigea la biographie de Louis VI. Une *vita* comme on en composait pour la commémoration des saints et des rois, ces personnages sacrés, ces élus de Dieu, imprégnés d'une vertu surnaturelle et du pouvoir magique de guérir les malades. Après lui, les moines de Saint-Denis se sentirent tenus de relater, pour la postérité et pour l'édification de ses descendants, comment l'homme dont ils conservaient la couronne et dont ils avaient reçu la dépouille mortelle pour l'environner d'une

perpétuelle et salutaire oraison, avait en son temps assumé dans sa plénitude le magistère royal.

Au début du règne de Philippe Auguste, on vit s'amplifier cette activité d'écriture. Parce que l'autorité du roi de France ne cessait de se fortifier, mais aussi parce que tous les princes d'Occident comprenaient alors de mieux en mieux, dans la rapide expansion de la culture écrite, que le panégyrique assurait du prestige et qu'il pouvait servir d'arme efficace dans la rivalité de plus en plus abrupte qui faisait s'affronter des Etats raffermis. Entre 1185 et 1204, une Histoire des rois des Francs fut ainsi compilée à Saint-Denis. On peut penser qu'y travailla un écrivain sobre, exact, nommé Rigord. Avant son entrée au monastère — et ce fut peut-être la raison de cette entrée — Rigord, qui venait du Midi, avait sans doute commencé d'écrire un récit des actes du souverain régnant. Il continua dans l'abbaye, jusqu'en 1206. Des Gestes de Philippe Auguste, il présenta un premier état en 1196, un second quatre ans plus tard. A cette date, le Breton Guillaume vivait dans l'étroite intimité du roi, le servait fidèlement, partait à Rome pour des négociations délicates à propos du divorce de Philippe et de son remariage, gagnait la confiance totale de son maître qui le chargeait d'éduquer son bâtard, Pierre Chariot. Il montait très vite en grade. Guillaume est l'un de ces parvenus de la culture comme on en connaît beaucoup, et qui foisonnaient à l'époque. Pour qui, de basse extraction, voulait alors s'élever dans l'échelle sociale, la meilleure voie était de se glisser dans une école, d'apprendre à bien parler et à écrire. Les princes avaient un besoin pressant de gens sachant ces choses, et ils les rétribuaient bien. En vérité, il n'y avait d'école que préparatoire au métier ecclésiastique. Celles des monastères s'étaient fermées. Restaient celles des cathédrales et des chapitres. Mais elles ne s'ouvraient qu'aux clercs. Force était donc d'entrer dans l'Eglise, quitte à s'en éloigner quelque peu en se faisant plus tard teneur de livres, donneur de conseils, médecin ou amuseur, comme tant de ces transfuges des études, appâtés par les bons profits, que les prélats en vain s'efforçaient de retenir au service exclusif de Dieu. A douze ans, Guillaume avait quitté la Bretagne, où l'on apprenait peu et mal, pour les pays « français » où l'on enseignait davantage. Il étudia d'abord à Mantes, puis aux meilleures des écoles, celles de Paris. Il semble être retourné chercher fortune au pays natal, sans grand succès. Entre trente et quarante ans, la chance enfin lui sourit : il parvient à s'introduire dans la chapelle royale, où prospéraient nombre de ses condisciples. Cette domesticité de la prière et de toutes les besognes qui exigeaient de l'instruction pouvait conduire aux postes les plus fructueux. A qui se montrait là docile et ingénieux, le bel avenir était assuré : le Capétien tenait le haut clergé ; il avait tout pouvoir de caser avantageusement ceux qui savaient lui plaire. Tous étaient donc en droit d'espérer une agréable prébende de chanoine aux approches de la soixantaine ; ils pouvaient même devenir évêques, s'ils manœuvraient très bien. Ce que fait Guillaume. Après 1200 et sa mission romaine, il se rend indispensable. Le roi le veut à ses côtés, partout. Il est présent au siège de Château-Gaillard. Chapelain, sa fonction principale est de chanter en chœur avec les autres cette prière continue qui doit envelopper la personne royale, et inscrire chacun de ses gestes dans les modulations d'un psaume approprié. A Bouvines, en pleine mêlée, il chante encore, dans le dos de Philippe. Et c'est ici qu'il se révèle. Lui le premier fait de l'affaire du jour un événement. Dans l'entourage royal, la victoire apparut en effet aussitôt de si grande importance que, pour satisfaire son patron, Guillaume en rédigea sur l'heure un compte rendu démesuré. Mieux, il entreprit de situer son récit dans le prolongement direct de la chronique de Rigord, qu'un autre moine avait sommairement poursuivie jusqu'en 1210. Il s'en procura le texte à Saint-Denis. Il l'abrégea. Il combla l'intervalle en relatant quelques faits saillants dont il se souvenait et dont pouvait se glorifier le maître. Il composa ainsi toute une histoire du règne. Un transfert s'accomplit de la sorte qui mérite grande attention : l'entreprise historiographique passe des mains monastiques à celles d'un clerc, et d'une abbaye à la maison même du roi. Signe de la fermeté d'un pouvoir qui se dégage un peu des célébrations liturgiques, et qui commence à se séculariser. De ce déplacement témoigne aussi la place faite aux armes dans le récit même. Le moine Helgaud, auteur d'une vie du roi Robert le Pieux, ne s'était intéressé cent cinquante

ans plus tôt qu'aux prières, aux charités, aux pèlerinages, aux miracles ; il avait laissé à d'autres le soin de raconter les guerres. Guillaume le Breton, lui, ne raconte à peu près qu'elles. Et c'est Bouvines avant tout que dans son livre il entend célébrer. Il parle plus longuement de cette seule journée qu'il ne fait des cinq années précédentes. Tout le reste n'est pour lui que préliminaire à ce qu'il voit comme un accomplissement. Si bien qu'il décide de clore sur l'an 1214, c'est-à-dire sur le choc de l'événement, la première version qu'il procure de son ouvrage.

Nous tenons ainsi de lui un récit qui, bien sûr, est arrangé et qui toujours met l'accent sur ce qui peut rehausser la gloire capétienne. Honnête au demeurant, autant qu'il est possible de l'être quand on est serviteur et qu'on songe à ses vieux jours, circonstancié, précis, clair, et que la rhétorique, le souci de charmer et de faire étalage de culture classique, n'encombre pas outre mesure. En un mot, le meilleur témoignage. L'écrit est en latin, langue des savants, langue des prêtres — car la maison du roi, de l'oint du Seigneur, sacré comme un évêque, est d'abord une chapelle. Ce fut sous cette forme ecclésiastique que les religieux de Saint-Denis le recueillirent pour l'insérer dans la grande compilation dont ils poursuivaient de règne en règne la facture. Mais en 1274, l'abbé du monastère décida de le faire traduire en langue vulgaire, avec tout l'ensemble historiographique au sein duquel le récit de Guillaume avait pris place. Signe d'une autre mutation culturelle que ce souci nouveau d'offrir à un public plus large, à tous les gens curieux qui n'avaient pas suivi les écoles, cette histoire officielle de la royauté. C'est le texte de cette translation que j'ai choisi de donner ici à lire. Car il s'agit d'une admirable prose, savoureuse et d'un mouvement vif. En l'adaptant très légèrement pour qu'elle soit aisément compréhensible, sans être pour autant affadie.

Cependant, afin que chacun soit en mesure de suivre le spectacle, il est nécessaire d'en présenter d'abord les acteurs, de planter un décor, de résumer en un très bref prologue l'intrigue dont il n'est rien dit dans le corps du récit, et qui pourtant conduit au matin de Bouvines.

DUBY, *Le Dimanche de Bouvines*

8.4.4 Les conditions du jeu historique

Ce qui fait la distinction essentielle de l'histoire et de la science, ce n'est pas que l'une embrasse la succession des événements dans le temps, tandis que l'autre s'occupera de la systématisation des phénomènes, sans tenir compte du temps dans lequel ils s'accomplissent. La description d'un phénomène dont toutes les phases se succèdent et s'enchaînent nécessairement selon des lois que font connaître le raisonnement ou l'expérience est du domaine de la science et non de l'histoire. La science décrit la succession des éclipses, la propagation d'une onde sonore, le cours d'une maladie qui passe par des phases régulières, et le nom d'histoire ne peut s'appliquer qu'abusivement à de semblables descriptions ; tandis que l'histoire intervient nécessairement (lorsque à défaut de renseignements historiques il y a lacune inévitable dans nos connaissances) là où nous voyons, non seulement que la théorie, dans son état d'imperfection actuelle, ne suffit pas pour expliquer les phénomènes, mais que même la théorie la plus parfaite exigerait encore le concours d'une donnée historique.

S'il n'y a pas d'histoire proprement dite, là où tous les événements dérivent nécessairement et régulièrement les uns des autres, en vertu des lois constantes par lesquelles le système est régi, et sans concours accidentel d'influences étrangères au système que la théorie embrasse, il n'y a pas non plus d'histoire dans le vrai sens du mot, pour une suite d'événements qui seraient sans aucune liaison entre eux.

Ainsi les registres d'une loterie publique pourraient offrir une succession de coups singuliers, quelquefois piquant pour la curiosité, mais ne constituerait pas une histoire : car les coups se succèdent sans s'enchaîner, sans que les premiers exercent aucune influence sur ceux qui les suivent, à peu près comme dans ces annales où les prêtres de l'Antiquité avaient soin de consigner les monstruosités et les prodiges à mesure qu'ils venaient à leur connaissance. Tous

ces événements merveilleux, sans liaison les uns avec les autres, ne peuvent former une histoire, dans le vrai sens du mot, quoiqu'ils se succèdent suivant un certain ordre chronologique. Au contraire, à un jeu comme celui du tric-trac, où chaque coup de dé, amené par des circonstances fortuites, influe néanmoins sur les résultats des coups suivants ; et à plus forte raison, au jeu d'échecs, où la détermination réfléchie du joueur se substitue aux hasards du dé, de manière pourtant à ce que les idées du joueur, en se croisant avec celles de l'adversaire, donnent lieu à une multitude de rencontres accidentnelles, on voit poindre les conditions d'un enchaînement historique. Le récit d'une partie de tric-trac ou d'échecs, si l'on s'avisaît d'en transmettre le souvenir à la postérité, serait une histoire tout comme une autre qui aurait ses crises et ses dénouements : car non seulement les coups se succèdent, mais ils s'enchaînent, en ce sens que chaque coup influe plus ou moins sur la série des coups suivants et subit l'influence des coups antérieurs. Que les conditions du jeu se compliquent encore, et l'histoire d'une partie du jeu deviendra philosophiquement comparable à celle d'une bataille ou d'une campagne, à l'importance près des résultats. Peut-être même pourrait-on dire sans boutade qu'il y a eu bien des batailles et bien des campagnes dont l'histoire ne mérite guère plus aujourd'hui d'être retenue que celle d'une partie d'échec.

COURNOT, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*

8.4.5 Un processus de choix

L'histoire est donc un processus de choix en termes de signification historique. Pour emprunter encore une fois une expression à Talcot Parsons, l'histoire est un système sélectif d'orientations non seulement cognitives mais causales vers la réalité. De même que l'historien choisit dans l'océan infini des faits ceux qui ont un sens pour son entreprise, il n'extrait de la multiplicité des séquences cause / effet que celles, et seulement celles, qui ont un sens historique ; et le critère du sens historique, c'est la capacité de l'historien à les insérer dans sa schéma d'explication et d'interprétation rationnelles. D'autres séquences cause / effet doivent être rejetées, non parce que la relation causale y est différente, mais parce qu'elles ne sont pas pertinentes. L'historien ne peut rien en faire ; elles ne se prêtent pas à l'interprétation rationnelle et n'ont pas plus de sens pour le passé que pour le présent. Que le nez de Cléopâtre, la goutte de Bajazet, la morsure de singe, la mort de Lénine ou le tabagisme de Robinson aient eu des conséquences, ce n'est pas niable. Mais on ne peut pas généraliser en disant que les généraux perdent des batailles quand ils sont épris d'une belle reine, que les guerres surviennent parce que les rois ont un singe apprivoisé, que les gens se font écraser dans la rue parce qu'ils sont grands fumeurs. En revanche, la conduite en état d'ivresse, les freins défaillants ou le croisement sans visibilité seront acceptés par le commun des mortels comme une explication parfaitement logique de l'accident qui a coûté la vie à Robinson. De lui-même il les désignera comme les causes « réelles » de la mort de Robinson et non le fait que le malheureux voulait acheter des cigarettes. De la même façon, si vous dites à l'étudiant en histoire que les conflits des années vingt en Union soviétique étaient dus aux divergences de vue sur la cadence de l'industrialisation ou sur le choix de mesures qui inciteraient les paysans à produire des céréales pour nourrir les villes, ou même aux ambitions personnelles de dirigeants rivaux, il y verra des explications rationnelles et historiquement significatives dans ce sens qu'elles rendraient également compte d'autres situations du passé, et qu'elles sont les causes « réelles » de ce qui s'est passé en Russie dans un sens qui n'est pas applicable à l'accident que fut la mort prématurée de Lénine. Il pourra même, s'il incline à pousser plus loin la réflexion, se souvenir de la formule de Hegel, si fréquemment citée et faussement interprétée, dans son introduction aux *Principes de la philosophie du droit* : « Ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel. ».

CARR, *Qu'est-ce que l'histoire ?*

8.4.6 Histoire et sciences expérimentales

Au sens strict des termes, l'histoire ne répond pas à la définition de la science ; elle ne consiste pas en démonstrations abstraites comme les mathématiques ; elle n'est pas vérifiable par l'expérimentation comme les sciences de la nature ; enfin, elle n'aboutit pas à des lois qui permettent la prévision.

Cependant, des historiens ont cru découvrir des lois de l'histoire ; d'autres, plus nombreux, supposent que l'histoire obéit à des règles encore inconnues. La thèse d'après laquelle la civilisation suivrait le mouvement du soleil et irait de l'orient vers l'occident est-elle une loi ? L'antagonisme héréditaire des nations en est-elle une autre ? ... Il serait aisément de montrer que de telles affirmations reposent sur une observation limitée, parfois contestable, couronnée par une généralisation abusive.

L'histoire comporte trop d'inconnues et de variations pour permettre des lois, c'est-à-dire des conclusions valables à la fois pour le passé et pour l'avenir. Le rythme de l'histoire totale échappe à nos prises.

Le devenir de l'histoire est unique et irréversible. Les jugements des historiens peuvent être adéquats ; ils ne seront jamais nécessaires. Si les événements se prolongent et se survivent dans leurs conséquences, les situations ne reparaissent en aucun temps identiques à elles-mêmes.

C'est à tort que l'astronome Charles Nordmann, historien improvisé, avance que « le phénomène bataille est, comme tous les phénomènes naturels, justifiable de l'expérimentation ». L'histoire se fait par des témoignages, non avec des expériences, et on ne peut répéter une bataille dans un laboratoire. L'événement qui ne se reproduira jamais plus est bien l'objet de l'histoire. D'autre part, science ne pouvant se fonder sur le fortuit et l'accidentel, le concept même de loi historique paraît inacceptable. L'histoire n'est scientifique que par sa méthode, la critique historique, et que par l'intervention des sciences auxiliaires. C'est pourquoi, au sens large, on pourrait soutenir que l'histoire est une science, - la plus humaine des sciences humaines - à cause de la rigueur de son mode d'investigation, d'explication et de contrôle.

HALKIN, *Initiation à la critique historique*

Chapitre 9

Conclusion : nature, nature humaine et monde humain

9.1 Le problème de la nature humaine

 La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme et j'ose dire que la seule inscription du temple de Delphes contenait un précepte plus important et plus difficile que tous les gros livres des moralistes. Aussi je regarde le sujet de ce Discours comme une des questions les plus intéressantes que la philosophie puisse proposer, et malheureusement pour nous comme une des plus épineuses que les philosophes puissent résoudre. Car comment connaître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connaître eux-mêmes ? et comment l'homme viendrait-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif. Semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continual des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable ; et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des principes certains et invariables, au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire. Ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître.

Il est aisé de voir que c'est dans ces changements successifs de la constitution humaine qu'il faut chercher la première origine des différences qui distinguent les hommes, lesquels d'un commun aveu sont naturellement aussi égaux entre eux que l'étaient les animaux de chaque espèce, avant que diverses causes physiques eussent introduit dans quelques-unes les variétés que nous y remarquons. En effet, il n'est pas concevable que ces premiers changements, par quelque moyen qu'ils soient arrivés, aient altéré tout à la fois et de la même manière tous les individus de l'espèce ; mais les uns s'étant perfectionnés ou détériorés, et ayant acquis diverses qualités bonnes ou mauvaises qui n'étaient point inhérentes à leur nature, les autres restèrent plus longtemps dans leur état originel ; et telle fut parmi les hommes la première source de l'inégalité, qu'il est plus aisé de démontrer ainsi en général que d'en assigner avec précision les

véritables causes.

Que mes lecteurs ne s'imaginent donc pas que j'ose me flatter d'avoir vu ce qui me paraît si difficile à voir. J'ai commencé quelques raisonnements ; j'ai hasardé quelques conjectures, moins dans l'espoir de résoudre la question que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état. D'autres pourront aisément aller plus loin dans la même route, sans qu'il soit facile à personne d'arriver au terme. Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originale et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent.

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

9.2 Le monde humain et ses caractéristiques



La culture de masse apparaît quand la société de masse se saisit des objets culturels, et son danger est que le processus vital de la société (qui comme tout processus biologique, attire insatiablement tout ce qui est accessible dans le cycle de son métabolisme) consommera littéralement les objets culturels, les engloutira et les détruira. Je ne fais pas allusion, bien sûr, à la diffusion de masse. Quand livres ou reproductions sont jetés sur le marché à bas prix, et sont vendus en nombre considérable, cela n'atteint pas la nature des objets en question. Mais leur nature est atteinte quand ces objets eux-mêmes sont modifiés – réécrits, condensés, digérés, réduits à l'état de pacotille pour la reproduction ou la mise en images. Cela ne veut pas dire que la culture se répande dans les masses, mais que la culture se trouve détruite pour engendrer le loisir. Le résultat n'est pas une désintégration, mais une pourriture, et ses actifs promoteurs sont une sorte particulière d'intellectuels, souvent bien lus et bien informés, dont la fonction exclusive est d'organiser, diffuser, et modifier des objets culturels en vue de persuader les masses qu'*Hamlet* peut être aussi divertissant que *My Fair Lady*, et, pourquoi pas, tout aussi éducatif. Bien des grands auteurs du passé ont survécu à des siècles d'oubli et d'abandon, mais c'est encore une question pendante de savoir si ils seront capables de survivre à une version divertissante de ce qu'ils ont à dire.

La culture concerne les objets et est un phénomène du monde ; le loisir concerne les gens et est un phénomène de la vie. Un objet est culturel selon la durée de sa permanence ; son caractère durable est l'exact opposé du caractère fonctionnel, qualité qui le fait disparaître à nouveau du monde phénoménal par utilisation et par usure. Le grand utilisateur et consommateur des objets est la vie elle-même, la vie de l'individu et la vie de la société comme tout. La vie est indifférente à la choséité d'un objet ; elle exige que chaque chose soit fonctionnelle, et satisfasse certains besoins. La culture se trouve menacée quand tous les objets et choses du monde, produits par le présent ou par le passé, sont traités comme de pures fonctions du processus vital de la société, comme si'ils n'étaient là que pour satisfaire quelque besoin. Et pour cet utilitarisme de la fonction, cela ne joue pratiquement pas que les besoins en question soient d'un ordre élevé ou inférieur. Que les arts soient fonctionnels, que les cathédrales satisfassent un besoin religieux de la société, qu'un tableau soit né du besoin de s'exprimer de l'individu peintre, que le spectateur le regarde par désir de se perfectionner, toutes ces questions ont si peu de rapport avec l'art et sont historiquement si neuves qu'on est tenté simplement de les évacuer comme préjugés modernes. Les cathédrales furent bâties *ad majorem gloriam Dei* ; si, comme constructions, elles servaient certainement les besoins de la communauté, leur beauté élaborée ne pourra jamais être expliquée par ces besoins, qui auraient pu être satisfaits tout aussi bien par quelque indescriptible bâtie. Leur beauté transcende tout besoin, et les fait durer à travers les siècles. Mais si la beauté, beauté d'une cathédrale comme beauté d'un bâtiment séculier,

transcende besoins et fonctions, jamais elle ne transcende le monde, même s'il arrive que l'œuvre ait un contenu religieux. Au contraire, c'est la beauté même de l'art religieux qui transforme les contenus et les soucis religieux ou autres de ce monde en réalités mondaines tangibles. En ce sens tout art est séculier, et la particularité de l'art religieux est seulement qu'il « sécularise », réifie et transforme en présence « objective », tangible, mondaine, ce qui n'existe auparavant qu'en dehors du monde – où il n'importe de suivre la religion traditionnelle et de localiser ce « dehors » dans l'au-delà d'un avenir, ou bien de suivre les explications modernes et de le localiser aux plus intimes replis du cœur humain.

Toute chose, objet d'usage, produit de consommation, ou œuvre d'art, possède une forme à travers laquelle elle apparaît ; et c'est seulement dans la mesure où quelque chose a une forme qu'on la peut dire chose. Parmi les choses qu'on ne rencontre pas dans la nature, mais seulement dans le monde fabriqué par l'homme, on distingue entre objets d'usage et œuvres d'art ; tous deux possèdent une certaine permanence qui va de la durée ordinaire à une immortalité potentielle dans le cas de l'œuvre d'art. En tant que tels, ils se distinguent d'une part des produits de consommation, dont la durée au monde excède à peine le temps nécessaire à les préparer, et d'autre part, des produits de l'action, comme les événements, les actes et les mots, tous en eux-mêmes si transitoires qu'ils survivraient à peine à l'heure ou au jour où ils apparaissent au monde, s'ils n'étaient conservés d'abord par la mémoire de l'homme, qui les tisse en récits, et puis par ses facultés de fabrication. Du point de vue de la durée pure, les œuvres d'art sont clairement supérieures à toutes les autres choses ; comme elles durent plus longtemps au monde que n'importe quoi d'autre, elles sont les plus mondaines des choses. Davantage, elles sont les seules choses à n'avoir aucune fonction dans le processus vital de la société ; à proprement parler, elles ne sont pas fabriquées pour les hommes, mais pour le monde, qui est destiné à survivre à la vie limitée des mortels, au va-et-vient des générations. Non seulement elles ne sont pas consommées comme des biens de consommation, ni usées comme des objets d'usage : mais elles sont délibérément écartées des procès de consommation et d'utilisation, et isolées loin de la sphère des nécessités de la vie humaine. Cette mise à distance peut se réaliser par une infinité de voies. Et c'est seulement quand elle est accomplie que la culture, au sens spécifique du terme, vient à l'être.

ARENDT, *La Crise de la culture*

9.3 Une nouvelle science : l'anthropologie



L'ethnologie – ou l'anthropologie, comme on dit plutôt à présent – s'assigne l'homme pour objet d'étude, mais diffère des autres sciences humaines en ceci qu'elle aspire à saisir son objet dans ses manifestations les plus diverses. C'est pourquoi la notion de condition humaine reste marquée pour elle d'une certaine ambiguïté ; par sa généralité, le terme semble ignorer, ou tout au moins réduire à l'unité, des différences que l'ethnologie a pour but essentiel de repérer et d'isoler pour souligner les particularismes, mais non sans postuler un critère implicite-celui même de condition humaine – qui peut seul lui permettre de circonscrire les limites externes de son objet.

Toutes les traditions intellectuelles, y compris la nôtre, ont été confrontées à cette difficulté. Les peuples qu'étudient les ethnologues n'accordent la dignité d'une condition véritablement humaine qu'à leurs seuls membres, et ils confondent les autres avec l'animalité. On rencontre cet usage, non seulement chez les peuples dits primitifs, mais aussi bien dans la Grèce antique que dans l'ancienne Chine et l'ancien Japon où, par un curieux rapprochement qu'il faudrait approfondir, les langues des peuples qualifiés de barbares étaient pareillement assimilées au gazouillement des oiseaux. On ne doit pas oublier, en effet, que pour l'humanisme antique,

la culture (dont le sens premier, resté longtemps le seul, se rapporte au travail de la terre) a pour but de perfectionner une nature sauvage, que ce soit celle du sol ou de l'individu encore « en friche » ; perfectibilité qui, dans le dernier cas, libère l'individu des servitudes mentales inhérentes à son passé et à son groupe, et lui permet d'accéder à l'état civilisé.

Même l'ethnologie encore à ses débuts n'hésite pas à ranger les peuples qu'elle étudie dans des catégories séparées de la nôtre, les mettant au plus près de la nature, comme l'implique l'étymologie du terme « sauvage » et, de façon plus explicite, l'expression allemande *Natürvolkern* ; ou bien hors de l'histoire, quand elle les dénomme « primitifs », ou « archaïques », ce qui est une autre façon de leur refuser un attribut constitutif de la condition humaine. Depuis ses débuts au commencement du XIX^e siècle jusqu'à la première moitié du XX^e siècle, la réflexion ethnologique s'est largement consacrée à découvrir comment concilier l'unité postulée de son objet avec la diversité, et souvent l'incomparabilité de ses manifestations particulières.

Il fallut pour cela que la notion de civilisation, connotant un ensemble d'aptitudes générales, universelles et transmissibles, cédât la place à celle de culture, prise dans une nouvelle acceptation, car elle dénote alors autant de styles de vie particuliers, non transmissibles, saisissables sous forme de productions concrètes – techniques, moeurs, coutumes, institutions, croyances – plutôt que de capacités virtuelles, et correspondant à des valeurs observables au lieu de vérités ou supposées telles.

LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*

Troisième partie

La raison et le réel

Chapitre 10

La démonstration

10.1 Nature et règles de la démonstration

10.1.1 Principes de la pensée et syllogistique aristotélicienne

Nous en avons assez dit pour établir que la plus ferme de toutes les croyances, c'est que les propositions opposées ne sont pas vraies en même temps [...]. Mais, puisqu'il est impossible que les contradictoires soient vraies, en même temps, du même sujet, il est évident qu'il n'est pas possible non plus que les contraires coexistent dans le même sujet. En effet, des deux contraires l'un est privation non moins que contraire, à savoir privation de l'essence ; or la privation est une négation de quelque chose dans un genre déterminé. Si donc il est impossible que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps, il est impossible aussi que les contraires coexistent dans le même sujet, à moins qu'ils ne soient affirmés, l'un et l'autre, d'une certaine manière, ou encore que l'un ne soit affirmé que d'une certaine manière, et l'autre, absolument.

ARISTOTE, *Méta physique*, Gamma 3, 1011 b 13-23

Ce que nous appelons ici savoir c'est connaître par le moyen de la démonstration. Par démonstration j'entends syllogisme scientifique, et j'appelle scientifique un syllogisme dont la possession même constitue pour nous la science. – Si donc la connaissance scientifique consiste bien en ce que nous avons posé, il est nécessaire aussi que la science démonstrative parte de prémisses qui soient vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elles, et dont elles sont les causes. C'est à ces conditions, en effet, que les principes de ce qui est démontré seront ainsi appropriés à la conclusion [...]. Les prémisses doivent être vraies, car on ne peut pas connaître ce qui n'est pas, comme la commensurabilité de la diagonale. Elles doivent être premières et indémontrables, puisque la science des choses qui sont démontrables, s'il ne s'agit pas d'une science accidentelle, n'est pas autre chose que d'en posséder la démonstration.

ARISTOTE, *Premiers analytiques*, I, 2 (71b16)

10.2 La valeur épistémologique de la démonstration

10.2.1 Rendre les propositions certaines

La démonstration est un raisonnement par lequel une proposition devient certaine. Ce qui arrive chaque fois qu'on montre à partir de quelques suppositions (qui sont posées comme assurées) que celle-là s'ensuit nécessairement. Nécessairement, dis-je, c'est-à-dire de manière que le contraire implique contradiction, ce qui est le véritable et unique signe de l'impossibilité. En outre, de même que le nécessaire répond à l'impossible, de même la proposition identique

répond à la proposition impliquant contradiction : car, de même que le premier impossible dans les propositions est « A n'est pas A », le premier nécessaire dans les propositions est « A est A ».

Par suite seules les propositions identiques sont indémontrables. Or, tous les axiomes – bien que le plus souvent ils soient si clairs et si faciles qu'ils n'aient pas besoin de démonstration – sont cependant démontrables, ce qui signifie que, par la compréhension achevée des termes (la compréhension revient à la substitution de la définition au défini), on rend évidente la nécessité des axiomes, c'est-à-dire la contradiction dans les termes impliquée par leur contraire.

Et cela est aussi dans l'esprit de l'École. Or il est évident, sans la pleine compréhension des termes, c'est-à-dire sans leur résolution, que les propositions identiques sont nécessaires, car je sais que tout ce qui finalement est compris par A se réduit à « A est A ». Or toutes les propositions dont la vérité montre sa nécessité seulement par résolution et compréhension des termes sont démontrables par leur résolution, c'est-à-dire par définition. Par quoi il est évident qu'une démonstration est une chaîne de définitions. Car dans la démonstration de quelque proposition, il ne faut rien de plus que des définitions, des axiomes (auxquels je réduis ici les postulats), des théorèmes déjà démontrés et des expériences. Et comme à leur tour les théorèmes doivent être démontrés et que tous les axiomes, excepté les identiques, peuvent même l'être, il est enfin évident que toutes les vérités se résolvent en définitions, propositions identiques et expériences (bien que les vérités purement intelligibles n'aient pas besoin d'expérience) ; et la résolution parfaite étant achevée, il apparaît qu'une chaîne de démonstration commence par des propositions identiques ou des expériences ; elle s'arrête à la conclusion.

Or, par l'intervention des définitions les principes sont rattachés à la conclusion et c'est en ce sens que j'ai dit que la démonstration est une chaîne de définitions. La définition de quelque idée composée est la résolution en ses parties. De cette façon, une démonstration n'est pas autre chose que la résolution d'une vérité en d'autres vérités déjà connues. Et la résolution d'un problème qui est à effectuer est la résolution de ce problème en d'autres problèmes plus faciles, à savoir ceux que déjà il renferme manifestement en lui.

Telle est mon analyse qui a fait ses preuves et devra réussir en mathématiques et aussi bien dans les autres sciences. Si quelqu'un en a une autre, je m'étonnerai que finalement elle ne se ramène pas à la mienne ou n'en soit pas une partie ou un corollaire.

LEIBNIZ, *Lettre à H. Conring (mars 1678)*

L'origine des mathématiques, est, sans doute, multiple. Elle doit être cherchée dans le ciel et sur la terre. Dans le ciel étoilé où les constellations ont présenté l'éénigme double du nombre et de la figure. Sur la terre, parmi les techniques des arpenteurs, des « mesurieurs de terre » (géomètres), et des calculateurs qui établissaient la balance des entrées et des sorties de marchandises et de numéraires dans les maisons nobles et dans les états. Il y a eu un savoir issu à la fois des techniques mensuratrices « logistiques », et des observations astronomiques.

Le premier caractère qui frappe, en effet, dans les sciences mathématiques, c'est qu'elles sont un savoir *réel* portant sur les choses, mordant, si l'on peut dire, sur la matière, et qui semble issu d'elle et homogène à elle. Un triangle est un réalité. De même un nombre ; l'un et l'autre ont des propriétés, une nature, qui semblent exister en dehors de l'esprit et lui dicter leurs lois. Aussi, il est vraisemblable que pendant très longtemps, peut-être pendant plusieurs millénaires, les mathématiques ont paru être des arts empiriques et magiques, comme l'agriculture et la médecine, une sorte de sorcellerie efficace.

Mais Les Grecs inventèrent la *démonstration mathématique*. Quels Grecs ? Peut-être Pythagore, peut-être Thalès. « Le premier qui démontra le triangle isocèle – qu'il s'appelât Thalès ou comme on voudra – reçut une illumination, où il trouva qu'il ne fallait pas s'attacher à ce qu'il voyait dans la figure... pour en tirer des propriétés, mais qu'il lui fallait engendrer par construction cette figure au moyen de ce qu'il pensait à ce sujet et se représentait *a priori* par

concept, et que pour connaître avec certitude un chose *a priori*, il ne devait attribuer à cette chose que ce qui dérivait nécessairement de ce qu'il y avait mis lui-même conformément à son concept. » Ainsi s'exprime Kant dans la préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*.

Qu'est-ce, en effet, que démontrer ? C'est d'abord rendre nécessaire. La nécessité, l'*Ananké* grecque, c'est, primitivement, la fatalité aveugle qui sort des choses et qui entraîne les hommes à leur perte, qui conduit perfidement (Edipe à l'inceste et au parricide, idée de primitif. Grâce à la démonstration mathématique, l'idée, sans changer de nom, passe de l'extérieur à l'intérieur, des choses à l'esprit, du domaine mystique au domaine rationnel. Elle était ce qui contraint l'homme contre toute raison. Elle devient ce que l'homme, par raison, se constraint à suivre. Elle constitue une obligation de l'esprit, une valeur intellectuelle, la valeur même.

Démontrer, c'est aussi fonder *a priori*. [...] Kant a donné au mot *a priori* le sens qu'on lui donne universellement aujourd'hui : indépendamment de l'expérience. En ce sens, toute démonstration mathématique est *a priori* parce qu'elle procède sans faire appel à des mesures expérimentales, à des évaluations d'angles ou de côtés. Pendant longtemps, on s'est contenté de ces évaluations empiriques ; chez certains peuples orientaux, la valeur de π est égale à 3, et il est manifeste que cette valeur est obtenue par une mensuration d'ailleurs très grossière, faite au cordeau. Or, les grecs ne se sont pas contentés de cette approximation. Par le même élan qui leur fait inventer la démonstration, ils ont imaginé une méthode d'approche rationnelle exhaustive qui permettait de serrer indéfiniment d'autant près qu'on le désire, et toujours sans rien emprunter à l'expérience, la valeur de la circonférence comparée à celle du diamètre. [...] On ne se contente pas de ce que l'expérience apporte, il faut que la raison règne en maîtresse.

PAUL MOUY, *Les Mathématiques et l'idéalisme philosophique*

10.2.2 La démonstration mathématique : de la formation de l'esprit à la découverte de la vérité

Mais, comme un homme qui marche seul, et dans les ténèbres, je me résolus d'aller si lentement et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que si je n'avancais que fort peu, je me garderais bien au moins de tomber. Même je ne voulus point commencer à rejeter tout-à-fait aucune des opinions qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais, et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable.

J'avais un peu étudié, étant plus jeune, entre les parties de la philosophie, à la logique, et, entre les mathématiques, à l'analyse des géomètres et à l'algèbre, trois arts ou sciences qui semblaient devoir contribuer quelque chose à mon dessein. Mais, en les examinant, je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre ; et bien qu'elle contienne en effet beaucoup de préceptes très vrais et très bons, il y en a toutefois tant d'autres mêlés parmi, qui sont ou nuisibles ou superflus, qu'il est presque aussi malaisé de les en séparer, que de tirer une Diane ou une Minerve hors d'un bloc de marbre qui n'est point encore ébauché. Puis, pour l'analyse des anciens et l'algèbre des modernes, outre qu'elles ne s'étendent qu'à des matières fort abstraites, et qui ne semblent d'aucun usage, la première est toujours si astreinte à la considération des figures, qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination ; et on s'est tellement assujetti en la dernière à certaines règles et à certains chiffres, qu'on en a fait un art confus et obscur qui embarrasse l'esprit, au lieu d'une science qui le cultive. Ce qui fut cause que je pensai qu'il fallait chercher quelque autre méthode, qui, comprenant les avantages de ces trois, fût exempte

de leurs défauts. Et comme la multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un état est bien mieux réglé lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées ; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je pris une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer.

Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de taire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.

Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. Et je ne fus pas beaucoup en peine de chercher par lesquelles il était besoin de commencer : car je savais déjà que c'était par les plus simples et les plus aisées à connaître ; et, considérant qu'entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes, je ne doutais point que ce ne fût par les mêmes qu'ils ont examinées ; bien que je n'en espérasse aucune autre utilité, sinon qu'elles accoutumeraient mon esprit à se repaître de vérités, et ne se contenter point de fausses raisons. Mais je n'eus pas dessein pour cela de tâcher d'apprendre toutes ces sciences particulières qu'on nomme communément mathématiques ; et voyant qu'encore que leurs objets soient différents, elle ne laissent pas de s'accorder toutes, en ce qu'elles n'y considèrent autre chose que les divers rapports ou proportions qui s'y trouvent, je pensai qu'il valait mieux que j'examinasse seulement ces proportions en général, et sans les supposer que dans les sujets qui serviraient à m'en rendre la connaissance plus aisée, même aussi sans les y astreindre aucunement, afin de les pouvoir d'autant mieux appliquer après à tous les autres auxquels elles conviendraient. Puis, ayant pris garde que pour les connaître j'aurais quelquefois besoin de les considérer chacune en particulier, et quelquefois seulement de les retenir, ou de les comprendre plusieurs ensemble, je pensai que, pour les considérer mieux en particulier, je les devais supposer en des lignes, à cause que je ne trouvais rien de plus simple, ni que je pusse plus distinctement représenter à mon imagination et à mes sens ; mais que, pour les retenir, ou les comprendre plusieurs ensemble, il fallait que je les expliquasse par quelques chiffres les plus courts qu'il serait possible ; et que, par ce moyen, j'emprunteraïs tout le meilleur de l'analyse géométrique et de l'algèbre, et corrigerais tous les défauts de l'une par l'autre. Comme en effet j'ose dire que l'exacte observation de ce peu de préceptes que j'avais choisis me donna telle facilité à démêler toutes les questions auxquelles ces deux sciences s'étendent, qu'en deux ou trois mois que j'employai à les examiner, ayant commencé par les plus simples et plus générales, et chaque vérité que je trouvais étant une règle qui me servait après à en trouver d'autres, non seulement je vins à bout de plusieurs que j'avais jugées autrefois très difficiles, mais il me sembla aussi vers la fin que je pouvais déterminer, en celles même que j'ignorais, par quels moyens et jusqu'où il était possible de les résoudre. En

quoi je ne vous paraîtrai peut-être pas être fort vain, si vous considérez que, n'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on en peut savoir ; et que, par exemple, un enfant instruit en l'arithmétique, ayant fait une addition suivant ses règles, se peut assurer d'avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'esprit humain saurait trouver : car enfin la méthode, qui enseigne à suivre le vrai ordre, et à dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique.

DESCARTES, *Discours de la méthode*, Deuxième partie

10.2.3 Déduction et intuition

Règle troisième. – *Il faut chercher sur l'objet de notre étude, non pas ce qu'en ont pensé les autres, ni ce que nous soupçonnons nous-mêmes, mais ce que nous pouvons voir clairement et avec évidence, ou déduire d'une manière certaine. C'est le seul moyen d'arriver à la science.*

Nous devons lire les ouvrages des anciens, parce que c'est un grand avantage de pouvoir user des travaux d'un si grand nombre d'hommes, premièrement pour connaître les bonnes découvertes qu'ils ont pu faire, secondement pour être averti de ce qui reste encore à découvrir. Il est cependant à craindre que la lecture trop attentive de leurs ouvrages ne laisse dans notre esprit quelques erreurs qui y prennent racine malgré nos précautions et nos soins. D'ordinaire, en effet, toutes les fois qu'un écrivain s'est laissé aller par crédulité ou irréflexion à une opinion contestée, il n'est pas de raisons, il n'est pas de subtilités qu'il n'emploie pour nous amener à son sentiment. Au contraire, s'il a le bonheur de trouver quelque chose de certain et d'évident, il ne nous le présente que d'une manière obscure et embarrassée ; craignant sans doute que la simplicité de la forme ne diminue la beauté de la découverte, ou peut-être parce qu'il nous envie la connaissance distincte de la vérité.

Il y a plus, quand même les auteurs seraient tous francs et clairs, et ne nous donneraient jamais le doute pour la vérité, mais exposeraient ce qu'ils savent avec bonne foi ; comme il est à peine une chose avancée par l'un dont on ne puisse trouver le contraire soutenu par l'autre, nous serions toujours dans l'incertitude auquel des deux ajouter foi, et il ne nous servirait de rien de compter les suffrages, pour suivre l'opinion qui a pour elle le plus grand nombre. En effet, s'agit-il d'une question difficile, il est croyable que la vérité est plutôt du côté du petit nombre que du grand. Même quand tous seraient d'accord, il ne nous suffirait pas encore de connaître leur doctrine ; en effet, pour me servir d'une comparaison, jamais nous ne serons mathématiciens, encore bien que nous sachions par cœur toutes les démonstrations des autres, si nous ne sommes pas capables de résoudre par nous-mêmes toute espèce de problème. De même, eussions-nous lu tous les raisonnements de Platon et d'Aristote, nous n'en serons pas plus philosophes, si nous ne pouvons porter sur une question quelconque un jugement solide. Nous paraîtrions en effet avoir appris non une science, mais de l'histoire.

Prenons garde en outre de jamais mêler aucune conjecture à nos jugements sur la vérité des choses.

Cette remarque est d'une grande importance ; et si dans la philosophie vulgaire on ne trouve rien de si évident et de si certain qui ne donne matière à quelque controverse, peut-être la meilleure raison en est-elle que les savants, non contents de reconnaître les choses claires et certaines, ont osé affirmer des choses obscures et inconnues qu'ils n'atteignaient qu'à l'aide de conjectures et de probabilités ; puis, y ajoutant successivement eux-mêmes une entière croyance, et les mêlant sans discernement aux choses vraies et évidentes, ils n'ont pu rien conclure qui ne parût dériver plus ou moins de quelqu'une de ces propositions incertaines, et qui partant ne fût incertain. Mais, pour ne pas tomber dans la même erreur, rapportons ici les moyens par lesquels notre entendement peut s'élever à la connaissance sans crainte de se tromper. Or il en existe deux,

l'intuition et la déduction. Par intuition j'entends non le témoignage variable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination naturellement désordonnée, mais la conception d'un esprit attentif, si distincte et si claire qu'il ne lui reste aucun doute sur ce qu'il comprend ; ou, ce qui revient au même, la conception évidente d'un esprit sain et attentif, conception qui naît de la seule lumière de la raison, et est plus sûre parce qu'elle est plus simple que la déduction elle-même, qui cependant, comme je l'ai dit plus haut, ne peut manquer d'être bien faite par l'homme. C'est ainsi que chacun peut voir intuitivement qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle est terminé par trois lignes, ni plus ni moins, qu'un globe n'a qu'une surface, et tant d'autres choses qui sont en plus grand nombre qu'on ne le pense communément, parce qu'on dédaigne de faire attention à des choses si faciles.

Mais de peur qu'on ne soit troublé par l'emploi nouveau du mot intuition, et de quelques autres que dans la suite je serai obligé d'employer dans un sens détourné de l'acception vulgaire, je veux avertir ici en général que je m'inquiète peu du sens que dans ces derniers temps l'école a donné aux mots ; il serait très difficile en effet de se servir des mêmes termes, pour représenter des idées toutes différentes ; mais que je considère seulement quel sens ils ont en latin, afin que, toutes les fois que l'expression propre me manque, j'emploie la métaphore qui me paraît la plus convenable pour rendre ma pensée.

Or cette évidence et cette certitude de l'intuition doit se retrouver non seulement dans une énonciation quelconque, mais dans tout raisonnement. Ainsi quand on dit deux et deux font la même chose que trois et un, il ne faut pas seulement voir par intuition que deux et deux égalent quatre, et que trois et un égalent quatre, il faut encore voir que de ces deux propositions il est nécessaire de conclure cette troisième, savoir, qu'elles sont égales.

On pourrait peut-être se demander pourquoi à l'intuition nous ajoutons cette autre manière de connaître par déduction, c'est-à-dire par l'opération, qui d'une chose dont nous avons la connaissance certaine, tire des conséquences qui s'en déduisent nécessairement. Mais nous avons dû admettre ce nouveau mode ; car il est un grand nombre de choses qui, sans être évidentes par elles-mêmes, portent cependant le caractère de la certitude, pourvu qu'elles soient déduites de principes vrais et incontestés par un mouvement continu et non interrompu de la pensée, avec une intuition distincte de chaque chose ; tout de même que nous savons que le dernier anneau d'une longue chaîne tient au premier, encore que nous ne puissions embrasser d'un coup d'œil les anneaux intermédiaires, pourvu qu'après les avoir parcourus successivement nous nous rappelions que, depuis le premier jusqu'au dernier, tous se tiennent entre eux. Aussi distinguons-nous l'intuition de la déduction, en ce que dans l'une on conçoit une certaine marche ou succession, tandis qu'il n'en est pas ainsi dans l'autre, et en outre que la déduction n'a pas besoin d'une évidence présente comme l'intuition, mais qu'elle emprunte en quelque sorte toute sa certitude de la mémoire ; d'où il suit que l'on peut dire que les premières propositions, dérivées immédiatement des principes, peuvent être, suivant la manière de les considérer, connues tantôt par intuition, tantôt par déduction ; tandis que les principes eux-mêmes ne sont connus que par intuition, et les conséquences éloignées que par déduction.

Ce sont là les deux voies les plus sûres pour arriver à la science ; l'esprit ne doit pas en admettre davantage ; il doit rejeter toutes les autres comme suspectes et sujettes à l'erreur ; ce qui n'empêche pas que les vérités de la révélation ne soient les plus certaines de toutes nos connaissances, car la foi qui les fonde est, comme dans tout ce qui est obscur, un acte non de l'esprit, mais de la volonté, et si elle a dans l'intelligence humaine un fondement quelconque, c'est par l'une des deux voies dont j'ai parlé qu'on peut et qu'on doit le trouver, ainsi que je le montrerai peut-être quelque jour avec plus de détails.

10.2.4 L'évidence comme critère de la vérité : clarté et distinction

43. Que nous ne saurions faillir en ne jugeant que des choses que nous apercevons clairement et distinctement.

Mais il est certain que nous ne prendrons jamais le faux pour le vrai tant que nous ne jugeons que de ce que nous apercevons clairement et distinctement, parce que Dieu n'étant point trompeur, la faculté de connaître qu'il nous a donnée ne saurait faillir, ni même la faculté de vouloir, lorsque nous ne l'étendons point au delà de ce que nous connaissons. Et quand même cette vérité n'aurait pas été démontrée, nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte.

44. Que nous ne saurions que mal juger de ce que nous n'apercevons pas clairement, bien que notre jugement puisse être vrai, et que c'est souvent notre mémoire qui nous trompe.

Il est aussi très certain que toutes les fois que nous approuvons quelque raison dont nous n'avons pas une connaissance bien exacte, ou nous nous trompons, ou, si nous trouvons la vérité, comme ce n'est que par hasard, nous ne saurions être assurés de l'avoir rencontrée et ne saurions savoir certainement que nous ne nous trompons point. J'avoue qu'il arrive rarement que nous jugions d'une chose en même temps que nous remarquons que nous ne la connaissons pas assez distinctement à cause que la raison naturellement nous dicte que nous ne devons jamais juger de rien que de ce que nous connaissons distinctement auparavant que de juger. Mais nous nous trompons souvent parce que nous présumons avoir autrefois connu plusieurs choses,(44) et que tout aussitôt qu'il nous en souvient nous y donnons notre consentement, de même que si nous les avions suffisamment examinées, bien qu'en effet nous n'en ayons jamais eu une connaissance bien exacte.

45 Ce que c'est qu'une perception claire et distincte.

Il y a même des personnes qui en toute leur vie n'aperçoivent rien comme il faut pour en bien juger ; car la connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte. J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder ; et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut.

46. Qu'elle peut être claire sans être distincte, mais non au contraire.

Par exemple, lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard, et n'est pas pour cela toujours distincte, parce qu'il la confond ordinairement avec le faux jugement qu'il fait sur la nature de ce qu'il pense être en la partie blessée, qu'il croit être semblable à l'idée ou au sentiment de la douleur qui est en sa pensée, encore qu'il n'aperçoive rien clairement que le sentiment ou la pensée confuse qui est en lui. Ainsi la connaissance peut être claire sans être distincte, et ne peut être distincte qu'elle ne soit claire par même moyen.

DESCARTES, *Principes de la philosophie*, Première partie : Des principes de la connaissance humaine

10.2.5 Les mathématiques comme modèle universel

Règle deuxième. – *Il ne faut nous occuper que des objets dont notre esprit paraît capable d'acquérir une connaissance certaine et indubitable.*

Toute science est une connaissance certaine et évidente ; et celui qui doute de beaucoup de choses n'est pas plus savant que celui qui n'y a jamais songé, mais il est moins savant que lui, si sur quelques unes de ces choses il s'est formé des idées fausses. Aussi vaut-il mieux ne jamais étudier que de s'occuper d'objets tellement difficiles, que dans l'impossibilité de distinguer le vrai du faux, on soit obligé d'admettre comme certain ce qui est douteux ; on court en effet plus de risques de perdre la science qu'on a, que de l'augmenter. C'est pourquoi nous rejetons par cette règle toutes ces connaissances qui ne sont que probables ; et nous pensons qu'on ne peut se fier qu'à celles qui sont parfaitement vérifiées, et sur lesquelles on ne peut éléver aucun doute. Et quoique les savants se persuadent peut-être que les connaissances de cette espèce sont en bien petit nombre, parce que sans doute, par un vice naturel à l'esprit humain, ils ont négligé de porter leur attention sur ces objets, comme trop faciles et à la portée de tous, je ne crains pas cependant de leur déclarer qu'elles sont plus nombreuses qu'ils ne pensent, et qu'elles suffisent pour démontrer avec évidence un nombre infini de propositions, sur lesquelles ils n'ont pu émettre jusqu'ici que des opinions probables, opinions que bientôt, pensant qu'il était indigne d'un savant d'avouer qu'il ignore quelque chose, ils se sont habitués à parer de fausses raisons, de telle sorte qu'ils ont fini par se les persuader à eux-mêmes, et les ont débitées comme choses avérées.

Mais si nous observons rigoureusement notre règle, il restera peu de choses à l'étude desquelles nous puissions nous livrer. Il existe à peine dans les sciences une seule question sur laquelle des hommes d'esprit n'ont pas été d'avis différents. Or, toutes les fois que deux hommes portent sur la même chose un jugement contraire, il est certain que l'un des deux se trompe. Il y a plus, aucun d'eux ne possède la vérité ; car s'il en avait une vue claire et nette, il pourrait l'exposer à son adversaire, de telle sorte qu'elle finirait par forcer sa conviction. Nous ne pouvons donc pas espérer d'obtenir la connaissance complète de toutes les choses sur lesquelles on n'a que des opinions probables, parce que nous ne pouvons sans présomption espérer de nous plus que les autres n'ont pu faire. Il suit de là que si nous comptons bien, il ne reste parmi les sciences faites que la géométrie et l'arithmétique, auxquelles l'observation de notre règle nous ramène. Nous ne condamnons pas pour cela la manière de philosopher à laquelle on s'est arrêté jusqu'à ce jour, ni l'usage des syllogismes probables, armes excellentes pour les combats de la dialectique. En effet, ils exercent l'esprit des jeunes gens, et éveillent en eux l'activité de l'émulation. D'ailleurs il vaut mieux former leur esprit à des opinions, même incertaines, puisqu'elles ont été un sujet de controverse entre les savants, que de les abandonner à eux-mêmes libres et sans guides ; car alors ils courraient risque de tomber dans des précipices ; mais tant qu'ils suivent les traces qu'on leur a marquées, quoiqu'ils puissent quelquefois s'écartez du vrai, toujours est-il qu'ils s'avancent dans une route plus sûre, au moins en ce qu'elle a été reconnue par des plus habiles. Et nous aussi nous nous félicitons d'avoir reçu autrefois l'éducation de l'école ; mais comme maintenant nous sommes déliés du serment qui nous enchaînait aux paroles du maître, et que, notre âge étant devenu assez mûr, nous avons soustrait notre main aux coups de la férule, si nous voulons sérieusement nous proposer des règles, à l'aide desquelles nous puissions parvenir au faîte de la connaissance humaine, mettons au premier rang celle que nous venons d'énoncer, et gardons-nous d'abuser de notre loisir, négligeant, comme font beaucoup de gens, les études aisées, et ne nous appliquant qu'aux choses difficiles. Ils pourront, il est vrai, former sur ces choses des conjectures subtiles et des systèmes probables ; mais, après beaucoup de travaux, ils finiront par s'apercevoir qu'ils ont augmenté la somme des doutes, sans avoir appris aucune science.

Mais comme nous avons dit plus haut que, parmi les sciences faites, il n'existe que l'arithmétique

et la géométrie qui soient entièrement exemptes de fausseté ou d'incertitude, pour en donner la raison exacte, remarquons que nous arrivons à la connaissance des choses par deux voies, c'est à savoir, l'expérience et la déduction. De plus, l'expérience est souvent trompeuse ; la déduction, au contraire, ou l'opération par laquelle on infère une chose d'une autre, peut ne pas se faire, si on ne l'aperçoit pas, mais n'est jamais mal faite, même par l'esprit le moins accoutumé à raisonner. Cette opération n'emprunte pas un grand secours des liens dans lesquels la dialectique embarrassait la raison humaine, en pensant la conduire ; encore bien que je sois loin de nier que ces formes ne puissent servir à d'autres usages. Ainsi, toutes les erreurs dans lesquelles peuvent tomber, je ne dis pas les animaux, mais les hommes, viennent, non d'une induction fausse, mais de ce qu'on part de certaines expériences peu comprises, ou qu'on porte des jugements hasardés et qui ne reposent sur aucune base solide.

Tout ceci démontre comment il se fait que l'arithmétique et la géométrie sont de beaucoup plus certaines que les autres sciences, puisque leur objet à elles seules est si clair et si simple, qu'elles n'ont besoin de rien supposer que l'expérience puisse révoquer en doute, et que toutes deux procèdent par un enchaînement de conséquences que la raison déduit l'une de l'autre. Aussi sont-elles les plus faciles et les plus claires de toutes les sciences, et leur objet est tel que nous le désirons ; car, à part l'inattention, il est à peine supposable qu'un homme s'y égare. Il ne faut cependant pas s'étonner que beaucoup d'esprits s'appliquent de préférence à d'autres études ou à la philosophie. En effet chacun se donne plus hardiment le droit de deviner dans un sujet obscur que dans un sujet clair, et il est bien plus facile d'avoir sur une question quelconque quelques idées vagues, que d'arriver à la vérité même sur la plus facile de toutes. De tout ceci il faut conclure, non que l'arithmétique et la géométrie soient les seules sciences qu'il faille apprendre, mais que celui qui cherche le chemin de la vérité ne doit pas s'occuper d'un objet dont il ne puisse avoir une connaissance égale à la certitude des démonstrations arithmétiques et géométriques.

Règle quatrième. – *Nécessité de la méthode dans la recherche de la vérité.*

Les hommes sont poussés par une curiosité si aveugle, que souvent ils dirigent leur esprit dans des voies inconnues, sans aucun espoir fondé, mais seulement pour essayer si ce qu'ils cherchent n'y serait pas ; à peu près comme celui qui, dans l'ardeur insensée de découvrir un trésor, parcourrait perpétuellement tous les lieux pour voir si quelque voyageur n'y en a pas laissé un ; c'est dans cet esprit qu'étudient presque tous les chimistes, la plupart des géomètres, et bon nombre de philosophes. Et certes je ne disconviens pas qu'ils n'aient quelquefois le bonheur de rencontrer quelque vérité ; mais je n'accorde pas qu'ils en soient pour cela plus habiles, mais seulement plus heureux. Aussi vaut-il bien mieux ne jamais songer à chercher la vérité que de le tenter sans méthode ; car il est certain que les études sans ordre et les méditations confuses obscurcissent les lumières naturelles et aveuglent l'esprit. Ceux qui s'accoutumment ainsi à marcher dans les ténèbres s'affaiblissent tellement la vue, qu'ils ne peuvent plus supporter la lumière du jour ; ce que confirme l'expérience, puisque nous voyons des hommes qui jamais ne se sont occupés de lettres juger d'une manière plus saine et plus sûre de ce qui se présente que ceux qui ont passé leur vie dans les écoles. Or, par méthode, j'entends des règles certaines et faciles, qui, suivies rigoureusement, empêcheront qu'on ne suppose jamais ce qui est faux, et feront que sans consumer ses forces inutilement, et en augmentant graduellement sa science, l'esprit s'élève à la connaissance exacte de tout ce qu'il est capable d'atteindre.

Il faut bien noter ces deux points, ne pas supposer vrai ce qui est faux, et tâcher d'arriver à la connaissance de toutes choses. En effet si nous ignorons quelque chose de tout ce que nous pouvons savoir, c'est que nous n'avons jamais remarqué aucun moyen qui pût nous conduire à une pareille connaissance, ou parce que nous sommes tombés dans l'erreur contraire. Or si la méthode montre nettement comment il faut se servir de l'intuition pour éviter de prendre le faux

pour le vrai, et comment la déduction doit s'opérer pour nous conduire à la science de toutes choses, elle sera complète à mon avis, et rien ne lui manquera, puisqu'il n'y a de science qu'avec l'intuition et la déduction, ainsi que je l'ai dit plus haut. Toutefois elle ne peut pas aller jusqu'à apprendre comment se font ces opérations, parce qu'elles sont les plus simples et les premières de toutes ; de telle sorte que si notre esprit ne les savait faire d'avance, il ne comprendrait aucune des règles de la méthode, quelque faciles qu'elles fussent. Quant aux autres opérations de l'esprit, que la dialectique s'efforce de diriger à l'aide de ces deux premiers moyens, elles ne sont ici d'aucune utilité ; il y a plus, on doit les mettre au nombre des obstacles ; car on ne peut rien ajouter à la pure lumière de la raison, qui ne l'obscurcisse en quelque manière.

Comme l'utilité de cette méthode est telle que se livrer sans elle à l'étude des lettres soit plutôt une chose nuisible qu'utile, j'aime à penser que depuis longtemps les esprits supérieurs, abandonnés à leur direction naturelle, l'ont en quelque sorte entrevue. En effet l'âme humaine possède je ne sais quoi de divin où sont déposés les premiers germes des connaissances utiles, qui, malgré la négligence et la gêne des études mal faites, y portent des fruits spontanés. Nous en avons une preuve dans les plus faciles de toutes les sciences, l'arithmétique et la géométrie. On a remarqué en effet que les anciens géomètres se servaient d'une espèce d'analyse, qu'ils étendaient à la solution des problèmes, encore bien qu'ils en aient envié la connaissance à la postérité. Et ne voyons-nous pas fleurir une certaine espèce d'arithmétique, l'algèbre, qui a pour but d'opérer sur les nombres ce que les anciens opéraient sur les figures ? Or ces deux analyses ne sont autre chose que les fruits spontanés des principes de cette méthode naturelle, et je ne m'étonne pas qu'appliquées à des objets si simples, elles aient plus heureusement réussi que dans d'autres sciences où de plus grands obstacles arrêtaient leur développement ; encore bien que même, dans ces sciences, pourvu qu'on les cultive avec soin, elles puissent arriver à une entière maturité.

C'est là le but que je me propose dans ce traité. En effet je ne ferais pas grand cas de ces règles, si elles ne servaient qu'à résoudre certains problèmes dont les calculateurs et les géomètres amusent leurs loisirs. Dans ce cas, que ferais-je autre chose que de m'occuper de bagatelles avec plus de subtilité peut-être que d'autres ? Aussi quoique, dans ce traité, je parle souvent de figures et de nombres, parce qu'il n'est aucune science à laquelle on puisse emprunter des exemples plus évidents et plus certains, celui qui suivra attentivement ma pensée verra que je n'embrasse ici rien moins que les mathématiques ordinaires, mais que j'expose une autre méthode, dont elles sont plutôt l'enveloppe que le fond. En effet, elle doit contenir les premiers rudiments de la raison humaine, et aider à faire sortir de tout sujet les vérités qu'il renferme ; et, pour parler librement, je suis convaincu qu'elle est supérieure à tout autre moyen humain de connaître, parce qu'elle est l'origine et la source de toutes les vérités. Or je dis que les mathématiques sont l'enveloppe de cette méthode, non que je veuille la cacher et l'envelopper, pour en éloigner le vulgaire, au contraire, je veux la vêtir et l'orner, de manière qu'elle soit plus à la portée de l'esprit.

Quand j'ai commencé à m'adonner aux mathématiques, j'ai lu la plupart des ouvrages de ceux qui les ont cultivées, et j'ai étudié de préférence l'arithmétique et la géométrie, parce qu'elles étaient, disait-on, les plus simples, et comme la clef de toutes les autres sciences ; mais je ne rencontrais dans l'une ni l'autre un auteur qui me satisfît complètement. J'y voyais diverses propositions sur les nombres dont, calcul fait, je reconnaissais la vérité ; quant aux figures, on me mettait, pour ainsi dire, beaucoup de vérités sous les yeux, et on en concluait quelques autres par analogie ; mais on ne me paraissait pas dire assez clairement à l'esprit pourquoi les choses étaient comme on les montrait, et par quels moyens on parvenait à leur découverte. Aussi, je ne m'étonnais plus de ce que des hommes habiles et savants abandonnassent ces sciences, après les avoir à peine effleurées, comme des connaissances puériles et vaines, ou, d'autre part, tremblassent de s'y livrer, comme à des études difficiles et embarrassées. En effet il n'y a rien de plus vide que de s'occuper de nombres et de figures imaginaires, comme si on voulait s'arrêter

à la connaissance de pareilles bagatelles ; et de s'appliquer à ces démonstrations superficielles que le hasard découvre plus souvent que l'art, de s'y appliquer, dis-je, avec tant de soins, qu'on désapprouve, en quelque sorte, de se servir de sa raison ; sans compter qu'il n'y a rien de plus difficile que de dégager, par cette méthode, les difficultés nouvelles qui se présentent pour la première fois, de la confusion des nombres qui les enveloppent. Mais quand, d'autre part, je me demandai pourquoi donc les premiers inventeurs de la philosophie voulaient n'admettre à l'étude de la sagesse que ceux qui avaient étudié les mathématiques, comme si cette science eût été la plus facile de toutes et la plus nécessaire pour préparer et dresser l'esprit à en comprendre de plus élevées, j'ai soupçonné qu'ils reconnaissaient une certaine science mathématique différente de celle de notre âge. Ce n'est pas que je croie qu'ils en eussent une connaissance parfaite : leurs transports insensés et leurs sacrifices pour les plus minces découvertes, prouvent combien ces études étaient alors dans l'enfance. Je ne suis point non plus touché des éloges que prodiguent les historiens à quelques unes de leurs inventions ; car, malgré leur simplicité, on conçoit qu'une multitude ignorante et facile à étonner les ait louées comme des prodiges. Mais je me persuade que certains germes primitifs des vérités que la nature a déposées dans l'intelligence humaine, et que nous étouffons en nous à force de lire et d'entendre tant d'erreurs diverses, avoient, dans cette simple et naïve antiquité, tant de vigueur et de force, que les hommes éclairés de cette lumière de raison qui leur faisait préférer la vertu aux plaisirs, l'honnête à l'utile, encore qu'ils ne sussent pas la raison de cette préférence, s'étaient fait des idées vraies et de la philosophie et des mathématiques, quoiqu'ils ne pussent pas encore pousser ces sciences jusque'à la perfection. Or, je crois rencontrer quelques traces de ces mathématiques véritables dans Pappus et Diophantes, qui, sans être de la plus haute antiquité, vivaient cependant bien des siècles avant nous. Mais je croirais volontiers que les écrivains eux-mêmes en ont, par une ruse coupable, supprimé la connaissance ; semblables à quelques artisans qui cachent leur secret, ils ont craint peut-être que la facilité et la simplicité de leur méthode, en les popularisant, n'en diminuât l'importance, et ils ont mieux aimé se faire admirer en nous laissant, comme produit de leur art, quelques vérités stériles subtilement déduites, que de nous enseigner cet art lui-même, dont la connaissance eût fait cesser toute notre admiration. Enfin quelques hommes d'un grand esprit ont, dans ce siècle, essayé de relever cette méthode ; car elle ne paraît autre que ce qu'on appelle du nom barbare d'algèbre, pourvu qu'on la dégage assez de cette multiplicité de chiffres et de ces figures inexplicables qui l'écrasent, pour lui donner cette clarté et cette facilité suprême qui, selon nous, doit se trouver dans les vraies mathématiques. Ces pensées m'ayant détaché de l'étude spéciale de l'arithmétique et de la géométrie, pour m'appeler à la recherche d'une science mathématique en général, je me suis demandé d'abord ce qu'on entendait précisément par ce mot mathématiques, et pourquoi l'arithmétique et la géométrie seulement, et non l'astronomie, la musique, l'optique, la mécanique et tant d'autres sciences, passaient pour en faire partie : car ici il ne suffit pas de connaître l'étymologie du mot. En effet le mot mathématiques ne signifiant que science, celles que j'ai nommées ont autant de droit que la géométrie à être appelées mathématiques ; et cependant il n'est personne qui, pour peu qu'il soit entré dans une école, ne puisse distinguer sur-le-champ ce qui se rattache aux mathématiques proprement dites, d'avec ce qui appartient aux autres sciences. Or, en réfléchissant attentivement à ces choses, j'ai découvert que toutes les sciences qui ont pour but la recherche de l'ordre et de la mesure, se rapportent aux mathématiques, qu'il importe peu que ce soit dans les nombres, les figures, les astres, les sons ou tout autre objet qu'on cherche cette mesure, qu'ainsi il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'on peut trouver sur l'ordre et la mesure, prises indépendamment de toute application à une matière spéciale, et qu'enfin cette science est appelée d'un nom propre, et depuis longtemps consacré par l'usage, savoir les mathématiques, parce qu'elle contient ce pourquoi les autres sciences sont dites faire partie des mathématiques. Et une preuve qu'elle surpasse de beaucoup les sciences qui en dépendent, en facilité et en importance, c'est que d'abord elle embrasse tous les objets auxquels celles-ci s'appliquent, plus

un grand nombre d'autres ; et qu'ensuite, si elle contient quelques difficultés, elles existent dans les autres, lesquelles en ont elles-mêmes de spéciales qui naissent de leur objet particulier, et qui n'existent pas pour la science générale. Maintenant, quand tout le monde connaît le nom de cette science, quand on en conçoit l'objet, même sans y penser beaucoup, d'où vient qu'on recherche péniblement la connaissance des autres sciences qui en dépendent, et que personne ne se met en peine de l'étudier elle-même ? Je m'en étonnerais assurément, si je ne savais que tout le monde la regarde comme fort aisée, et si je n'avais remarqué, depuis quelque temps, que toujours l'esprit humain, laissant de côté ce qu'il croit facile, se hâte de courir à des objets nouveaux et plus élevés. Pour moi, qui ai la conscience de ma faiblesse, j'ai résolu d'observer constamment, dans la recherche des connaissances, un tel ordre que, commençant toujours par les plus simples et les plus faciles, je ne fisse jamais un pas en avant pour passer à d'autres, que je ne crusse n'avoir plus rien à désirer sur les premières. C'est pourquoi j'ai cultivé jusqu'à ce jour, autant que je l'ai pu, cette science mathématique universelle, de sorte que je crois pouvoir me livrer à l'avenir à des sciences plus élevées, sans craindre que mes efforts soient prématurés. Mais, avant d'en sortir, je chercherai à rassembler et à mettre en ordre ce que j'ai recueilli de plus digne de remarque dans mes études précédentes, tant pour pouvoir les retrouver au besoin dans ce livre, à l'âge où la mémoire s'affaiblit, que pour en décharger ma mémoire elle-même, et porter dans d'autres études un esprit plus libre.

DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*

10.2.6 L'arbre de la philosophie

Un homme qui n'a encore que la connaissance vulgaire et imparfaite [...] doit (apprendre) à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore ; et parce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques. Puis, lorsqu'il s'est acquis à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer pour de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. La seconde est la physique, en laquelle après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé, puis en particulier quelle est la nature de cette terre, et de tous les corps qui se trouvent communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux. En suite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux, et surtout celle de l'homme ; afin qu'on soit capable par après les autres sciences qui lui sont utiles. Ainsi toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse.

DESCARTES, *Principes de la philosophie*, « Lettre-préface »

10.3 Remises en cause du primat de la démonstration

10.3.1 Les arguments internes aux mathématiques

La notion traditionnelle de vérité mathématique est celle qui remonte à la Renaissance. Dans cette conception, il n'y a pas grande différence entre les objets dont traitent les mathématiciens

et ceux dont traitent les sciences de la nature ; les uns et les autres sont connaissables, et l'homme a prise sur eux à la fois par l'intuition et le raisonnement ; il n'y a lieu de mettre en doute ni l'intuition ni le raisonnement, qui ne sont faillibles que si on ne les emploie pas comme il faut. « Il faudrait », dit Pascal, « avoir tout-à-fait l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent ». Descartes, dans son poème, se convainc qu' « il n'y a eu que les seuls Mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes », et cela (si l'on s'en tient à son récit) bien avant d'avoir bâti une métaphysique dans laquelle « cela même », dit-il, « que j'ai tantôt pris pour règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe et qu'il est un être parfait ». Si Leibniz objecte à Descartes qu'on ne voit pas à quoi on reconnaît qu'une idée est « claire et distincte », il considère, lui aussi, les axiomes comme des conséquences évidentes et inéluctables des définitions, dès que l'on en comprend les termes. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que, dans le langage de cette époque, les mathématiques comprennent bien des sciences que nous ne reconnaissions plus comme telles, et parfois jusqu'à l'art de l'ingénieur ; et dans la confiance qu'elles inspirent, le surprenant succès de leurs applications à la « philosophie naturelle », aux « arts mécaniques », à la navigation, entre pour une grande part.

Dans cette manière de voir, les axiomes ne sont pas plus susceptibles d'être discutés ou mis en doute que les règles du raisonnement ; tout au plus peut-on laisser à chacun le choix, suivant ses préférences, de raisonner « à la manière des anciens » ou de laisser libre cours à son intuition. Le choix du point de départ est aussi question de préférence individuelle, et on voit apparaître de nombreuses « éditions » d'Euclide où la solide charpente logique des *Éléments* est étrangement travestie ; on donne du calcul infinitésimal, de la mécanique rationnelle, des exposés prétendument déductifs dont les bases sont singulièrement mal assises ; et Spinoza était peut-être de bonne foi en donnant son *Éthique* pour démontrée à la manière des géomètres « *more geometrico demonstrata* ». Si l'on a peine à trouver, au XVII^e siècle, deux mathématiciens d'accord sur quelque question que ce soit, si les polémiques sont quotidiennes, interminables et acrimonieuses, la notion de vérité n'en reste pas moins hors de cause. « N'y ayant qu'une vérité de chaque chose, dit Descartes, quiconque la trouve en sait autant qu'on peut en savoir. »

Bien qu'aucun texte mathématique grec de haute époque ne se soit conservé sur ces questions, il est probable que le point de vue des mathématiciens grecs sur ce sujet a été beaucoup plus nuancé. [...] C'est d'ailleurs ce que suggère l'adage de l'école « *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* », contre lequel justement s'élève Descartes, comme ne donnant pas de base assez ferme à ce que Descartes entendait tirer de l'usage de la raison. Il faut descendre jusqu'au début du XIX^e siècle pour voir les mathématiciens revenir de l'arrogance d'un Descartes (sans parler de celle d'un Kant, ou de celle d'un Hegel, ce dernier quelque peu en retard, comme il convient, sur la science de son époque), à une position aussi nuancée que celle des Grecs.

BOURBAKI, *Éléments d'histoire des mathématiques*, p. 22

Contrairement à ce que l'on croit souvent, les mathématiciens sont tout aussi *pragmatiques* que les autres savants : placés devant des problèmes à résoudre, tout les moyens leur sont bons s'ils conduisent à la solution. Et le maniement des notions « abstraites » s'est développé parce qu'il était fructueux, en permettant d'attaquer des questions [...] où les techniques traditionnelles n'étaient d'aucun secours. Encouragés par ses premiers succès, les mathématiciens se sont mis à depuis une cinquantaine d'années, à s'imaginer sans cesse de nouveaux « objets mathématiques » ; et, mis à part un inévitable déchet (dû le plus souvent à une absence de motivation raisonnable), cette prolifération a été extraordinairement féconde dans de nombreux domaines. À l'heure actuelle, ce mouvement ne manifeste aucun signe de ralentissement, si bien que certains en arrivent à se demander si cette accumulation de notions abstraites ne risque pas un

jour de faire éclater les mathématiques en une poussière de disciplines saines grande cohésion, k en raison de l'incapacité du cerveau humain à garder constamment présent et utilisables une si grande multitude de concepts et de techniques. Qu'il y ait là un danger, tout au moins à longue échéance, ce n'est pas niable ; mais chaque poussé vers l'abstraction s'accompagne d'une refonte des notions antérieures, qui presque invariablement les concentre et les réduit en nombre, et en facilite par suite l'assimilation. Les biologistes nous disent que l'homme est encore loin d'utiliser toutes les possibilités virtuelles de son cerveau ; je le crois volontiers lorsque je vois les meilleurs de nos jeunes mathématiciens jongler sans effort avec des théories qui ont rebuté leurs aînés. L'épouvantail d'une mathématique se suicidant par excès d'*abstraction* n'est qu'un paravent commode pour vieillards paresseux.

DIEUDIONNÉ, « *Que font les mathématiciens ?* »

10.3.2 La connaissance commune et l'action

La vérité, vous dira n'importe quel dictionnaire, est une propriété que possèdent certaines de nos idées : elle consiste dans ce fait qu'elles sont « d'accord », de même que l'erreur consiste dans ce fait qu'elles sont « en désaccord », avec la réalité. Les pragmatistes et les intellectualistes s'entendent pour admettre cette définition comme une chose qui va de soi. Ils ne cessent de s'entendre qu'au moment où l'on soulève la question de savoir exactement ce que signifie le terme « accord », et ce que signifie le terme « réalité » – lorsque l'on voit dans la réalité quelque chose avec quoi nos idées doivent « s'accorder ». [...]

L'opinion courante, là-dessus, c'est qu'une idée vraie doit être la copie de la réalité correspondante. De même que d'autres conceptions courantes, celle-ci est fondée sur une analogie que fournit l'expérience la plus familière. Lorsqu'elles sont vraies, nos idées des choses sensibles reproduisent ces dernières, en effet. Fermez les yeux, et pensez à cette horloge, là-bas, sur le mur : vous avez bien une copie ou reproduction vraie du cadran. Mais l'idée que vous avez du « mouvement d'horlogerie », à moins que vous ne soyez un horloger, n'est plus, à beaucoup près au même degré, une copie, bien que vous l'acceptiez comme telle, parce qu'elle ne reçoit de la réalité aucun démenti. Se réduisit-elle à ces simples mots, « mouvement d'horlogerie », ces mots font pour vous l'office de mots vrais. Enfin, quand vous parlez de l'horloge comme ayant pour « fonction » de « marquer l'heure », ou quand vous parlez de « l'élasticité » du ressort, il est difficile de voir au juste de quoi vos idées peuvent bien être la copie !

Vous voyez qu'il y a ici un problème. Quand nos idées ne peuvent pas positivement copier leur objet, qu'est-ce qu'on entend par leur « accord » avec cet objet ? Quelques idéalistes semblent dire qu'elles sont vraies toutes les fois qu'elles sont ce qui, dans les intentions de Dieu, doit être pensé par nous sur l'objet. D'autres s'en tiennent résolument à la théorie de l'*« idée-image »* et s'expriment, à cet égard, comme si nos idées étaient plus ou moins vraies, suivant qu'elles se rapprochent plus ou moins du point où elles reproduiraient exactement la pensée éternelle de l'Absolu.

Ces conceptions exigent d'être discutées au point de vue pragmatique. Or, le grand principe des intellectualistes est que la vérité consiste dans une relation toute statique, inerte. Une fois que l'idée vraie d'une chose est en vous, tout est dit. Vous l'avez en votre possession ; *vous détenez une connaissance* : vous avez rempli votre destinée de sujet pensant. Vous êtes intellectuellement là où vous avez le devoir d'être ; vous avez obéi à votre « impératif catégorique » : il n'y a plus rien qui doive venir après ce point culminant de votre destinée d'être raisonnable. Sur le terrain épistémologique ou dans l'ordre du savoir, vous avez atteint un état d'équilibre stable.

Le pragmatisme, lui, pose ici sa question habituelle : « étant admis qu'une idée, qu'une croyance est vraie, quelle différence concrète va-t-il en résulter dans la vie que nous vivons ? De quelle manière cette vérité va-t-elle se réaliser ? Quelles expériences vont se produire, au lieu de celles

qui se produiraient si notre croyance était fausse ? Bref, quelle valeur la vérité a-t-elle, en monnaie courante, en termes ayant cours dans l'expérience ? »

En posant cette question, le pragmatisme voit aussitôt la réponse qu'elle comporte : *les idées vraies sont celles que nous pouvons nous assimiler, que nous pouvons valider, que nous pouvons corroborer de notre adhésion et que nous pouvons vérifier. Sont fausses les idées pour lesquelles nous ne pouvons pas faire cela.* Voilà quelle différence pratique il y a pour nous dans le fait de posséder des idées vraies ; et voilà donc ce qu'il faut entendre par la vérité, car c'est là tout ce que nous connaissons sous ce nom !

Telle est la thèse que j'ai à défendre. La vérité d'une idée n'est pas une propriété qui se trouverait lui être inhérente et qui resterait inactive. La vérité est un *événement* qui se produit pour une idée. Celle-ci *devient* vraie : elle est *rendue* vraie par certains faits. Elle acquiert sa *vérité* par un travail qu'elle effectue, par le travail qui consiste à se vérifier elle-même, qui a pour but et pour résultat sa *vérification*. Et, de même, elle acquiert sa *validité* en effectuant le travail ayant pour but et pour résultat sa *validation*.

JAMES, *Le Pragmatisme*, p. 142-144

Prenons, par exemple, cet objet, là-bas, sur le mur. Pour vous et pour moi, c'est une horloge et pourtant aucun de nous n'a vu le mécanisme caché qui fait que c'est bien une horloge. Nous acceptons cette idée comme vraie, sans rien faire pour la vérifier. Si la vérité est essentiellement un processus de vérification, ne devrions-nous pas regarder comme nées avant terme des vérités non vérifiées comme celle-ci ? Non, car elles forment l'écrasante majorité des vérités qui nous font vivre. Tout « passe », tout compte également, en fait de vérification, qu'elle soit directe ou qu'elle ne soit qu'indirecte. Que le témoignage des circonstances soit suffisant, et nous marchons sans avoir besoin du témoignage de nos yeux. Quoique n'ayant jamais vu le Japon, nous admettons tous qu'il existe, parce que cela nous réussit d'y croire, tout ce que nous savons se mettant d'accord avec cette croyance, sans que rien se jette à la traverse ; de même, nous admettons que l'objet en question est une horloge. Nous nous en servons comme d'une horloge, puisque nous réglons sur lui la durée de cette Leçon. Dire que notre croyance est vérifiée, c'est dire, ici, qu'elle ne nous conduit à aucune déception, à rien qui nous donne un démenti. Que l'existence des rouages, des poids et du pendule soit vérifiable, c'est comme si elle était vérifiée. Pour un cas où le processus de la vérité va jusqu'au bout, il y en a un million dans notre vie où ce processus ne fonctionne qu'ainsi, à l'état naissant. Il nous oriente vers ce qui serait une vérification ; nous mène dans ce qui est l'entourage de l'objet ; alors, si tout concorde parfaitement, nous sommes tellement certains de pouvoir vérifier, que nous nous en dispensons ; et les événements, d'ordinaire, nous donnent complètement raison.

En fait, la vérité vit à crédit, la plupart du temps. Nos pensées et nos croyances « passent » comme monnaie ayant cours, tant que rien ne les fait refuser, exactement comme les billets de banque tant que personne ne les refuse. Mais tout ceci sous-entend des vérifications, expressément faites quelque part, des confrontations directes avec les faits - sans quoi tout notre édifice de vérités s'écroule, comme s'écroulerait un système financier à la base duquel manquerait toute réserve métallique.

JAMES, *Le Pragmatisme*, p. 147-148

Chapitre 11

La connaissance scientifique : le problème de la vérité

11.1 L'idée de progrès

11.1.1 La révolution scientifique du XVII^e siècle

La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient toujours ouvert devant nos yeux, je veux dire l'Univers, mais on ne peut le comprendre si l'on ne s'applique d'abord à en comprendre la langue et à connaître les caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques, sans le moyen desquels il est humainement impossible d'en comprendre un mot. Sans eux, c'est une errance vaine dans un labyrinthe obscur.

GALILÉE, *L'Essayeur*

La manière dont Galilée conçoit une méthode scientifique correcte implique une prédominance de la raison sur la simple expérience, la substitution de modèles idéaux (mathématiques) à une réalité empiriquement connue, la primauté de la théorie sur les faits. C'est seulement ainsi que les limitations de l'empirisme aristotélicien ont pu être surmontées et qu'une véritable méthode expérimentale a pu être élaborée ; une méthode dans laquelle la théorie mathématique détermine la structure même de la recherche expérimentale, ou, pour reprendre les termes propres de Galilée, une méthode qui utilise le langage mathématique (géométrique) pour formuler ses questions à la nature et pour interpréter les réponses de celle-ci ; qui, substituant l'Univers rationnel de la précision au monde de l'à-peu-près connu empiriquement, adopte la mensuration comme principe expérimental fondamental et le plus important. C'est cette méthode qui, fondée sur la mathématisation de la nature, a été conçue et développée – sinon par Galilée lui-même, dont le travail expérimental est pratiquement sans valeur, et qui doit sa renommée d'expérimentateur aux efforts infatigables des historiens positivistes – du moins par ses disciples et ses successeurs.

KOYRÉ, « Les origines de la science moderne », in *Études d'histoire de la pensée scientifique*

11.1.2 L'évolution de l'esprit humain

Pour expliquer convenablement la véritable nature et le caractère propre de la philosophie positive, il est indispensable de jeter d'abord un coup d'œil général sur la marche progressive de l'esprit humain, envisagée dans son ensemble ; car une conception quelconque ne peut être bien connue que par son histoire.

En étudiant ainsi le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité, depuis son premier essor le plus simple jusqu'à nos jours, je crois avoir découvert une grande loi fondamentale, à laquelle il est assujetti par une nécessité invariable, et qui me semble pouvoir être solidement établie, soit sur les preuves rationnelles fournies par la connaissance de notre organisation, soit sur les vérifications historiques résultant d'un examen attentif du passé. Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif ; l'état métaphysique, ou abstrait ; l'état scientifique, ou positif. En d'autres termes, l'esprit humain, par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher, dont le caractère est essentiellement différent et même radicalement opposé : d'abord la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique, et enfin la méthode positive. De là, trois sortes de philosophies, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement ; la première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine ; la troisième, son état fixe et définitif ; la seconde est uniquement destinée à servir de transition.

Dans l'état théologique, l'esprit humain dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers.

Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées) inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés, dont l'explication consiste alors à assigner pour chacun l'entité correspondante.

Enfin, dans l'état positif, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. L'explication des faits, réduite alors à ses termes réels, n'est plus désormais que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux, dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre.

COMTE, *Cours de philosophie positive*

11.1.3 La marque d'une science aboutie : la notion de théorie

Une théorie physique n'est pas une explication. C'est un système de propositions mathématiques, déduites d'un petit nombre de principes, qui ont pour but de représenter aussi simplement, aussi complètement et aussi exactement que possible, un ensemble de lois expérimentales. Pour préciser quelque peu cette définition, caractérisons les quatre opérations successives par lesquelles se forme une théorie physique :

- 1) Parmi les propriétés physiques que nous nous proposons de représenter, nous choisissons celles que nous regarderons comme des propriétés simples et dont les autres seront censées des groupements ou des combinaisons. Nous leur faisons correspondre, par des méthodes de mesure appropriées, autant de symboles mathématiques, de nombres, de grandeurs ; ces symboles mathématiques n'ont, avec les propriétés qu'ils représentent, aucune relation de nature ; ils ont seulement avec elles une relation de signe à chose signifiée ; par les méthodes de mesure, on peut faire correspondre à chaque état d'une propriété physique une valeur du symbole représentatif et inversement.

2) Nous relierons entre elles les diverses sortes de grandeurs ainsi introduites par un petit nombre de propositions qui serviront de principes à nos déductions. Ces principes peuvent être nommés hypothèses au sens étymologique du mot, car ils sont vraiment les fondements sur lesquels s'édifiera la théorie ; mais ils ne prétendent en aucune façon énoncer des relations véritables entre les propriétés réelles des corps. Ces hypothèses peuvent donc être formulées d'une manière arbitraire. La contradiction logique, soit entre les termes d'une même hypothèse, soit entre diverses hypothèses d'une même théorie, est la seule barrière absolument infranchissable devant laquelle s'arrête cet arbitraire.

3) Les divers principes ou hypothèses d'une théorie sont combinés ensemble suivant les règles de l'analyse mathématique. Les exigences de la logique algébrique sont les seules auxquelles le théoricien soit tenu de satisfaire au cours de ce développement. Les grandeurs sur lesquelles portent ses calculs ne prétendent point être des réalités physiques ; les principes qu'il invoque dans ses déductions ne se donnent point pour l'énoncé de relations véritables entre ces réalités ; il importe donc peu que les opérations qu'il exécute correspondent ou non à des transformations physiques réelles ou même concevables. Que ses syllogismes soient concluants et ses calculs exacts, c'est tout ce qu'on est alors en droit de réclamer de lui.

4) Les diverses conséquences que l'on a ainsi tirées des hypothèses peuvent se traduire en autant de jugements portant sur les propriétés physiques des corps ; les méthodes propres à définir et à mesurer ces propriétés physiques sont comme le vocabulaire, comme la clé qui permet de faire cette traduction ; ces jugements, on les compare aux lois expérimentales que la théorie se propose de représenter ; s'ils concordent avec ces lois, au degré d'approximation que comportent les procédés de mesure employés, la théorie a atteint son but, elle est déclarée bonne ; sinon, elle est mauvaise, elle doit être modifiée ou rejetée.

Ainsi, une théorie *vraie*, ce n'est pas une théorie qui donne, des apparences physiques, une explication conforme à la réalité ; c'est une théorie qui représente d'une manière satisfaisante un ensemble de lois expérimentales ; une théorie *fausse*, ce n'est pas une tentative d'explication fondée sur des suppositions contraires à la réalité c'est un ensemble de propositions qui ne concordent pas avec les lois expérimentales. *L'accord avec l'expérience est, pour une théorie physique, l'unique critérium de vérité.*

DUHEM, *La Théorie physique, son objet, sa structure*

11.2 Questions de méthode : comment parvenir à la découverte des lois de l'univers ?

11.2.1 Entre le rationalisme et l'empirisme : la philosophie critique de Kant

Le premier qui démontra le triangle isocèle (qu'il s'appelât Thalès ou comme l'on voudra) eut une révélation ; car il trouva qu'il ne devait pas suivre pas à pas ce qu'il voyait dans la figure, ni s'attacher au simple concept de cette figure comme si cela devait lui en apprendre les propriétés, mais qu'il lui fallait réaliser (ou construire) cette figure, au moyen de ce qu'il y pensait et s'y représentait lui-même a priori par concepts (c'est-à-dire par construction), et que, pour savoir sûrement quoi que ce soit a priori, il ne devait attribuer aux choses que ce qui résulterait nécessairement de ce que lui-même y avait mis, conformément à son concept.

La Physique arriva bien plus lentement à trouver la grande voie de la science ; il n'y a guère plus d'un siècle et demi en effet que l'essai magistral de l'ingénieux Bacon de Verulam en partie provoqua et en partie, car on était déjà sur sa trace, ne fit que stimuler cette découverte qui, tout comme la précédente, ne peut s'expliquer que par une révolution subite dans la manière

de penser. Je ne veux considérer ici la Physique qu'en tant qu'elle est fondée sur des principes empiriques.

Quand Galilée fit rouler ses sphères sur un plan incliné avec un degré d'accélération dû à la pesanteur déterminé selon sa volonté, quand Torricelli fit supporter à l'air un poids qu'il savait lui-même d'avance être égal à celui d'une colonne d'eau à lui connue, ou quand, plus tard, Stahl transforma les métaux en chaux et la chaux en métal, en leur ôtant ou en lui restituant quelque chose, ce fut une révélation lumineuse pour tous les physiciens. Ils comprirent que la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans et qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements, suivant des lois immuables, qu'elle doit obliger la nature à répondre à ses questions et ne pas se laisser conduire pour ainsi dire en laisse par elle ; car autrement, faites au hasard et sans aucun plan tracé d'avance, nos observations ne se rattacherait point à une loi nécessaire, chose que la raison demande et dont elle a besoin.

Il faut donc que la raison se présente à la nature tenant, d'une main, ses principes qui seuls peuvent donner aux phénomènes concordant entre eux l'autorité de lois, et de l'autre, l'expérimentation qu'elle a imaginée d'après ces principes, pour être instruite par elle, il est vrai, mais non pas comme un écolier qui se laisse dire tout ce qu'il plaît au maître, mais, au contraire, comme un juge en fonction qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose.

KANT, *Critique de la raison pure*, Préface à la deuxième édition

11.2.2 La méthode expérimentale

Les expérimentations empiriques sont les expériences faites sans idées préconçues et dans le but pur et simple de constater l'effet qui surviendra dans telle ou telle circonstance donnée. On ne cherche point à comprendre le phénomène ; on veut seulement savoir s'il arrive, s'il existe, On veut le constater. Les expériences scientifiques sont faites d'après une idée préconçue qu'il s'agit de vérifier ou de contrôler afin de comprendre le phénomène et de saisir dans toutes les circonstances qui accompagnent la production du phénomène celle qui constitue réellement son déterminisme et qui doit être appelée sa cause prochaine. [...]

La méthode expérimentale n'est rien autre chose qu'un ensemble de règles sanctionnées par l'expérience et qui ont pour but de prémunir contre les erreurs qui peuvent résulter du maniement des *faits* et des *hypothèses* dans l'édification de la science. [...]

Le savant complet est celui qui embrasse à la fois la théorie et la pratique expérimentale. 1) Il constate un fait ; 2) à propos de ce fait, une idée naît dans son esprit ; 3) en vue de cette idée, il raisonne, institue une expérience, en imagine et en réalise les conditions matérielles ; 4) de cette expérience résultent de nouveaux phénomènes qu'il faut observer, et ainsi de suite. L'esprit du savant se trouve en quelque sorte toujours placé entre deux observations : l'une qui sert de point de départ au raisonnement, et l'autre qui lui sert de conclusion. [...]

La méthode est applicable à l'édification des sciences d'observation et d'expérimentation.

Il faut procéder toujours par le doute philosophique, avec précaution, avec défiance. Il faut lancer son hypothèse en avant comme un colimaçon lance ses cornes pour sonder et palper l'espace. Dès qu'il sent quelque obstacle, il les retire pour les étendre de nouveau à côté, et cette figure représente l'état de tâtonnement dans lequel se trouve l'expérimentateur. [...]

L'expérimentateur veut troubler la nature, il veut maîtriser les phénomènes et les reproduire non seulement dans les conditions où la nature nous les présente mais dans des conditions où elle ne les a pas réalisés.

BERNARD, *Principes de médecine expérimentale*

11.2.3 Ou, pour le dire plus brièvement

La méthode consiste à remonter du domaine de l'expérience au monde intelligible des formules, des équations. Puis on redescend au monde réel pour assurer le contact de l'*intelligible* et du *réel*. Ainsi le prisonnier de la caverne, dans Platon, remonte du sensible aux idées, de la caverne au réel ensoleillé, et redescend dans la caverne pour retrouver le sensible et l'interpréter par les idées.

MOUY, *Logique*

11.2.4 Le rôle de la raison : corriger l'expérience première

Le rationalisme du physicien

Le rationalisme en action dans les sciences physiques ne saurait être confondu avec un rationalisme élémentaire, immobilisé dans l'universalité de principes. Son rôle ne se borne pas à résumer des expériences. Il se les incorpore, il les assimile, il s'en enrichit. Pourquoi ne voudrait-on pas qu'une vérité expérimentale scientifique, née dans une suite d'expériences conduites dans la clarté d'une méthode rationnellement établie, ne puisse être mise au rang des vérités de base ? Quand la mécanique de Newton s'institue sur l'équation fondamentale de la dynamique, liant la masse, la force et l'accélération, n'écarte-t-elle pas tout le passé d'irrationalité attachée à l'idée de force ? Quand on réalise, en leur rigueur, les liens mathématiques des trois concepts scientifiques : masse, force, accélération, il n'y a plus à se demander quel est le concept premier. Les éléments expérimentaux ne peuvent plus être séparés de leur organisation rationnelle. Le philosophe ne peut plus rester le maître impérieux de l'élémentaire et continuer à désigner, avant toute pensée active, les vérités expérimentales et les vérités de raison. [...]

De toute façon, la situation de la science actuelle ne [95] saurait être éclairée par les utopies de la simplicité philosophique. C'est pourquoi nous avons proposé, comme nom de cette philosophie mixte qui nous semble correspondre à la situation épistémologique actuelle, le nom de Rationalisme appliqué. Et ce n'est pas au simple niveau des généralités qu'il faut placer cette philosophie essentiellement mixte. C'est sur chaque valeur de rationalité qu'il faut dégager une valeur d'application. Ici montrer le réel ne suffit pas, il faut le démontrer. Et réciproquement les démonstrations purement formelles doivent être sanctionnées par une réalisation précise. Dans les sciences physiques, organisation rationnelle et expérience sont en constante coopération. Mais on ne fixe jamais bien le long passé de culture que demande une démonstration. Une large culture rationaliste est nécessaire pour un esprit qui veut travailler utilement au progrès d'une « spécialité » scientifique. La culture générale d'un spécialiste de notre temps est plus vaste que la culture générale au début du siècle dernier. Le rationalisme est désormais une philosophie de la maturité de l'esprit scientifique.

BACHELARD, *L'Engagement rationaliste*

Exemple : la microphysique

Nul mieux qu'Eddington n'a compris la valeur des rectifications successives des divers schémas atomiques. Après avoir rappelé le schéma proposé par Bohr qui assimilait le système atomique à un système planétaire en miniature, Eddington prévient qu'on ne doit pas prendre cette description trop à la lettre. « Les orbites peuvent difficilement se rapporter à un mouvement réel dans l'espace, car on admet généralement que la notion ordinaire d'espace cesse de s'appliquer à l'intérieur de l'atome ; et l'on n'a pas non plus, de nos jours, le moindre désir d'insister sur le caractère de soudaineté ou de discontinuité qu'implique le mot *saut*. On constate également que

l'électron ne peut pas être localisé de la manière qu'entraînerait cette image. En résumé, le physicien dresse un plan soigné de l'atome, puis le jeu de son esprit critique le conduit à supprimer l'un après l'autre chaque détail. Ce qui subsiste est l'atonie de la physique moderne ! » Nous exprimerions les mêmes pensées autrement. Il ne nous semble pas, en effet, qu'on puisse comprendre l'atome de la physique moderne sans évoquer l'histoire de son imagerie, sans reprendre les formes réalistes et les formes rationnelles, sans en expliciter le profil épistémologique. L'histoire des divers schémas est ici un plan pédagogique inéluctable. Par quelque côté, ce qu'on retranche de l'image doit se trouver dans le concept rectifié. Nous dirions donc volontiers que l'atome est exactement *la somme des critiques* auxquelles on soumet son image première. La connaissance cohérente est un produit, non pas de la raison architectonique, mais de la raison polémique. Par ses dialectiques et ses critiques, le surrationalisme détermine en quelque manière un *surobjet*. Le surobject est le résultat d'une objectivation critique, d'une objectivité qui ne retient de l'objet que ce qu'elle a critiqué. Tel qu'il apparaît dans la microphysique contemporaine, l'atome est le type même du surobject. Dans ses rapports avec les images, le surobject est très exactement la non-image. Les intuitions sont très utiles : elles servent à être détruites. En détruisant ses images premières, la pensée scientifique découvre ses lois organiques. On révèle le noumène [140] en dialectisant un à un tous les principes du phénomène. Le schéma de l'atome proposé par Bohr il y a un quart de siècle a, dans ce sens, agi comme une bonne image : il n'en reste plus rien. Mais il a suggéré des *non* assez nombreux pour garder un rôle pédagogique indispensable dans toute initiation. Ces *non* se sont heureusement coordonnés ; ils constituent vraiment la microphysique contemporaine.

BACHELARD, *La Philosophie du non*

11.3 Science et réalité ou : une théorie scientifique est-elle vraie ?

11.3.1 Thèse 1 : la théorie scientifique est vérifiable, vérifiée et vraie

Si un énoncé ou un ensemble d'énoncés n'est pas testable, au moins en principe, si, en d'autres termes, il n'a pas d'implications vérifiables du tout, alors il ne peut pas être raisonnablement proposé ou admis à titre d'hypothèse ou de théorie scientifique, car on ne peut imaginer aucun résultat empirique qui s'accorde avec lui ou qui le contredise. Dans ce cas, il ne repose d'aucune façon sur des phénomènes et, comme nous dirons, il *manque de poids empirique*. Considérez, par exemple, l'opinion selon laquelle l'attraction gravitationnelle qu'exercent les uns sur les autres les corps physiques, manifeste certains « appétits ou tendances naturels », étroitement liés à l'amour, inhérents à ces corps, qui rendent leurs « mouvements naturels intelligibles et possibles ». Quelles implications vérifiables peut-on dériver d'une semblable interprétation des phénomènes de gravitation ? Si l'on considère certains traits spécifiques de l'amour au sens habituel, on s'attendrait à ce que cette conception impliquât que l'affinité gravitationnelle fût un phénomène sélectif : ce ne devrait pas être deux corps physiques quelconques qui s'attirent l'un l'autre. L'intensité de cette attirance de l'un des corps pour le second ne devrait pas non plus être toujours égale à celle de ce dernier pour le premier, elle ne devrait pas non plus dépendre de façon significative des masses des corps ou de leur distance. Or, nous savons que toutes ces conséquences que nous venons de suggérer sont fausses, la conception que nous sommes en train d'examiner n'est évidemment pas supposée les impliquer. En fait, dans cette conception, ce qu'on avance, c'est seulement que les affinités naturelles sous-jacentes à l'attraction gravitationnelle sont *en rapport* avec l'amour. Mais, comme on va le voir clairement, cette affirmation est si vague qu'elle exclut qu'on en déduise quelque implication vérifiable que ce soit. Cette

interprétation n'appelle aucune découverte empirique d'aucune sorte ; on ne peut imaginer aucune observation, expérimentation qui fournisse des données qui la confirment ou la réfutent. En particulier, elle n'a, par conséquent, aucune implication concernant les phénomènes de gravitation ; il est donc impossible qu'elle explique ces phénomènes ou les rende « intelligibles ». Pour illustrer encore ce point, supposons que quelqu'un propose la thèse opposée : les corps physiques s'attirent mutuellement et tendent à se porter à la rencontre l'un de l'autre sous l'effet naturel de la haine, en vertu d'une inclination naturelle à heurter et à détruire les autres objets physiques. Peut-on imaginer une façon de trancher entre ces conceptions opposées ? Évidemment pas. Ni l'une ni l'autre ne conduisent à des implications vérifiables. Aucune expérience ne permet de choisir l'une ou l'autre. Ce n'est pas que cette question soit « trop profonde » pour relever d'une décision scientifique : ces deux interprétations verbales opposées ne constituent nullement des assertions. Par conséquent, la question de savoir si elles sont vraies ou fausses n'a aucun sens, c'est pourquoi une enquête scientifique ne permet pas d'aboutir à un choix entre elles deux. Ce ne sont que des *pseudo-hypothèses* : de l'hypothèse, elles n'ont que l'apparence.

HEMPEL, *Éléments d'épistémologie*

11.3.2 Thèse 2 : le problème de la vérification est infini

C'est l'essence propre de la science de la nature, [...] d'être hypothèse à l'infini et vérification à l'infini. [...] Dans le cours progressif infini de théories correctes et de théories particulières rassemblées sous le titre « sciences de la nature d'une époque donnée » nous voyons un cours progressif d'hypothèses qui, dans l'ensemble, sont des hypothèses et des vérifications. Dans ce cours progressif nous trouvons un perfectionnement croissant. Cela signifie pour l'ensemble de la science de la nature qu'elle prend toujours mieux conscience d'elle-même, de son être « définitif » véritable, qu'elle donne une « représentation » toujours meilleure de ce qui est la « vraie nature ». Mais la vraie nature est située à l'infini, non pas seulement comme une droite pure ; elle est aussi, en tant que « pôle » infiniment éloigné, une infinité de théories et elle n'est pensable que comme vérification, et renvoie donc à un travail historique infini d'approximation.

HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*

11.3.3 La confirmation négative d'une théorie : la falsifiabilité et l'expérience cruciale

1) Si ce sont des affirmations que l'on recherche, il n'est pas difficile de trouver, pour la grande majorité des théories, des confirmations ou des vérifications. 2) Il convient de ne tenir réellement compte de ces confirmations que si elles sont le résultat de prédictions qui assument un certain risque ; autrement dit, si, en l'absence de la théorie en question, nous n'avions dû escompter un événement qui n'aurait pas été compatible avec celle-ci - un événement qui l'eût réfutée. 3) Toute « bonne » théorie scientifique consiste à proscrire : à interdire à certains faits de se produire. Sa valeur est proportionnelle à l'envergure de l'interdiction. 4) Une théorie qui n'est réfutable par aucun événement qui se puisse concevoir est dépourvue de caractère scientifique. Pour les théories, l'irréfutable n'est pas (comme on l'imagine souvent) vertu mais défaut. 5) Toute mise à l'épreuve véritable d'une théorie par des tests constitue une tentative pour en démontrer la fausseté (*to falsify*) ou pour la réfuter. Pouvoir être testée c'est pouvoir être réfutée ; mais cette propriété comporte des degrés : certaines théories se prêtent plus aux tests, s'exposent davantage à la réfutation que les autres, elles prennent, en quelque sorte, de plus grands risques. 6) On ne devrait prendre en considération les preuves qui apportent confirmation que dans les cas où elles procèdent de tests authentiques subis par la théorie en question ; on peut donc définir celles-ci comme des tentatives sérieuses, quoique infructueuses, pour invalider telle théorie [...])

Certaines théories, qui se prétent véritablement à être testées, continuent, après qu'elles se sont révélées fausses, d'être soutenues par leurs partisans – ceux-ci leur adjoignent une quelconque hypothèse auxiliaire, à caractère *ad hoc*, ou bien en donnent une nouvelle interprétation *ad hoc* permettant de soustraire la théorie à la réfutation. Une telle démarche demeure toujours possible, mais cette opération de sauvetage a pour contrepartie de ruiner ou, dans le meilleur des cas, d'oblitérer partiellement la scientificité de la théorie [...]. On pourrait considérer ces considérations ainsi : le critère de la scientificité d'une théorie réside dans la possibilité de l'invalider, de la réfuter ou encore de la tester.

POPPER, *Conjectures et réfutations*,

Nous pouvons si nous le voulons distinguer quatre étapes différentes au cours desquelles pourrait être réalisée la mise à l'épreuve d'une théorie. Il y a, tout d'abord, la comparaison logique des conclusions entre elles par laquelle on éprouve la cohérence interne du système. En deuxième lieu s'effectue la recherche de la forme logique de la théorie, qui a pour objet de déterminer si elle constituerait un progrès scientifique au cas où elle survivrait à nos divers tests. Enfin, la théorie est mise à l'épreuve en procédant à des applications empiriques des conclusions qui peuvent en être tirées.

Le but de cette dernière espèce de test est de découvrir jusqu'à quel point les conséquences nouvelles de la théorie – quelle que puisse être la nouveauté de ses assertions – font face aux exigences de la pratique, surgies d'expérimentations purement scientifiques ou d'applications techniques concrètes. Ici, encore, la procédure consistant à mettre à l'épreuve est déductive. A l'aide d'autres énoncés préalablement acceptés, l'on déduit de la théorie certains énoncés singuliers que nous pouvons appeler « prédictions » et en particulier des prévisions que nous pouvons facilement contrôler ou réaliser. Parmi ces énoncés l'on choisit ceux qui sont en contradiction avec elle. Nous essayons ensuite de prendre une décision en faveur (ou à l'encontre) de ces énoncés déduits en les comparant aux résultats des applications pratiques et des expérimentations. Si cette décision est positive, c'est-à-dire si les conclusions singulières se révèlent acceptables, ou vérifiées, la théorie a provisoirement réussi son test : nous n'avons pas trouvé de raisons de l'écartier. Mais si la décision est négative ou, en d'autres termes, si, les conclusions ont été falsifiées, cette falsification falsifie également la théorie dont elle était logiquement déduite. Il faudrait noter ici qu'une décision ne peut soutenir la théorie que pour un temps car des décisions négatives peuvent toujours l'éliminer ultérieurement. Tant qu'une théorie résiste à des tests systématiques et rigoureux et qu'une autre ne la remplace pas avantageusement dans le cours de la progression scientifique, nous pouvons dire que cette théorie a « fait ses preuves » ou qu'elle est « corroborée ».

Nous pouvons distinguer trois exigences auxquelles devra satisfaire théoriquement notre système empirique. Il devra, tout d'abord, être synthétique, de manière à pouvoir représenter un monde possible, non contradictoire. En deuxième lieu, il devra satisfaire au critère de démarcation, c'est-à-dire qu'il ne devra pas être métaphysique mais devra représenter un monde de l'expérience possible. En troisième lieu, il devra constituer un système qui se distingue de quelque manière des autres systèmes du même type dans la mesure où il est le seul à représenter notre monde de l'expérience. Mais comment distinguer le système qui représente notre monde de l'expérience ? La réponse est la suivante : par le fait qu'il a été soumis à des tests et qu'il a résisté à des tests. Ceci signifie qu'il faut le distinguer en lui appliquant cette méthode déductive dont l'analyse et la description constituent mon propos. Selon cette conception, « l'expérience » apparaît comme une méthode caractéristique qui permet de distinguer un système théorique d'autres systèmes théoriques. De sorte que la science empirique semble se caractériser non seulement par sa forme logique mais aussi par la spécificité de sa méthode. [...]

Le critère de démarcation inhérent à la logique inductive revient à la condition suivante : l'on doit pouvoir décider de manière définitive de la vérité et de la fausseté de tous les énoncés

de la science empirique (ou encore tous les énoncés « pourvus de sens ») ; nous dirons qu'il doit être « possible de décider de leur vérité ou de leur fausseté de manière concluante ». Ceci signifie que leur forme doit être telle qu'il soit logiquement possible tant de les vérifier que de les falsifier. Or dans ma conception, il n'y a rien qui ressemble à de l'induction. Aussi, pour nous, est-il logiquement inadmissible d'inférer des théories à partir d'énoncés singuliers « vérifiés par l'expérience » (quoi que cela puisse vouloir dire). Les théories ne sont donc jamais vérifiables empiriquement. Si nous désirons éviter l'erreur positiviste qui consiste à exclure, en vertu de notre critère de démarcation, les systèmes théoriques de la science naturelle nous devons choisir un critère qui nous permette d'admettre également dans le domaine de la science empirique des énoncés qui ne peuvent pas être vérifiés. Toutefois, j'admettrai certainement qu'un système n'est empirique ou scientifique que s'il est susceptible d'être soumis à des tests expérimentaux. Ces considérations suggèrent que c'est la falsifiabilité et non la vérifiabilité d'un système, qu'il faut prendre comme critère de démarcation. En d'autres termes, je n'exigerai pas d'un système scientifique qu'il puisse être choisi, une fois pour toutes, dans une acceptation positive mais j'exigerai que sa forme logique soit telle qu'il puisse être distingué, au moyen de tests empiriques, dans une acceptation négative : un système faisant partie de la science empirique doit pouvoir être réfuté par l'expérience. (Ainsi l'énoncé « il pleuvra ou il ne pleuvra pas ici demain » ne sera-t-il pas considéré comme empirique pour la simple raison qu'il ne peut être réfuté, alors que l'énoncé « il pleuvra ici demain » sera considéré comme empirique.)

POPPER, *La Logique de la découverte scientifique*, p. 29-30 et 36-38

11.3.4 La théorie comme instrument auquel il faut croire

À l'aide des théories physiques nous cherchons à trouver notre chemin à travers le labyrinthe des faits observés, d'ordonner et de comprendre le monde de nos impressions sensibles. Nous désirons que les faits observés suivent logiquement de notre concept de réalité. Sans la croyance qu'il est possible de saisir la réalité avec nos constructions théoriques, sans la croyance en l'harmonie interne de notre monde, il ne pourrait pas y avoir de science. Cette croyance est et restera toujours le motif fondamental de toute création scientifique. À travers tous nos efforts, dans chaque lutte dramatique entre les conceptions anciennes et les conceptions nouvelles, nous reconnaissions l'éternelle aspiration à comprendre, la croyance toujours ferme en l'harmonie de notre monde, continuellement raffermie par les obstacles qui s'opposent à notre compréhension.

EINSTEIN ET INFELD, *L'évolution des idées en physique*

11.4 La science comme *activité humaine et sociale*

11.4.1 Une aventure humaine

À la fois intellectuelle...

Une recherche fructueuse, voilà la vraie définition de la science. La science n'est pas une liste de conclusions alléchantes ; les conclusions sont une conséquence de la science et non son essence. [...]

Le fonctionnement de la science repose sur le caractère vérifiable des hypothèses que l'on propose. Nous pouvons accepter provisoirement une hypothèse et accroître notre confiance en elle si, après une longue compilation et un examen minutieux des données, de nouvelles informations corroborent cette hypothèse. Mais nous ne serons jamais parfaitement sûrs qu'une hypothèse est exacte, alors qu'il est tout à fait possible de démontrer sans ambiguïté qu'une hypothèse est

fausse. Les meilleures hypothèses scientifiques sont généreuses et amplifiables : leurs développements et leurs implications jettent souvent une lumière nouvelle sur d'autres sujets proches ou même parfois sans rapport apparent. Songez, par exemple, combien l'influence du concept de l'évolution a marqué de nombreux domaines intellectuels.

Toute spéulation vaine, en revanche, a un caractère restrictif. Elle donne naissance à des hypothèses non vérifiables mais également impossibles à réfuter sur des bases concrètes. Remarquez que je ne fais pas intervenir ici le caractère exact ou erroné de la spéulation ; même si une hypothèse est exacte, elle ne nous servira à rien si elle est impossible à confirmer ou à réfuter. Ce type de spéculations reste à jamais du domaine des idées simplement intrigantes. Une spéulation vaine nous fait tourner en rond et ne nous mène nulle part. La vraie science contient en puissance les germes qui permettent de réfuter une hypothèse et les implications qui conduisent à de nouvelles connaissances, vérifiables. La vraie science nous mène quelque part.

GOULD, *Le Sourire du flamand rose*

... et pratique

La science est un creuset où l'on vérifie et où l'on rejette des hypothèses ; elle n'est pas l'abrégé d'une certaine connaissance. Toute proposition dont il est possible de prouver l'inexactitude appartient au domaine de la science - parce qu'il s'agit d'une erreur qu'il faut donc écarter, mais surtout parce que ce type de proposition respecte un critère méthodologique essentiel : il est possible de la contrôler. Toute théorie qui est par essence invérifiable n'appartient plus au domaine de la science. La science est le champ de l'action et du réel et non un ensemble de constructions brillantes et purement intellectuelles.

GOULD, *Le Sourire du flamand rose*

11.5 Vérité ou utilité ? L'organisation sociale de la science

La notion de « paradigme » de T. S. Kuhn

Pour désigner ce corpus d'hypothèses, de résultats, de connaissances et de théories, tacites ou non, qui constitue l'univers du chercheur à un instant donné, Kuhn a recours à la notion de paradigme. L'ensemble des convictions ou des dogmes partagés (et donc acceptés) par une communauté scientifique donnée constitue un paradigme. Ce concept renvoie donc, à la fois, à un aspect cognitif (son contenu : idées, théories, connaissances) et un aspect social (son support : la communauté scientifique). Enfin, il s'appuie sur la notion d'autorité : le paradigme est ce qui « fait autorité », à la fois intellectuellement et socialement.

Durant une période de science normale, Kuhn estime que les scientifiques n'entrent pas en conflit sur des points fondamentaux de leurs théories et connaissances. Ils adhèrent tous au paradigme porté par leur communauté et conduisent leur recherche dans le cadre exclusif de ce paradigme : celui-ci constitue donc leur univers à la fois cognitif et social. La transmission et le maintien d'un paradigme sont assurés par la formation des chercheurs, par leur apprentissage des modèles ou d'exemples « paradigmatisques », par les manuels qui incarnent la science « normale ».

Pour Kuhn, le paradigme peut être défini par quatre observations :

1. Deux paradigmes distincts sont incompatibles ou plutôt incommensurables : il n'existe aucun moyen d'identifier ce qui est préférable ou qui domine l'autre. En d'autres termes, il n'existe pas de critère supérieur et absolu auquel se référer pour choisir entre l'un et l'autre. Le choix ne peut être qu'arbitraire, c'est-à-dire réalisé selon des critères extérieurs aux paradigmes, par exemple des critères sociaux.

2. Sur une longue période, la savoir scientifique se développe en connaissant des révolutions successives ; ce n'est que sur de courtes périodes qu'il est possible de penser que ce savoir est cumulatif. Cet aspect conduit à rejeter une des propriétés fondamentales de la connaissance scientifique selon la philosophie positive : la cumulativité.

3. Il n'y pas d'expérience, d'observation et d'élaboration théorique neutre : tout se fait dans un cadre donné, celui du paradigme, et, sans un tel cadre, aucun travail n'est possible. Ce point interdit toute idée d'absolu, de neutralité et donc d'objectivité.

4. Un corps de connaissances n'existe pas sans support social : un paradigme est nécessairement lié à une communauté, à une groupe social situé dans le temps et dans l'espace.

MARTIN, *Sociologie des sciences*

La définition de la science par Kuhn : à travers un exemple

Pourquoi l'entreprise scientifique progresse-t-elle régulièrement alors que par exemple ni l'art, ni la théorie politique, ni la philosophie ne le font ? Pourquoi tout le bénéfice du progrès revient-il presque exclusivement aux activités que nous nommons sciences ?

Notons immédiatement qu'une partie de cette question relève entièrement de la sémantique. Dans une très large mesure, le terme « science » est réservé à des domaines où le progrès est évident. Rien ne le révèle aussi clairement que les discussions répétées sur telle ou telle science contemporaine dont on se demande si elle est réellement une science. Ce genre de discussion a existé pour des spécialités que nous qualifions aujourd'hui sans hésitation de sciences, pendant la période de leur existence antérieure à leur premier paradigme. Le fond évident dans ces discussions est d'arriver à définir ce terme irritant. Par exemple la psychologie, diront certains, est une science parce qu'elle possède telle ou telle caractéristique. D'autres rétorquent que ces caractéristiques sont ou superflues ou insuffisantes pour qu'on puisse parler de science. L'énergie dépensée dans ces débats, les passions qu'ils suscitent, étonnent souvent le spectateur extérieur. Une définition du mot « science » a-t-elle une si grande importance ? Une définition peut-elle assurer à quelqu'un qu'il est ou n'est pas un homme de science ? Et si c'est le cas, pourquoi des spécialistes des sciences de la nature ou les artistes ne se soucient-ils pas de la définition donnée à ce terme ? On en arrive inévitablement à supposer que l'enjeu est plus fondamental. Sans doute les questions que l'on se pose sont-elles plutôt : pourquoi ma spécialité ne parvient-elle pas à progresser comme la physique, par exemple ? quels changements de technique, de méthode ou d'idéologie lui permettraient de le faire ? Ce ne sont pas là pourtant des questions auxquelles on puisse répondre en se mettant d'accord sur une définition. D'ailleurs, si l'on en juge par le précédent tiré des sciences de la nature, le problème cessera d'être préoccupant pour les sciences sociales non pas quand on trouvera une définition de la science, mais quand les groupes qui doutent aujourd'hui de leur propre statut réussiront à juger de façon unanime leurs réalisations passées et présentes. Il est peut-être significatif, par exemple, que les économistes se demandent moins que les autres spécialistes des sciences sociales si leur discipline est une science. Est-ce parce qu'ils sont sûrs de ce qu'est une science ? Ou bien est-ce plutôt sur l'économie elle-même qu'ils sont d'accord ?

KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques*

11.5.1 Les normes morales du savant

C'est en 1942, dans un article devenu classique, « The Normative Structure of Science », que Merton précise quelles sont ces normes guidant le comportement des scientifiques et structurant la science en tant qu'activité sociale. Elles sont au nombre de quatre : l'universalisme, le communalisme, le désintéressement et le scepticisme organisé.

1. L'universalisme permet d'assurer que les connaissances issues de l'activité scientifique sont universelles, objectives. Pour cela, les critères d'évaluation des travaux scientifiques doivent être intersubjectifs, connus de tous et ne pas dépendre des circonstances ou des personnes : le rejet ou l'acceptation d'un énoncé scientifique ne dépend pas de la race, du sexe, de la nationalité ou encore de la religion de celui qui énonce. Le respect de cette règle passe par exemple par la désignation anonyme et neutre de rapporteurs (*referees*) pour évaluer une recherche, un article ou un dossier de candidature.

2. Le communalisme (ou communisme) assure que tous les produits de la recherche scientifiques (les découvertes, les résultats d'expérience) sont des biens collectifs : la science est le résultat d'une collaboration, d'un effort coopératif, et constitue un patrimoine public. Le droit de propriété est donc très limité : une loi ou une théorie n'appartient pas à celui qui l'a énoncée mais à toute la communauté scientifique. Le secret est incompatible avec cette exigence : l'activité scientifique doit être transparente. Et si l'usage d'éponymes est courant (par exemple, les « lois de Kepler », la « théorie de l'inconscient de Freud »), c'est uniquement à des fins mnémotechniques ou commémoratives.

3. Le désintéressement assure que le scientifique travaille en oubliant ses intérêts personnels, ses motivations extrascientifiques, et qu'il est entièrement acquis à la recherche de la vérité. Il est incité à démasquer les erreurs et les tricheries. L'intégrité des hommes de science résulte largement du caractère public et testable des résultats : idéalement, personne n'a intérêt à tricher ou à mentir, car la tricherie ou le mensonge seront vite identifiés et leur auteur dénoncé. Cette règle empêche également l'émergence de pseudo-sciences.

4. Le scepticisme organisé (ou doute systématique) empêche que des résultats soient prématulement acceptés : il garantit que les énoncés scientifiques seront soumis à des examens critiques approfondis avant d'être validés comme connaissances acquises. Cette norme suppose que les scientifiques aient une disponibilité permanente et systématique à la critique et à la révision de leurs connaissances. Elle abolit la distinction entre le *sacré* et le *profane*, entre ce qui peut être soumis à l'analyse critique et ce qui doit être accepté sans critique. [...]

L'ensemble de ces quatre normes constitue à la fois l'éthos scientifique moderne, c'est-à-dire les principes éthiques et moraux qui doivent guider l'action du scientifique, et la structure sociale de la science, c'est-à-dire les principes d'organisation de la vie dans les institutions scientifiques. C'est le respect de ces normes qui assure que les résultats produits par les scientifiques et leurs institutions constituent un savoir scientifique rigoureux, une connaissance certifiée et rationnelle. C'est également le respect de ces normes qui garantit que la communauté scientifique n'est pas entièrement soumise aux exigences de la société, de l'économie ou du développement industriel, et qu'elle constitue un sous-système autonome dans la société.

MARTIN, *Sociologie des sciences*

11.6 Science et religion, ou : la raison et la foi

11.6.1 Les deux ordres de vérité sont distincts...

Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. – En l'un, les principes sont palpables, mais éloignés de l'usage commun ; de sorte qu'on a peine à tourner la tête de ce côté-là, manque d'habitude : mais pour peu qu'on l'y tourne, on voit les principes à plein ; et il faudrait avoir tout à fait l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent. Mais dans l'esprit de finesse, les principes sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde. On n'a que faire de tourner la tête, ni de se faire violence ; il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne : car les principes sont si déliés et en si grand nombre, qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe. Or, l'omission d'un principe

mène à l'erreur ; ainsi, il faut avoir la vue bien nette pour voir tous les principes, et ensuite l'esprit juste pour ne pas rai-sonner faussement sur des principes connus. Tous les géomètres seraient donc fins s'ils avaient la vue bonne, car ils ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent ; et les esprits fins seraient géomètres, s'ils pouvaient plier leur vue vers les principes inaccoutumés de géométrie. Ce qui fait donc que de certains esprits fins ne sont pas géomètres, c'est qu'ils ne peuvent du tout se tourner vers les principes de géométrie ; mais ce qui fait que des géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux, et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de géométrie, et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse, où les principes ne se laissent pas ainsi manier. On les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit ; on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes ; ce sont choses tellement délicates et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat et bien net pour les sentir, et juger droit et juste selon ce sentiment, sans pouvoir le plus souvent les démontrer par ordre comme en géométrie, parce qu'on n'en possède pas ainsi les principes, et que ce serait une chose infinie de l'entreprendre. Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard et non pas par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré. Et ainsi il est rare que les géomètres soient fins et que les fins soient géomètres, à cause que les géomètres veulent traiter géométriquement ces choses fines, et se rendent ridicules, voulant commencer par les définitions et ensuite par les principes, ce qui n'est pas la manière d'agir en cette sorte de raisonnement. Ce n'est pas que l'esprit ne le fasse ; mais il le fait tacitement, naturellement et sans art, car l'expression en passe tous les hommes, et le sentiment n'en appartient qu'à peu d'hommes. Et les esprits fins, au contraire, ayant ainsi accoutumé à juger d'une seule vue, sont si étonnés quand on leur présente des propositions, où ils ne comprennent rien et où pour entrer, il faut passer par des définitions et des principes si stériles, qu'ils n'ont point accoutumé de voir ainsi en détail, qu'ils s'en rebutent et s'en dégoûtent. Mais les esprits faux ne sont jamais ni fins ni géomètres. Les géomètres, qui ne sont que géomètres, ont donc l'esprit droit, mais pourvu qu'on leur explique bien toutes choses par définitions et ; autrement, ils sont faux et insupportables, car ils ne sont droits que sur les principes bien éclaircis. Et les fins qui ne sont que fins ne peuvent avoir la patience de descendre jusque dans les premiers principes des choses spéculatives et d'imagination, qu'ils n'ont jamais vues dans le monde, et tout à fait hors d'usage.

PASCAL, *Pensées*, B 1 / L 282

Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point de part essaye de les combattre. Les pyrroniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point ; quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non par l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvements, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours. (Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude, quoique par différentes voies.) Et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes, pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir. Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison, qui voudrait juger de tout, mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en eussions, au contraire, jamais besoin, et que nous

connussions toutes choses par instinct et par sentiment ! Mais la nature nous a refusé ce bien ; elle ne nous a, au contraire, donné que très peu de connaissances de cette sorte ; toutes les autres ne peuvent être acquises que par raisonnement. Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. Mais ceux qui ne l'ont pas nous ne pouvons la leur donner par sentiment de cœur, sans que la foi n'est qu'humaine, et inutile pour le salut.

PASCAL, *Pensées*, B 282 / L 110

11.6.2 ... mais ils sont compatibles

§ 23. La distinction qu'on a coutume de faire entre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui est contre la raison s'accorde assez avec la distinction qu'on vient de faire entre les deux espèces de la nécessité ; car ce qui est contre la raison est contre les vérités absolument certaines et indispensables, et ce qui est au-dessus de la raison est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'expérimenter ou de comprendre. C'est pourquoi je m'étonne qu'il y ait des gens d'esprit qui combattent cette distinction, et que M. Bayle soit de ce nombre. Elle est assurément très bien fondée. Une vérité est au-dessus de la raison quand notre esprit, ou même tout esprit créé, ne la saurait comprendre ; et telle est, à mon avis, la sainte Trinité, tels sont les miracles réservés à Dieu seul, comme, par exemple, la création ; tel est le choix de l'ordre de l'univers, qui dépend de l'harmonie universelle et de la connaissance distincte d'une infinité de choses à la fois. Mais une vérité ne saurait jamais être contre la raison ; et bien loin qu'un dogme combattu et convaincu par la raison soit incompréhensible, l'on peut dire que rien n'est plus aisément à comprendre ni plus manifeste que son absurdité. Car j'ai remarqué d'abord que, par la raison, on n'entend pas ici les opinions et les discours des hommes, ni même l'habitude qu'ils ont prise de juger des choses suivant le cours ordinaire de la nature, mais l'enchaînement inviolable des vérités.

LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*

11.6.3 La religion au prisme de la psychanalyse

Une névrose consolatrice

Des trois puissances qui disputent à la science ses droits et ses domaines, la seule dangereuse est la religion. L'art est presque toujours inoffensif et bienfaisant, ne prétend à être qu'une illusion et ne tente jamais, hormis chez certaines personnes qui sont, comme on dit, « possédées » par lui, l'assaut de la réalité. La philosophie ne s'oppose pas à la science ; se comportant elle-même comme une science, elle en emprunte aussi parfois les méthodes, mais s'en éloigne en se cramponnant à des chimères, en prétendant offrir un tableau cohérent et sans lacunes de l'univers, prétention dont tout nouveau progrès de la connaissance nous permet de constater l'inanité. Au point de vue de la méthode, la philosophie s'égare en surestimant la valeur cognitive de nos opérations logiques et en admettant la réalité d'autres sources de la connaissance, telle que, par exemple, l'intuition. Assez souvent, l'on approuve la boutade du poète (Henri Heine) qui a dit en parlant du philosophe : « Avec ses bonnets de nuit et des lambeaux de sa robe de chambre, il bouche les trous de l'édifice universel. »

Mais la philosophie n'exerce aucune influence sur la masse et n'intéresse qu'un nombre infime de personnes, même parmi celles qui forment le petit clan des intellectuels. Pour les autres, elle reste lettre morte. Au contraire, la religion est une puissance formidable qui dispose à son gré des plus fortes émotions de l'homme. On sait qu'elle embrassait naguère tout ce qui, au point de vue spirituel, joue quelque rôle dans la vie humaine. Elle occupait la place de la science à une époque où celle-ci était, pour ainsi dire, inexisteante et avait créé une conception du monde

incomparablement logique et harmonieuse qui, tout en étant bien ébranlée, subsiste encore à l'heure actuelle.

Pour bien se représenter le rôle immense de la religion, il faut envisager tout ce qu'elle entreprend de donner aux hommes : elle les éclaire sur l'origine et la formation de l'univers, leur assure, au milieu des vicissitudes de l'existence, la protection divine et la bénédiction finale, enfin elle règle leurs opinions et leurs actes en appuyant ses prescriptions de toute son autorité. Ainsi remplit-elle une triple fonction. En premier lieu, tout comme la science, mais par d'autres procédés, elle satisfait la curiosité humaine et c'est d'ailleurs par là qu'elle entre en conflit avec la science. C'est sans doute à sa seconde mission que la religion doit la plus grande partie de son influence. La science, en effet, ne peut rivaliser avec elle quand il s'agit d'apaiser la crainte de l'homme devant les dangers et les hasards de la vie, ou de lui apporter quelque consolation dans les épreuves. La science enseigne, il est vrai, à éviter certains périls, à lutter victorieusement contre certains maux : impossible de nier l'aide qu'elle apporte aux humains, mais en bien des cas, elle ne peut supprimer la souffrance et doit se contenter de leur conseiller la résignation. C'est du fait de sa troisième fonction, c'est-à-dire quand elle formule des préceptes, des interdictions, des restrictions que la religion s'éloigne le plus de la science ; celle-ci, en effet, se contente de rechercher et d'établir les faits, tout en élaborant des règles de conduite analogues à celles que donne la religion, mais autrement motivées.

FREUD, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*

Quatrième partie

La politique et la morale

Chapitre 12

La justice et la loi : l'État

12.1 Humanité et vie politique : deux conceptions possibles de la nature humaine

12.1.1 L'État naît spontanément de la nécessité de satisfaire les besoins

– Selon moi, ce qui donne naissance à un État, c'est l'impuissance de chaque individu de se suffire à lui-même, et le besoin qu'il éprouve de mille choses ; ou bien à quelle autre cause un État doit-il son origine ?

– A nulle autre.

– Ainsi le besoin d'une chose ayant engagé un homme à se joindre à un homme, et le besoin d'une autre chose, à un autre homme, la multiplicité des besoins a réuni dans une même habitation plusieurs hommes pour s'entraider, et nous avons donné à cette association le nom d'État : n'est-ce pas ?

– Oui.

– Mais on ne fait part à un autre de ce qu'on a pour en recevoir ce qu'on n'a pas qu'en croyant y trouver son avantage.

– Oui, certes.

– Voyons donc ; jetons par la pensée les fondements d'un État. Ces fondements seront nécessairement nos besoins : [369d] or, le premier et le plus grand de tous, n'est-ce pas la nourriture d'où dépend la conservation de notre être et de notre vie ?

– Oui.

– Le second besoin est celui du logement ; le troisième celui du vêtement et de tout ce qui s'y rapporte.

– Il est vrai.

– Mais comment l'État fournira-t-il à tous ces besoins ? ne faudra-t-il pas pour cela que l'un soit laboureur, un autre architecte, un autre tisserand ? Ajouterons-nous encore un cordonnier ou quelque autre artisan semblable ?

– Il le faut bien.

– Tout État est donc essentiellement composé de quatre ou cinq personnes.

– Cela est évident.

– Mais quoi ! faut-il que chacun fasse le métier qui lui est propre pour tous les autres ? que le laboureur, par exemple, prépare à manger pour quatre et y mette par conséquent quatre fois plus de temps et de peine, ou vaudrait-il mieux que, sans s'embarrasser des autres, et travaillant pour lui seul, il employât la quatrième partie du temps à préparer sa nourriture, et les trois autres parties à se bâtir une maison, à se faire des habits et des souliers ?

– Peut-être, Socrate, le premier procédé serait-il plus commode.

- Je n'en serais pas surpris, car au moment où tu parles, je fais réflexion que chacun de nous n'apporte pas en naissant les mêmes dispositions ; que les uns sont propres à faire une chose, les autres à faire une autre. Qu'en penses-tu ?
- Je suis de ton avis.
- Les choses en iraient-elles mieux si un seul faisait plusieurs métiers, ou si chacun se bornait au sien ?
- Si chacun se bornait au sien.
- Il est encore évident, ce me semble, qu'une chose est manquée lorsqu'elle n'est pas faite en son temps.
- Oui.
- Car l'ouvrage n'attend pas la commodité de l'ouvrier ; mais c'est à l'ouvrier à s'occuper de l'ouvrage quand il le faut.
- Sans contredit.
- D'où il suit qu'il se fait plus de choses, qu'elles se font mieux et plus aisément, lorsque chacun fait celle à laquelle il est propre, dans le temps marqué, et sans s'occuper de toutes les autres.
- Assurément.

sourcepPlatonRépubliqueLivre II, 369b-370c

12.1.2 Vivre dans un État est naturel

La communauté achevée formée de plusieurs villages est une cité dès lors qu'elle a atteint le niveau de l'autarcie pour ainsi dire complète ; s'étant constituée pour permettre de vivre, elle permet une fois qu'elle existe de mener une vie heureuse. Voilà pourquoi toute cité est naturelle puisque les communautés antérieures [la famille, le village, les premières cités et les tribus soumises à un roi] dont elle procède le sont aussi. [...]

Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard des circonstances, est soit un être dégradé soit un être surhumain et il est comme celui qui est injurié en ces termes par Homère : « sans lignage, sans foi, sans foyer » [...] . Car un tel homme est du coup naturellement passionné de guerre, étant comme un pion isolé au jeu de tric trac. C'est pourquoi il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage. Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en communs c'est ce qui fait une famille et une cité.

ARISTOTE, *Politiques*, Livre I, chap. 1

12.1.3 Objections anthropologiques : la nature humaine ne conduit pas à l'union mais à la désunion

Aristote range parmi les animaux politiques et sociables, les hommes, les fourmis, les abeilles, et plusieurs autres qui, bien que privés de l'usage de la raison, par lequel ils se puissent soumettre à la police, et faire des contrats, ne laissent pas en prêtant leur consentement quand il s'agit de

fuir ou de poursuivre quelque chose, de diriger leurs actions à une fin commune et de maintenir leur troupe en une si grande tranquillité, qu'on n'y voit jamais arriver de sédition, ni de tumulte. leurs assemblées pourtant ne méritent point le nom de sociétés civiles, et ils ne sont rien moins qu'animaux politiques ; car la forme de leur gouvernement n'est que le consentement ou le concours de plusieurs volontés vers un même objet ; et non pas (comme il est nécessaire en une véritable société civile) une seule volonté. Il est vrai qu'en ces créatures-là dénuées de raison, et qui ne se conduisent que par les sens et les appétits, ce consentement est si ferme, qu'elles n'ont pas besoin d'autre ciment pour maintenir entre elles la concorde et rendre leur bonne intelligence éternelle.

Mais il n'en est pas de même des hommes ; car, premièrement, il y a entre eux une certaine dispute d'honneur et de dignité, qui ne se rencontre point parmi les bêtes. Et comme de cette contestation naît la haine et l'envie, aussi de ces deux noires passions viennent les troubles et les guerres qui arment les hommes les uns contre les autres. Les bêtes n'ont rien à craindre de ce côté-là. Secondement, les appétits naturels des fourmis, des abeilles, et de tels autres animaux, sont tous conformes, et se portent à un bien commun, qui ne diffère en rien de leur bien particulier : mais les hommes ont presque tous ce mauvais génie, qu'à peine estiment-ils qu'une chose soit bonne, si celui qui la possède n'en jouit de quelque prérogative par-dessus ses compagnons, et n'en acquiert quelque degré d'excellence particulière. En troisième lieu, les animaux privés de raison ne voient ou ne s'imaginent pas de voir quelque défaut en leurs polices : mais en une république, pour si petite qu'elle soit, il se trouve toujours diverses personnes qui croient savoir plus que les autres, qui abondent en leur sens, et qui, par leurs innovations, font naître les guerres civiles. En quatrième lieu, quoique les bêtes aient quelque petit usage de la voix pour exprimer leur passions entre elles ; si est-ce qu'il leur manque cet art du discours, si nécessaire pour exciter dans l'âme les troubles et les tempêtes.

Elles ne savent pas représenter le bien et le mal plus grands qu'ils ne sont en effet. mais l'homme a une langue, qui est, à dire le vrai, une trompette de sédition et une allumette de la guerre ; ce qui a fait dire à quelqu'un, en parlant de Périclès, qu'il tonnait, qu'il foudroyait et qu'il mettait toute la Grèce en combustion par ses harangues. En cinquième lieu, les bêtes ne font point de distinction entre les injures et les dommages, c'est pourquoi elles laissent leurs compagnons en repos, pourvu qu'ils ne fassent rien qui les incommode. Mais parmi les hommes, les plus grands perturbateurs de la tranquillité publique, sont ceux qui vivent dans un plus profond loisir : car on ne s'amuse guère à contester du point d'honneur, qu'on n'ait vaincu la faim, la soif et les autres incommodités de la vie. Enfin je dirais que le consentement ou la concorde que nous voyons parmi les bêtes est naturelle ; là où celle des hommes est contractée, et par conséquent artificielle. Ce n'est donc pas de merveille s'ils ont besoin de quelque chose de plus pour vivre en paix. D'où je conclus, que le consentement prêté, ou la société contractée, sans une puissance supérieure et générale qui tienne les particuliers dans la crainte de la peine, ne suffit point pour donner aux hommes les assurances et les précautions qu'ils doivent avoir avant de venir à l'exercice de la justice naturelle, c'est-à-dire des lois de nature que nous avons établies.

12.2 L'état de nature : une situation (hypothétique) intenable

12.2.1 La première loi de nature : un obstacle à la collaboration entre les individus

Les auteurs ne sont pas bien d'accord de la définition de la loi naturelle, quoiqu'ils usent fort souvent de ce terme en leurs écrits. C'est que la méthode qui commence par la définition des choses, et qui en ôte les équivoques, n'est propre qu'à ceux qui ont envie de ne pas laisser de lieu à la dispute. Si quelqu'un veut prouver qu'une certaine action a été faite contre la loi de nature, il alléguera qu'elle heurte le consentement des peuples les plus sages et mieux disciplinés ; mais il ne m'enseignera pas à qui il appartiendra de juger des mœurs, de l'érudition, et de la sagesse de toutes les nations de la terre. Quelque autre dira en sa preuve, que c'est qu'une telle action a été faite contre le consentement de tout le genre humain. Mais cette définition n'est pas recevable ; car il s'ensuivrait que personne ne pourrait pécher contre cette loi, hormis les fous et les enfants ; d'autant que, par ce mot de genre humain, on doit entendre tous ceux qui se servent de leur raison. Or ces derniers, ou ils suivent leur raison, ou s'ils s'en écartent, ce n'est pas volontairement qu'ils failent, et par ainsi ils sont à excuser : mais ce serait une injuste manière de procéder, que d'apprendre les lois de nature du consentement de ceux qui les enfreignent plus souvent qu'ils ne les observent. D'ailleurs les hommes condamnent bien souvent, en autrui, ce qu'ils approuvent en eux-mêmes ; au contraire, ils louent en public, ce qu'ils méprisent en leur particulier, et donnent leur avis selon la coutume qu'ils ont prise, plutôt que selon les raisonnements qu'ils ont formés sur quelque matière ; enfin le consentement, qu'ils prêtent à une chose, procède de haine, de crainte, d'espérance, d'amour, ou de quelque autre perturbation de l'âme, plutôt que d'un raisonnement ferme et éclairé. Voilà pourquoi il arrive assez souvent que des peuples entiers, d'un consentement unanime, et avec une persévérence inébranlable, s'opiniâtrent en des résolutions, qui choquent, au dire des auteurs, la loi de la nature. Mais puisque tous accordent que ce qui n'est point fait contre la droite raison est fait justement, nous devons estimer injuste tout ce qui répugne à cette même droite raison (c'est-à-dire, tout ce qui contredit quelque vérité que nous avons découverte par une bonne et forte ratiocination sur des principes vérifiables). Or nous disons que ce qui est fait contre le droit, est fait contre quelque loi. Donc la droite raison est notre règle, et ce que nous nommons la loi naturelle ; car elle n'est pas moins une partie de la nature humaine, que les autres facultés et puissances de l'âme. Afin donc que je recueille en une définition ce que j'ai voulu rechercher en cet article, je dis que la loi de nature est ce que nous dicte la droite raison touchant les choses que nous avons à faire, ou à omettre pour la conservation de notre vie, et des parties de notre corps.

II. Or la première et la fondamentale loi de nature est qu'il faut chercher la paix, si on peut l'obtenir, et rechercher le secours de la guerre, si la paix est impossible à acquérir. Car nous avons montré au dernier article du chapitre précédent, que cette maxime nous était dictée par la droite raison. Et je viens de définir les lois naturelles par les notions que la droite raison nous dicte. Je mets celle-ci la première, d'autant que toutes les autres en dérivent, et nous enseignent les moyens d'acquérir la paix, ou de nous préparer à la défense.

12.2.2 L'état de nature ne peut conduire qu'à la guerre de chacun contre chacun

Nous pouvons trouver dans la nature humaine trois causes principales de querelles : premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la méfiance ; troisièmement, la fierté. la première de ces choses fait prendre l'offensive aux hommes en vue de leur profit. la seconde, en vue de leur sécurité. la troisième en vue de leur réputation. Dans le premier cas, ils usent de la violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs biens. Dans le second cas, pour défendre ces choses. Dans le troisième cas, pour des bagatelles, par exemple pour un mot, un sourire, une opinion qui diffère de la leur, ou quelque autre signe de mésestime, que celle-ci porte directement sur eux-mêmes, ou qu'elle rejaillisse sur eux, étant adressée à leur parenté, à leurs amis, à leur nation, à leur profession, à leur nom. Il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun.

HOBbes, *Léviathan*, livre I, chap. 13

12.3 L'État : le principe du pouvoir et de la justice

12.3.1 L'État : un artifice issu d'une convention

VII. Cette soumission de la volonté de tous les particuliers à celle d'un homme seul, ou d'une assemblée, arrive lorsque chacun témoigne qu'il s'oblige à ne pas résister à la volonté de cet homme ou de cette cour, à laquelle il s'est soumis ; et cela en promettant qu'il ne lui refusera point son secours, ni l'usage de ses moyens contre quelque autre que ce soit (car on ne peut pas se dessaisir du droit naturel de se défendre, ni prêter la main contre soi-même), ce qui se nomme proprement union. Or, on entend que ce qui est l'avis de la plus grande partie du conseil, soit l'avis de toute l'assemblée.

VIII. Mais bien que la volonté ne puisse pas être dite volontaire et qu'elle soit tant seulement le principe des actions auxquelles on donne ce titre (car on ne veut pas vouloir et on ne veut que ce qu'il faut faire) ; et que par conséquent on ne puisse point faire d'accord, ni entrer en délibération des actes de la volonté ; si est-ce que celui qui soumet sa volonté à celle d'un autre, lui fait transport du droit qu'il a sur ses forces et sur ses facultés propres, de sorte que tous les autres faisant la même transaction, celui auquel on se soumet en acquiert de si grandes forces, qu'elles peuvent faire trembler tous ceux qui se voudraient désunir et rompre les liens de la concorde ; ce qui les retient dans le devoir et l'obéissance.

IX. L'union qui se fait de cette sorte, forme le corps d'un État, d'une Société, et pour le dire ainsi, d'une personne civile ; car les volontés de tous les membres de la république n'en formant qu'une seule, l'État peut être considéré comme si ce n'était qu'une seule tête ; aussi a-t-on coutume de lui donner un nom propre, et de séparer ses intérêts de ceux des particuliers. De sorte que ni un seul citoyen, ni tous ensemble (si vous en ôtez celui duquel la volonté représente celle de tous les autres) ne doive pas être pris pour le corps d'une ville. Je dirais donc, pour définir l'État d'une ville (ce qui servira pour toutes les autres formes de gouvernements et de sociétés civiles) que c'est une personne dont la volonté doit être tenue, suivant l'accord qui en a été fait, pour la volonté de tous les particuliers, et qui peut se servir de leurs forces et de leurs moyens, pour le bien de la paix, et pour la défense commune.

X. Mais encore que toute sorte d'État soit une personne civile ; il n'est pas vrai, réciproquement, que toute sorte de personne civile mérite le nom d'État : car il peut se faire que plusieurs concitoyens forment, avec la permission de leur ville, une société, qui fera, selon mon sens, une

nouvelle personne civile, eu égard à certaines affaires dont elle prendra la direction ; comme nous en voyons des exemples aux compagnies des marchands, aux corps des métiers et aux confréries ; mais ce ne seront pourtant. Pas de nouvelles républiques qui se formeront dans le corps de l'État, à cause que ces compagnies-là ne se sont pas soumises absolument et en toutes choses à la volonté de leur assemblée, mais en quelques-unes seulement que la ville a déterminées ; en sorte que chaque particulier s'est réservé la liberté de tirer sa compagnie en justice devant d'autres juges ; ce qui ne serait pas permis à un sujet de faire contre l'État, ni à un citoyen de pratiquer contre toute sa ville.

XI. Or en une ville et en toute sorte de république (car ce que je dis d'une ville, je l'entends de toutes les sociétés en général ; mais je me sers de l'exemple d'une ville, par ce qu'elles se sont formées les premières lorsque les hommes ont quitté l'état de nature) cet homme ou cette assemblée, à la volonté de laquelle tous les autres ont soumis la leur, a la puissance souveraine, exerce l'empire, et la suprême domination. Cette puissance de commander et ce droit d'empire consiste en ce que chaque particulier a cédé toute sa force et toute sa puissance à cet homme, ou à cette cour, qui tient les rênes du gouvernement. Ce qui ne peut point être arrivé d'autre façon, qu'en renonçant au droit de résister ; car personne ne peut naturellement communiquer sa force à un autre. Cela étant, je nomme sujets de celui qui exerce la souveraineté tous les citoyens d'une même ville, et même les compagnies qui composent une personne civile sous ordonnée.

XII. J'ai montré assez clairement, par ce que je viens de dire, comment et par quels degrés c'est, que plusieurs personnes sont passées de l'état de nature en la société civile, et ont formé un corps de république pour leur conservation commune, et cela par une crainte mutuelle qu'ils ont eue les uns des autres. Au reste ceux que la crainte fait soumettre, ou ils se rangent sous la puissance de celui qu'ils craignent, ou sous celle de quelque autre duquel ils espèrent la protection. La première façon se pratique par ceux qui sont vaincus en guerre, qui se rendent à leurs ennemis, afin de sauver leur vie ; et l'autre par ceux qui ne sont pas encore vaincus, mais qui craignent de l'être. En la première sorte, l'origine de la société est purement naturelle, comme ce sont les forces naturelles qui réduisent les plus faibles aux termes de l'obéissance. Mais en l'autre, la société se contracte par un dessein formé par la prévoyance et du consentement des parties. D'où naissent deux différentes espèces de domination, l'une naturelle, comme la paternelle et despotique (selon les termes de l'école), et l'autre instituée et politique. En celle-là, le souverain s'acquiert des sujets tels qu'il lui plaît. En celle-ci, les sujets établissent un souverain à leur fantaisie, tantôt un homme seul, tantôt un conseil de plusieurs têtes, qui dispose de toutes choses avec une puissance suprême. Je traiterai en premier lieu de l'État qui est d'institution particulière et puis je viendrai à celui qui est établi par l'ordre de la nature.

HOBBES, *Du Citoyen*, Section II, chap. 5

12.3.2 Les pouvoirs du souverain

Une république est dite être instituée quand une multitude d'hommes s'accordent et conviennent par convention ; chacun avec chacun, que, quels que soient l'homme, ou l'assemblée d'hommes auxquels la majorité donnera le droit de présenter la personne de tous, c'est-à-dire d'être leur représentant, chacun, aussi bien celui qui a voté pour que celui qui a voté contre, autorisera toutes les actions et tous les jugements de cet homme, ou assemblée d'hommes, de la même manière que si c'étaient ses propres actions et jugements, afin que les hommes vivent entre eux dans la paix, et qu'ils soient protégés contre les autres.

De cette institution de la République sont dérivés tous les droits et libertés de celui ou de ceux à qui le pouvoir souverain a été conféré par le consentement du peuple assemblé.

Premièrement, puisqu'ils conviennent par contrat, il doit être entendu qu'ils ne sont pas obligés par une convention antérieure à quelque chose d'incompatible avec cet acte. Et, par consé-

quent, ceux qui ont déjà institué une République, étant par là liés par convention à reconnaître comme leurs les actions et les jugements d'un seul ne peuvent pas légitimement faire une nouvelle convention entre eux pour obéir à un autre, en quelque domaine que ce soit, sans la permission du premier. Et c'est pourquoi ceux qui sont sujets d'un monarque ne peuvent pas, sans son autorisation, renier la monarchie et retourner à la confusion d'une multitude désunie, ni transférer leur personne de celui qui en tient le rôle à un autre homme, ou une autre assemblée d'hommes : car ils sont tenus, chacun envers chacun, de reconnaître pour leur tout ce que celui qui est déjà leur souverain fera ou jugera bon de faire, et d'en être réputés auteurs ; de sorte que si un seul homme faisait dissidence, tous les autres devraient rompre leur convention faite avec lui, ce qui est injustice ; et ils ont aussi tous donné la souveraineté à celui qui tient le rôle de leur personne, et donc s'ils le déposent, ils lui prennent ce qui lui appartient, et c'est encore ainsi une injustice. D'ailleurs, si celui qui tente de déposer son souverain est tué ou puni par celui-ci, il est l'auteur de sa propre punition, en tant qu'il est, par institution, l'auteur de tout ce que son souverain fera ; et comme il est injuste pour un homme de faire tout ce pourquoi il peut être puni par son propre autorité, il est aussi injuste à ce titre. Et quoique que certains aient prétendu, pour [justifier] la désobéissance à leur souverain, [avoir fait] une nouvelle convention, non avec les hommes mais avec Dieu, cela est aussi injuste, car il n'existe nulle convention avec Dieu si ce n'est par la médiation de quelqu'un qui représente la personne de Dieu, ce que personne ne fait, sinon le lieutenant de Dieu qui possède sous lui la souveraineté. Mais cette prétention de convention avec Dieu est un mensonge si visible, même dans la propre conscience de ceux qui prétendent, que ce n'est pas seulement l'acte d'une disposition injuste, mais aussi celui d'une disposition vile et indigne.

Deuxièmement, puisque le droit de tenir le rôle de la personne de tous est donné à celui qu'ils ont fait souverain, par une convention de l'un à l'autre seulement, et non du souverain à chacun d'eux, il ne peut survenir aucune rupture de convention de la part du souverain, et par conséquent, aucun de ses sujets ne peut être libéré de sa sujétion, en prétextant une quelconque forfaiture. Que celui qui est fait souverain ne fasse aucune convention avec ses sujets avant la transmission du pouvoir est manifeste, parce que, soit il doit faire cette convention avec toute la multitude, comme une partie contractante, soit il doit faire une convention séparée avec chaque individu. Mais avec la multitude entière, comme une seule partie, c'est impossible, parce les individus de la multitude ne forment pas une personne unique ; et s'il fait autant de conventions séparées qu'il y a d'hommes, ces conventions, après qu'il possède la souveraineté, sont nulles, car quel que soit l'acte [du souverain] que l'un d'entre eux prétendre être une rupture [de la convention], cet acte est à la fois son acte et celui des autres, parce qu'il est fait au nom et par le droit de chacun d'entre eux en particulier. En outre, si l'un d'entre eux (ou plus) prétend qu'il y a une rupture [de la convention] faite par le souverain lors de son institution, et que d'autres, ou l'un de ses sujets, ou seulement lui-même, prétendent qu'il n'y avait pas une telle rupture [de convention], il n'existe en ce cas aucun juge pour trancher la controverse, qui sera de nouveau tranchée par l'épée ; et chacun recouvre le droit de se protéger par sa propre force, contrairement au dessein que les hommes avaient lors de l'institution. C'est donc en vain que l'on accorde la souveraineté au moyen d'une convention préalable. L'opinion selon laquelle un monarque reçoit son pouvoir par convention, c'est-à-dire sous condition, procède d'un manque de compréhension de cette vérité [qu'il est] facile [de comprendre] : les conventions, n'étant que des mots et du vent, n'ont aucune force pour obliger, contenir, contraindre ou protéger quelqu'un, sinon la force issue de l'épée publique, c'est-à-dire des mains sans liens de cet homme, ou de cette assemblée d'hommes, qui possède la souveraineté, et dont les actions sont reconnues par tous, et exécutées par la force de tous, réunie en cet homme ou cette assemblée. Mais quand une assemblée d'hommes est rendue souveraine, aucun homme alors n'imagine qu'une telle convention a été passée lors de l'institution, car aucun homme n'est assez stupide pour dire, par exemple, que le peuple de Rome avait fait une convention avec les romains en vue

de détenir la souveraineté à telle ou telle condition, et que, si elle n'était pas exécutée, les romains pourraient légitimement déposer le peuple romain. Que les hommes ne voient pas que le raisonnement est le même pour une monarchie que pour un gouvernement populaire vient de l'ambition de certains qui sont plus favorables au gouvernement d'une assemblée, auquel ils peuvent espérer participer, qu'à celui d'une monarchie, dont ils n'ont pas l'espérance de profiter.

Troisièmement, parce que la majorité a, par le consentement des voix, proclamé un souverain, celui qui était d'un avis contraire doit désormais être d'accord avec les autres, autrement dit il doit accepter de reconnaître les actions que fera ce souverain, ou, autrement, d'être justement tué par les autres. Car s'il s'est entré volontairement dans ce regroupement d'hommes qui étaient assemblés, il a par là déclaré de façon suffisante sa volonté, et il a donc tacitement convenu de se tenir à ce que la majorité ordonnerait ; et c'est pourquoi s'il refuse de se tenir à cette décision, ou s'il proteste contre l'un quelconque des décrets de cette majorité, il fait le contraire de ce qu'il a convenu, et le fait donc injustement. Et qu'il fasse partie de ce regroupement ou non, qu'on demande ou non son accord, il doit ou se soumettre à ses décrets ou être laissé dans l'état de guerre où il était avant, où il peut sans injustice être détruit par n'importe quel homme.

Quatrièmement, de ce que chaque sujet est, par cette institution, auteur de toutes les actions et tous les jugements du souverain institué, il s'ensuit que quoi qu'il fasse, ce ne peut être un tort fait à l'un de ses sujets et il ne doit être accusé d'injustice par aucun d'eux. Car celui qui fait quelque chose par autorité d'un autre ne fait en cela aucun tort à celui par l'autorité duquel il agit. Par cette institution d'une République, chaque homme particulier est auteur de tout ce que le souverain fait et, par conséquent, celui qui se plaint de ce qui lui est fait par son souverain se plaint de ce dont il est lui-même l'auteur, et il ne doit accuser personne, sinon lui-même. Non ! pas lui-même non plus, parce que se faire tort à soi-même est impossible. Il est vrai que ceux qui ont le pouvoir souverain peuvent commettre une iniquité, mais pas une injustice ou un tort, au sens propre.

Cinquièmement, en conséquence de ce qui vient d'être dit, aucun homme ayant le pouvoir souverain ne peut être justement mis à mort, ou puni de quelque autre manière, par ses sujets. Car, vu que chaque sujet est auteur des actions de son souverain, il punit un autre pour les actions qui ont été commises par lui-même.

Et parce que la fin de cette institution est la paix et la protection de tous, et que quiconque a droit à la fin a droit aux moyens, il appartient de droit à tout homme ou assemblée qui a la souveraineté d'être à la fois juge des moyens de la paix et de la protection, et aussi de ce qui les empêche et les trouble, et de faire tout ce qu'il jugera nécessaire de faire, autant par avance, pour préserver la paix et la sécurité, en prévenant la discorde à l'intérieur, et l'hostilité à l'extérieur, que, quand la paix et la sécurité sont perdues, pour les recouvrer. Et donc, sixièmement, il appartient à la souveraineté de juger des opinions et des doctrines qui détournent de la paix ou qui [au contraire] la favorisent, et, par conséquent, de juger aussi en quels hommes (et en quelles occasions, dans quelles limites) on doit placer sa confiance pour parler aux gens des multitudes et pour examiner les doctrines de tous les livres avant qu'ils ne soient publiés. Car les actions des hommes procèdent de leurs opinions, et c'est dans le bon gouvernement des opinions que consiste le bon gouvernement des actions des hommes en vue de leur paix et de leur concorde. Et quoi qu'en matière de doctrines, on ne doit considérer rien d'autre que la vérité, cependant il n'est pas contraire à la vérité de l'ajuster à la paix ; car les doctrines qui sont contraires à la paix ne peuvent pas plus être vraies que la paix et la concorde ne sont contraires à la loi de nature. Il est vrai que dans une République, où, par la négligence ou l'incompétence des gouvernants et des professeurs, les fausses doctrines sont, avec le temps, généralement acceptées, les vérités contraires peuvent être généralement choquantes. Cependant, tout ce que peut faire l'irruption la plus soudaine et brutale d'une nouvelle vérité, c'est seulement de réveiller parfois la guerre, mais jamais de rompre la paix. Car des hommes qui sont gouvernés avec tant de négligence qu'ils osent prendre les armes pour défendre ou introduire une opinion sont encore en guerre,

et leur état n'est pas un état de paix, mais seulement un état d'armistice dû à la crainte qu'ils ont les uns des autres ; et ils vivent, pour ainsi dire, continuellement sur le pied de guerre. Il appartient donc à celui qui a le pouvoir souverain d'être juge, ou de nommer tous les juges des opinions et des doctrines, chose nécessaire à la paix, et de prévenir par là la discorde et la guerre civile.

Septièmement, appartient à la souveraineté le pouvoir entier de prescrire des règles par lesquelles chaque homme peut savoir de quels biens il peut jouir, et quelles actions il peut faire, sans être molesté par ses semblables, sujets de la même République ; et c'est ce que les hommes appellent propriété. Car avant la constitution du pouvoir souverain, comme on l'a déjà montré, tous les hommes avaient un droit sur toutes choses, ce qui cause nécessairement la guerre. C'est pourquoi cette propriété, étant nécessaire à la paix, et dépendant du pouvoir souverain, est l'acte de ce pouvoir en vue de la paix publique. Ces règles de la propriété (ou *meum et tuum*), et du bon, du mauvais, du légitime, et de l'illégitime dans les actions des sujets sont les lois civiles, c'est-à-dire les lois de chaque République en particulier, quoique la dénomination de loi civile soit désormais restreinte aux antiques lois civiles de la cité de Rome, lois qui, quand cette cité était la tête d'une grande partie du monde, étaient chez nous à cette époque la loi civile. Huitièmement, appartient à la souveraineté le droit de judicature, c'est-à-dire le droit d'entendre et de trancher toutes les disputes qui peuvent surgir au sujet de la loi, soit civile soit naturelle, ou au sujet des faits. Car si l'on ne tranche pas les disputes, il n'existe aucune protection d'un sujet contre les torts faits par un autre sujet ; les lois concernant le *meum* et le *tuum* sont faites en vain, et chaque homme, en raison de son appétit naturel et nécessaire pour sa propre conservation, garde le droit de se protéger par sa force privée, ce qui est l'état de guerre, et est contraire à la fin pour laquelle toute République est instituée.

Neuvièmement, appartient à la souveraineté le droit de faire la guerre et la paix avec les autres nations et Républiques, c'est-à-dire de juger quand c'est fait pour le bien public, de juger de l'importance des forces qui doivent être réunies, armées, et payées dans ce but, et de juger des impôts à lever pour couvrir les frais de cette entreprise. Car le pouvoir par lequel le peuple doit être défendu consiste en ses armées, et la force d'une armée dans l'union de ses forces sous un unique commandement, lequel commandement est possédé par le souverain institué, parce que le commandement de la milice, sans autre institution, fait de celui qui le possède le souverain. Et donc, quel que soit celui qui est fait général d'une armée, celui qui possède le pouvoir souverain est toujours généralissime.

Dixièmement, appartient à la souveraineté le choix de tous les conseillers, ministres, magistrats et officiers, tant en paix qu'en guerre. Car étant donné que le souverain est chargé de la fin, qui est la paix et la défense communes, on comprend qu'il ait le pouvoir d'user des moyens qu'il jugera les plus appropriés pour s'acquitter de sa charge.

Onzièmement, au souverain est confié la pouvoir de récompenser par des richesses et des honneurs, et de punir par des punitions corporelles ou pécuniaires, ou par l'infamie, tout sujet, conformément à la loi qu'il a faite antérieurement, ou si la loi n'est pas faite, conformément à ce qu'il jugera le plus susceptible d'encourager les gens à servir la République ou de les dissuader de faire quelque chose qui la desservirait.

Enfin, étant donné la valeur que les hommes sont naturellement portés à s'attribuer, vu le respect qu'ils cherchent [à obtenir] des autres, vu le peu de valeur qu'ils accordent aux autres hommes, d'où résultent constamment entre eux des rivalités, des querelles, des factions, et finalement la guerre, jusqu'à se détruire les uns les autres, et diminuer leur force contre un ennemi commun, il est nécessaire qu'il y ait des lois de l'honneur et une estimation publique de la valeur des hommes qui ont mérité ou sont susceptibles de bien mériter de la République, et que la force soit placée dans les mains de tel ou tel pour mettre à exécution ces lois. Mais il a déjà été montré que ce n'est pas seulement la milice entière, ou forces de la République, mais aussi la judicature de toutes les disputes qui appartiennent à la souveraineté. Au souverain,

donc, il appartient aussi de donner des titres d'honneur, de désigner le rang et la dignité de chacun, et les marques de respect que les hommes sont tenus de se témoigner les uns aux autres dans les rencontres publiques et privées.

Voilà quels sont les droits qui font l'essence de la souveraineté, et quels sont les signes par lesquels on peut discerner en quel homme ou en quelle assemblée d'hommes est placé et réside le pouvoir souverain. Car ces signes sont inaliénables et inséparables. Le pouvoir de battre monnaie, de disposer des biens et de la personne des héritiers mineurs, le pouvoir de préemption dans les marchés, et toutes les autres prérogatives légales peuvent être transmis par le souverain, et cependant le pouvoir de protéger les sujets peut lui rester. En effet, s'il transmet la milice, il conserve la judicature en vain, car il lui est impossible d'exécuter les lois ; ou s'il cède le pouvoir de lever des impôts, la milice ne peut plus remplir sa fonction ; ou s'il renonce au gouvernement des doctrines, les hommes, par la crainte des esprits seront amenés par la peur à la rébellion. Et ainsi, en considérant l'un quelconque des droits énoncés, nous verrons tout de suite que la conservation de tous les autres droits ne sera d'aucun effet pour la conservation de la paix et de la justice, fin pour laquelle toutes les Républiques sont instituées. Et c'est de cette division dont il est question, quand on dit qu'un royaume divisé en lui-même ne peut subsister, car à moins que cette division ne précède, la division entre des armées opposées ne peut jamais survenir. Si n'avait pas d'abord été acceptée par la plupart en Angleterre l'opinion que ces pouvoirs étaient divisés entre le roi, les lords, et la Chambre des Communes, le peuple n'aurait jamais été divisé et ne serait jamais tombé dans la guerre civile, d'abord entre ceux qui n'étaient pas politiquement d'accord, et ensuite entre ceux qui différaient sur la question de la liberté religieuse ; ce qui a tant instruit les hommes sur ce point du droit souverain que peu nombreux sont désormais ceux qui, en Angleterre, ne voient pas que ces droits sont inséparables, et seront ainsi reconnus au prochain retour de la paix, et le demeureront, jusqu'à ce que leurs misères soient oubliées, mais pas plus longtemps, sauf si l'on instruit le vulgaire de meilleure façon qu'il ne l'a été jusqu'ici.

Et parce qu'il y a des droits essentiels et inséparables, il s'ensuit nécessairement que, quelles que soient les paroles par lesquelles l'un quelconque de ces droits semble avoir été cédé, si cependant le pouvoir souverain lui-même n'a pas été abandonné en termes exprès, et si le nom de souverain est toujours accordé par les donataires au donateur, la cession est nulle, car quand le souverain a cédé tout ce qu'il pouvait céder, et que nous lui rétrocérons la souveraineté, tout est rétabli, en tant qu'inséparablement lié à sa souveraineté.

Cette grande autorité étant indivisible, et inséparablement liée à la souveraineté, peu fondée est l'opinion de ceux qui disent que les rois souverains, quoiqu'ils soient *singulis majores*, d'un pouvoir plus grand que celui de chaque sujet, sont cependant *universis minores*, d'un pouvoir moindre que celui de tous les sujets pris ensemble. Car, si par tous ensemble, ils n'entendent pas le corps collectif comme une seule personne, alors tous ensemble et chacun d'eux signifient la même chose, et le propos est absurde. Mais si par tous ensemble, ils les comprennent comme une seule personne (personne dont le souverain tient le rôle), alors le pouvoir de tous ensemble est le même que le pouvoir du souverain, et de nouveau le propos est absurde ; et ils en voient bien assez l'absurdité quand la souveraineté réside dans une assemblée du peuple ; mais quand c'est un monarque, ils ne la voient pas, et pourtant, le pouvoir de la souveraineté est le même, où qu'il soit placé.

Et l'honneur du souverain, tout comme son pouvoir, doit être plus grand que celui de l'un quelconque de ses sujets ou de tous ses sujets, car dans la souveraineté se trouve la source de l'honneur. Les dignités de lord, comte, duc, prince sont ses créatures. De même que les serviteurs, en présence du maître, sont égaux, et sans aucun honneur, de même sont les sujets en présence du souverain. Et quoi qu'ils brillent, certains plus, certains moins, quand ils sont hors de sa vue, cependant, en sa présence, ils ne brillent pas plus que les étoiles en présence du soleil.

Mais quelqu'un pourra ici objecter que la condition des sujets est très misérable, car ils sont soumis à la concupiscence et aux autres passions déréglées de celui ou de ceux qui ont un pouvoir si illimité en leurs mains. Et couramment, ceux qui vivent sous un monarque pensent que c'est la faute de la monarchie, et ceux qui vivent sous le gouvernement de la démocratie, ou d'une autre assemblée souveraine, attribuent tous les inconvénients à cette forme de République, alors que le pouvoir, sous toutes les formes, si ces formes sont suffisamment parfaites pour les protéger, est le même. [Ceux qui disent cela] ne considèrent pas que la condition de l'homme ne peut jamais être sans quelque incommodité, et que les plus grandes incommodités, sous quelque forme de gouvernement que ce soit, que le peuple en général puisse connaître, ne sont guère sensibles par rapport aux misères et aux horribles calamités qui accompagnent une guerre civile, ou l'état dissolu des hommes sans maître, sans la sujétion des lois et d'un pouvoir coercitif pour lier leurs mains [et empêcher ainsi] la rapine et la vengeance. Ils ne considèrent pas non plus la plus grande pression exercée par les gouvernements souverains [sur les sujets] ne procède pas de quelque jouissance ou de quelque avantage qu'ils escomptaient du dommage subi par leurs sujets et de leur affaiblissement, leur propre force et leur propre gloire consistant dans la vigueur de ces sujets, mais elle procède de l'indocilité de ces sujets qui sont peu disposés à contribuer à leur propre défense, ce qui rend nécessaire que leurs gouvernements tirent d'eux tout ce qu'ils peuvent en temps de paix, pour pouvoir avoir les moyens, en des occasions imprévues ou en cas de besoin soudain, de résister à leurs ennemis ou de l'emporter sur eux. Car tous les hommes sont par nature pourvus de verres considérablement grossissant (qui sont leurs passions et l'amour de soi) au travers desquels tout petit paiement est une grande injustice, mais ils sont dépourvus de ces lunettes prospectives (à savoir les sciences morale et civile) pour s'assurer, [en voyant] au loin, des misères qui sont suspendues au-dessus d'eux, et qui ne peuvent être évitées sans de tels paiements.

HOBBS, *Léviathan*, Partie II, chap. 17

12.3.3 Rapprochement entre Hobbes et Kelsen : le « positivisme juridique »

Il faut distinguer la notion de justice de celle de droit. La norme de justice prescrit de quelle manière le droit, c'est-à-dire un système de normes qui règlent le comportement humain, qui sont créées par des actes humains et qui ont une certaine efficacité, c'est-à-dire le droit positif, doit être élaboré quant à son contenu. Comme la norme de justice prescrit un traitement déterminé à appliquer à des hommes, elle se rapporte, comme nous l'avons montré plus haut, à l'acte par lequel le droit est créé. Si cet acte est conforme à la norme de justice, c'est-à-dire si la norme qu'il crée possède le contenu déterminé par la norme de justice, la norme ainsi créée est jugée juste ; si l'acte n'est pas conforme à la norme de justice, c'est-à-dire si la norme qu'il crée ne possède pas le contenu déterminé par la norme de justice, la norme ainsi créée est jugée injuste. En ce sens seulement la norme de justice sert de critère de valeur pour juger le droit positif. Aussi la justice ne peut-elle être identique au droit.

Le rapport qu'on admet entre justice et droit joue un rôle décisif dans la question de savoir si le droit est valable, c'est-à-dire si ses normes doivent être appliquées et observées. Sur ce point il existe deux conceptions qui s'opposent diamétralement. Selon la première, un droit positif ne peut être considéré comme valable que dans le cas et dans la mesure où il est créé en conformité avec l'exigence de justice. Le droit valable, c'est le droit juste ; un ordre injuste du comportement humain n'a pas de validité, et n'est pas le droit dans la mesure où droit ne peut signifier qu'ordre valable. C'est-à-dire que la validité de la norme de justice est le fondement de la validité du droit positif. Selon la seconde conception, la validité du droit positif ne dépend pas de la validité de la norme de justice. Un droit positif est valable, même s'il est injuste. Cela

signifie, comme nous l'avons déjà constaté, qu'on ne peut pas présupposer une norme de justice comme valable si l'on considère comme valable une norme du droit positif dont la création ne correspond pas à la norme de justice.

KELSEN, « *Justice et droit naturel* »

12.3.4 Conséquence : la justice n'est que l'autre nom de la coutume et de la force réunies (le relativisme moral)

293. – « Pourquoi me tuez-vous ? – Eh quoi ! ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ? Mon ami, si vous demeurez de ce côté, je serais un assassin et cela serait injuste de vous tuer de la sorte ; mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave, et cela est juste. »

294. – Sur quoi la fondera-t-il, l'économie du monde qu'il veut gouverner ? Sera-ce sur le caprice de chaque particulier ? quelle confusion ! Sera-ce sur la justice ? il l'ignore. Certainement, s'il la connaissait, il n'aurait pas établi cette maxime, la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes, que chacun suive les mœurs de son pays ; l'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les peuples, et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des Perses et Allemands. On la verrait plantée par tous les États du monde et dans tous les temps, au lieu qu'on ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence ; un méridien décide de la vérité ; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent ; le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! vérité au-delà des Pyrénées, erreur au-delà.

298. – Justice, force. – Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants ; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste.

PASCAL, *Pensées*

Chapitre 13

La justice : le légal et le légitime

13.0.1 Les critiques de Hobbes

La paix, ce n'est pas l'absence de guerre

§4. Si dans une Cité les sujets ne prennent pas les armes parce qu'ils sont sous l'empire de la terreur, on doit dire, non que la paix y règne, mais plutôt que la guerre n'y règne pas. Car la paix, ce n'est pas l'absence de guerre ; c'est la vertu qui naît de la vigueur de l'âme. La paix, en effet, n'est pas la simple absence de guerre, elle est une vertu qui a son origine dans la force d'âme, car l'obéissance (par le § 19 du chapitre II) est une volonté constante de faire ce qui suivant le droit commun de la Cité doit être fait. Une Cité, faut-il dire encore, où la paix est un effet de l'inertie des sujets conduits comme un troupeau, et formés uniquement à la servitude, mérite le nom de solitude plutôt que celui de Cité.

§5. Quand nous disons que l'État le meilleur est celui où les hommes vivent dans la concorde, j'entends qu'ils vivent d'une vie proprement humaine, d'une vie qui ne se définit point par la circulation du sang et l'accomplissement des autres fonctions communes à tous les autres animaux, mais principalement par la raison, la vertu de l'âme et la vie vraie.

SPINOZA, *Traité politique*, chap. 5

Le droit chez Hobbes n'est que le « droit » du plus fort

Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort ; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot ? La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ?

Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause ; toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément on le peut légitimement, et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout.

Obéissez aux puissances. Si cela veut dire : cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue ; mais toute maladie en vient aussi. Est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin ? Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois : non seulement il faut par force donner la bourse, mais quand je

pourrais la soustraire suis-je en conscience obligé de la donner ? car enfin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance.

Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive revient toujours.

ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Partie I, chap. 3

Le « citoyen » chez Hobbes est, en fait, un esclave

Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger, et cette seule condition sans équivalent sans échange n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte ? Car quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient, et que son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens ?

(En note de bas de page, Rousseau écrit :)

De tous les Auteurs Chrétiens le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni Gouvernement ne sera bien constitué. Mais il a dû voir que l'esprit dominateur du Christianisme était incompatible avec son système, et que l'intérêt du Prêtre serait toujours plus fort que celui de l'État. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendue odieuse.

ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Partie I, chap. 4

13.0.2 Une nouvelle conception de la convention primitive : le pacte social

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet État. Alors cet État primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périront s'il ne changeait sa manière d'être.

Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs : mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit ? Cette difficulté ramenée à mon sujet peut s'énoncer en ces termes.

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? » Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont par-tout les mêmes, par-tout tacitement admises

et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer : car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui put prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.

Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.

À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de peuple, et s'appellent en particulier Citoyens comme participants à l'autorité souveraine, et Sujets comme soumis aux lois de l'État. Mais ces termes se confondent souvent et se prennent l'un pour l'autre ; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision.

ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Partie I, chap. 6

13.0.3 Seul le peuple est souverain

On voit, par cette formule, que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport : savoir, comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil, que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même ; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi ou envers un tout dont on fait partie.

Il faut remarquer encore que la délibération publique, qui peut obliger tous les sujets envers le souverain, à cause des deux différents rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé, ne peut, par la raison contraire, obliger le souverain envers lui-même et que, par conséquent, il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. Ne pouvant se considérer que sous un seul et même rapport, il est alors dans le cas d'un particulier contractant avec soi-même ; par où l'on voit qu'il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social. Ce qui ne signifie pas que ce corps ne puisse fort bien s'engager envers autrui, en ce qui ne déroge point à ce contrat ; car, à l'égard de l'étranger, il devient un être simple, un individu.

Mais le corps politique ou le souverain, ne tirant son être que de la sainteté du contrat, ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif, comme d'aliéner

quelque portion de lui-même, ou de se soumettre à un autre souverain. Violer l'acte par lequel il existe, serait s'anéantir ; et qui n'est rien ne produit rien.

Sitôt que cette multitude est ainsi réunie en un corps, on ne peut offenser un des membres sans attaquer le corps, encore moins offenser le corps sans que les membres s'en ressentent. Ainsi le devoir et l'intérêt obligent également les deux parties contractantes à s'entraider mutuellement ; et les mêmes hommes doivent chercher à réunir, sous ce double rapport, tous les avantages qui en dépendent.

Or, le souverain, n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent, la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres ; et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être.

Mais il n'en est pas ainsi des sujets envers le souverain, auquel, malgré l'intérêt commun, rien ne répondrait de leurs engagements, s'il ne trouvait des moyens de s'assurer de leur fidélité.

En effet, chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen ; son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun ; son existence absolue, et naturellement indépendante, peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le payement ne sera onéreux pour lui ; et regardant la personne morale qui constitue l'État comme un être de raison, parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet ; injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique.

Afin donc que ce pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps ; ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre, car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle, condition qui fait l'artifice et le Jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels, sans cela, seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus.

ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Partie I, chap. 7

13.0.4 Les lois et les mœurs

Pour ordonner le tout, ou donner la meilleure forme possible à la chose publique, il y a diverses relations à considérer. Premièrement l'action du corps entier agissant sur lui-même, c'est-à-dire le rapport du tout au tout, ou du Souverain à l'État, et ce rapport est composé de celui des termes intermédiaires, comme nous le verrons ci-après.

Les lois qui règlent ce rapport partent le nom de lois politiques, et s'appellent aussi lois fondamentales, non sans quelque raison si ces lois sont sages. Car s'il n'y a dans chaque État qu'une bonne manière de l'ordonner, le peuple qui l'a trouvée doit s'y tenir : mais si l'ordre établi est mauvais, pourquoi prendrait-on pour fondamentales des lois qui l'empêchent d'être bon ? D'ailleurs, en tout État de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses lois, mêmes les meilleures ; car s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'en empêcher ? La seconde relation est celle des membres entre eux, ou avec le corps entier, et ce rapport doit être au premier égard aussi petit et au second aussi grand qu'il est possible : en sorte que chaque Citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la Cité ; ce qui se fait toujours par les mêmes moyens ; car il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres. C'est de ce deuxième rapport que naissent les lois civiles.

On peut considérer une troisième sorte de relation entre l'homme et la loi, savoir celle de la désobéissance à la peine, et celle-ci donne lieu à l'établissement des lois criminelles, qui dans le fond sont moins une espèce particulière de lois, que la sanction de toutes les autres.

A ces trois sortes de lois, il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes ; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens ; qui fait la véritable constitution de l'État ; qui prend tous les jours de nouvelles forces ; qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et sur-tout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres : partie dont le grand Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le centre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable Clef. [...]

ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Partie II, chap. 12

13.1 Trois conception possibles de l'État légitime

13.1.1 La conception utilitariste de l'État

Dans une société coopérative de production, est-il juste ou non que le talent ou l'habileté donnent droit à une rémunération plus élevée ? Ceux qui répondent négativement à la question font valoir l'argument suivant : celui qui fait ce qu'il peut a le même mérite et ne doit pas, en toute justice, être placé dans une position d'infériorité s'il n'y a pas faute de sa part ; les aptitudes supérieures constituent déjà des avantages plus que suffisants, par l'admiration qu'elles excitent, par l'influence personnelle qu'elles procurent, par les sources intimes de satisfaction qu'elles réservent, sans qu'il faille y ajouter une part supérieure des biens de ce monde ; et la société est tenue, en toute justice, d'accorder une compensation aux moins favorisés, en raison de cette inégalité injustifiée d'avantages plutôt que de l'aggraver encore. À l'inverse, les autres disent : la société reçoit davantage du travailleur dont le rendement est supérieur ; ses services étant plus utiles, la société doit les rémunérer plus largement ; une part plus grande dans le produit du travail collectif est bel et bien son œuvre ; la lui refuser quand il la réclame, c'est une sorte de brigandage. S'il doit seulement recevoir autant que les autres, on peut seulement exiger de lui, en toute justice, qu'il produise juste autant, et qu'il ne donne qu'une quantité moindre de son temps et de ses efforts, compte tenu de son rendement supérieur. Qui décidera entre ces appels à des principes de justices divergents ? La justice, dans le cas en question, présente deux faces entre lesquelles il est impossible d'établir l'harmonie, et les deux adversaires ont choisi les deux faces opposées ; ce qui préoccupe l'un, c'est de déterminer, en toute justice, ce que l'individu doit recevoir, ce qui préoccupe l'autre, c'est de déterminer, en toute justice, ce que la société doit donner. Chacun des deux, du point de vue où il s'est placé, est irréfutable et le choix entre ces points de vue, pour des raisons relevant de la justice, ne peut qu'être absolument arbitraire. C'est l'utilité sociale seule qui permet de décider entre l'un et l'autre.

MILL, *L'Utilitarisme*

13.1.2 La conception libérale de l'État

La question fondamentale de la philosophie politique, celle qui précède tous les questions sur la façon dont l'État devrait être organisé, porte sur l'existence même d'un État, quel qu'il soit. (p.19)

Les individus ont des droits, et il est des choses qu'aucune personne, ni aucun groupe, ne peut leur faire (sans enfreindre leurs droits). Et ces droits sont d'une telle force et d'une telle portée qu'ils soulèvent la question de ce que peuvent faire l'État et ses commis – si tant est qu'ils puissent faire quelque chose. Quelle place les droits de l'individu laissent-ils à l'État ? (p. 9)

Un État minimal, limité de façon étroite aux fonctions de protection contre la violence, le vol, l'escroquerie, et pour assurer le respect des contrats privés, est justifié. Toute extension de ces fonctions viole le droit des individus à ne pas être contraints, et est donc injustifiée. (p.10)

Du point de vue d'une théorie de l'habilitation, la redistribution est un sujet très important, impliquant la violation des droits des gens. L'imposition sur les biens provenant du travail se retrouve sur un pied d'égalité avec les travaux forcés. Que cela se fasse par imposition sur les salaires ou sur les salaires au-dessus d'un certain total, ou par la saisie de profits, ou par le truchement d'une grosse cagnotte sociale de sorte que rien n'est clair en ce qui concerne les entrées et sorties d'argent, les principes mis en modèle de la justice distributive impliquent de s'approprier les actions d'autres personnes. Le fait de saisir les résultats du travail de quelqu'un équivaut à se saisir d'heures lui appartenant et à lui donner l'ordre de mener à bien diverses activités. Si les gens vous forcent à faire un certain travail, ou vous donnent un travail sans récompense, pendant une certaine période de temps, ils décident de ce que vous devez faire et des buts que votre travail doit servir, sans s'occuper de vos propres décisions. Le processus par lequel ils prennent des décisions sur vous en fait, pour ainsi dire, les propriétaires partiels de vous même ; cela leur donne un droit de propriété sur vous. (pp. 211 et 215)

NOZICK, *Anarchie, État et utopie*

13.1.3 L'État doit garantir l'équité

Il convient à présent de traiter de l'équité et de l'équitable, et de faire voir quels rapports il y a entre l'équité et la justice, entre ce qui est équitable et ce qui est juste. Car on trouve, en les considérant avec attention, que ce n'est pas tout à fait une seule et même chose, et qu'elles ne sont pas non plus de genres différents. Tantôt nous louons ce qui est équitable, et l'homme qui a cette qualité ; en sorte que pour louer les actions autres que justes nous employons le mot équitable au lieu de bon, donnant à entendre par « plus équitable » que la chose est meilleure. Tantôt, par contre, à ne consulter que la raison, si l'équitable est quelque chose qui s'écarte du juste, il semble étrange qu'on lui donne son approbation. Car, enfin, s'ils sont différents, ou le juste n'est pas bon, ou c'est l'équitable ; ou bien, si l'un et l'autre sont bons, ils ne sont qu'une même chose. Voilà donc à peu près ce qui fait naître l'embarras au sujet de l'équitable. Cependant ces affirmations sont toutes correctes d'un certain point de vue, et n'ont rien de contradictoire. L'équitable, en effet, tout en étant supérieur à une certaine espèce de justice, est lui-même juste : ce n'est pas comme appartenant à un genre différent qu'il est supérieur au juste. Le juste et l'équitable sont donc une seule et même chose, et l'un et l'autre sont bons, mais l'équitable est le meilleur des deux. Ce qui fait la difficulté, c'est que l'équitable, bien qu'il soit juste, n'est pas le juste conforme à la loi, mais il est plutôt un amendement du juste légal. Cela vient de ce que toute loi est universelle, et qu'il y a des cas sur lesquels il n'est pas possible de prononcer universellement avec une parfaite justesse. Et, par conséquent, dans les matières sur lesquelles il est nécessaire d'énoncer des dispositions générales, quoiqu'il ne soit pas possible de le faire avec une entière justesse, la loi embrasse ce qui arrive le plus fréquemment, sans se dissimuler l'erreur qui en résulte. La loi n'en est pas moins sans faute ; car l'erreur ne vient ni de la loi, ni du législateur, mais de la nature même de la chose : c'est la matière des actions qui, par elle-même, est ainsi faite. Lors donc que la loi énonce une règle générale, et qu'il survient des circonstances qui échappent au général, alors on a raison, là où le législateur a péché par

omission ou par erreur en employant des expressions absolument générales, de remédier à cette omission en interprétant ce qu'il dirait lui-même, s'il était présent, et ce qu'il aurait prescrit dans sa loi, s'il avait eu connaissance du cas en question. Voilà pourquoi l'équitable est juste et supérieur à une certaine espèce de justice ; non pas supérieur à la justice absolue, mais à l'erreur que comporte celle qui se trompe parce qu'elle se prononce en termes absolus. Et telle est précisément la nature de l'équité : elle est un amendement de la loi, dans la mesure où sa généralité la rend insuffisante. Car ce qui fait que tout n'est pas compris dans la loi, c'est qu'il y a des cas particuliers pour lesquels il est impossible d'établir une loi : en sorte qu'il faut avoir recours au décret. Car, de ce qui est indéterminé la règle doit être elle-même indéterminée, comme cette règle de plomb, dont les constructeurs de [la ville de] Lesbos font usage : s'adaptant à la forme de la pierre, elle ne demeure pas rigide ; de même les décrets s'adaptent aux faits. On voit ainsi ce que c'est que l'équitable – que l'équitable est juste – et à quelle sorte de juste il est supérieur. On voit aussi par là ce que c'est que l'homme équitable : celui qui, dans ses déterminations et dans ses actions, est porté aux choses équitables, celui qui sait s'écartier de la stricte justice et de ses pires rigueurs, et qui a tendance à minimiser, quoiqu'il ait la loi de son côté – voilà l'homme équitable. Cette disposition, voilà l'équité : c'est une sorte de justice et non une disposition différente de la justice.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, chapitre 14, 1137a–1138a

Dans la théorie de la justice comme équité, la position originelle d'égalité correspond à l'état de nature dans la théorie traditionnelle du contrat social. Cette position originelle n'est pas conçue, bien sûr, comme étant une situation historique réelle, encore moins une forme primitive de la culture. Il faut la comprendre comme étant une situation purement hypothétique, définie de manière à conduire à une certaine conception de la justice. Parmi les traits essentiels de cette situation, il y a le fait que personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, pas plus que personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels, par exemple l'intelligence, la force etc.

J'irai même jusqu'à poser que les partenaires ignorent leurs propres conceptions du bien ou leurs tendances psychologiques particulières. Les principes de la justice sont choisis derrière un voile d'ignorance. Ceci garantit que personne n'est avantagé ou désavantagé dans le choix des principes par le hasard naturel ou par la contingence des circonstances sociales. Comme tous ont une situation comparable et qu'aucun ne peut formuler des principes favorisant sa condition particulière, les principes de la justice sont le résultat d'un accord ou d'une négociation équitable (*fair*). Car, étant donné les circonstances de la position originelle, c'est-à-dire la symétrie des relations entre les partenaires, cette situation est équitable à l'égard des sujets moraux, c'est-à-dire d'êtres rationnels ayant leurs propres systèmes de fins et capables, selon moi, d'un sens de la justice (p. 38)

Je soutiendrais que les personnes placées dans la situation initiale choisiraient deux principes assez différents. Le premier exige l'égalité d'attribution des droits et devoirs de base. Le second, lui, pose que les inégalités socio-économiques, prenons par exemple des inégalités de richesse et d'autorité, sont justes si et seulement si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun, et, en particulier, pour les membres les plus désavantagés de la société. Ces principes excluent la justification d'institutions par l'argument selon lequel les épreuves endurées par certains peuvent être contrebalancées par un plus grand bien, au total. Il peut être opportun, dans certains cas, que certains possèdent moins afin que d'autres prospèrent, mais ceci n'est pas juste. Par contre, il n'y a pas d'injustice dans le fait qu'un petit nombre obtienne des avantages supérieurs à la moyenne, à condition que soit améliorée la situation des moins favorisés.

L'idée intuitive est la suivante : puisque le bien dépend d'un système de coopération sans lequel nul ne saurait avoir une existence satisfaisante, la répartition des avantages doit être telle qu'elle puisse entraîner la coopération volontaire de chaque participant, y compris des moins favorisés.

Les deux principes que j'ai mentionnés plus haut constituent, semble-t-il, une base équitable sur laquelle les mieux lotis ou les plus chanceux dans leur position sociale – conditions qui ne sont ni l'une ni l'autre dues, nous l'avons déjà dit, au mérite – pourraient espérer obtenir la coopération volontaire des autres participants ; ceci dans le cas où le bien-être de tous est conditionné par l'application d'un système de coopération. C'est à ces principes que nous sommes conduits dès que nous décidons de rechercher une conception de la justice qui empêche d'utiliser les hasards des dons naturels et les contingences sociales comme des atouts dans la poursuite des avantages politiques et sociaux.

En premier lieu : chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres. En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage, de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions et des fonctions ouvertes à tous.

Ainsi, nous distinguons entre les aspects du système social qui définissent et garantissent égalité des libertés de base pour chacun et les aspects qui spécifient et établissent des inégalités sociales et économiques. Or, il est essentiel d'observer que l'on peut établir une liste de ces libertés de base. Parmi elles, les plus importantes sont les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un poste public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'autorité de la loi. Ces libertés doivent être égales pour tous d'après le premier principe.

Le second principe s'applique, dans la première approximation, à la répartition des revenus et des richesses et aux grandes lignes des organisations qui utilisent des différences d'autorité et de responsabilité. Si la répartition de la richesse et des revenus n'a pas besoin d'être égale, elle doit être à l'avantage de chacun et, en même temps, les positions d'autorité et de responsabilité doivent être accessibles à tous. (p. 91-92)

RAWLS, *Théorie de la justice*

Chapitre 14

Abrégé

Le comportement typique, caractéristique de l'état civilisé, diffère essentiellement du comportement animal à l'état de nature. Quelque simple que soit sa culture, l'homme dispose d'un ensemble matériel d'instruments, d'armes, d'ustensiles domestiques ; il évolue dans un milieu social qui l'assiste et le contrôle à la fois ; il communique avec les autres à l'aide de langage et arrive à former des concepts d'un caractère rationnel, religieux ou magique. L'homme dispose ainsi d'un ensemble de biens matériels, il vit au sein d'une organisation sociale, communique à l'aide du langage et puise les mobiles de ses actions dans des systèmes de valeurs spirituelles. Ce sont là les quatre principaux groupes dans lesquels nous rangeons la totalité des conquêtes culturelles de l'homme. Nous ne connaissons donc la culture qu'à l'état de fait accompli, mais nous ne l'observons jamais, et c'est ce dont il importe de se rendre compte avec toute la clarté possible, *in statu nascendi*.

Commençons par formuler ce postulat que les principales catégories culturelles ont dû exister simultanément dès le début, à l'état d'interdépendance. Elles n'ont pas pu naître les unes après les autres, et il est impossible d'établir leur succession dans le temps. La culture matérielle, par exemple, n'a pas pu naître, avant que l'homme n'ait été capable de se servir de ses outils selon la technique traditionnelle qui, nous le savons, implique un certain canon de connaissances. De leur côté, la connaissance et la tradition sont inconcevables sans l'existence de la pensée conceptuelle et du langage. Il existe donc une corrélation étroite entre la pensée, le langage, et la culture matérielle, il a dû en être ainsi à toutes les phases de l'évolution, y compris la phase initiale. D'autre part, les arrangements matériels de la vie, usage d'ustensiles domestiques, moyens de déplacement dans la vie de tous les jours, sont les corollaires et les conditions préliminaires indispensables de toute organisation sociale. Le foyer et le seuil ne sont pas seulement des symboles de la vie domestiques, mais des facteurs sociaux réels jouant un rôle des plus actifs dans la formation de liens de parenté. De son côté, la morale est une force sans laquelle l'homme est incapable de lutter contre ses instincts, ou même de dépasser la vie purement instinctive, et à laquelle il doit constamment avoir recours à l'état de culture, même dans ses activités techniques les plus simples.

MALINOWSKI, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*

Il ne faut pas confondre deux sens du mot culture. Dans son acception générale, culture désigne l'enrichissement éclairé du jugement et du goût. Dans le langage technique des anthropologues, c'est autre chose ; selon la définition classique de Tylor que je peux réciter tant elle est pour nous essentielle, "les connaissances, croyances, art, morale, droit, coutumes et toutes autres aptitudes ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société." Dans la culture prise au second sens, tout est objet d'étude : les productions qu'au premier sens du terme on jugera les plus basses comme les plus nobles. Le relativisme culturel se contente d'affirmer qu'un culture ne dispose d'aucun critère absolu l'autorisant à appliquer cette distinction aux productions

d'une autre culture. En revanche, chaque culture le peut et le doit s'agissant d'elle-même, car ses membres sont à la fois des observateurs et des agents.

LÉVI-STRAUSS, *De près et de loin*

Depuis ses débuts au commencement du xixe siècle jusqu'à la première moitié du xxe, la réflexion ethnologique s'est largement consacrée à découvrir comment concilier l'unité postulée de son objet avec la diversité, et souvent l'incomparabilité de ses manifestations particulières. Il fallut pour cela que la notion de civilisation, connotant un ensemble d'aptitudes générales, universelles et transmissibles, cédât la place à celle de culture, prise dans une nouvelle acception, car elle dénote alors autant de styles de vie particuliers, non transmissibles, saisissables sous forme de productions concrètes — techniques, mœurs, coutumes, institutions, croyances — plutôt que de capacités virtuelles, et correspondant à des valeurs observables au lieu de vérités ou supposées telles.

LÉVI-STRAUSS, *Le Regard éloigné*

La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme (b), et j'ose dire que la seule inscription du temple de Delphes contenait un précepte plus important et plus difficile que tous les gros livres des moralistes. Aussi je regarde le sujet de ce Discours comme une des questions les plus intéressantes que la philosophie puisse proposer et, malheureusement pour nous, comme une des plus épineuses que les philosophes puissent résoudre. Car comment connaître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connaître eux-mêmes ? Et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif ? Semblable à la statue de Glaucus (1) que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société (2) par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continual des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable ; et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des principes certains et invariables, au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire.

Ce qu'il y a de plus cruel, encore, c'est que, tous les progrès de l'espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître.

Il est aisé de voir que c'est dans ces changements successifs de la constitution humaine qu'il faut chercher la première origine des différences qui distinguent les hommes, lesquels d'un commun aveu sont naturellement aussi égaux entre eux que l'étaient les animaux de chaque espèce, avant que diverses causes physiques eussent introduit dans quelques-unes les variétés que nous y remarquons. En effet, il n'est pas concevable que ces premiers changements, par quelque moyen qu'ils soient arrivés, aient altéré tout à la fois et de la même manière tous les individus de l'espèce ; mais les uns s'étant perfectionnés ou détériorés, et ayant acquis diverses qualités bonnes ou mauvaises qui n'étaient point inhérentes à leur nature, les autres restèrent plus longtemps dans leur état originel ; et telle fut parmi les hommes la première source de l'inégalité, qu'il est plus aisé de démontrer ainsi en général que d'en assigner avec précision les véritables causes. Que mes lecteurs ne s'imaginent donc pas que j'ose me flatter d'avoir vu ce qui me paraît si difficile à voir. J'ai commencé quelques raisonnements ; j'ai hasardé quelques

conjectures, moins dans l'espoir de résoudre la question que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état. D'autres pourront aisément aller plus loin dans la même route, sans qu'il soit facile à personne d'arriver au terme. Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent.

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Préface

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, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne. Mais il y a grande apparence, qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus 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.

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

Mais, quand les difficultés qui environnent toutes ces questions, laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner ; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la Bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme reperdant par la vieillesse ou d'autres accidents, tout ce que sa perfectibilité lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la Bête même ? Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, et presque illimitée est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire à force de temps, de cette condition originale, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus le rend à la longue le tyran de lui-même et de la Nature. Il serait affreux d'être obligés de louer comme un être bienfaisant celui qui le premier suggéra à l'habitant des rives de l'Orénoque l'usage de ces ais qu'il applique sur les tempes de ses enfants, et qui leur assurent du moins une partie de leur imbécillité, et de leur bonheur originel. L'homme sauvage, livré par la nature au seul instinct, ou plutôt dédommagé de celui qui lui manque peut-être, par des facultés capables d'y suppléer d'abord, et de l'élever ensuite fort au-dessus de celle-là, commencera donc par les fonctions purement animales : apercevoir et sentir sera son premier état, qui lui sera commun avec tous les animaux. Vouloir et ne pas vouloir, désirer et craindre, seront les premières, et presque les seules opérations de son âme, jusqu'à ce que de nouvelles circonstances y causent de nouveaux développements.

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

Voici donc les faits : des individus déterminés qui ont une activité productive selon un mode déterminé entrent dans des rapports sociaux et politiques déterminés. Il faut que dans chaque cas isolé, l'observation empirique montre dans les faits, et sans aucune spéulation ni mystification, le lien entre la structure sociale et politique et la production. La structure sociale et l'État résultent constamment du processus vital d'individus déterminés ; mais de ces individus non point tels qu'ils peuvent s'apparaître dans leur propre représentation ou apparaître dans celle d'autrui, mais tels qu'ils sont en réalité, c'est-à-dire, tels qu'ils oeuvrent et produisent matériellement ; donc tels qu'ils agissent sur des bases et dans des conditions et limites matérielles déterminées et indépendantes de leur volonté. Les représentations que se font ces individus sont des idées soit sur leurs rapports avec la nature, soit sur leurs rapports entre eux, soit sur leur propre nature. Il est évident que, dans tous ces cas, ces représentations sont l'expression consciente réelle ou imaginaire de leurs rapports et de leur activité réels, de leur production, de leur commerce, de leur organisation politique et sociale. Il n'est possible d'émettre l'hypothèse inverse que si l'on suppose en dehors de l'esprit des individus réels, conditionnés matériellement, un autre esprit encore, un esprit particulier. Si l'expression consciente des conditions de vie réelles de ces individus est imaginaire, si, dans leurs représentations, ils mettent la réalité la tête en bas, ce phénomène est encore une conséquence de leur mode d'activité matériel borné et des rapports sociaux étriqués qui en résultent.

La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel. Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc. de tout un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leur représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et des rapports qui y correspondent, y compris les formes les plus larges que ceux-ci peuvent prendre. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient et l'être des hommes est leur processus de vie réel. Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une camera obscure, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique.

À l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os ; non, on part des hommes dans leur activité réelle, c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui repose sur des bases matérielles. De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement ; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. Dans la première façon de considérer les choses, on part de la conscience comme étant l'individu vivant, dans la seconde façon, qui correspond à la vie réelle, on part des individus réels et vivants eux-mêmes et l'on considère la conscience uniquement comme leur conscience.

MARX ET ENGELS, *L'Idéologie allemande*

Il reste à dire en quoi l'artiste diffère de l'artisan. Toutes les fois que l'idée précède et règle l'exécution, c'est industrie. Et encore est-il vrai que l'œuvre souvent, même dans l'industrie, redresse l'idée en ce sens que l'artisan trouve mieux qu'il n'avait pensé dès qu'il essaie ; en cela il est artiste, mais par éclairs. Toujours est-il que la représentation d'une idée dans une chose, je dis même d'une idée bien définie comme le dessin d'une maison, est une œuvre mécanique seulement, en ce sens qu'une machine bien réglée d'abord ferait l'œuvre à mille exemplaires. Pensons maintenant au travail du peintre de portrait ; il est clair qu'il ne peut avoir le projet de toutes les couleurs qu'il emploiera à l'œuvre qu'il commence ; l'idée lui vient à mesure qu'il fait ; il serait même rigoureux de dire que l'idée lui vient ensuite, comme au spectateur, et qu'il est spectateur aussi de son œuvre en train de naître. Et c'est là le propre de l'artiste. Il faut que le génie ait la grâce de la nature et s'étonne lui-même.

Un beau vers n'est pas d'abord en projet, et ensuite fait ; mais il se montre beau au poète ; et la belle statue se montre belle au sculpteur à mesure qu'il la fait ; et le portrait naît sous le pinceau. [...] Ainsi la règle du Beau n'apparaît que dans l'œuvre et y reste prise, en sorte qu'elle ne peut servir jamais, d'aucune manière, à faire une autre œuvre.

ALAIN, *Système des Beaux Arts*

Qu'est-ce que l'artiste ? C'est un homme qui voit mieux que les autres, car il regarde la réalité nue et sans voiles. Voir avec des yeux de peintre, c'est voir mieux que le commun des mortels. Lorsque nous regardons un objet, d'habitude, nous ne le voyons pas ; parce que ce que nous voyons, ce sont des conventions interposées entre l'objet et nous ; ce que nous voyons, ce sont des signes conventionnels qui nous permettent de reconnaître l'objet et de le distinguer pratiquement d'un autre, pour la commodité de la vie. Mais celui qui mettra le feu à toutes ces conventions, celui qui méprisera l'usage pratique et les commodités de la vie et s'efforcera de voir directement la réalité même, sans rien interposer entre elle et lui, celui-là sera un artiste.

BERGSON, *La Pensée et le mouvant*

II.

L'activité du génie ne paraît pas le moins du monde quelque chose de foncièrement différent de l'activité de l'inventeur en mécanique, du savant astronome ou historien, du maître en tactique. Toutes ces activités s'expliquent si l'on se représente des hommes dont la pensée est active dans une direction unique, qui utilisent tout comme matière première, qui ne cessent d'observer diligemment leur vie intérieure et celle d'autrui, qui ne se lassent pas de combiner leurs moyens. Le génie ne fait rien que d'apprendre d'abord à poser des pierres, ensuite à bâtir, que de chercher toujours des matériaux et de travailler toujours à y mettre la forme. Toute activité de l'homme est compliquée à miracle, non pas seulement celle du génie mais aucune n'est un « miracle ». D'où vient donc cette croyance qu'il n'y a de génie que chez l'artiste, l'orateur et le philosophe ? Qu'eux seuls ont une « intuition » ? (Mot par lequel on leur attribue une sorte de lorgnette merveilleuse avec laquelle ils voient directement dans « l'être » !) Les hommes ne parlent intentionnellement de génie que là où les effets de la grande intelligence leur sont le plus agréables et où ils ne veulent pas d'autre part éprouver d'envie. Nommer quelqu'un « divin », c'est dire : « ici nous n'avons pas à rivaliser ». En outre tout ce qui est fini, parfait, excite l'étonnement, tout ce qui est en train de se faire est déprécié.

Or personne ne peut voir dans l'œuvre de l'artiste comment elle s'est faite ; c'est son avantage, car partout où l'on peut assister à la formation, on est un peu refroidi. L'art achevé de l'expression écarte toute idée de devenir, il s'impose tyranniquement comme perfection actuelle. Voilà pourquoi ce sont surtout les artistes de l'expression qui passent pour géniaux, et non les hommes de science. En réalité cette appréciation et cette dépréciation ne sont qu'un enfantillage de la raison.

NIETZSCHE, *Humain trop humain*, Aphorisme 162

Je cherche toujours la synthèse : c'est un travail qui me passionne, car je dois être sincère envers ce que je suis et je ne suis qu'un expérimentateur. Ma seule valeur à mes yeux est que je n'édicte pas de lois, mais je suis un expérimentateur ; expérimenter est la seule chose qui m'enthousiasme. Je ne m'intéresse pas aux œuvres d'art, vous savez, à la postérité, à la renommée, seulement au plaisir de l'expérimentation elle-même : c'est le seul domaine où je me sente vraiment honnête et sincère. Je n'ai aucune dévotion pour ce que j'ai fait ; c'est réellement sans valeur à mes yeux. Je suis profondément cynique envers mon travail et envers la plupart des œuvres que je vois dans le monde : mais je ne suis pas cynique envers l'acte de travailler sur un matériau. [...] Notre travail une fois terminé n'a pas autant d'importance à mes yeux qu'à ceux de la plupart des esthètes : c'est l'acte qui m'intéresse, non pas le résultat, et je ne suis pris par le résultat que lorsqu'en émane l'odeur de la sueur humaine, ou une pensée...

ORSON WELLES, *Entretien avec André Bazin*

L'opposition de l'Art et de la Technique se résout dès qu'on constate que l'art est lui-même, dans une certaine mesure, une technique sur le double plan des activités opératoires et figuratives. Prétendant expliquer l'art en fonction de sa fidélité à la représentation du réel, les critiques et les historiens ont faussé les points de vue. On n'explique pas davantage un langage en fonction des choses qu'il nomme ou des rapports d'idées qu'il exprime. Le but de l'art n'est pas de constituer un double maniable de l'univers ; il est, à la fois, de l'explorer et de l'informer d'une manière nouvelle. La pensée plastique qui existe à côté des pensées scientifique ou technique appartient, à la fois, au domaine de l'action et de l'imagination. L'art ne libère pas l'homme de toutes les contraintes, il ne lui offre pas le moyen d'appréhender (1) et de traduire dans l'absolu des sensations, il constitue un mode de connaissance et d'expression mêlé à l'action. Il existe aussi dans l'ordre de l'imaginaire une fusion de la logique et du concret. À travers les images l'homme découvre, à la fois, l'univers et son besoin de l'organiser. Entre l'art et la technique il ne s'agit donc pas d'une opposition ou d'une identification globale. Le conflit surgit lorsqu'on prétend soustraire au réel l'ordre de l'imaginaire. C'est dans la technique que se rencontrent l'art et les autres activités spécifiques de l'homme. Le domaine de l'art, ce n'est pas l'absolu, mais le possible. Par l'art, les sociétés rendent le monde un peu plus commode ou un peu plus puissant et elles parviennent parfois à le soustraire aux règles de fer de la matière ou aux lois sociales et divines pour le rendre momentanément un peu plus humain.

FRANCATEL, *Art et technique aux XIX^e et XX^e siècles*

Il est naturel pour nous de chercher une norme du goût : une règle par laquelle les sentiments divers des hommes puissent être réconciliés, ou du moins, une décision, proposée, confirmant un sentiment, et en condamnant un autre.

Il y a une espèce de philosophie qui coupe court à tous les espoirs de succès dans une telle tentative et nous représente l'impossibilité de jamais atteindre aucune norme du goût. La différence, y est-il dit, est très vaste entre le jugement et le sentiment. Tout sentiment est juste, parce que le sentiment n'a référence à rien au-delà de lui-même et qu'il est toujours réel, partout où un homme en est conscient. Mais toutes les déterminations de l'entendement ne sont pas justes parce qu'elles portent référence à quelque chose au-delà d'elles-mêmes, c'est-à-dire à la réalité, et qu'elles ne sont pas toujours conformes à cette norme. Parmi un millier d'opinions différentes que des hommes divers entretiennent sur le même sujet, il y en a une, et une seulement, qui est juste et vraie ; et la seule difficulté est de la déterminer et de la rendre certaine. Au contraire, un millier de sentiments différents, excités par le même objet, sont justes, parce qu'aucun sentiment ne représente ce qui est réellement dans l'objet., il marque seulement une

certaine conformité ou relation entre l'objet et les organes ou facultés de l'esprit, et si cette conformité n'existe pas réellement, le sentiment n'aurait jamais pu, selon toute possibilité, exister. La beauté n'est pas une qualité inhérente aux choses elles-mêmes, elle existe seulement dans l'esprit qui la contemple, et chaque esprit perçoit une beauté différente. Une personne peut même percevoir de la difformité là où une autre perçoit de la beauté ; et tout individu devrait être d'accord avec son propre sentiment, sans prétendre régler ceux des autres. Chercher la beauté réelle ou la réelle difformité est une vaine enquête, comme de prétendre reconnaître ce qui est réellement doux ou ce qui est réellement amer. Selon la disposition des organes, le même objet peut être à la fois doux et amer ; et le proverbe a justement déterminé qu'il est vain de discuter des goûts. Il est très naturel, et tout à fait nécessaire, d'étendre cet axiome au goût mental, aussi bien qu'au goût physique ; et ainsi le sens commun, qui est si souvent en désaccord avec la philosophie, et spécialement avec la philosophie sceptique, se trouve, sur un exemple au moins, s'accorder avec elle pour prononcer la même décision.

Mais bien que cet axiome, en devenant proverbe, semble avoir mérité la sanction du sens commun, il existe certainement une espèce de sens commun qui s'oppose à lui, ou qui, au moins, sert à le modifier et à le restreindre. Tout homme qui voudrait affirmer une égalité de génie et d'élégance entre Ogilby (1) et Milton (2) ou Bunyan (3) et Addison (4) serait estimé défendre une non moins grande extravagance que s'il avait soutenu qu'une taupinière peut être aussi haute que le Ténériffe (5), ou une mare aussi vaste que l'océan. Bien qu'on puisse trouver des personnes qui donnent la préférence aux premiers auteurs, personne ne prend un tel goût en considération, et nous décrétons sans scrupules que le sentiment de ces prétendus critiques est absurde et ridicule. Le principe de l'égalité naturelle des goûts est alors totalement oublié, et tandis que nous l'admettons dans certaines occasions où les objets semblent approcher de l'égalité, cela paraît être un extravagant paradoxe, ou plutôt une absurdité tangible, là où des objets aussi disproportionnés sont comparés ensemble.

Il est évident qu'aucune des règles de la composition n'est fixée par des raisonnements a priori, ni ne peut être considérée comme une conclusion abstraite que tirerait l'entendement à partir de la comparaison de ces habitudes et de ces relations d'idées qui sont éternelles et immuables. Le fondement de ces règles est le même que celui de toutes les sciences pratiques : l'expérience ; et elles ne sont pas autre chose que des observations générales concernant ce qui a plu universellement dans tous les pays et à toutes les époques. Bien des beautés de la poésie et même de l'éloquence sont fondées sur la fausseté et la fiction, sur des hyperboles, des métaphores, et un abus ou une perversion de termes, détournés de leur signification naturelle. Réfréner les élans de l'imagination et réduire toute expression à la vérité et à l'exactitude géométriques, serait le plus contraire aux lois de la justice critique, parce que cela produirait une œuvre qui, d'après l'expérience universelle, a été trouvée la plus désagréable. Mais, bien que la poésie ne puisse jamais se soumettre à l'exacte vérité, elle doit être contenue par les règles de l'art, révélées à l'auteur soit par le génie, soit par l'observation. Si des écrivains négligents ou irréguliers ont plu, ils n'ont pas plu par leurs transgressions de la règle ou de l'ordre, mais en dépit de ces transgressions : ils ont possédé d'autres beautés qui étaient compatibles avec une juste critique, et la force de ces beautés a été capable de dominer la critique, et de donner à l'esprit une satisfaction supérieure au dégoût provenant des imperfections. Arioste (6) plaît, mais ce n'est pas par ses fictions monstrueuses et invraisemblables, par son mélange bizarre des styles comique et sérieux, par le manque de cohérence de ses histoires, ou par les interruptions continues de sa narration. Il charme par la force et la clarté de son expression, par la vivacité et la variété de ses inventions, et par ses peintures naturelles des passions, spécialement celles qui sont d'une essence gaie et amoureuse. Et bien que ces défauts puissent diminuer notre satisfaction, ils ne sont pas capables de la détruire entièrement. Si notre plaisir était réellement né de ces parties de son poème que nous appelons défauts, ceci ne serait pas une objection à l'esprit critique en général : ce serait seulement une objection à ces règles particulières des théoriciens de l'art qui

établiraient que de tels détails puissent être des fautes, et les représenteraient comme universellement blâmables. S'ils se trouvent plaire, ils ne peuvent être des fautes, et il ne peut pas se faire que le plaisir qu'ils font naître soit jamais aussi inattendu et inexplicable.

Mais, bien que toutes les règles générales de l'art soient fondées seulement sur l'expérience et sur l'observation des sentiments communs de la nature humaine, nous ne devons pas imaginer que, à chaque occasion, les sentiments des hommes seront conformes à ces règles. Ces émotions raffinées de l'esprit sont d'une nature très tendre et délicate, et requièrent le concours de beaucoup de circonstances favorables pour les faire jouer avec facilité et exactitude, selon leurs principes généraux et établis. La moindre entrave extérieure à de tels petits ressorts ou le moindre désordre interne, perturbe leur mouvement et dérègle les opérations de la machine entière. Quand nous voulons faire une expérience de cette nature, et essayer la force de quelque beauté ou difformité, nous devons choisir avec soin un temps et un lieu appropriés, et porter l'imagination à une situation et une disposition convenables. À supposer que l'une de ces circonstances manque : une sérénité parfaite de l'esprit, un recueillement de la pensée, une attention voulue à l'objet, notre expérience sera fallacieuse et nous serons incapables de juger de la beauté catholique et universelle. La relation que la nature a établie entre la forme et le sentiment sera du moins plus obscure ; et il faudra une plus grande précision pour la retrouver et la discerner. Nous serons capables d'affirmer son influence, non pas tant à partir de l'effet produit par chaque beauté particulière, qu'à partir de l'admiration durable qui accompagne ces œuvres qui ont survécu à tous les caprices de la fantaisie et de la mode, et à toutes les erreurs dues à l'ignorance et à l'envie.

Le même Homère qui plaisait à Athènes et à Rome il y a deux mille ans est encore admiré à Paris et à Londres. Tous les changements de climat, de gouvernement, de religion, et de langage ne sont point parvenus à obscurcir sa gloire. L'autorité ou le préjugé peuvent bien donner une vogue temporaire à un mauvais poète, ou à un mauvais orateur, mais sa réputation ne sera jamais durable ou étendue. Quand ses compositions sont examinées par la postérité ou par des étrangers, l' enchantement est dissipé, et ses fautes apparaissent sous leur vrai jour. Au contraire, pour un vrai génie, plus ses œuvres durent, et plus largement sont-elles répandues, plus sincère est d'admiration qu'il rencontre. L'envie et la jalouse ont trop de place dans un cercle étroit, et même une connaissance intime de la personne peut diminuer les applaudissements dus à ses exploits ; mais quand ces obstructions sont levées, les beautés, qui sont naturellement adaptées à exciter des sentiments agréables, déploient immédiatement leur énergie, et tant que le monde dure, elles maintiennent leur autorité sur l'esprit des hommes.

Il apparaît alors que, au milieu de la variété et du caprice du goût, il y a certains principes généraux d'approbation ou de blâme dont un œil attentif peut retrouver l'influence dans toutes les opérations de l'esprit. Certaines formes ou qualités particulières, de par la structure originale de la constitution interne de l'homme, sont calculées pour plaire et d'autres pour déplaire, et si elles manquent leur effet dans un cas particulier, cela vient d'une imperfection ou d'un défaut apparent dans l'organe. Un individu fiévreux n'affirmerait pas hautement que son palais est habilité à décider des saveurs ; il ne viendrait pas davantage à l'esprit de quiconque de prétendre, sous les atteintes de la jaunisse, rendre un jugement concernant les couleurs. Dans toute créature, il y a un état sain et un état déficient, et le premier seul peut être supposé nous offrir une vraie norme du goût et du sentiment. À supposer que, dans l'organisme en bonne santé, on constate une uniformité complète ou importante de sentiment parmi les hommes, nous pouvons en tirer une idée de la beauté parfaite ; de la même manière que c'est l'apparence des objets à la lumière du jour, et pour l'œil d'un homme en bonne santé, qu'on appelle leur couleur véritable et réelle, même si par ailleurs on reconnaît que la couleur n'est qu'un fantasme des sens.

Nombreux et fréquents sont les défauts des organes internes qui interdisent ou affaiblissent l'influence de ces principes généraux, dont dépend notre sentiment de la beauté ou de la laideur.

Bien que certains objets, de par la structure de notre esprit, soient naturellement calculés pour nous donner du plaisir, on ne doit pas s'attendre à ce que le plaisir soit ressenti pareillement par tout individu. Des incidents et des situations particulières se créent qui, ou bien projettent une fausse lumière sur les objets, ou bien empêchent la véritable de transmettre à l'imagination la perception et le sentiment adéquats.

Une cause évidente de ce que beaucoup ne parviennent pas à ressentir le véritable sentiment de la beauté est le manque de cette délicatesse d'imagination qui est requise pour prendre conscience de ces émotions fines. À cette délicatesse, tous prétendent : chacun en parle et réduirait volontiers toute espèce de goût ou de sentiment à sa propre norme. Mais, comme notre intention dans cet essai est de mêler quelque lumière de l'entendement aux impressions du sentiment, il sera opportun de donner une définition plus précise de la délicatesse, que celle que nous avons tenté de présenter jusqu'ici. Et pour ne pas tirer notre philosophie d'une source trop profonde, nous aurons recours à une anecdote célèbre qu'on peut lire dans *Don Quichotte*. «C'est avec une bonne raison, dit Sancho au sir-grand-nez que je prétends avoir un jugement sur les vins : c'est là une qualité héréditaire dans notre famille. Deux de mes parents furent une fois appelés pour donner leur opinion au sujet d'un fût de vin, supposé excellent parce que vieux et de bonne vinée. L'un d'eux le goûte, juge et après mûre réflexion, énonce que le vin serait bon, n'était ce petit goût de cuir qu'il perçoit en lui. L'autre, après avoir pris les mêmes précautions, rend aussi un verdict favorable au vin, mais sous la réserve d'un goût de fer, qu'il pouvait aisément distinguer. Vous ne pouvez imaginer à quel point tous deux furent tournés en ridicule pour leur jugement. Mais qui rit à la fin ? en vidant le tonneau, on trouva en son fond une vieille clé, attachée à une courroie de cuir.»

La grande ressemblance entre le goût de l'esprit et le goût physique nous apprendra aisément à tirer la leçon de cette histoire. Bien qu'il soit assuré que la beauté et la difformité plus encore que le doux et lamer, ne peuvent être des qualités inhérentes aux objets, mais sont entièrement le fait du sentiment interne ou externe, on doit reconnaître qu'il y a certaines qualités dans les objets qui sont adaptées par nature à produire ces sentiments particuliers. Maintenant, comme ces qualités peuvent exister à un faible degré, ou bien peuvent être mélangées et confondues les unes avec les autres, il arrive souvent que le goût n'est pas affecté par des traits aussi délicats ou n'est pas capable de distinguer toutes les saveurs particulières, dans le désordre où elles sont présentées. Là où les sens sont assez déliés pour que rien ne leur échappe, et en même temps assez aiguisés pour percevoir tout ingrédient introduit dans la composition : c'est là ce que nous appellerons délicatesse de goût, que nous employions ces termes selon leur sens littéral ou selon leur sens métaphorique ; ici donc les règles générales de beauté sont d'usage, car elles sont tirées de modèles établis et de l'observation de ce qui plait ou déplaît quand cela est présenté à titrer particulier et à un degré élevé. Et, si ces mêmes qualités n'affectent pas les organes d'un homme d'un délice ou d'un inconfort sensibles, lorsqu'elles se présentent dans une composition continue et à un plus petit degré, nous excluons cette personne de toutes prétentions à cette délicatesse. Énoncer ces règles générales, ou ces modèles avérés de composition, est comparable au fait de trouver la clé avec la lanière de cuir, qui justifia le verdict des parents de Sancho, et confondit ces prétendus juges qui les avaient condamnés. Même si le tonneau n'avait jamais été vidé, le goût des premiers n'en était pas moins particulièrement délicat, et celui des autres pareillement terne et languide, mais il aurait été plus difficile de prouver la supériorité des premiers, à l'entièr satisfaction de tous les spectateurs. De la même manière, même si les beautés de l'écriture n'avaient jamais été codifiées, ni réduites à des principes généraux, même si aucun modèle excellent n'avait jamais été reconnu, les différences de degré dans le goût des hommes n'en auraient pas moins subsisté, et le jugement d'un homme aurait tout de même été préférable à celui d'un autre. Seulement, il n'aurait pas été aussi aisément de réduire au silence le mauvais critique qui pourrait toujours proclamer hautement son sentiment personnel et refuser de se soumettre à son adversaire. Mais quand nous lui montrons un principe d'art avéré, quand

nous illustrons ce principe par des exemples dont il reconnaît, de par son propre goût particulier, que l'opération se conforme à ce principe ; quand nous lui prouvons que le même principe peut être appliqué au cas présent, où il ne perçut ni ne sentit son influence, il doit conclure, tout bien considéré, que la faute réside en lui-même, et que lui-même manque de la délicatesse qui est requise pour le rendre sensible à toutes les beautés et fautes qui peuvent se trouver dans les compositions et les discours de toutes espèce.

On reconnaît que la perfection de tout sens, ou de toutes faculté, consiste à percevoir avec exactitude ses objets les plus précis, et à ne rien laisser échapper à son attention et à son observation. Plus petits sont les objets qui deviennent sensibles à l'œil, et plus fin est l'organe, plus élaborées sa constitution et sa composition. Ce ne sont pas de fortes saveurs qui font l'essai d'un bon palais, mais un mélange d'ingrédients en petites proportions, lorsque nous sommes encore sensibles à chaque partie, malgré sa petitesse et sa confusion avec l'ensemble. De la même manière, la perfection de notre goût mental doit consister dans une perfection rapide et perçante de la beauté et de la difformité ; et un homme ne peut être content de lui, tandis qu'il soupçonne que quelque excellence ou quelque faute lui est restée inaperçue dans un discours. Dans ce cas, la perfection de l'homme, et la perfection du sens ou du sentiment, sont inséparablement unies. Un palais très délicat peut, en bien des occasions, constituer un inconvénient considérable, aussi bien pour un homme lui-même que pour ses amis, mais un goût délicat pour les traits d'esprit et les beautés doit toujours être une qualité désirable, parce qu'il est la source des agréments les plus beaux et les plus innocents dont est susceptible la nature humaine. Dans ce jugement s'accordent les sentiments de toute l'humanité. Partout où vous pouvez faire preuve d'une délicatesse de goût, vous êtes assuré que cette qualité sera accueillie avec approbation, et le meilleur moyen de la rendre manifeste est de faire appel à ces modèles et à ces principes qui ont été établis d'après le consentement et l'expérience uniforme des nations et des siècles.

HUME, *De la norme du goût*

La littérature esthétique est encombrée de tentatives désespérées pour répondre à la question «Qu'est-ce que l'art ? ». Cette question, souvent confondue sans espoir avec la question de l'évaluation en art «Qu'est-ce que l'art de qualité ? », s'aiguise dans le cas de l'art trouvé – la pierre ramassée sur la route et exposée au musée ; elle s'aggrave encore avec la promotion de l'art dit environnemental et conceptuel. Le pare-chocs d'une automobile accidentée dans une galerie d'art est-il une œuvre d'art ? Que dire de quelque chose qui ne serait pas même un objet, et ne serait pas montré dans une galerie ou un musée – par exemple, le creusement et le remplissage d'un trou dans Central Park, comme le prescrit Oldenburg ? Si ce sont des œuvres d'art, alors toutes les pierres des routes, tous les objets et événements, sont-ils des œuvres d'art ? Sinon, qu'est-ce qui distingue ce qui est une œuvre d'art de ce qui n'en est pas une ? Qu'un artiste l'appelle œuvre d'art ? Que ce soit exposé dans un musée ou une galerie ? Aucune de ces réponses n'emportent la conviction.

Je le remarquais au commencement de ce chapitre, une partie de l'embarras provient de ce qu'on pose une fausse question – on n'arrive pas à reconnaître qu'une chose puisse fonctionner comme œuvre d'art en certains moments et non en d'autres. Pour les cas cruciaux, la véritable question n'est pas «Quels objets sont (de façon permanente) des œuvres d'art ? » mais «Quand un objet fonctionne-t-il comme œuvre d'art ? » – ou plus brièvement, comme dans mon titre, «Quand y a-t-il de l'art ? ».

Ma réponse : exactement de la même façon qu'un objet peut être un symbole – par exemple, un échantillon – à certains moments et dans certaines circonstances, de même un objet peut être une œuvre d'art en certains moments et non en d'autres. À vrai dire, un objet devient précisément une œuvre d'art parce que et pendant qu'il fonctionne d'une certaine façon comme symbole. Tant qu'elle est sur une route, la pierre n'est d'habitude pas une œuvre d'art, mais

elle peut en devenir une quand elle est donnée à voir dans un musée d'art. Sur la route, elle n'accomplit en général aucune fonction symbolique. Au musée, elle exemplifie certaines de ses propriétés – par exemple, les propriétés de forme, couleur, texture. Le creusement et remplissage d'un trou fonctionne comme œuvre dans la mesure où notre attention est dirigée vers lui en tant que symbole exemplifiant. D'un autre côté, un tableau de Rembrandt cesserait de fonctionner comme œuvre d'art si l'on s'en servait pour boucher une vitre cassée ou pour s'abriter.

Peut-être est-ce exagérer le fait ou parler de façon elliptique que de dire qu'un objet est de l'art quand et seulement quand il fonctionne symboliquement. Le tableau de Rembrandt demeure une œuvre d'art comme il demeure un tableau, alors même qu'il fonctionne comme abris ; et la pierre de la route ne peut pas au sens strict devenir de l'art en fonctionnant comme art. De façon similaire, une chaise reste une chaise même si on ne s'assied jamais dessus, et une boîte d'emballage reste une boîte d'emballage même si on ne l'utilise jamais que pour s'asseoir dessus. Dire ce que fait l'art n'est pas dire ce qu'est l'art ; mais je suggère de dire que ce que fait l'art nous intéresse tout particulièrement et au premier chef.

NELSON GOODMAN, *Manières de faire des mondes*, « Quand y a-t-il art »

En réalité, chaque lecteur est, quand il lit, le propre lecteur de soi-même. L'ouvrage de l'écrivain n'est qu'une espèce d'instrument d'optique qu'il offre au lecteur afin de lui permettre de discerner ce que, sans ce livre, il n'eût peut-être pas vu en soi-même. La reconnaissance en soi-même, par le lecteur, de ce que dit le livre, est la preuve de la vérité de celui-ci, et vice-versa, au moins dans une certaine mesure, la différence entre les deux textes pouvant être souvent imputée non à l'auteur mais au lecteur. De plus, le livre peut être trop savant, trop obscur pour le lecteur naïf, et ne lui présenter ainsi qu'un verre trouble avec lequel il ne pourra pas lire. Mais d'autres particularités (comme l'inversion) peuvent faire que le lecteur a besoin de lire d'une certaine façon pour bien lire ; l'auteur n'a pas à s'en offenser, mais au contraire, à laisser la plus grande liberté au lecteur en lui disant "Regardez vous même si vous voyez mieux avec ce verre-ci, avec celui-là, avec cet autre".

PROUST, *Le Temps retrouvé*

Pour trouver en quoi consiste l'identité personnelle, il faut voir ce qu'emporte le mot de personne. C'est, à ce que je crois, un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui se peut consulter soi-même comme le même, comme une même chose qui pense en différents temps et en différents lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée, et lui est, ce me semble, entièrement essentiel, étant impossible à quelque être que ce soit d'apercevoir sans apercevoir qu'il aperçoit. Lorsque nous voyons, que nous entendons, que nous flairons, que nous goûtons, que nous sentons, que nous méditons, ou que nous voulons quelque chose, nous le connaissons à mesure que nous le faisons. Cette connaissance accompagne toujours nos sensations et nos perceptions présentes : et c'est par là que chacun est à lui-même ce qu'il appelle soi-même. On ne considère pas dans ce cas si le même soi est continué dans la même substance, ou dans diverses substances. Car puisque la conscience accompagne toujours la pensée, et que c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme soi-même, et par où il se distingue de toute autre chose pensante : c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle, ou ce qui fait qu'un être raisonnable est toujours le même. Et aussi loin que cette conscience peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne : le soi est présentement le même qu'il était alors ; et cette action passée a été faite par le même soi que celui qui se la remet à présent dans l'esprit.

LOCKE, *Essai philosophique concernant l'Entendement Humain*, Livre II, Chap. 27

Qui dit esprit dit, avant tout, conscience. Mais, qu'est-ce que la conscience ? Vous pensez bien que je ne vais pas définir une chose aussi concrète, aussi constamment présente à l'expérience de chacun de nous. Mais sans donner de la conscience une définition qui serait moins claire qu'elle, je puis la caractériser par son trait le plus apparent : conscience signifie d'abord mémoire. La mémoire peut manquer d'ampleur ; elle peut n'embrasser qu'une faible partie du passé ; elle peut ne retenir ce qui vient d'arriver ; mais la mémoire est là, ou bien alors la conscience n'y est pas. Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant : comment définir autrement l'inconscience ? Quand Leibniz disait de la matière que c'est un "esprit instantané", ne la déclarait-il pas, bon gré, mal gré, insensible ? Toute conscience est donc mémoire - conservation et accumulation du passé dans le présent. Mais toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie. L'avenir est là ; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui : cette traction ininterrompue, qui nous fait avancer sur la route du temps, est cause aussi que nous agissons continuellement. Toute action est un empiétement sur l'avenir.

BERGSON, *L'Énergie spirituelle*

Posséder le je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire, un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ; et ceci, même lorsqu'il ne peut pas dire Je, car il l'a dans sa pensée ; ainsi toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser ce Je, même si elles ne l'expriment pas en un mot particulier. Car cette faculté (de penser) est l'entendement. Il faut remarquer que l'enfant, qui sait déjà parler assez correctement ne commence qu'assez tard (peut-être un an après) à dire Je ; avant, il parle de soi à la troisième personne (Charles veut manger, marcher, etc.) ; et il semble que pour lui une lumière vienne de se lever quand il commence à dire Je ; à partir de ce jour, il ne revient jamais à l'autre manière de parler. Auparavant, il ne faisait que se sentir ; maintenant, il se pense.

KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*

Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse ; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point ; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est.

DESCARTES, *Discours de la méthode*, Première partie

Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui

imagine aussi, et qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas ? Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entend et conçoit certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres, qui veux et désire d'en connaître davantage, qui ne veux pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en sens aussi beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps ? Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis, et que j'existe, quand même je dormirais toujours, et que celui qui m'a donné l'être se servirait de toutes ses forces pour m'abuser ?

DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Deuxième méditation

Revenons encore une fois sur le bien qui fait l'objet de nos recherches, et demandons-nous ce qu'enfin il peut être. Le bien, en effet, nous apparaît comme une chose dans telle action ou tel art, et comme une autre chose dans telle autre action ou tel autre art : il est autre en médecine qu'il n'est en stratégie, et ainsi de suite pour le reste des arts. Quel est donc le bien dans chacun de ces cas ? N'est-ce pas la fin en vue de quoi tout le reste est effectué ? C'est en médecine la santé, en stratégie la victoire, dans l'art de bâtir, une maison, dans un autre art c'est une autre chose, mais dans toute action, dans tout choix, le bien c'est la fin, car c'est en vue de cette fin qu'on accomplit toujours le reste. Par conséquent, s'il y a quelque chose qui soit fin de tous nos actes, c'est cette chose-là qui sera le bien réalisable, et s'il y a plusieurs choses, ce seront ces choses là [...]

Or, ce qui est digne d'être poursuivi par soi, nous le nommons plus parfait que ce qui est poursuivi pour une autre chose, et ce qui n'est jamais désirable en vue d'une autre chose, nous le déclarons plus parfait que les choses qui sont désirables à la fois par elles-mêmes et pour cette autre chose, et nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même et ne l'est jamais en vue d'une autre chose. Or le bonheur semble être au suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose : au contraire l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute autre vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisissons encore) aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même[...]

On voit donc que le bonheur est quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même, et il est la fin de nos actions.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre I, Chapitre 5

Le concept de bonheur est un concept si indéterminé, que, 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 il veut. La raison en est que tous les éléments qui font partie du concept du bonheur sont dans leur ensemble empiriques, c'est-à-dire qu'ils doivent être empruntés à l'expérience, et que cependant pour l'idée du bonheur un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans toute ma condition future, est nécessaire. Or il est impossible qu'un être fini, si perspicace et en même temps si puissant qu'on le suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici véritablement. Veut-il la richesse ? Que de soucis, que d'envie, que de pièges ne peut-il pas par là attirer sur sa tête ! Veut-il beaucoup de connaissance et de lumières ? Peut-être cela ne fera-t-il que lui donner un regard plus pénétrant pour lui représenter d'une manière d'autant plus terrible les maux qui jusqu'à présent se dérobent encore à sa vue et qui sont pourtant inévitables, ou bien que charger de plus de besoins encore ses désirs qu'il a déjà bien assez de peine à satisfaire. Veut-il une longue vie ? Qui lui répond que ce ne serait pas une

longue souffrance ? Veut-il du moins la santé ? Que de fois l'indisposition du corps a détourné d'excès où aurait fait tomber une santé parfaite, etc... Bref, il est incapable de déterminer avec une entière certitude d'après quelque principe ce qui le rendrait véritablement heureux : pour cela il lui faudrait l'omniscience. On ne peut donc pas agir, pour être heureux, d'après des principes déterminés, mais seulement d'après des conseils empiriques, qui recommandent, par exemple, un régime sévère, l'économie, la politesse, la réserve, etc..., toutes choses qui, selon les enseignements de l'expérience, contribuent en thèse générale pour la plus grande part au bien être. Il suit de là que les impératifs de la prudence, à parler exactement, ne peuvent commander en rien, c'est-à-dire représenter des actions de manière objective comme pratiquement nécessaires, qu'il faut les tenir plutôt pour des conseils (*consilia*) que pour des commandements (*praecepta*) de la raison : le problème qui consiste à déterminer de façon sûre et générale quelle action peut favoriser le bonheur d'un être raisonnable est un problème tout à fait insoluble ; il n'y a donc pas à cet égard d'impératif qui puisse commander, au sens strict du mot, de faire ce qui rend heureux, parce que le bonheur est un idéal non de la raison mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques, dont on attendrait vainement qu'ils puissent déterminer une action par laquelle serait atteinte la totalité d'une série de conséquences en réalité infinie.

KANT, *Fondation de la métaphysique de mœurs*

Je propose que la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir. [...] Faire les choses au nom du bien, et plus encore au nom du bien de l'autre, voilà qui est bien loin de nous mettre à l'abri non seulement de la culpabilité mais de toutes sortes de catastrophes intérieures ? En particulier, cela ne nous met certainement pas à l'abri de la névrose et de ses conséquences. Si l'analyse a un sens, le désir n'est rien d'autre que ce qui supporte le thème inconscient, l'articulation propre de ce qui nous fait nous enracer dans une destinée particulière, laquelle exige avec insistance que la dette soit payée, et il revient, il retourne, et nous ramène toujours dans un certain sillage, dans le sillage de ce qui est proprement notre affaire. [...] Ce que j'appelle céder sur son désir s'accompagne toujours dans la destinée du sujet – vous l'observerez dans chaque cas, notez-en la dimension – de quelque trahison. Ou le sujet trahit sa voie, se trahit lui-même, et c'est sensible pour lui-même. Ou plus simplement, il tolère que quelqu'un avec qui il s'est plus ou moins voué à quelque chose ait trahi son attente, n'ait pas fait à son endroit ce que comportait le pacte – le pacte quel qu'il soit, faste ou néfaste, précaire, à courte vue, voire de révolte, voire de fuite, qu'importe.

Quelque chose se joue autour de la trahison, quand on la tolère, quand poussé par l'idée du bien – j'entends, du bien de celui qui a trahi à ce moment – on cède au point de rabattre ses propres prétentions, et de se dire – Eh bien puisque c'est comme ça, renonçons à notre perspective, ni l'un ni l'autre, mais sans doute pas moi, nous ne valons mieux, rentrons dans la voie ordinaire. Là, vous pouvez être sûr que se retrouve la structure qui s'appelle céder sur son désir.

Franchie cette limite où je vous ai lié en un même terme le mépris de l'autre et de soi-même, il n'y a pas de retour. Il peut s'agir de réparer, mais non pas de défaire. [...] Je vous ai articulé trois propositions.

1. La seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir. [...]

LACAN, *Le Séminaire, VII – L'Éthique de la psychanalyse*

CALLICLES

Veux-tu savoir ce que sont le beau et le juste selon la nature ? Hé bien je vais te le dire franchement ! Voici, si on veut vivre comme il faut, on doit laisser aller ses propres passions, si grandes soient-elles, et ne pas les réprimer. Au contraire, il faut être capable de mettre

son courage et son intelligence au service de si grandes passions et de les assouvir avec tout ce qu'elles peuvent désirer. Seulement, tout le monde n'est pas capable, j'imagine, de vivre comme cela. C'est pourquoi la masse des gens blâme les hommes qui vivent ainsi, gênée qu'elle est de devoir dissimuler sa propre incapacité à le faire. La masse déclare donc bien haut que le dérèglement – j'en ai déjà parlé – est une vilaine chose. C'est ainsi qu'elle réduit à l'état d'esclaves les hommes dotés d'une plus forte nature que celle des hommes de la masse ; et ces derniers, qui sont eux-mêmes incapables de se procurer les plaisirs qui les combleraient, font la louange de la tempérance et de la justice à cause du manque de courage de leur âme. Car, bien sûr, pour tous les hommes qui, dès le départ, se trouvent dans la situation d'exercer le pouvoir, qu'ils soient nés fils de rois ou que la force de leur nature les ait rendus capables de s'emparer du pouvoir — que ce soit le pouvoir d'un seul homme ou celui d'un groupe d'individus –, oui, pour ces hommes-là, qu'est-ce qui serait plus vilain et plus mauvais que la tempérance et la justice ? Ce sont des hommes qui peuvent jouir de leurs biens, sans que personne y fasse obstacle, et ils se mettraient eux-mêmes un maître sur le dos, en supportant les lois, les formules et les blâmes de la masse des hommes ! Comment pourraient-ils éviter, grâce à ce beau dont tu dis qu'il est fait de justice et de tempérance, d'en être réduits au malheur, s'ils ne peuvent pas, lors d'un partage, donner à leurs amis une plus grosse part qu'à leurs ennemis, et cela, dans leurs propres cités, où eux-mêmes exercent le pouvoir ! Ecoute, Socrate, tu prétends que tu poursuis la vérité, eh bien, voici la vérité : si la facilité de la vie, le dérèglement, la liberté de faire ce qu'on veut, demeurent dans l'impunité, ils font la vertu et le bonheur ! Tout le reste, ce ne sont que des manières, des conventions, faites par les hommes, à l'encontre de la nature. Rien que des paroles en l'air, qui ne valent rien !

SOCRATE

Ce n'est pas sans noblesse, Calliclès, que tu as exposé ton point de vue, tu as parlé franchement. Toi, en effet, tu viens de dire clairement ce que les autres pensent et ne veulent pas dire. Je te demande donc de ne céder à rien, en aucun cas ! Comme cela, le genre de vie qu'on doit avoir paraîtra tout à fait évident. Alors, explique-moi : tu dis que, si l'on veut vivre tel qu'on est, il ne faut pas réprimer ses passions, aussi grandes soient-elles, mais se tenir prêt à les assouvir par tous les moyens. Est-ce bien en cela que la vertu consiste ?

CALLICLES

Oui, je l'affirme, c'est cela la vertu !

SOCRATE

Il est donc inexact de dire que les hommes qui n'ont besoin de rien sont heureux.

CALLICLES

Oui, parce que, si c'était le cas, les pierres et même les cadavres seraient tout à fait heureux !

PLATON, *Gorgias*, 492a

Platon

XIV. Seuls entre tous sont gens de loisir ceux qui consacrent leur temps à la sagesse : seuls ils vivent. Et non seulement ils protègent leur propre vie ; mais à leur siècle ils ajoutent tous les siècles. Toutes les années qui se sont écoulées avant eux leur sont acquises. Ne soyons pas ingrats ; c'est pour nous que sont liés les créateurs célèbres des saintes doctrines ; ils ont préparé notre vie ; c'est par le travail d'autrui que nous sommes conduits jusqu'aux réalités les plus belles qu'ils ont fait passer des ténèbres à la lumière ; aucun siècle ne nous est interdit ; nous avons accès à tous ; et si, en agrandissant notre âme, nous pouvons sortir des limites étroites imposées à la faiblesse humaine, nous disposons d'une vaste durée à travers laquelle nous étendre. Nous pouvons discuter avec Socrate, douter avec Carnéade, vivre en repos avec Épicure, vaincre la nature humaine avec les Stoïciens, la dépasser avec les Cyniques ; puisque, par la nature des choses, nous pouvons pareillement accéder à la communauté qui dure à travers les siècles, pourquoi, hors de notre durée passagère si courte et si fragile, ne pas nous donner

de toute notre âme à ces pensées infinies, éternelles et que nous avons en commun avec les meilleurs des hommes ? Ceux que leurs charges font aller et venir, qui ne laissent en repos ni eux-mêmes ni les autres, perdant la tête à se rendre chaque jour d'un seuil à l'autre sans négliger une seule porte ouverte, et sans oublier d'apporter dans les maisons les plus éloignées un salut qui leur rapporte, combien de gens auront-ils vus dans cette ville immense et agitée de tant de passions ? Combien y en aura-t-il dont le sommeil, la débauche ou l'impolitesse les écartent ? Combien, après les avoir fait attendre longtemps, passent rapidement devant eux en faisant semblant d'être pressés ? Combien éviteront de traverser l'atrium rempli de clients et s'enfuiront par des issues dérobées, comme s'il n'était pas plus impoli de tromper les gens que de les laisser à la porte ! Combien, à moitié endormis et alourdis par la débauche de la veille, devant ces malheureux qui ont interrompu leur propre sommeil pour attendre le réveil d'un autre ne répondront à leur nom, mille fois susurré par des lèvres à peine entrouvertes, que par un bâillement dédaigneux ! Nous pouvons dire que ceux-là s'attachent à leurs véritables devoirs, qui ont la volonté de fréquenter familièrement chaque jour Zénon, Pythagore, Démocrite, et les autres grands prêtres de la morale, Aristote et Théophraste. Aucun d'entre eux qui ne soit visible, qui ne renvoie son visiteur plus heureux et plus attaché à lui, qui le laisse s'en aller les mains vides. La nuit connue le jour, tout le monde peut les joindre. [...]

XVI. Ce qui fait la vie brève et tourmentée, c'est l'oubli du passé, la négligence du présent, la crainte de l'avenir ; arrivés à l'extrémité de leur existence, les malheureux comprennent trop tard qu'ils se sont, tout ce temps, affairés à ne rien faire. Et il ne faut pas croire qu'on puisse prouver qu'ils ont une vie longue par cette raison qu'ils invoquent parfois la mort. Leur imprudence les agite de passions incertaines qui les jettent sur les objets mêmes de leurs craintes ; et souvent ils souhaitent la mort parce qu'ils la craignent. Ne crois pas non plus prouver qu'ils vivent longtemps parce que souvent la journée leur paraît longue, et que, jusqu'au moment fixé pour le repas, ils se plaignent de la lenteur des heures. Car chaque fois que leurs occupations les abandonnent, ils sont inquiets qu'on les laisse en repos ; et ils ne savent pas comment disposer de ces moments pour tuer le temps. C'est pourquoi ils recherchent une occupation ; et tout le temps qui les en sépare leur est pesant : à tel point, ma parole ! que, lorsqu'on a fixé le jour d'une représentation de gladiateurs, ou qu'on attend l'organisation d'un spectacle ou de quelque autre plaisir, ils veulent sauter par-dessus les jours intermédiaires. Tout retard à leur attente est long, pour eux. Quant à ce temps qu'ils aiment, il est bref et rapide, et leur folie le rend bien plus rapide encore ; car ils passent vite d'une chose à une autre, et ils ne peuvent s'arrêter à une passion unique. Pour eux les jours ne, sont pas longs, ils sont insupportables. Mais, par contre, combien leur paraissent courtes les nuits qu'ils passent dans les bras des courtisanes et dans poètes qui nourrissent par leurs fables les errements des hommes, en racontant que Jupiter, sous la séduction des voluptés amoureuses, a doublé la durée d'une nuit. N'est-ce pas là enflammer nos vices que de leur assigner les dieux comme modèles, et de donner une excuse à leurs excès par l'exemple de la divinité ? Peuvent-elles ne pas leur paraître fort courtes, des nuits qu'ils achètent si cher ? L'attente de la nuit leur fait perdre leur journée, et la crainte du jour leur fait perdre la nuit.

XVII. Leurs plaisirs mêmes sont inquiets, agités de terreurs de toute sorte, au milieu de la joie la plus folle survient cette pensée troublante : « Combien de temps encore ? » c'est ce sentiment qui fait pleurer les rois sur leur pouvoir ; ils ne prennent pas plaisir à la grandeur de leur fortune ; ils sont effrayés à l'idée qu'elle prendra fin quelque jour. Comme il déployait son armée à travers les plaines, et n'en pouvait saisir le nombre mais seulement l'étendue, le plus fier des rois de Perse versa des larmes, en pensant que dans un siècle il ne subsisterait pas un seul de tant de jeunes gens. Mais, lui qui pleurait, il allait lui-même avancer leur destin, les faire mourir les uns sur terre, les autres sur mer, d'autres au combat, d'autres dans la fuite, et détruire ainsi en un temps fort court ceux pour qui il redoutait la centième année. Et que leurs joies mêmes sont inquiètes ! Elles ne reposent pas sur des motifs solides, les futilités qui leur donnent naissance y jettent

elles mêmes le trouble. Que penser alors de ces instants dont ils avouent eux-mêmes la misère, si ceux mêmes dont ils se vantent et qui les mettent au-dessus de l'humanité sont loin d'être sans mélange ? Les plus grands bonheurs donnent de l'inquiétude, et il n'est pas de fortune à laquelle on se fie moins que la bonne fortune. Pour assurer le succès, il est besoin d'un autre succès ; et en faveur des vœux qui ont réussi, il faut encore faire des voeux. Car tout ce qui résulte du hasard est instable ; plus haut il monte, plus il donne d'occasions à la chute ; or ce qui promet de tomber ne peut enchanter personne. Elle est donc nécessairement la plus malheureuse, et non pas seulement la plus courte, la vie de ceux qui gagnent avec beaucoup d'efforts ce dont la possession leur coûtera encore plus de peine. Ils se donnent de la peine pour atteindre ce qu'ils veulent, et ils gardent dans l'inquiétude ce qu'ils ont acquis. Et pendant ce temps ils ne tiennent aucun compte du temps qui ne reviendra jamais. De nouvelles affaires remplacent les anciennes ; l'espoir éveille l'espoir ; l'ambition éveille l'ambition, on ne cherche pas la fin de ses misères, seul le sujet en change. Nos propres honneurs ont-ils fini de nous tourmenter ? Ceux des autres nous prennent encore plus de temps. En avons-nous terminé avec les fatigues d'une campagne électorale ? Nous commençons à appuyer celle des autres. Nous sommes-nous débarrassés des ennuis du rôle d'accusateur ? Nous prenons ceux du juge. Cesse-t-on d'être juge ? On devient magistrat instructeur. A-t-on vieilli, rétribué par d'autres pour administrer leurs biens ? On se laisse absorber par sa propre fortune. Marius a-t-il quitté la chaussure du soldat ? Le consulat le charge de travail. Cincinnatus se hâte-t-il d'échapper à la dictature ? On ira l'arracher à sa charrue. On verra Scipion attaquer les Carthaginois, avant l'âge ordinairement requis pour une si grande entreprise ; vainqueur d'Hannibal, vainqueur d'Antiochus, honneur de son propre consulat, se portant garant de celui de son frère, s'il n'y faisait lui-même obstacle, il serait mis au rang de Jupiter. Jamais lui, le sauveur de sa patrie, les dissensions civiles le poursuivront ; et, après avoir dédaigné dans sa jeunesse des honneurs égaux à ceux qu'on rend aux Dieux, devenu vieux, il se complaira, avec affectation, dans un exil obstiné. Jamais ne manqueront les causes d'inquiétude, dans le succès comme dans l'insuccès. L'affairement nous interdira le loisir ; jamais on n'y arrivera, toujours on le souhaitera.

XVIII. Sépare-toi donc de la foule, mon très cher Paulin ; tu as eu une existence plus agitée que personne à ton âge ; retire-toi enfin dans un port plus tranquille, pense à toutes les vagues que tu as essuyées, à toutes les tempêtes que tu as affrontées dans le privé, à toutes celles que tu as attirées sur toi dans ta vie publique. Tu as maintenant assez montré ta vertu par des épreuves pénibles et sans repos ; fais maintenant l'essai de ce qu'elle pourrait donner dans la retraite. Tu as donné une grande partie de ta vie, en tout cas la meilleure, à la république ; prends pour toi même un peu de ton temps. Je ne te conseille pas le repos de la paresse et de l'inertie, je ne t'invite pas à engloutir dans le sommeil et dans les plaisirs chers à la foule tout ce qu'il y a en toi de vitalité naturelle. Ce n'est pas là se reposer. Tu trouveras dans le repos et la sécurité, les œuvres à accomplir, plus importantes que, celles auxquelles tu t'es livré jusqu'ici avec tant d'avidité. Tu administres, il est vrai, les comptes de la terre entière, avec autant de désintéressement que tu ferais ceux d'autrui, autant de soin que les tiens, autant de conscience que ceux de l'État ; tu t'attires l'affection dans une fonction où il est difficile d'éviter la haine, mais, crois-moi, il vaut encore mieux connaître les comptes de sa propre vie que ceux des réserves publiques de blé. Cette vigueur de pensée, capable des plus grandes choses, que tu appliques dans une fonction fort honorable sans doute, mais peu faite pour atteindre le bonheur, ramène-la sur toi-même ; pense que si, dès ta jeunesse, tu as cultivé tous les arts libéraux, ce n'est pas pour voir confier à ton honnêteté des milliers de mesures de blé. Tu avais fait attendre de toi quelque chose de plus grand et de plus élevé. Il ne manquera pas d'hommes capables d'une scrupuleuse honnêteté et d'un travail assidu. Les lourds chevaux de trait sont bien plus capables de porter les fardeaux que les nobles coursiers ; ceux-ci, qui a jamais entravé d'un lourd bagage leur agilité d'animal racé ? pense en outre à tous les soucis que fait peser sur toi une si lourde charge. Tu as affaire au ventre des hommes ; un peuple qui a faim n'entend

pas raison ; on ne l'apaise pas en étant équitable, on ne le flétrit pas en se faisant suppliant. Récemment encore, quand les quelques jours qui suivirent l'assassinat de Caligula (s'il reste quelque conscience aux habitants des Enfers, ce doit être pour lui un supplice insupportable que d'avoir laissé, en mourant, le peuple romain lui survivre), dire qu'il restait sept jours de vivres, peut-être huit ! Tandis qu'il lançait des ponts de bateaux et jouait avec les forces de l'empire, s'approchait le pire des maux qui peuvent survenir à des assiégés, la famine. La mort ou presque, la famine et toutes les ruines qui la suivent, tel fut le prix que devait coûter cette lubie, imitée d'un roi étranger fou furieux que l'orgueil mena à sa perte. Quels furent alors les sentiments de ceux qui étaient chargés du soin du ravitaillement public, et qui s'attendaient à affronter les pierres, le fer, le feu, et Caligula ? Ils mettaient une extrême dissimulation à cacher ce manque de ressources encore invisible, et ils avaient raison : parfois les malades doivent ignorer les soins qu'on leur donne ; beaucoup sont morts d'avoir appris qu'ils étaient malades. XIX. Recueille-toi donc sur des pensées plus calmes, plus sûres, plus élevées.

SÉNÈQUE, *De la brièveté de la vie*

énèque

Le sage seul est libre. Qu'est-ce, en effet, que la liberté ? Le pouvoir de vivre comme on veut ! Qui donc vit comme il veut sinon celui qui suit le droit chemin, qui trouve son plaisir dans le devoir, qui a examiné et prévu un plan de vie, qui n'obéit pas seulement aux lois par crainte, mais qui les observe et les respecte parce qu'il juge cette attitude la plus salutaire ; celui qui ne dit rien, ne fait rien, enfin ne pense rien que de son propre mouvement et de son propre gré, celui dont toutes les décisions et tous les actes trouvent en lui-même leur principe et leur fin, qui ne laisse rien prévaloir sur sa volonté et sur son jugement ; celui devant qui la Fortune (1) même, à qui l'on attribue un très grand pouvoir, recule, s'il est vrai, comme l'a dit un sage poète, que "ce sont ses propres mœurs qui façonnent à chacun sa fortune" ? Au sage seul échoit donc la chance de ne rien faire malgré lui, rien à regret, rien par contrainte.

CICÉRON, *Paradoxe des Stoïciens*

Est libre l'homme qui ne rencontre pas d'obstacles et qui a tout à sa disposition comme il veut. L'homme qui peut être arrêté, constraint, entravé ou jeté malgré lui dans quelque entreprise est un esclave. Mais quel est celui qui ne rencontre pas d'obstacles ? C'est celui qui ne désire rien qui lui soit étranger. Et qu'est-ce qui nous est étranger ? C'est ce qu'il ne dépend pas de nous d'avoir ou de ne pas avoir, ni d'avoir avec telle qualité dans telles conditions. Ainsi le corps nous est-il étranger, étrangères ses parties, étrangère notre fortune ; si tu t'attaches à l'une de ces choses comme à ton bien propre, tu subiras le châtiment que mérite celui qui convoite des choses étrangères. Telle est la route qui conduit à la liberté, le seul moyen de nous affranchir de l'esclavage.

ÉPICTÈTE, *Entretiens*

Egmond, 4 août 1645

Madame,

Lorsque j'ai choisi le livre de Sénèque *De vita beata*, pour le proposer à Votre Altesse comme un entretien qui lui pourrait être agréable, j'ai eu seulement égard à la réputation de l'auteur et à la dignité de la matière, sans penser à la façon dont il la traite, laquelle ayant depuis considérée, je ne la trouve pas assez exacte pour mériter d'être suivie. Mais, afin que Votre Altesse en puisse juger plus aisément, je tâcherai ici d'expliquer en quelle sorte il me semble que cette matière eût dû être traitée par un philosophe tel que lui, qui, n'était point éclairé de la foi, n'avait que la raison naturelle pour guide.

Il dit fort bien, au commencement, que vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant(tout le monde veut vivre heureux, mais quand il s'agit de voir clairement ce qui rend la vie heureuse, c'est le brouillard). Mais il est besoin de savoir ce que c'est que vivere beate(vivre heureux) ; je dirais en français vivre heureusement, sinon qu'il y a de la différence entre l'heure et la bénédiction, en ce que l'heure ne dépend que des choses qui sont hors de nous, d'où vient que ceux là sont estimés plus heureux que sages, auxquels il est arrivé quelque bien qu'ils ne se sont point procuré, au lieu que la bénédiction consiste, ce me semble, en un parfait contentement d'esprit et une satisfaction intérieure, que n'ont pas ordinairement ceux qui sont le plus favorisés de la fortune, et que les sages acquièrent sans elle. Ainsi vivere beate vivre en bénédiction, ce n'est autre chose qu'avoir l'esprit parfaitement content et satisfait. Considérant, après cela, ce que c'est quod beatam vitam efficiat(ce qui rend la vie heureuse), c'est-à-dire quelles sont les choses qui nous peuvent donner ce souverain contentement, je remarque qu'il y en a de deux sortes : à savoir, de celles qui dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse, et de celles qui n'en dépendent point, comme les honneurs, les richesses et la santé. Car il est certain qu'un homme bien né, qui n'est point malade, qui ne manque de rien, et qui avec cela est aussi sage et aussi vertueux qu'un autre qui est pauvre, malsain et contrefait, peut jouir d'un plus parfait contentement que lui. Toutefois, comme un petit vaisseau peut être aussi plein qu'un plus grand, encore qu'il contienne moins de liqueur, ainsi, prenant le contentement d'un chacun pour la plénitude et l'accomplissement de ses désirs réglés selon la raison, je ne doute point que les plus pauvres et les plus disgraciés de la fortune ou de la nature ne puissent être entièrement contents et satisfaits, aussi bien que les autres, encore qu'ils ne jouissent pas de tant de biens. Et ce n'est que de cette sorte de contentement, de laquelle il est ici question ; car puisque l'autre n'est aucunement en notre pouvoir, la recherche en serait superflue. Or il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de morale, que j'ai mises dans le Discours de la Méthode.

La première est, qu'il tâche toujours de se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie.

La seconde, qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent ; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu, bien que je ne sache point que personne l'ait jamais ainsi expliquée ; mais on l'a divisée en plusieurs espèces, auxquelles on a donné divers noms, à cause des divers objets auxquels elle s'étend.

La troisième, qu'il considère que, pendant qu'il se conduit ainsi, autant qu'il peut, selon la raison, tous les biens qu'il ne possède point sont aussi entièrement hors de son pouvoir les uns que les autres, et que, par ce moyen, il s'accoutume à ne les point désirer ; car il n'y a rien que le désir, et le regret ou le repentir, qui nous puissent empêcher d'être contents : mais si nous faisons toujours tout ce que nous dicte notre raison, nous n'aurons jamais aucun sujet de nous repentir, encore que les événements nous fissent voir, par après, que nous nous sommes trompés, pour ce que ce n'est point par notre faute. Et ce qui fait que nous ne désirons point d'avoir, par exemple, plus de bras ou plus de langues que nous n'en avons, mais que nous désirons bien d'avoir plus de santé ou plus de richesses, c'est seulement que nous imaginons que ces choses-ci pourraient être acquises par notre conduite, ou bien qu'elles sont dues à notre nature, et que ce n'est pas le même des autres : de laquelle opinion nous pourrons nous débarrasser, en considérant que, puisque nous avons toujours suivi le conseil de notre raison, nous n'avons rien omis de ce qui était en notre pouvoir, et que les maladies et les infortunes ne sont pas moins naturelles à l'homme, que les prospérités et la santé.

Au reste, toutes sortes de désirs ne sont pas incompatibles avec la bénédiction ; il n'y a que ceux qui sont accompagnés d'impatience et de tristesse. Il n'est pas nécessaire aussi que notre raison ne se trompe point ; il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'avons jamais

manqué de résolution et de vertu, pour exécuter toutes les choses que nous avons jugé être les meilleures, et ainsi la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie. Mais néanmoins pour ce que, lorsqu'elle n'est pas éclairée par l'entendement, elle peut être fausse, c'est-à-dire que la volonté et résolution de bien faire nous peut porter à des choses mauvaises, quand nous les croyons bonnes, le contentement qui en revient n'est pas solide ; et pour ce qu'on oppose ordinairement cette vertu aux plaisirs, aux appétits et aux passions, elle est très difficile à mettre en pratique, au lieu que le droit usage de la raison, donnant une vraie connaissance du bien, empêche que la vertu ne soit fausse, et même l'accordant avec les plaisirs licites, il en rend l'usage si aisément, et nous faisant connaître la condition de notre nature, il borne tellement nos désirs, qu'il faut avouer que la plus grande félicité de l'homme dépend de ce droit usage de la raison, et par conséquent que l'étude qui sert à l'acquérir est la plus utile occupation qu'on puisse avoir, comme elle est aussi sans doute la plus agréable et la plus douce.

En suite de quoi, il me semble que Sénèque eût dû nous enseigner toutes les principales vérités, dont la connaissance est requise pour faciliter l'usage de la vertu, et régler nos désirs et nos passions, et ainsi jouir de la bénédiction naturelle ; ce qui aurait rendu son livre le meilleur et le plus utile qu'un Philosophe païen eût su écrire. Toutefois, ce n'est ici que mon opinion, laquelle je soumets au jugement de Votre Altesse ; et si elle me fait tant de faveur que de m'avertir en quoi je manque, je lui en aurai très grande obligation et témoignerai, en me corrigeant, que je suis, Madame, de Votre Altesse, le très humble et très obéissant serviteur,

Descartes

DESCARTES, *Lettre à Elisabeth*

(texte 1) Maintenant habitue-toi à la pensée que la mort n'est rien pour nous, puisqu'il n'y a de bien et de mal que dans la sensation et la mort est absence de sensation. Par conséquent, si l'on considère avec justesse que la mort n'est rien pour nous, l'on pourra jouir de sa vie mortelle. On cessera de l'augmenter d'un temps infini et l'on supprimera le regret de n'être pas éternel. Car il ne reste plus rien d'affreux dans la vie quand on a parfaitement compris qu'il n'y a pas d'affres après cette vie. Il faut donc être sot pour dire avoir peur de la mort, non pas parce qu'elle serait un événement pénible, mais parce qu'on tremble en l'attendant. De fait, cette douleur, qui n'existe pas quand on meurt, est crainte lors de cette inutile attente !

Ainsi le mal qui effraie le plus, la mort, n'est rien pour nous, puisque lorsque nous existons la mort n'est pas là et lorsque la mort est là nous n'exissons pas. Donc la mort n'est rien pour ceux qui sont en vie, puisqu'elle n'a pas d'existence pour eux, et elle n'est rien pour les morts, puisqu'ils n'existent plus. Mais la plupart des gens tantôt fuient la mort comme le pire des maux et tantôt l'appellent comme la fin des maux. Le philosophe ne craint pas l'inexistence, car l'existence n'a rien à voir avec l'inexistence, et puis l'inexistence n'est pas un méfait.

Maintenant il faut parvenir à penser que, parmi les désirs, certains sont fondés en nature, d'autres sont vains. Parmi les désirs naturels, certains sont nécessaires, d'autres ne sont que naturels. Parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires pour le bonheur, les autres pour le calme du corps, d'autres enfin simplement pour le fait de vivre. En effet, une juste vision de ces catégories permettra chaque fois de choisir et de refuser, relativement à la santé du corps et à la sérénité, puisque telle est la perfection même de la vie bienheureuse. Car c'est en vue de cela que nous voulons éviter la douleur et l'angoisse. Lorsque cela s'accomplit en nous, les orages de l'âme se dispersent, le vivant ne chemine plus vers ce qui lui fait défaut et ne vise plus quelque supplément au bien de l'âme et du corps. En effet nous ne sommes en quête du plaisir que lorsque nous souffrons de son absence. Or maintenant nous ne sommes plus dans le manque de plaisir.

(texte 2) Et c'est pourquoi nous disons que le plaisir est le commencement et la fin de la vie bienheureuse. Car il est le premier des biens naturels. Il est au principe de nos choix et refus, il est le terme auquel nous atteignons chaque fois que nous décidons quelque chose, avec,

comme critère du bien, notre sensibilité. Précisément parce qu'il est le bien premier, épousant notre nature, c'est toujours lui que nous recherchons. Mais il est des cas où nous méprisons bien des plaisirs : lorsqu'ils doivent avoir pour suite des désagréments qui les surpassent ; et nous estimons bien des douleurs meilleures que les plaisirs : lorsque, après les avoir supportées longtemps, le plaisir qui les suit est plus grand pour nous. Tout plaisir est en tant que tel un bien et cependant il ne faut pas rechercher tout plaisir ; de même la douleur est toujours un mal, pourtant elle n'est pas toujours à rejeter. Il faut en juger à chaque fois, en examinant et comparant avantages et désavantages, car parfois nous traitons le bien comme un mal, parfois au contraire nous traitons le mal comme un bien.

C'est un grand bien, croyons-nous, que le contentement, non pas qu'il faille toujours vivre de peu en général, mais parce que si nous n'avons pas l'abondance, nous saurons être contents de peu, bien convaincus que ceux-là jouissent le mieux de l'opulence, qui en ont le moins besoin. Tout ce qui est fondé en nature s'acquiert aisément, malaisément ce qui ne l'est pas. Les saveurs ordinaires réjouissent à l'égal de la magnificence dès lors que la douleur venue du manque est supprimée. Le pain et l'eau rendent fort vif le plaisir, quand on en fut privé. Ainsi l'habitude d'une nourriture simple et non somptueuse porte à la plénitude de la santé, elle fait l'homme intrépide dans ses occupations, elle renforce grâce à l'intermittence de frugalité et de magnificence, elle apaise devant les coups de la fortune.

(texte 3) Partant, quand nous disons que le plaisir est le but de la vie, il ne s'agit pas des plaisirs déréglés ni des jouissances luxurieuses ainsi que le prétendent ceux qui ne nous connaissent pas, nous comprennent mal ou s'opposent à nous. Par plaisir, c'est bien l'absence de douleur dans le corps et de trouble dans l'âme qu'il faut entendre. Car la vie de plaisir ne se trouve point dans d'incessants banquets et fêtes, ni dans la fréquentation de jeunes garçons et de femmes, ni dans la saveur des poissons et des autres plats qui ornent les tables magnifiques, elle est dans la tempérance, lorsqu'on poursuit avec vigilance un raisonnement, cherchant les causes pour le choix et le refus, délaissant l'opinion, qui avant tout fait le désordre de l'âme.

Au principe de tout cela se trouve le plus grand des biens : la prudence. La philosophie acquiert par elle une dignité supérieure, les autres vertus procèdent d'elle naturellement car elle enseigne qu'une vie sans prudence ni bonté ni justice ne saurait être heureuse et que ce bonheur ne saurait être sans plaisir. De fait les vertus se trouvent naturellement liées dans la vie heureuse, de même que la vie heureuse ne se sépare point de ces vertus.

ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*

Article 153. – En quoi consiste la générosité.

Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus au point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne, que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal ; partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu.

DESCARTES, *Passions de l'âme*

Le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle.

SPINOZA, *Éthique, III*, Définition générale des affections

PROPOSITION 18

Un Désir qui naît de la Joie est plus fort, toutes choses égales d'ailleurs, qu'un Désir qui naît de la Tristesse.

Démonstration

Le Désir est l'essence même de l'homme (Déf. 1 des Aff.), c'est-à-dire (Prop. 7, p. 2) un effort par lequel l'homme s'efforce de persévéérer dans son être. Un Désir qui naît de la Joie, est donc secondé ou accru par cette affection même de Joie (Déf. de la Joie dans le Scolie de la Prop. 11, p. 3) ; au contraire, celui qui naît de la Tristesse est diminué ou réduit par cette affection même de Tristesse (même Scolie) ; et ainsi la force du Désir qui naît de la Joie, doit être définie à la fois par la puissance de l'homme et celle de la cause extérieure ; celle, au contraire, du Désir qui naît de la Tristesse par la seule puissance de l'homme ; le premier Désir ainsi est plus fort que le deuxième.

SCOLIE

J'ai expliqué dans ce petit nombre de propositions les causes de l'impuissance et de l'inconstance de l'homme et pourquoi les hommes n'observent pas les préceptes de la Raison. Il me reste à montrer ce que la Raison nous prescrit et quelles affections s'accordent avec les règles de la Raison humaine, quelles leur sont contraires. Avant, toutefois, de commencer à le démontrer suivant l'ordre prolix de Géomètres que j'ai adopté, il convient ici de faire d'abord connaître brièvement ces commandements de la Raison, afin qu'il soit plus aisé à chacun de percevoir mon sentiment. Comme la Raison ne demande rien qui soit contre la Nature, elle demande donc que chacun s'aime lui-même, cherche l'utile propre, ce qui est réellement utile pour lui, appête tout ce qui conduit réellement l'homme à une perfection plus grande et, absolument parlant, que chacun s'efforce de conserver son être, autant qu'il est en lui. Et cela est vrai aussi nécessairement qu'il est vrai que le tout est plus grand que la partie (voir Prop. 4, p. 3). Ensuite, puisque la vertu (Déf. 8) ne consiste en rien d'autre qu'à agir suivant les lois de sa nature propre, et que personne ne peut conserver son être (Prop. 7, p. 3) sinon suivant les lois de sa nature propre, il suit de là : 1° Que le principe de la vertu est l'effort même pour conserver l'être propre, et que la félicité consiste en ce que l'homme peut conserver son être ; 2° Que la vertu doit être appétée pour elle-même, et qu'il n'existe aucune chose valant mieux qu'elle ou nous étant plus utile, à cause de quoi elle devrait être appétée ; 3° Enfin que ceux qui se donnent la mort, ont l'âme frappée d'impuissance et sont entièrement vaincus par les causes extérieures en opposition avec leur nature. Il suit, en outre, du Postulat 4, Partie 2, qu'il nous est toujours impossible de faire que nous n'ayons besoin d'aucune chose extérieure à nous pour conserver notre être, et vivions sans commerce avec les choses extérieures ; si d'ailleurs nous avons égard à notre Ame, certes notre entendement serait plus imparfait si l'Âme était seule et qu'elle ne connût rien en dehors d'elle-même. Il y a donc hors de nous beaucoup de choses qui nous sont utiles et que, pour cette raison, il nous faut appéter. Parmi elles la pensée n'en peut inventer de meilleures que celles qui s'accordent entièrement avec notre nature. Car si, par exemple, deux individus entièrement de même nature se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun séparément. Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter qui vaille mieux pour la conservation de leur être, que de s'accorder tous en toutes choses de façon que les Âmes et les Corps de tous composent en quelque sorte une seule Âme et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble à conserver leur être et de chercher tous ensemble l'utilité commune à tous ; d'où suit que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la Raison, n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et sont ainsi justes, de bonne foi et honnêtes.

Tels sont les commandements de la Raison que je m'étais proposé de faire connaître ici en peu de mots avant de commencer à les démontrer dans l'ordre avec plus de prolixité, et mon motif pour le faire a été d'attirer, s'il est possible, l'attention de ceux qui croient que ce principe :

chacun est tenu de chercher ce qui lui est utile, est l'origine de l'immoralité, non de la vertu et de la moralité. Après avoir montré brièvement que c'est tout le contraire, je continue à le démontrer par la même voie que nous avons suivie jusqu'ici dans notre marche.

SPINOZA, *Éthique*, IV

PROPOSITION L

La Commisération est en elle-même mauvaise et inutile, dans un homme qui vit sous la conduite de la Raison.

DÉMONSTRATION

La Commisération en effet (Déf. 18 des Aff.) est une Tristesse ; par suite, elle est mauvaise par elle-même. Pour le bien qui en suit, à savoir que nous nous efforçons de délivrer de sa misère celui pour qui nous avons de la commisération (Coroll. 3 de la Prop. 27, p. III), nous désirons le faire par le seul commandement de la Raison (Prop. 37) ; et nous ne pouvons faire que par le seul commandement de la Raison quelque chose que nous sachions avec certitude être bon (Prop. 27) ; la Commisération est donc mauvaise en elle-même et inutile, dans un homme qui vit sous la conduite de la Raison. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là qu'un homme qui vit sous le commandement de la Raison, s'efforce autant qu'il peut de ne pas être touché de commisération.

SCOLIE

Qui sait droitement que tout suit de la nécessité de la nature divine et arrive suivant les lois et règles éternelles de la Nature, ne trouvera certes rien qui soit digne de Haine, de Raillerie ou de Mépris, et il n'aura de commisération pour personne ; mais autant que le permet l'humaine vertu, il s'efforcera de bien faire, comme on dit, et de se tenir en joie. A cela s'ajoute que celui qui est facilement affecté de Commisération et ému par la misère ou les larmes d'autrui, fait souvent quelque chose de quoi plus tard il se repent : d'une part, en effet, nous ne faisons rien sous le coup d'une affection que nous sachions avec certitude être bon, de l'autre nous sommes facilement trompés par de fausses larmes. Et je parle ici expressément de l'homme qui vit sous la conduite de la Raison. Pour celui qui n'est mû ni par la Raison ni par la Commisération à être secourable aux autres, on l'appelle justement inhumain, car (Prop. 27, p. III) il ne paraît pas ressembler à un homme.

PROPOSITION 67

Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie.

DÉMONSTRATION

Un homme libre, c'est-à-dire qui vit suivant le seul commandement de la Raison, n'est pas dirigé par la crainte de la mort (Prop. 63), mais désire ce qui est bon directement (Coroll. de la même Prop.), c'est-à-dire (Prop. 24) désire agir, vivre, conserver son être suivant le principe de la recherche de l'utile propre ; par suite, il ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation de la vie. C.Q.F.D.

SPINOZA, *Éthique*, IV

Index

- Épictète, 234
Épicure, 48, 51, 60, 64, 237
- Alain, 41, 221
Arendt, 142, 159
Aristote, 64, 163, 198, 215, 229
Averroès, 127
- Bachelard, 183, 184
Bayle, 129
Bazin, 121
Bergson, 19, 21, 81, 221, 228
Bernard, 182
Borges, 36
Bourbaki, 175
Bourdieu, 120
Braudel, 139
- Carr, 154
Cicéron, 61, 66, 234
Comte, 180
Cournot, 154
- de Vinci, 108
Descartes, 16, 18, 94, 167–169, 174, 228, 229, 236, 237
Diderot, 94, 133
Dieudonné, 176
Duby, 153
Duhem, 181
Durkheim, 92, 125
- Einstein et Infeld, 187
- Foucault, 147
Francastel, 114, 115, 222
Freud, 27, 28, 32, 41, 193
- Galilée, 179
Goodman, 122, 227
Gould, 188
- Halkin, 155
Hegel, 110, 111, 141
Hempel, 185
Hobbes, 199–202
- Hume, 17, 58, 120, 126, 129, 226
Husserl, 185
- James, 177
Kant, 8, 97, 98, 101, 103–105, 107, 108, 116, 134, 182, 228, 230
Kelsen, 208
Kierkegaard, 128
Koyné, 179
Kuhn, 189
- Lévi-Strauss, 83, 138, 160, 218
Lacan, 230
Leibniz, 19, 20, 70, 164, 192
Leroi-Gourhan, 81, 82
Locke, 7, 227
Lucrèce, 132
- Machiavel, 146
Malinowski, 217
Malraux, 109
Martin, 189, 190
Marx, 79, 88, 89, 91, 93, 133, 135, 141
Marx et Engels, 220
Mauss, 82
Mill, 213
Mouy, 183
- Nietzsche, 17, 18, 91, 121, 134, 222
Nozick, 214
- Orson Welles, 222
- Pascal, 8, 9, 69, 125, 127, 145, 191, 192, 208
Paul Mouy, 165
Platon, 48, 70, 78, 84, 114, 131, 198, 231
Popper, 41, 186, 187
Proust, 36, 122, 227
- Rawls, 216
Ricoeur, 148
Robespierre, 131
Rousseau, 70, 123, 158, 210–213, 219
- Sénèque, 63, 66, 234

- Sadi-Carnot, 95
Sahlins, 93
Simondon, 96
Smith, 85, 87
Spinoza, 71–74, 130, 209, 237, 239
Tsutsui, 40