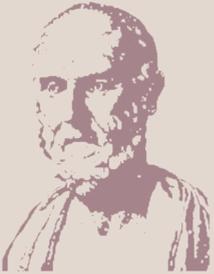


Décembre 2014



NUMÉRO SPÉCIAL

David Le Breton  
 Pierre Henri Tavoillot  
 Ruth Tolédano-Attias  
 Elie Attias  
 Gérard Pirlot  
 Laurent Piétra  
 Jézabel Martinez  
 Sophie Fraiberg-Piétra  
 Charlotte Hebral  
 Paul Léophonte  
 Jean Paul Bounhoure  
 Sébastien Baleizao  
 Gérard Nouvet  
 Serge Krichewsky  
 Anne Pouymayou  
 Jacques Pouymayou

## MORCEAUX CHOISIS

**blog :**  
[www.medecineetculture.typepad.com](http://www.medecineetculture.typepad.com)

Association Médecine et Culture :  
 9, rue Alsace Lorraine  
 31000 Toulouse  
 Directeur de la publication :  
 E. Attias



# **MEDECINE ET CULTURE**

## **Morceaux choisis**

**Chers amis, chers confrères,**

Nous avons voulu marquer les dix ans de la Revue Médecine et culture en éditant ce numéro spécial sous format « livre » avec des « morceaux choisis » parmi les articles des différents auteurs.

Il nous a paru intéressant d'articuler ces deux domaines de l'expérience humaine pour tenter d'enrichir la pensée et de favoriser le dialogue au sein du corps médical.

Cette revue est répertoriée dans le Catalogue et Index des Sites Médicaux francophones, au CHU de Rouen.

Nous remercions tous ceux qui, nombreux, au sein du corps médical et du monde culturel, nous ont fait confiance et qui, par leur concours et leur soutien, ont permis le rayonnement de cette revue qui vit grâce à des confrères bénévoles et à ceux, qui répondent chaque année, à notre appel. Pour sa pérennité, nous souhaitons voir de plus en plus de lecteurs la soutenir.

**Bonne et heureuse année 2015**



## Morceaux choisis - Sommaire

Obsolécence contemporaine du corps :	5
Visages du vieillir	12
Que transmettre aujourd'hui ?	21
Philosophie des âges de la vie	33
Quel est l'impact de l'individualisme sur les rapports humains	42
Réflexions sur la violence	56
Crise ou rupture des transmissions ?	67
Socrate : la tâche du philosophe	73
La superstition : analyse et dérapages	84
En relisant Voltaire	98
Réflexions sur la Justice	115
L'Amitié	129
Violence et « biolence » à l'adolescence	140
Montaigne : Le « je » subjectif construit dans la réverbération mélancolique... des absents	147
Quelques variations sur le thème de « l'homme sans âge » de Mircéa Eliade et F.F. Coppola	153
« Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point »	157
Le regard littéraire sur la vieillesse à la Renaissance	161
La responsabilité : approche éthique	176
Le chêne et le roseau	180
Chroniques	185
- D'un labyrinthe de curiosités au fleuve Alphée, avec Roger Caillois	185
- Amadéus, Don Giovanni, Don Giacomo	192
- Pontormo et le syndrome de Stendhal	198
- Goya : sa maladie, son œuvre	203
- L'affaire Druaux	209
- De la violence et autres dissonances	224
- Voltaire et Calas	232
- Charlie Chaplin	234
Nouvelles	246
- Les clés de la Bastille	246
- Le coq au vin	248



## David LE BRETON

Professeur de sociologie à l'université de Strasbourg.

Membre de l'Institut Universitaire de France.

Membre de l'Institut des Etudes Avancées de l'université de Strasbourg (USIAS).

### Obsolescence contemporaine du corps

(Décembre 2006)

La condition humaine est corporelle. Il n'est de monde que de chair, même si l'homme contemporain se sent de plus en plus à l'étroit dans l'enclos de sa peau. Longtemps, le corps était un donné sur lequel on ne s'interrogeait guère car il était là en toute évidence et ne posait aucun souci, il n'en va plus de même aujourd'hui dans un contexte d'individualisation du sens et de marchandisation du monde. Son ancienne sacralité est caduque, il n'est plus la souche identitaire inflexible d'une histoire personnelle, mais une forme à remettre inlassablement au goût du jour. Le consumérisme qui baigne nos sociétés, et particulièrement les jeunes générations, fait du corps un objet majeur d'investissement personnel.

Si l'un des mots d'ordre des années soixante-dix ou quatre-vingt, était de changer le monde, les années ultérieures se sont attachées de plus en plus à vouloir transformer le corps, à commencer d'ailleurs par nombre d'anciens militants, à défaut de pouvoir transformer la société. Il importe désormais d'avoir un corps à soi, pour soi. Corps signé, et digne représentant de soi. Le *design* n'est plus l'exclusivité des objets, nombre de nos contemporains deviennent les *designers* de leur apparence. Paradoxalement, quête de singularité qui induit le conformisme dans une société de masse dont les seules références incontestables sont celles promues par le marketing. Le souci de se différencier puisant dans le même supermarché, tous se ressemblent en affichant fièrement le signe de leur « différence » à l'image de cette adolescente, nullement consciente de sa contradiction, qui dit tranquillement : « *Ma rencontre avec le piercing c'est pour avoir une boucle d'oreille ailleurs que sur le bas des oreilles. Pourquoi, je n'en sais rien. J'ai voulu ça parce que c'était la mode. Ouais, j'ai voulu faire ça pour avoir quelque chose de différent par rapport aux autres* ». L'individu, transformé en propriétaire responsable de son corps, vit dans un souci de soi qui n'en finit plus et alimente éventuellement une anxiété de manquer un produit ou un service efficace. Paradoxalement, il vit cette dépendance comme une

émancipation alors qu'il ne cesse de voler au devant des normes diffuses du marché. L'entretien du corps devient une activité à plein temps.

La version moderne du dualisme diffus de la vie quotidienne oppose l'homme à son propre corps et non plus comme autrefois l'âme ou l'esprit au corps. Le corps n'est plus une incarnation irréductible mais une construction personnelle, un objet transitoire et manipulable susceptible de maintes métamorphoses selon les désirs de l'individu. Il est aujourd'hui une proposition toujours à affiner et à reprendre. De manière artisanale des millions d'individus se font les bricoleurs inventifs et inlassables de leur corps devenu une matière première de choix pour tirer leur épingle du jeu dans une société du look, de l'image, du spectacle, où il faut en mettre plein la vue. Une société orientée par le regard des autres sur soi. L'apparence alimente désormais une industrie sans fin. Lieu de la nécessaire incarnation du sujet, le corps tend à devenir une matière première à modeler selon l'ambiance du moment. Il est désormais pour nombre de contemporains un accessoire de la présence un lieu de mise en scène, un objet coupé de soi, mais particulièrement investi comme tenant lieu de soi. La volonté de transformer son corps, de le travailler, est devenue un lieu commun (Le Breton, 1999).

La volonté d'auto-filiation qui pousse l'individualisme démocratique à son point culminant d'être jusqu'au bout le maître de soi se heurte à l'irréductibilité du corps comme héritage d'une histoire compromise avec les autres, à commencer par les géniteurs. Les technologies contemporaines donnent à l'acteur le sentiment d'un pouvoir d'action symbolique sur son corps et ses origines. Il récuse dès lors que celui-ci soit sa racine identitaire, son « destin », il entend le prendre en main comme un accessoire pour lui donner une marque qui n'appartienne qu'à lui. Répondant à un entretien la cinéaste Marina de Van dit à ce propos : « Quand je me regarde dans une glace, il faut que je ressemble à ce que j'ai moi-même créé. Je ne supporte pas l'idée que mon unité physique soit une donnée que je n'ai pas façonnée moi-même ». Ou encore Julie : « *C'est une touche personnelle que je voulais donner à mon corps. Une touche qui vient de moi, non de monsieur génétique* ». Son tatouage, une fleur, lui rappelle le moment où elle a quitté ses parents pour commencer ses études de médecine. « *Quand tu te lèves de la chaise, après le tatouage, ton corps a changé, mais toi aussi tu n'es plus la même* ». Après son tatouage et son piercing, elle s'est trouvée « *plus désirable, plus sexy, plus femme, plus authentique* ».

Il n'est plus question de se contenter du corps que l'on a, mais d'en modifier les assises pour le compléter ou le rendre conforme à l'idée que l'on s'en fait. Le corps est aujourd'hui un alter ego, un double, une projection de soi un peu décevant, mais disponible à toutes les modifications. Sans le supplément introduit par l'individu dans son style de vie ou ses actions

délibérées de métamorphoses physiques, le corps serait une forme insuffisante à accueillir ses aspirations. Il faut y ajouter sa marque propre pour en prendre possession. Pour prendre chair dans son existence on multiplie les signes corporels de manière visible. Il faut se mettre hors de soi pour devenir soi, sursignifier sa présence au monde. L'intériorité est un travail d'extériorité qui exige sans arrêt de remettre le corps sur le métier pour adhérer à soi, à une identité éphémère mais essentielle pour un moment de l'ambiance sociale. Pour ceux qui cèdent à l'impératif d'apparence, un travail sur soi est constamment de mise. Les disciplines analysées autrefois par Michel Foucault passent désormais par l'assentiment de l'acteur et elles sont régies par la société de consommation. Elles sont sous l'égide de la marchandise. Elles exercent en outre un effet de réassurance. L'investissement sur le corps propre répond aux cassures du lien social, à l'éloignement de l'autre, à la dislocation des anciens liens communautaires. A défaut d'exercer un contrôle sur son existence, le corps est un objet sur lequel exercer enfin une souveraineté en difficulté partout ailleurs. L'individu dispose des signes d'identité sur son corps à travers lesquels il interroge sa place dans le monde

Sous la pression des offres de service de l'abondante industrie du design corporel, l'individu se vit comme indigne au regard de toutes ces techniques de transformation de soi qui l'incitent à changer son corps d'une manière ou d'une autre. La formidable vogue de la chirurgie esthétique touche des populations de plus en plus jeunes. L'apparence est désormais une instance remaniable, toujours révocable. L'affinement des techniques de chirurgie esthétique, les injections de botox ou de collagène, etc. autorisent une marge de manœuvre accrue sur les formes du corps. Les femmes restent fidèles à un impératif de séduction et de forme qui pose leur valeur sociale sur le registre de l'apparence. Elles recourent sans état d'âme à la chirurgie esthétique, dont elles composent l'écrasante majorité des clients, pour remodeler leurs seins, leurs fesses, les débarrasser des graisses « superflues », remanier les formes du visage, ou lutter contre les traces physiques du vieillissement. Il s'agit de mettre le corps aux normes diffuses de l'esthétique d'un moment. Les régimes alimentaires les touchent de plein fouet, surtout à l'approche de l'été où il convient d'être à la hauteur sur les plages. L'industrie des cosmétiques ou les cabinets d'esthétique ne cessent de se renouveler et de proposer de nouveaux produits. La femme est jugée impitoyablement sur son apparence, sa séduction, sa jeunesse, et ne rencontre guère de salut au-delà. Plus que celui de l'homme le corps de la femme est perçu comme obsolète et harcelé par la multitude des propositions cosmétiques qui ne cessent de la harceler.

Si les femmes restent de manière privilégiée une cible de ces ateliers de métamorphoses du corps ou du marketing des produits cosmétiques,

L'homme est de plus en plus concerné à travers la levée des anciennes préventions faisant du corps masculin un détail au regard d'une séduction qui se situe ailleurs, dans ce qu'il fait, ses attitudes envers le monde, etc. Si la femme a un corps qui la définit pour le meilleur ou pour le pire, l'homme est plutôt son corps, c'est-à-dire que ce dernier ne soulève guère de problème. L'homme est plutôt jugé sur ses œuvres. La femme vaut ce que vaut son corps dans le commerce de la séduction. L'homme est affranchi de ce souci, son vieillissement ne porte pas ombrage à son charme. D'où la formule brutale mais juste de Simone Signoret disant : « d'une femme qui vieillit, on dit c'est une vieille peau, d'un homme du même âge on dit il a de la gueule ». Si Théo Sarapo, 30 ans, épouse Edith Piaf, 40 ans à l'époque, on le suspecte d'être un gigolo. Que Montand ou Mitterrand rencontrent des femmes ayant trente ou quarante de moins ne soulève aucune objection. A l'inverse, leur réputation de virilité s'en est accrue. Ils étaient toujours « verts » malgré leur âge. Imaginons l'horreur des médias dans une situation inverse. La course d'une cosmétique corporelle adéquate est sans fin pour les femmes traquées par les impératifs sociaux en vigueur.

Au-delà de leurs origines dans une constellation familiale et une histoire de vie, l'anorexie, la boulimie, l'obésité, les plaintes somatiques, ou les blessures cutanées sont des critiques par corps de cet enfermement de la femme dans une définition restrictive de soi où prime tyranniquement l'apparence et la séduction. Plus que pour le garçon, la sexualité est pour la fille l'entrée dans un chemin tout tracé où son corps l'inscrit pour le meilleur ou pour le pire. Dans nos sociétés une majorité d'adolescentes expriment leur regret de ne pas avoir un corps conforme à leur désir. Elles sont insatisfaites d'elle-même, et elles ont tendance à élargir cette mésestime de soi à l'ensemble de leur existence (Danzon, 1998, 134). D'où le surgissement d'autres marques corporelles touchant surtout les adolescentes dans un geste de refus : les incisions délibérées dans un contexte de souffrance personnelle. Gestes polysémiques dont l'une des significations est le refus inconscient d'être enfermée dans un corps toujours en représentation, assignée à une identité insupportable face à un monde où l'on ne se reconnaît pas. Les incisions sont une volonté de s'arracher à un corps qui épingle à soi, de se dépouiller d'une peau qui colle douloureusement au regard des autres. Tentative symbolique de briser l'image. On ne saurait les comprendre sans les mettre en lien avec cette tyrannie de l'apparence qui fait ou défait la réputation au sein des jeunes générations (Le Breton, 2003). En retournant sa souffrance (celle qui est dans la vie) contre sa propre peau, en s'entaillant, la femme récusé aussi le modèle de séduction qui l'étouffe et qui fait de son apparence le critère d'évaluation majeur de ce qu'elle est, là où l'homme est plutôt jugé sur ses œuvres. Elle dit justement qu'elle est toujours à fleur de peau. Et que parfois elle en a assez, biffant alors celle-ci de gestes rageurs.

Nombre de souffrances ou de conduites à risque des filles sont pour une part, au-delà de ce qui se joue dans la famille, des formes de résistance à cet impératif qui contraint l'adolescence à être « bonne » (la banalité du terme aujourd'hui traduit l'ampleur du problème).

Cependant les impératifs d'apparence sollicitent un nombre grandissant d'hommes soucieux à leur tour d'une mise en scène de leur séduction, du maintien de leur jeunesse sous des formes qui mêlent le goût de l'esthétique corporelle à un cisèlement subtil de leur virilité. Les hommes ne craignent plus de franchir les portes des cabinets d'esthétique pour se prêter à des soins visant à améliorer leur apparence. L'épilation, par exemple, les touche de plus en plus. Les revues masculines connaissent un succès qui ne se dément pas, associé par ailleurs à une hausse considérable ces dernières années de la cosmétique masculine. Plusieurs registres existent, les uns restent sur un registre soft et visent à améliorer leur séduction à travers des soins capillaires, des réimplants pour lutter contre leur calvitie, font de légères retouches à leur visage pour effacer quelques rides, suivent des régimes pour demeurer sveltes, passent de longs moments sous les UV et hantent les salles de fitness pour maintenir leur forme (entendue dans les deux sens du terme). D'autres renchérisent sur des normes de virilité aujourd'hui en crise. Le *body builder*, le bâtisseur de corps construit ses limites physiques, il les affronte journallement par une ascèse fondée sur des exercices répétés. Il ne veut rien devoir à personne, surtout pas à ses parents. Il baigne dans le fantasme de l'auto-engendrement. Dans un monde d'incertitude, il construit pied à pied une sorte d'abri qui lui permet de rester maître de soi ou, du moins de produire sincèrement l'illusion d'être enfin soi. Il endosse son corps comme une deuxième peau, un surcorps, une carrosserie protectrice avec lequel il se sent enfin à l'aise. Les rues américaines surtout débordent aujourd'hui de ces hommes qui déploient leur corps plus qu'ils ne l'habitent. Les concours de culturisme sont monnaie courante aux USA, et les émissions à leur propos largement diffusées sur les chaînes câblées. Les anciennes stars des années soixante-dix, quatre-vingt qui ne brillaient guère par leur aspect musculeux se sont reconverties et offrent, vingt ou trente ans après, un physique de bûcheron : Harvey Keitel, Nicholas Cage par exemple. La plupart des stars contemporaines présentent aujourd'hui des corps revus et corrigés par le culturisme. Arnold Schwarzenegger a ouvert le chemin, suivi par Sylvester Stallone, en crédibilisant une pratique naguère vouée à la dérision par le plus grand nombre. Seules quelques stars pour adolescents comme Leonardo de Caprio peuvent se permettre encore d'afficher un physique mince et doux sans compromettre leur carrière. Les stars sont devenues des athlètes.

Les hommes photographiés aujourd'hui dans *Glamour* ou *Cosmopolitan* n'ont plus rien à voir avec ceux des années passées. L'air farouche dans leur

string, affichant fièrement leurs tatouages obligés, le corps remanié par la musculation ou la diététique, tous clonés sur le même modèle. Trois millions d'Américains prennent des stéroïdes anabolisants pour accroître leur masse musculaire, un autre million souffre de « dysmorphie musculaire », ils craignent que leur sexe soit trop petit, leur poitrine trop maigre, leur musculature dérisoire ou que leur calvitie précoce ne les rendent ridicules. Ils adhèrent encore avec passion aux vieilles antiennes de la virilité. Ce malaise lié au contraste entre l'image sociale du corps véhiculée par Hollywood ou la publicité et le corps vécu comme insuffisant, provoque ce complexe d'Adonis, ce sentiment pour l'homme de ne pas être à la hauteur (Pope, Phillips, Olivardia, 2000). Ces hommes hantés par leur virilité perçue comme défaillante à cause d'un trait particulier poursuivent avec persévérance une discipline de vie les amenant à une sévère diététique et à maints exercices physiques pour se forger un corps de rêve toujours devant eux, inaccessible mais qui occupe leur temps, leur souci et une bonne part de leur argent.

D'autres sont davantage focalisés sur la forme de leur pénis. Tout usager du net sait combien aujourd'hui le courrier électronique est bombardé de messages proposant des comprimés de Viagra ou des adresses pour allonger ou épaissir son sexe. Nombre d'hommes souffrent en effet du sentiment que leur sexe est trop petit pour leur ego. Ils souhaitent posséder une verge plus longue pour accéder à une meilleure estime de soi. La démarche est aujourd'hui banalisée, elle consiste à couper en partie les ligaments qui relient la verge au pubis pour qu'elle pende davantage. Comme pour d'autres opérations de chirurgie esthétique, il s'agit de transformer une image dépréciée de soi en satisfaisant au fantasme qu'on est davantage un homme avec un sexe plus long et plus gros. L'opération est le prix à payer pour satisfaire à une certaine image de la virilité fondée plus sur l'apparence que sur la relation à la femme. Si l'on n'a pas la virilité il importe néanmoins d'en afficher les signes. Les hommes interrogés par une journaliste au terme de cette opération déclaraient avoir une sexualité sans problème, mais vouloir améliorer leur image quand ils sont sous la douche avec leurs amis, à la piscine ou sur les plages ou face aux urinoirs public (*Libération*, 6-11-2003).

Ni le corps, ni le genre, ni l'orientation sexuelle ne sont aujourd'hui perçus comme des essences mais comme des constructions avant tout personnelles et révocables. Ils sont le fait d'une décision propre et d'une pratique cosmétique adaptée. Le corps n'est que l'habitable provisoire d'une identité qui refuse toute fixation et choisit une forme de nomadisme de sa présence au monde. Il n'est plus le support irréductible d'une identité substantielle, mais le prétexte d'une identité purement relationnelle. Tant l'identité que le corps sont aujourd'hui marqués du sceau de l'obsolescence. Le queer est une volonté de se démarquer de tous les critères d'apparence régis par les normes

sociales, une volonté de dissidence s'y exprime à travers les manières de se mettre en scène. La culture queer entend libérer l'individu de tout ancrage biologique et en faire un nomade de son corps, un individu sans frontières de genre ni de forme, faisant imposer les pratiques sexuelles.

Le corps du transsexuel est un artefact technologique, une construction chirurgicale et hormonale, un façonnement plastique appuyé sur une volonté ferme. Il entend revêtir pour un moment une apparence sexuelle conforme à son sentiment personnel. Son sexe d'élection est le fait de sa décision propre et non d'un destin anatomique. Il supprime les aspects trop significatifs de son ancienne corporéité pour arborer les signes de sa nouvelle apparence. Il se façonne au quotidien un corps toujours inachevé, toujours à conquérir. Féminité et masculinité, loin d'être l'évidence du rapport au monde, sont l'objet d'une production permanente par un usage approprié des signes, d'une redéfinition de soi, conformément au *design* corporel. Volonté de conjurer la séparation, de ne plus faire du sexe (du latin *secare* : couper) ni un corps ni un destin mais une décision, et surtout de s'en affranchir pour s'inventer et se mettre soi-même au monde.

A défaut d'exercer un contrôle sur son existence, le corps est un objet à portée de main sur lequel la volonté personnelle est presque sans entraves. La profondeur de la peau est hospitalière à toutes les significations. Ces transformations traduisent la nécessité de compléter par une initiative propre un corps insuffisant en lui-même à incarner un sentiment d'existence propice. Le corps devient la prothèse d'un moi éternellement en quête d'une incarnation provisoire pour assurer une trace significative de soi. La formidable banalisation sociale des tatouages ou des piercings ces dernières années aussi bien pour les hommes que pour les femmes témoigne abondamment de cette volonté de signer son corps, de se l'approprier pour devenir enfin soi (Le Breton, 2002). Le corps n'accède à une valeur significative qu'après avoir été travaillé en profondeur et en surface. Il y a quelques années Richard Sennett parlait d'une éthique protestante des temps modernes » pour qualifier l'hédonisme naissant dans les années soixante-dix. Aujourd'hui ce souci de façonner un corps « présentable » en suivant une discipline rigoureuse renchérit encore sur cette posture (Sennett, 1979, 269). Le corps devient en effet une voie de salut, un lieu d'expérimentation pour soi visant à transformer le rapport au monde, à multiplier les sensations de soi.

Il convient cependant de pointer l'ambivalence de nos sociétés au regard du corps. Car si une partie de la population est hantée par le souci de changer son corps pour en faire un objet à soi, nombre de nos contemporains s'épanouissent en faisant bien corps à leur existence. L'engouement pour la marche (Le Breton, 2000) ou le vélo (Tronchet, 2000) est révélateur d'une

résistance sociale aux mots d'ordre consuméristes autour d'un corps revu et corrigé par les offres du marché.

### **Bibliographie**

- David Le Breton, *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Métailié, 2006.  
David Le Breton, *La peau et la trace. Sur les blessures de soi*, Paris, Métailié, 2003.  
David le Breton, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002  
David le Breton, *Eloge de la marche*, Paris, Métailié, 2000.  
David Le Breton, *L'Adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999  
Harrison Pope, Katharine Phillips, Roberto Olivardia, *The Adonis complex. Crisis of male body obsession*, London, Simon & Schuster, 2000.  
Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979,  
Didier Tronchet, *Petit traité de vélosophie. Le monde vu de ma selle*, Paris, Plon, 2000.

## **Visages du vieillir**

(Juin 2013)

« Toujours plus de vieux lui tendent un miroir. Il les voit bien, mais ne se voit toujours pas lui-même » (Canetti, *Le corps secret de l'horloge*, Albin Michel, 1989, 94).

### **La vieillesse comme un sentiment**

La perception de l'âge ne relève pas d'une nature, mais d'une évaluation sociale et culturelle à laquelle chacun adhère à sa façon. La liste est longue des sociétés hospitalières à la vieillesse, faisant de l'âge le signe d'une dignité et d'une valeur symbolique grandissante dans la destinée du groupe. Ainsi, commentant sa longue expérience asiatique, G. Condominas écrit : « pour nous, la représentation du vieillard est liée à la proximité de la mort et à l'effroi de l'au-delà. Les Orientaux eux considèrent plutôt l'autre versant. L'un d'eux pourrait dire : « J'ai échappé à de nombreux dangers et je suis arrivé là, j'aurai pu mourir dans un accident, mais non je suis là et c'est quand même bien : il faut le fêter ! ». Tandis qu'un Occidental se morfond en considérant sa déchéance physique, un Oriental se réjouira d'être en vie et d'avoir acquis une longue expérience, non pour s'en vanter, mais simplement pour l'avoir vécue. Certes, leur capacité physique a sans doute diminué mais l'essentiel tient dans cette longue vie. G. Condominas oppose en ce sens deux poètes du XVI<sup>e</sup> siècle, le vietnamien Nguyễn Binh Khiêm et Ronsard. Si le premier est fier de son âge et se réjouit des plaisirs qui ne cessent de lui échoir, le second voit seulement la misère physique de la vieillesse : « Cette année, j'ai dépassé soixante-quatorze ans. / J'accueille avec joie ma retraite et m'en retourne à mon ancienne demeure. / En ce début d'année, je jouis du

spectacle de l'univers en renouveau (...) Qui a tort ? Qui a raison ? N'en parlons pas. / Vieux fou. Je me ris de ma paresse et de ma naïveté » (Nguyên Binh Khiêm). Ronsard en revanche dit son amertume d'être réduit à un corps abimé : « Je n'ay plus que les os, un schelette je semble. / Décharné, dénervé, démusclé, dépoulté. / Que le train de la mort sans pardon a frappé. / Je n'ose voir mes bras que de peur je ne tremble<sup>1</sup> » (Condominas, 1983). Ces exemples bien entendu dessinent de grandes tendances sociales et culturelles elles laissent place à la singularité des expériences. Nombre d'Occidentaux accueillent paisiblement leur âge et l'imminence de la mort, et nombre d'Orientaux peuvent ne pas se résoudre à l'amoindrissement de leur possibilité physique et à l'approche de leur fin.

A l'inverse, la vieillesse est souvent perçue dans nos sociétés comme un écart face à une norme impérative qui la transforme d'emblée en altérité. Et la jeunesse est l'aune invisible et incisive à travers laquelle les jugements s'opèrent sur soi ou sur les autres. La seule normalité est d'être jeune. Le reste est une dérogation. Le temps n'est plus aujourd'hui à la mémoire ou à l'expérience. La modernité est un culte voué au présent et à la vitesse. La vieillesse glisse lentement hors du champ symbolique, elle déroge aux valeurs centrales de la modernité: la jeunesse, la séduction, la vitalité, le travail, la performance. Elle est à son corps défendant une incarnation du refoulé, comme le sont le "handicap", la maladie, l'approche de la mort ou la mort elle-même. Elle rappelle la nécessaire précarité et fragilité de la condition humaine<sup>2</sup>.

Pourtant, l'homme ou la femme qui vieillit, chacun de nous le sait un jour, est l'enfant qu'il fut : le même visage, le même étonnement devant le monde. « C'est avec des adolescents qui durent un assez grand nombre d'années que la vie fait des vieillards », disait Proust dans *Le Temps retrouvé*. Très vieux, nous mourons avec le visage de notre enfance dissimulé derrière les rides, mais nous sommes seuls à le savoir. Le corps expose au travail de la durée et de la mort, mais l'image de son corps que l'individu se forge se modèle au rythme de son avancée dans la vie, selon les circonstances qu'il traverse. Elle se modifie doucement au fil du temps et remplit sa fonction anthropologique de balancier de l'identité personnelle. L'image du corps est une donnée imaginaire, une valeur qui résulte essentiellement de l'influence de l'environnement social et de l'histoire personnelle. C'est du regard de l'autre que naît la conscience de vieillir ou d'être devenu une personne âgée. Le sentiment de la vieillesse est le mélange indiscernable d'une appréciation sociale et culturelle et d'une conscience de soi.

---

<sup>1</sup> Georges Condominas G., Aînés, anciens et ancêtres en Asie du Sud-Est, in *Communications*, n°37, 1983

<sup>2</sup> David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 2013.

A nos yeux rien ne change de notre visage, de notre corps, ou de la tonalité de notre relation au monde. Notre peau continue à nous coller à la peau d'un sentiment d'identité qui ne semble guère changer. Le temps s'écoule en nous sans aspérité, sans contraste, le vieillissement se coule dans l'évidence comme un processus invisible, infiniment lent si aucun souci de santé n'intervient. Nous allons vers la mort avec le sentiment que la jeunesse s'est prolongée en nous, et que les vieillards sont d'une autre planète. Malgré les innombrables changements de l'existence, les transformations physiques et psychiques, chacun a le sentiment de demeurer le même. "La vieillesse, disait S. de Beauvoir, est particulièrement difficile à assumer parce que nous l'avions toujours considérée comme une espèce étrangère: moi, je suis devenue une autre, alors que je demeure moi même"<sup>3</sup>. Vieillir est infiniment abstrait, et longtemps ne concerne que les autres. Seuls les autres sont vieux. La familiarité de son image dans le miroir, et celle aussi des proches, apprivoise au jour le jour les changements imperceptibles - même a peut-être pensé la même chose... Comme la jeunesse, la vieillesse est d'abord un sentiment.

Nous nous étonnons de regarder des photographies qui datent de quelques années. Parce que l'écoulement du temps n'est jamais physiquement perceptible, il suggère un sentiment d'immobilité. Il faut un intervalle et un examen conscient pour repérer que le corps a changé. Le prince Salina du *Guépard*, à l'aube de sa mort, se souvient d'avoir toujours connu l'écoulement hors de lui du « fluide vital ». Il le compare à la fuite de « grains de sable serrés qui glissent un à un, sans hâte et sans relâche, par l'étroit orifice d'un sablier. Dans certains moments d'intense activité, de grande attention, ce sentiment de continuel abandon disparaissait, pour se représenter impassible à la moindre occasion, au moindre silence, à la moindre tentative d'introspection (...) C'était comme le battement d'une pendule qui s'impose quand tout se tait ». Longtemps, Salina a éprouvé le flux de l'énergie vitale sans malaise. Ce n'était pas une hémorragie du temps, une infinie lenteur, mais il arrive un moment où un grain de sable enrayer la transparence des choses. Vieillir ne pèse guère, seule la dernière goutte fait déborder le vase.

La vieillesse est souvent une mise à mal progressive de l'idéal du moi, c'est-à-dire les valeurs, les représentations sur soi, sur son existence, qui animaient la vie quotidienne et les projets. Vieillir revient à accepter le deuil de l'image de soi qui a longtemps accompagné l'existence avec le sentiment d'avoir un océan de temps à sa disposition avec les mêmes ressources physiques. « Je me suis résignée à mon corps », dit *La femme rompue* de S. de Beauvoir âgée d'une soixantaine d'années. Son corps devient différent

---

<sup>3</sup> Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 301.

d'elle, elle le distingue de soi comme un autre malencontreux. « Moins je me reconnais dans mon corps, plus je me sens obligée de m'en occuper. Il est à ma charge et je le soigne avec un dévouement ennuyé, comme un vieil ami un peu disgracié, un peu diminué qui aurait besoin de moi »<sup>4</sup>. Son corps devient différent d'elle, elle le distingue de soi comme un autre malencontreux. Voyant son mari se baigner, elle se dit qu'un « corps de vieux c'est tout de même moins moche qu'un corps de vieille » (p. 70). « Presque tout le monde me paraît jeune aujourd'hui » (p. 16 et 18), dit-elle avec amertume. La peau est d'abord une surface de projection, son contenu n'est pas son objet mais le regard porté sur elle. Plus l'image de soi est solide, bien étayée par les autres à son entour, nourrie par les investissements de l'individu, moins cette image est affectée même si elle se transforme au fil du temps. Mais pour l'homme ou la femme qui ne dispose pas de cette armure symbolique, le sentiment de fragilité est plus accentué. Et par ailleurs chaque individu est à la merci d'un deuil, d'une séparation, d'une déception qui ébranle le centre de gravité du sentiment de soi. Séisme que le sens commun nomme de manière très parlante « un coup de vieux ». La personne est souvent écartelée entre le sentiment qu'elle possède d'elle-même et le regard que lui renvoie l'extérieur. Des femmes québécoises interrogées par M. Côté disent cet écart avec le regard des autres qui les épinglent à un jugement de vieillesse dans lequel elles ne se reconnaissent pas<sup>5</sup>. Accepter son âge, ou plutôt le sentiment de son vieillissement, revient à se résigner à entrer dans la perspective des autres.

C'est du regard de l'autre que naît le sentiment abstrait de vieillir. « Vieillard : le nom que les autres lui donnent », écrit Borges dans son *Eloge de l'ombre*. Des événements le reformulent à la conscience : des anniversaires, une séparation, la croissance des enfants, leur départ, l'arrivée des petits-enfants, la retraite, la disparition soudain plus fréquente de ses amis, etc. Le sens attribué à ces événements renvoie à une axiologie sociale et à une façon personnelle de s'en accommoder. Le sentiment de vieillir vient d'ailleurs, il est la marque en soi de l'intériorisation du regard de l'autre. Retrouver d'anciennes photos renvoyant à un visage qui n'est déjà plus tout à fait le sien, voir le visage transformé des autres après une longue absence, c'est connaître une confrontation intime au temps métabolisé. La vieillesse met longtemps à s'imposer à la conscience, sentiment venu du dehors et parfois précoce ou, à l'inverse, tardant infiniment, car elle est une mesure du goût de vivre. Elle ne commence pas à un âge précis, seul l'individu en est comptable. « C'est parce que l'âge n'est pas vécu sur le mode du pour-soi, parce que nous n'avons pas une expérience transparente comme celle du

---

<sup>4</sup> Simone de Beauvoir S., *La femme rompue*, Paris, Gallimard, 1967, p. 21.

<sup>5</sup> Michèle Côté, *Le devenir-vieille : un construit en émergence*, *Prévenir*, n°35, 1998.

cogito, qu'il est possible de se déclarer vieux de bonne heure ou de se croire jeune jusqu'à la fin » écrit encore Simone de Beauvoir dans *La vieillesse* (p. 311).

Le vieillissement est une abstraction. Il est comme une espèce étrangère, et parfois le demeure pour beaucoup d'hommes ou de femmes qui continuent à voir la vieillesse comme étant le destin des autres et non le leur. Aucune rupture ne s'y fait jour avant un événement différent sans doute pour chaque individu : le mariage d'un enfant, une séparation, un deuil, la retraite, la disparition des amis de sa génération, la diminution des projets, la mort d'un animal, d'un statut, un souci de santé ou encore la rencontre de quelqu'un de son âge en pensant qu'il a vieilli et en prenant soudain conscience que lui-même a peut-être pensé la même chose... Longtemps dans l'existence les personnes âgées ce sont les autres. Et l'on connaît cette parole courante des pensionnaires de Maisons de retraite qui souffrent de leur situation : « Ici il n'y a que des vieux ».

### **Visages du vieillir**

Dans nos sociétés, le vieillissement est vécu à la manière d'un enlaidissement et d'une dépossession. Ses conséquences évoquent une forme à peine euphémisée de défiguration. Le visage est le haut lieu du sentiment de soi et de la reconnaissance mutuelle, nous allons les mains et le visage nus et nous offrons au regard des autres des traits qui nous identifient et nous nomment. Si tout homme porte en lui un visage de référence, le visage de la jeunesse et de la reconnaissance de soi par les autres, celui qui a connu et donné l'amour dans la jubilation, alors la vieillesse est le temps de la désagrégation de ce visage<sup>6</sup>. Quelque chose de sacré et d'intime se défait au fil du temps et rend la personne étrangère à soi. Dans l'imaginaire social contemporain, le visage est la jeunesse. Rares sont les hommes et les femmes qui se regardent les yeux grands ouverts devant le miroir ou les photographies et se reconnaissent sans regret, acceptant leur âge et l'inscription nette de la durée sur leurs traits. La relation intime au visage devient une forme subtile de *memento mori*.

La réalité actuelle des traits ne reproduit plus le visage intérieur. Le visage de référence appartient à la jeunesse. D'innombrables propos le révèlent. Il poursuit une sorte d'existence fantomatique dans la mémoire. Il marque une impossible coïncidence avec soi pour celui qui contemple son portrait sur une photographie ou se regarde devant un miroir. La différence que mesure la nostalgie ressentie est celle laissée par le vieillissement comme si le visage d'aujourd'hui ne valait que dans le miroir de celui d'hier. L'âge est un mal qui ronge le visage de référence, le seul vrai, originel en quelque sorte, celui de

---

<sup>6</sup> David Le Breton, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 2004, p. 174 sq..

la jeune maturité qui a connu l'amour, l'éveil au monde, la facilité des contacts avec les autres. Peu à peu les traits s'altèrent, les rides apparaissent et se creusent, les cheveux blanchissent ou tombent, le regard des autres se fait moins attentif, glisse facilement, toute séduction effacée ou présumée telle. Vieillir, c'est se retirer lentement de son visage. Et perdre peu à peu le bénéfice de l'attention des autres. Pour la première fois l'individu ne se reconnaît plus dans le miroir, il est devenu autre. Le sentiment de la disparition du visage de référence signe le moment difficile où l'altérité l'emporte sur la familiarité. L'ambivalence se défait alors au profit de l'Autre. « La tragédie de la vieillesse, disait Oscar Wilde, ce n'est pas d'être vieux, c'est d'être jeune<sup>7</sup> ».

Evoquons seulement deux images fortes en guise de symboles. En 1650, Poussin se peint, revêtu de la perruque d'apparat. Le visage fier, le regard ferme, il donne à voir l'énergie d'un homme à son apogée. En 1665, un autre portrait le montre les cheveux négligés, la mine renfrognée, un pli d'aigreur coupant les lèvres, une rage mélancolique à peine contenue, des yeux à la limite de la supplication. Visage de déroute qui tranche avec celui qu'il a peint une quinzaine d'années auparavant. Poussin est dans les derniers mois de vie. En 1665 également, quelques années avant sa mort, Rembrandt donne à voir l'un de ses visages de vieil homme courbé par les années et les épreuves, un sourire amer dessiné sur une peau plissée. A l'angle gauche de la toile un profil de vieillard à peine esquissé, plus âgé encore s'il en fût, aux aguets de cet autre homme qui s'apprête à prendre congé. Dans ses dernières années, Rembrandt ne cesse de se peindre comme il l'a toujours fait, il reproduit les visages désabusés du même homme que l'existence n'a pas épargné. "Je regardais, dit Oskar Kokoschka, le dernier autoportrait de Rembrandt : laid et brisé, affreux et désespéré ; et si merveilleusement peint. Et soudain, je compris: être capable de se regarder soi-même disparaître dans le miroir -ne plus rien voir- et se peindre comme le "néant", la négation de l'homme. Quel miracle et quel symbole"<sup>8</sup>.

"Je refuse simplement de m'y reconnaître, dit Manès Sperber. Il n'appartient assurément à personne qu'à moi, mais il n'est pas non plus le mien. Celui où durant tant d'années, j'étais accoutumé à me reconnaître"<sup>9</sup>. Le sentiment de la disparition du visage de référence signe pour l'acteur le moment difficile où l'altérité l'emporte sur la familiarité. L'ambivalence se défait alors au profit de l'Autre. Autrefois l'individu se reconnaissait dans son visage avec un sentiment d'ambiguïté, peut-être, mais finalement il s'acceptait et aimait cette figure donnée à voir aux autres. Aujourd'hui, dédoublé, ce même visage est à la fois un souvenir lentement effacé au fil de l'existence et une réalité

---

<sup>7</sup> Oscar Wilde, *Le Portrait de Dorian Gray*, Presses-Pocket, 1979, p. 275.

<sup>8</sup> Cité par Pascal Bonafoux, *Rembrandt, autoportrait*, Skira, Genève, 1985, p 127.

<sup>9</sup> Manès Sperber, *Porteurs d'eau*, Calmann-Levy, 1976, p 9 (tr. fr.).

nouvelle apparue peu-à-peu, mais face à laquelle il se sent étranger. L'Autre a percé sous les traits. Le lent travail de la mort est devenu sensible à la conscience et l'individu se refuse à le reconnaître. Le visage est alors dépossession; il appelle facilement l'image du grime, du masque. Non du masque consenti qui multiplie les possibilités du visage, dans le carnaval par exemple, mais le masque au sens de l'appauvrissement, du vide. "La vieillesse, dit Marcel Jouhandeau, est un masque derrière lequel on se dérobe peu-à-peu, avant de s'effacer tout-à-fait". Une forme lente et naturelle de défiguration. Le Prince Salina, le Guépard de Lampedusa, vieilli, désabusé, abandonné déjà à l'attraction de la mort, se regarde dans un miroir avec une mélancolie née du manque de compassion de l'existence à l'égard de l'homme : "Il se regarda dans la glace de l'armoire et reconnut son costume plus qu'il se reconnut lui-même : très grand, amaigri, des joues creuses, avec une barbe de trois jours, il ressemblait à l'un de ces anglais maniaques qui déambulaient dans les gravures des livres de Jules Verne... Un Guépard en bien mauvaise forme : pourquoi Dieu nous refuse-t-il de mourir avec notre véritable visage ? C'est la mesure commune, on meurt avec un masque"<sup>10</sup>. La vieillesse est cette maladie lente et vénéneuse qui ronge le visage de référence indissolublement lié au sentiment d'identité de l'individu. Aucune échappatoire. « Nous pouvons certes éviter de regarder dans le miroir. Mais nous ne pouvons pas nous cacher nos mains, où transparaissent les veines, notre ventre qui s'amollit et se plisse, nos ongles des pieds épaissis, fissurés... »<sup>11</sup> (Améry, 1991, 64). Dans *La Recherche*, le Baron de Charlus est un homme superbe et viril, empreint d'un orgueil aristocratique. Son homosexualité est bien dissimulée, on lui prête même de nombreux succès auprès des femmes. De retour à Paris en 1914 après une longue absence, Proust observe « un homme grand et gros, en feutre mou, en longue houppelande et sur la figure mauve duquel j'hésitais si je devais mettre le nom d'un acteur ou d'un peintre également connus pour d'innombrables sodomistes ». Il reconnaît à peine le baron que l'âge a rendu négligent de son apparence : « M. de Charlus était arrivé aussi loin qu'il était possible de soi-même, ou plutôt il était lui-même si parfaitement masqué par ce qu'il était devenu et qui n'appartenait pas qu'à lui seul, mais à beaucoup d'autres invertis qu'à la première minute je l'avais pris pour un autre d'entre d'eux ». Le baron a laissé tomber son personnage, il ne cherche plus à donner le change sur la scène sociale. La scène classique du « bal des têtes » dans *Le temps retrouvé* traduit symboliquement avec une force incroyable le sentiment que le temps est une dépossession de soi, et que le visage est le lieu tangible de l'éloignement de

---

<sup>10</sup> Giuseppe Tomasi de Lampedusa, *Le Guépard*, Livre de poche, p 336 (tr. fr.).

<sup>11</sup> Jean Améry, *Du vieillissement. Révolte et résignation*, Paris, Payot, 1991.

soi en se transformant en un masque comme si tout visage devait être mesurable à l'aune d'une référence renvoyant à la maturité de la personne. Le narrateur lui-même prend conscience qu'il n'est plus physiquement la même personne même s'il n'a pas le sentiment d'avoir changé. On l'appelle « vieil ami », « vieux Parisien », « vieux monsieur ». Lui n'avait pas eu le sentiment de vieillir et de se défaire de son visage. Il continue à vivre intérieurement avec la conviction de sa jeunesse, mais les autres le rappellent à l'ordre et le renvoient à un âge de l'état civil dans lequel il ne se reconnaît pas.

Le décalage avec le visage de référence peut être ressenti comme un bouleversement, voire une destruction du sentiment d'identité. Révélatrices à cet égard sont les premières lignes du récit autobiographique de Manès Sperber au cours desquelles celui-ci dit son étonnement de se trouver soudain devant un visage qu'il ne reconnaît plus : "Je venais d'entrer dans ma soixantième année lorsque le visage que je rencontre au moins une fois par jour dans mon miroir m'apparut brusquement comme étranger"<sup>12</sup>. Ainsi débute une longue quête de la mémoire dont M. Sperber lui-même avoue avec quelle réticence il n'avait jusqu'alors cessé de repousser la tentation. Au même moment une brève perte de conscience le confronte à l'intuition de sa mort. Les pages de la longue autobiographie semblent avoir pour tâche, presque explicite, de combler l'écart entre le visage d'autrefois dont les différences successives qui l'ont marqué, de sa jeunesse à sa maturité, n'ont jamais modifié le sentiment d'identité qu'il y puisait, et le visage d'aujourd'hui, devenu méconnaissable, étranger, masque. Le récit de M. Sperber est construit de manière originale selon un mouvement de balancier entre le passé reconstitué et le présent de l'écrivain, de la plénitude du visage à son effacement. Les ressources de sens que procure ce retour sur soi, la recherche d'une fidélité entre l'existence d'autrefois et celle de maintenant, construisent un pont entre deux périodes de la vie ainsi réconciliée. Une quête d'identité se voue à la tâche secrète de recomposer le visage perdu à travers l'écriture et l'anamnèse des événements qui lui ont donné son relief le plus saillant, lorsque ce visage en qui s'incarne l'identité vécue le plus pleinement, était saisi activement dans le regard des autres, les *significant others* (que deviennent sans le vouloir les lecteurs). "L'idée d'écrire mes mémoires, je la dois d'abord à cette désidentification partielle, à cet éloignement étonnamment serein et presque insensible de mon propre visage, qui me portait à croire que j'arriverais peut-être à m'éloigner de mon propre passé avec sérénité" (p. 10).

L'écriture chez Sperber se donne clairement comme le deuil du visage, et au-delà, de l'histoire personnelle. Elle est une conjuration de la perte. Il s'agit de

---

<sup>12</sup> Manès Sperber, *op. cit.*, p 9.

s'acheminer vers l'effacement, de se préparer à mourir en rassemblant une dernière fois les hauts lieux de la mémoire, tous les moments où une flambée de signification a illuminé l'existence. Eveiller encore, une dernière fois, le visage de référence. M. Sperber pressent que l'écriture est un effort d'appropriation de l'inconnu qui s'installe en soi, défait les traits de l'homme pour y laisser son empreinte. Inconnu qui naît également du regard de plus en plus étranger et distant des autres, à commencer par le sien propre. Peu-à-peu, en abandonnant son visage, l'homme apprend à disparaître. L'écriture ou la mémoire évoquée à un tiers sont les ultimes moyens de retenir ou de raviver un visage qui se dissout et s'apprête à l'oubli.

### **Renaissance du visage**

Le visage de référence ne disparaît pas vraiment, il est disséminé dans les regards innombrables des amis ou des connaissances d'alors. Les rencontres d'anciens compagnons trouvent leur sens dans le partage de souvenirs quelque peu idéalisés. Dans ces circonstances, socialement peu valorisées par les autres (on parle souvent avec un mépris implicite des réunions "d'anciens combattants"), l'appel du passé, entre gens du même âge, conjure les effets du temps sur les visages, l'égalité des conditions annule les effets ravageurs de la comparaison. Cette évocation des temps forts de l'existence, devenus soudain péripéties d'une épopée, est une revanche prise sur l'indifférence sociale. Mais le sentiment de la perte du visage de référence est d'autant plus fort que les autres affectivement investis, dépositaires de la mémoire commune, disparaissent peu à peu. C'est le regard des autres, surtout, qui fait la perte du visage. Ou sa reviviscence.

Dans certaines institutions accueillant les retraités ou les personnes en long séjour, la démission de l'identité propre se traduit par la négligence apportée à la toilette, à la présentation de soi. L'indifférence à son visage, à sa coiffure, est une étape symboliquement décisive de renoncement à soi et aux autres. Tout devient égal. L'ancienne sacralité du visage ne fait plus sens, elle est défaite, le visage est vide, nul ne se tourne vers lui avec affection. Dans un monde social sans reconnaissance, le visage se donne en creux, comme un lapsus. En miroir il retourne son indifférence au monde par son degré zéro de séduction et d'expressivité. Mais s'il s'arrête devant ce visage et le reconnaît dans sa pleine humanité le soignant renoue son appartenance au lien social. Il restitue la valeur intrinsèque de la personne, sa dimension sacrée. Pour déplier un visage renfermé, muet, un autre visage suffit.

Le personnel qui prend en charge la personne âgée dans un service de long ou moyen séjour accrédite le stigmaté ou, à l'inverse, le désamorce par son attitude chaleureuse. Il a le pouvoir de contribuer à une restauration du sens.

Maintes actions sont possibles exigeant une inventivité du personnel<sup>13</sup> : restituer à la personne âgée son identité en la nommant, en cherchant à reconstruire le fil de sa vie ; favoriser le maintien des relations familiales ; aménager l'espace de l'institution sur un mode plus personnalisé en créant des lieux propices à l'échange ; promouvoir une politique du mouvement pour limiter l'alitement et la démission du corps ; prendre soin des vêtements et de la coiffure pour restaurer le narcissisme ; réintroduire le sentiment du plaisir dans la vie quotidienne ; favoriser le contact soignant-soigné dans les deux sens ; promouvoir des rencontres avec de jeunes scolaires en lien avec les programmes d'histoire ou de géographie ; entretenir une mémoire des relations sociales ; favoriser l'animation interne des lieux par l'invitation de musiciens, de comédiens, de clowns, etc. D'où l'importance également dans les institutions des ateliers d'esthétique qui permettent aux personnes âgées de soigner leur visage, leur coiffure, leur apparence. Ou la valeur de ces mêmes gestes accomplis par une soignante, ou un membre de la famille, quand la personne est devenue trop dépendante. En agissant positivement sur le sentiment du visage, on favorise chez la personne âgée le retour à un narcissisme élémentaire dont elle s'était peu à peu détachée. On restaure la valeur de la relation à soi, on arrache la personne à l'indifférence où elle s'englissait.

Le désir est une mesure du goût de vivre, le sentiment d'être toujours immergé dans un monde perçu comme valable et apportant chaque jour ses satisfactions particulières. Quand l'individu désinvestit le monde qui l'entoure alors la vieillesse est un accablement. Tant que l'individu demeure de plein pied dans ses désirs, l'âge de l'état civil demeure sans importance pour lui. Le désir est sans âge, il est une question d'opportunité, de circonstance. La qualité des échanges avec les autres, le goût des choses, est d'abord une question de sens.

## **Que transmettre aujourd'hui ?**

(Décembre 2011)

« *La jeunesse est un âge d'or inventé après coup par les adultes* »  
(Vladimir Jankélévitch, *La mort*).

### **Inégalités de transmission**

Tout enfant au monde est en position de recevoir et de construire les

---

<sup>13</sup> Cf. R. Sebag-Lanoë, *Vivre, vieillir et le dire*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001. Voir aussi David Le Breton, *Des visages*, *op. cit.*

connaissances qui en feront un acteur de son existence, un homme ou une femme lucide sur les enjeux de société et la menée de son itinéraire personnel. Mais il ne naît pas toujours au bon endroit. Dans *Le Cahier*, un film de H. Makhmalbaf qui se situe en Afghanistan, sous les anciennes statues géantes de Bouddhas détruites par les talibans, Baktay, une petite fille de six ans désire aller à l'école comme le fait son voisin. Mais l'entreprise sera douloureuse. Il faut acheter un cahier et parvenir à l'école. Mais elle est capturée par un groupe de garçons à peine plus âgés, qui jouent aux talibans et menacent de la lapider. On lui fait porter un masque car une fille ne doit pas avoir le visage nu. Elle est emmenée dans une grotte où d'autres petites filles ont été arrêtées, chacune portant le même masque. Quand les garçons s'en vont vers un autre jeu et que Baktay propose aux autres de s'en aller, elles ont peur. Les garçons jouent à la guerre devant les grottes et ne se soucient pas d'elle. Plus tard, quand elle repasse sur la même route avec son voisin, après avoir pu assister à quelques minutes de classe, les garçons surgissent à nouveau et s'attaquent aux « mécréants », le voisin de Baktay sait qu'il doit se prêter au jeu et il tombe sur le sol, mais pas Baktay qui s'enfuit poursuivie par les garçons déchaînés. Le garçon lui crie : « Fais semblant de mourir si tu veux vivre ». Naître femme dans certains pays, c'est avoir déjà un destin et ne guère disposer d'autres choix que de s'effacer pour ne pas disparaître comme le suggère H. Makhmalbaf. Pour les garçons la fascination de la kalachnikov et du pouvoir sur l'autre est irrésistible. L'inégalité du lieu de naissance entraîne des inégalités d'existence. Il y a des enfants dans le monde qui aspirent au savoir et qui vont devoir se battre dans des conditions terribles pour acquérir ce droit élémentaire à décider de soi. Il était nécessaire de le rappeler au seuil d'une réflexion qui touche surtout nos sociétés occidentales contemporaines.

### **Individualisation du sens**

L'adolescence est une longue phase de liminalité entre enfance et âge d'homme ou de femme, une crise d'identité plus ou moins aiguë et durable (Erikson, 1972). Elle marque ce moment où le jeune élabore un sentiment d'identité encore en mouvement en ne cessant de s'interroger sur ce qu'il est. Il ignore l'objet de sa recherche, il tente de devenir ce qu'il est, mais c'est cela qui lui est encore le plus étranger. Mais dans le contexte contemporain, pour certains, accéder à soi est une longue épreuve (Le Breton, 2007). L'étymologie du terme « adolescent » renvoie à une notion de croissance, de transformation, d'évolution. Certes la jeunesse n'existe pas. Seuls existent des jeunes à travers la singularité de leur histoire à l'intérieur d'une condition sociale et culturelle, d'un sexe, d'une condition affective, mais une large part

de leur expérience est commune et particulièrement le souci de donner un sens et une valeur à leur vie.

Aucun rite unanime ne marque le passage ou ne jalonne le parcours vers le sentiment d'être un adulte. Mais des sociétés d'individus ne sont guère en mesure d'institutionnaliser les rôles, elles laissent l'initiative à chaque acteur le livrant au soin de se différencier et de forger la trame de son existence. Il faut se légitimer d'exister, et le faire parfois sans l'aide des autres. Une société d'individus aboutit à l'individualisation du sens, et donc à la nécessité de s'instituer d'abord par soi-même (Le Breton, 2007). Les anciennes scansion symboliques qui conféraient au jeune le sentiment d'avoir franchi une étape majeure de son cheminement ont perdu leur signification sociale sans le relais de nouvelles. La première relation sexuelle, le premier amour, le fait de cohabiter, de se marier, d'avoir un enfant, d'accéder à un diplôme, à un travail, etc. sont rarement associés à une rupture décisive dans un parcours de vie. Ces événements ne marquent plus la fin de l'adolescence. L'entrée dans la vie est devenue aujourd'hui une question, les réponses se sont dérobées.

L'individu moderne n'est plus assigné à une origine ou à une filiation, il a ses racines dans sa seule expérience personnelle. Ses références sont celles qu'il se choisit. Il établit de son propre chef les liens qui satisfont au sentiment de soi, et délaisse les autres où il se reconnaît moins. Il lui revient de se mettre lui-même au monde, certes sous l'influence des autres, mais avec une marge de manœuvre qui lui est propre. Sa liberté n'est pas un choix mais une obligation puisque toute tutelle s'efface et qu'il est le premier artisan de son existence. Il devient un acteur, en quête de significations n'appartenant qu'à lui, et non plus un agent mu par un habitus de classe qui le rendrait d'emblée culturellement dépendant du passé.

Les références sociales et culturelles se multiplient et se concurrencent, elles se relativisent les unes les autres, induisent un brouillage, une confusion. Elles ajoutent pour le jeune la difficulté de s'appuyer sur elles pour élaborer une matrice d'identité propice et consistante. Il n'y a plus de fondements assurés et consensuels de l'existence. Le sens s'individualise, il ne fait lien que pour autant qu'il est investi de valeur également pour les autres. Pour se constituer comme sujet, le jeune requiert un étayage solide de son rapport au monde par ceux qui l'entourent pour fonder des assises narcissiques tenant le coup et élaborer une confiance dans le monde propre à soutenir son action.

Comme tout individu dans le contemporain, le jeune est confronté à l'hétérogénéité des systèmes de sens de nos sociétés. La socialisation est moins le résultat d'une intériorisation des normes et des valeurs soutenues par la famille et l'école, que le résultat de son bricolage, de sa réflexivité, pour s'arranger d'influences différentes tout en construisant la cohérence de son expérience propre en s'efforçant d'être sujet de son existence. Dans nos

sociétés il existe une pluralité de visions du monde et la tâche des éducateurs n'est pas d'en inculquer une à l'enfant mais de lui apprendre à se repérer parmi elles afin qu'il choisisse en toute connaissance de cause celle qui lui correspond le mieux ou qu'il sache dresser des passerelles entre plusieurs d'entre elles pour se frayer son chemin propre. La socialisation, au sens large du terme, ne peut plus être conçue comme « l'intériorisation de l'unité du monde » (Dubet, Martuccelli, 1996, 59). Dans le contexte de l'individualisation du sens la socialisation ne s'achève jamais, elle est toujours en mouvement du fait des transformations sociales, culturelles, technologiques, médiatiques. L'individu est devenu le maître d'œuvre d'une existence qu'il ne cesse de rejouer. Devenu auteur de sa vie, il n'est plus porté par les réponses toutes faites des générations antérieures, il doit les élaborer lui-même selon les circonstances, et l'Ecole n'est plus le centre de gravité de la transmission. H. Arendt avait pressenti les difficultés croissantes d'une éducation qui, « par sa nature même ne peut faire fi ni de l'autorité, ni de la tradition, et qu'elle doit cependant s'exercer dans un monde qui n'est pas structuré par l'autorité ni retenu par la tradition » (Arendt, 1972, 250).

### **Eduquer aujourd'hui**

Le statut contemporain de l'enfant et de l'adolescent dans la famille et le lien social ne facilitent pas toujours la transmission et l'esprit critique. L'enfant devient un partenaire dans une vie partagée et non plus celui face auquel exercer une fonction d'autorité et de guide. Il est perçu d'emblée comme un individu, et non pas à sa hauteur d'enfant ou d'adolescent, il est « adultisé », sans autre forme de procès. La notion même de responsabilité à son égard s'affaiblit. Le « il (elle) ne veut pas » est une formule moderne de la fatalité, elle excuse par avance les parents de ne pas insister en matière d'interdit (inter-dit), et elle conforte le pouvoir de l'enfant à leur égard. Mais un enfant fils ou fille de soi n'a pas le même rapport au monde qu'un autre qui se reconnaît, et est reconnu, dans une filiation et une appartenance familiale, un enfant qui se sait un parmi d'autres dans le lien social. Si les parents n'assument pas leur responsabilité d'aînés, un enfant qui ne manque de rien, peut être en souffrance, gavé, n'ayant aucun accès au manque et donc à la consistance du sentiment de soi dans le rapport à autrui.

Le retrait éducatif se drape volontiers dans un discours de liberté, de laisser-faire. Les parents répondent à toutes les demandes sans jamais les interroger et ils s'étonnent un jour de la virulence de l'enfant à leurs propos, ou de ses souffrances. « *On ne t'a jamais rien refusé. Tu as toujours eu tout ce que tu voulais* ». Mais la souffrance se creuse justement dans le fait de n'avoir jamais été un interlocuteur réel, reconnu dans sa différence. Un enfant ou un

adolescent n'est pas un adulte en miniature, mais un enfant ou un adolescent ayant besoin d'être situé à sa place et d'acquérir des clés pour devenir acteur lucide du monde dont il hérite. Or, apprendre s'apprend, on n'est jamais d'emblée dans l'intelligence du monde, des aînés doivent éduquer l'enfant à s'approprier à la première personne les matrices de sens disponibles pour comprendre son existence au sein du lien social. Ni la télévision, ni internet, ni le marketing ne sont des écoles d'autonomie et de réflexivité.

Certes, l'autonomie grandissante des enfants ne diminue pas nécessairement la dépendance aux parents et la présence éducative des parents. Mais l'éducation reçue de familles (ou d'aînés) exerçant leur responsabilité avec amour et compréhension, considérant le jeune dans sa singularité comme un sujet à part entière, n'est guère comparable à celle dont l'autonomie laissée à l'enfant est moins un principe d'éducation qu'une indifférence ou une indisponibilité. Ce ne sont pas tant les modalités sociales de la famille qui sont essentielles que la dimension affective et symbolique qui nourrit les relations.

Les parents portent la responsabilité du devenir de leurs enfants. Si la famille réunit un réseau d'individus solidaires et égaux, l'enfant n'en est pas moins dans une position de vulnérabilité si ses parents, ou ceux qui en tiennent lieu, ne lui transmettent pas les codes et les limites qui l'autorisent à assumer sa liberté parmi les autres dans une réciprocité nécessaire au lien social. S'ils ne sont pas à la hauteur de l'amour et de la nécessité de présence et d'éducation que leurs enfants requièrent d'eux. S'ils se dérobent à leur tâche, ils créent de la souffrance et du manque à être. En les laissant sans orientation pour exister, ils fragilisent leur rapport au monde. Une liberté qui ne reçoit aucun cadre pour se déployer est un abîme. La frustration, c'est-à-dire la limite posée par ses proches, est une condition nécessaire à la modulation de sa toute puissance qui, si elle se prolonge, expose le jeune au heurt brutal avec le monde et les autres, ou au choc en retour de la loi, au sens judiciaire du terme. On ne peut inscrire un enfant comme acteur dans le monde sans lui poser des limites de sens et le mettre en position de les interroger. Pour intégrer par soi-même les codes de relation et de comportement au sein du lien social, il importe que la loi, au sens large du terme, ou les autres à son entour, ne soient jamais perçus comme des obstacles à sa liberté mais à l'inverse comme sa condition. Toute éducation en ce sens vise à limiter le sentiment de toute puissance de l'enfant, à lui rappeler qu'il ne vit jamais sans l'autre (Jeffrey, 1999). Un interdit vaut d'abord par ce qu'il ouvre de possibles, en un mot l'interdit vise d'abord à autoriser l'échange symbolique avec les autres et le monde, il prévient l'arbitraire et vise à protéger les acteurs en présence, à rendre prévisibles et pensables leur comportement et à les rassurer sur eux-mêmes. Tout interdit est un inter-dit, ce qui est dit entre nous pour vivre ensemble dans la réciprocité des attentes.

Eduquer signifie étymologiquement « conduire hors de soi », échapper au même pour s'ouvrir au monde de l'autre, à un univers de sens élargi que le sujet doit être capable d'évaluer et de penser. La tâche est de donner à l'enfant le moyen de se déprendre de soi pour devenir un partenaire de l'échange au sein du lien social. Elle arrache l'enfant ou l'adolescent à ses particularités sociales et culturelles pour l'ouvrir à une liberté de conscience et à l'universel. L'École est le lieu de l'émancipation individuelle, elle procure à l'enfant au fil des ans les clés pour une indépendance de sa pensée. La symétrie morale entre enfant et adulte implique justement de tenir compte du fait que l'enfant ne dispose pas encore des moyens pour se penser dans la complexité du monde, il convient donc de l'éduquer pour qu'il soit à la hauteur de sa liberté et de sa dignité. Un enfant est un adulte en voie de se construire. Son orientation est tournée vers l'avenir, si nul ne l'aide à élaborer son personnage, il n'entrera jamais de plein pied dans son existence. Grandir ne va plus de soi si l'on considère l'enfant déjà comme un adulte en miniature.

### ***Une self made generation***

Dans nos sociétés l'effacement de l'autorité familiale donne libre cours à la culture des pairs, c'est-à-dire une culture centrée sur le même mais qui ne prépare pas, à elle seule, l'ouverture à l'altérité qu'est la vie sociale. Les figures qui s'imposent sont des figures médiatiques, des modèles pour le succès ou la notoriété (stars de la télé-réalité, animateurs, chanteurs, musiciens, etc.). Pendant que les parents perdent leur autorité éducative, que l'école peine à établir les règles d'une citoyenneté partagée et doute des savoirs à transmettre, les jeunes générations entrent sous l'influence d'une culture toute entière régie par l'univers de la consommation, accentuant encore l'écart entre les générations. La transmission s'horizontalise et imprègne la sociabilité juvénile à travers des matrices de sens (chaînes câblées, magazines, radios « jeunes », réseaux sociaux, etc.) qui échappent largement à la connaissance et à la compétence des parents. Ces médias accomplissent à leur propos une mise en forme et en significations permanentes du monde, ils sont la ressource première dans laquelle ils puisent pour se comprendre et se situer. Les « autres significatifs » de l'adolescent sont aujourd'hui pour une large part les stars, les peuples. Face à la dévaluation des diplômes, à la prégnance des cultures juvéniles marquées par le marketing et l'importance des nouveaux moyens de communication, l'école est débordée et peine à accomplir son rôle. L'une de ses tâches est justement de briser la fascination de la marchandise.

Les frontières de générations s'effacent ou se renversent. Le modèle offert par les parents paraît dépassé. Eux-mêmes d'ailleurs se sentent comme tels

face à des enfants qu'ils peinent à comprendre même s'ils satisfont le plus souvent leur demande. Certains ne marquent pas les différences de génération en n'assumant pas leur responsabilité d'aînés, ils s'efforcent de se donner une image « jeune » qui bouleverse les liens de générations et prive les jeunes de repères durables et forts dans leur rapport aux autres et au monde. Si les parents s'identifient à leurs enfants à qui les enfants vont-ils s'identifier ? S'ils ne leur donnent pas les limites qui s'imposent pour exister à l'intérieur du lien social qui d'autres le fera ? Dissolution des positions de générations et indifférenciation.

La jeunesse d'aujourd'hui est une *self made génération*, elle baigne dans l'autogénération, l'autoréférentialité, elle est sans filiation. « Les enfants ne savent déjà plus comment vivaient leurs parents, sans parler de leurs grands-parents » (Beck, 2001, 289). Mise en apesanteur des générations, chacune enfermée dans la bulle de son histoire et hermétique à celle des autres. Pour que l'enfant ou l'adolescent s'affirme il lui faut débattre, dans la reconnaissance de sa personne, avec une loi, des interdits, une opposition, bref une transmission. Mais s'il n'y a personne l'ouverture à l'altérité est défaillante et elle est souvent conflictuelle. Les autres n'ont guère à ses yeux qu'un statut de gêneurs ou d'obstacles à la toute puissance de ses désirs. L'adolescence est une période de construction de soi dans un débat permanent avec les autres, surtout les autres en soi, dans la mesure où la quête est alors celle des limites de sens avec lesquelles vivre : savoir ce que les autres peuvent attendre de lui et ce qu'il peut attendre des autres. L'enfant qui n'a connu aucune limite dans sa famille peine à s'inscrire dans la sociabilité scolaire comme dans celle de la vie quotidienne, et il multiplie les conflits avec les enseignants ou avec les autres écoliers. La honte lui est étrangère comme on l'observe dans le happy slapping où l'impossibilité de s'identifier à l'autre amène aux pires exactions à son égard en toute indifférence (Le Breton, 2007). Privé d'orientation le jeune est dans son existence comme dans un chaos. Dans une société où les chemins d'existence ne sont plus tracés, où manquent les idéologies des lendemains qui chantent, la socialisation cède à l'expérimentation, à l'invention de modèles toujours renouvelables qui valent pour un moment.

La transmission implique l'immersion dans la durée, la succession des générations. Que transmettre dans un monde qui privilégie la vitesse, l'urgence, la flexibilité, le recyclage, l'adaptabilité, l'opportunisme, etc. Se soumettre à l'instantané est une démission sur le fait que l'existence est à long terme, et que la transmission vise à procurer au jeune un univers de sens et de valeurs propres à le soutenir au fil du temps, et à le rendre ainsi auteur de lui-même. Une transmission qui ne serait qu'utilitaire manque à préparer l'avenir car elle est centrée sur des impératifs restreints qui sont ceux d'une attente extérieure immédiate, elle méconnaît le temps. La valorisation du

court terme brise les valeurs de loyauté, d'engagement, de confiance, etc. Cette forme particulière du temps qu'est l'histoire se dérobe en une sorte de présent sans fin. Dans une société où l'immédiat devient la seule durée possible, où la projection est impensable, où l'imprévisible est toujours devant soi, la transmission risque de s'émietter dans l'information, mais cette dernière est un savoir de l'instant, vouée à une prompte obsolescence, elle ne prépare pas à vivre, mais vise seulement à l'ajustement aux ambiances diffuses du moment.

Nos sociétés démocratiques affirment l'égalité des acteurs, et rejettent toute position de hiérarchie, elles récusent toute supériorité a priori d'un acteur sur un autre. La fin de la tradition marque la fin de l'autorité soutenue par un statut et soulève le risque de la multiplication des rapports de force si la discussion et l'argumentation sont rejetées par l'un des partenaires. Si tout individu ne s'autorise que de lui-même, et se considère comme égal à tous les autres, toute relation dissymétrique risque de se heurter à un refus. Ainsi, l'enseignant n'est plus perçu comme porteur d'une règle a priori, et donc d'une autorité institutionnelle, mais comme l'affirmation éventuelle d'un arbitraire personnel. Le rapport de force semble alors opposer deux caprices. « Du point de vue des élèves le professeur n'existe que par sa « personnalité », c'est-à-dire une capacité toute personnelle d'intégrer les exigences contradictoires de la classe » (Dubet, 1996, 190). La haine de l'autorité est d'abord le ressentiment de se trouver en position inégale face à une personne considérée comme pareille à soi : « *Pour qui elle se prend la prof pour me mettre une mauvaise note* ». L'école est vue par certains enfants de milieux populaires comme une entreprise de soumission, elle contraint à changer sans que ces transformations soient perçues comme une ouverture au monde. « *Ils veulent nous empêcher de parler, ils veulent nous forcer à parler comme eux. Moi j'ai pas envie de changer. Je suis bien comme ça* ». Si la relation pédagogique est vécue comme un pouvoir, exercice d'un arbitraire, l'enseignant s'expose à la rebuffade s'il intervient face à certains élèves qui ne le reconnaissent pas dans son autorité d'enseignant, et n'y voit qu'un homme ou une femme qui s'oppose à eux.

### **Ouvrir des voies inédites de transmission**

La transmission quand elle est assumée avec rigueur et responsabilité introduit le sujet à sa différence individuelle au sein d'un ensemble d'hommes et de femmes, elle l'inscrit notamment dans la coupure d'un sexe, et à l'intérieur d'une classe d'âge dans une position particulière de génération. Elle l'immerge dans une profusion de codes et une langue qui lui donne les moyens de mettre du sens sur le monde et d'échanger avec les autres. L'individu en reçoit reconnaissance de soi et des autres, estime de soi, goût de vivre, capacité de s'orienter de manière plus personnelle dans

la trame sociale. Mais aujourd'hui dans le pluralisme des sociétés contemporaines régies par l'individualisme démocratique, les matrices de sens et de valeur du rapport au monde sont multiples.

Il devient malaisé pour les enseignants d'inventer de nouvelles voies pour déprendre l'enfant des ornières de la culture des pairs nourrie par le marketing et le conformisme. La transmission n'est pas seulement une instruction, elle est une orientation du chemin et en ce sens, au-delà de la classe, elle sollicite bien des outils possibles : danse, théâtre, écriture, voyage, etc. Elle se trame souvent dans une série d'histoires qui donnent des solutions ou des manières de réfléchir. Comme le rappelle D. Jeffrey, « le narrateur raconte alors comment un personnage a résolu son drame » (Jeffrey, 2003, 48). Et les manières de raconter une histoire sont multiples mais elles doivent engager l'élève, le reconnaître dans sa singularité, lui faire confiance, et ne jamais se dérober à la responsabilité qu'il prend alors par sa proposition, qu'elle engage un groupe ou un seul élève.

Dans un dialogue avec G. Steiner, C. Ladjali parle de son travail avec ses élèves d'un lycée de la banlieue parisienne. Elle leur fait écrire des textes poétiques, qui seront ensuite publiés, et élaborer une pièce de théâtre en s'inspirant de l'*Œdipe-roi* de Sophocle. Elle doit d'abord surmonter la résistance des élèves pour qui la poésie rime surtout avec « honte », particulièrement pour les garçons qui voient là une activité anti-virile. Pourtant au fil du temps elle désamorce leur réticence et les textes sont écrits et lus, la pièce montée : « Ils étaient étonnés de la beauté de leur texte » (...) Ils ont eu presque honte en fin d'année de présenter leurs textes en bibliothèque, mais ensuite ils ont été très fiers. Ils ont progressé, ils ont vieilli de trois ans en l'espace de deux heures. Ils ont mûri très vite » (Steiner, Ladjali, 2003, 63 et 78). L'éducation est parfois une révélation, un parcours initiatique.

Dans le film d'Abdelatif Kechiche : *L'esquive* (2002), une professeure de français accompagne des lycéens qui montent une pièce de Marivaux : *On ne badine pas avec l'amour*. Ce sont des jeunes de la banlieue de Lille. Ils parlent à toute allure sans jamais s'écouter. Leurs propos sont inlassablement scandés de « fils de pute » ou d' « enculé de ta mère », même pour les filles. Pourtant quand ils entrent dans la langue de Marivaux, ils s'écoutent, ils parlent lentement et semblent goûter chacun des mots avec jubilation. Ils enchainent les répliques dans le respect les uns des autres. Le théâtre est ce lieu symbolique où la mise à l'épreuve de soi dans le regard des autres autorise aussi une distance sur soi, une réflexivité sur le langage, la relation à l'autre, à la temporalité. Sur scène on peut perdre la face mais on peut aussi reprendre en main une identité défaite. Un atelier théâtre mené avec exigence, comme dans le film de Kechiche, est l'occasion pour les jeunes d'essayer des personnages, ce qui est le propre de l'adolescence mais s'effectue le plus souvent dans le recours aux produits de consommation.

Ici, ce sont des personnages chargés d'épaisseur et nourris par un projet commun, en rupture radicale avec les ritualités de la cité. Les jeunes révèlent des facettes inattendues, ils s'arrachent à leur pesanteur, ils sortent de leurs routines de langage et de comportement et découvrent avec émerveillements que d'autres rapports au monde sont possibles, infiniment plus calmes, plus heureux, au cœur d'une sociabilité qui n'implique plus l'esbroufe et l'agressivité continues. Ils se sentent bien dans ces personnages qui ne sont plus ceux qui s'imposent dans leur quartier pour être à la hauteur de sa réputation. Ils changent le cadre, ils redéfinissent leur relation aux autres et vivent une véritable renaissance.

La danse est susceptible de jouer un rôle proche comme le montre l'atelier de danse ouvert par Pina Bausch à Wuppertal avec de jeunes lycéens, 46 élèves âgés de 14 à 17 ans de 15 écoles de la ville. Pendant presque un an, deux danseuses de la troupe du Tanztheater animent la reprise par les élèves d'une chorégraphie légendaire de P. Bausch : *Kontakthof*. Le travail est régulièrement supervisé par P. Bausch elle-même. A. Linsel et R. Hoffman, deux cinéastes, suivent le processus de création avec les jeunes. A raison de deux heures chaque samedi (mais cinq à huit heures pour les premiers rôles), les élèves se coulent dans la chorégraphie et se transforment intérieurement. Les premières scènes sont bouleversantes, notamment quand il s'agit de toucher le corps de l'autre : fou rire, timidité, impossibilité de finir un geste, etc. Les gestes sont empruntés, maladroits, sont effectués le sourire en coin comme pour montrer qu'ils ne sont pas dupes. Peu à peu l'apprivoisement s'opère. Ceux qui avaient du mal avec leur corps et trouvaient insupportables les interactions avec les élèves du sexe opposé s'affranchissent de leurs préventions. Au terme du spectacle tous disent combien l'expérience les a libérés et ouverts aux autres. Plusieurs des adolescents interrogés révèlent des histoires personnelles meurtries, mais ils ont retrouvé confiance en eux, une capacité d'expression qu'ils n'avaient pas avant<sup>14</sup>.

Dans nombre de cas, l'impact de transformation propice de l'élève tient à un supplément impalpable dans la relation à son professeur, une reconnaissance qui le surprend. D. Pennac nomme en quelques mots ce que nombre d'élèves ont vécu : « Difficile d'expliquer cela, mais un seul regard suffit souvent, une parole bienveillante, un mot d'adulte confiant, clair et stable, pour dissoudre ces chagrins, alléger ces esprits, les installer dans un présent rigoureusement indicatif » (Pennac, 2007, 68). L'efficacité symbolique ne tient pas seulement aux rituels scolaires, elle s'établit parfois de manière immédiate par un geste, une demande, une attention particulière qui arrache l'élève à l'indifférence ou à une image négative de soi. Cancre invétéré, multipliant à l'infini les fautes d'orthographe, D. Pennac se souvient d'un professeur de français qui lui demande un jour de lui remettre un roman, à raison d'un chapitre par semaine, il a alors une douzaine d'années. « Ce qui

---

<sup>14</sup> *Les rêves dansants. Sur les pas de Pina Bausch* (2008), d'Anne Linsel et Rainer Hoffmann.

eut provisoirement raison de mes fautes (mais ce provisoire rendait la chose définitivement possible), ce fut ce roman commandé par ce professeur qui refusait d'abaisser sa lecture à des considérations orthographiques. Je lui devais un manuscrit sans faute. Un génie de l'enseignement en somme. Pour moi seul, peut-être, et peut-être en cette seule circonstance, mais un génie ! » (Pennac, 2007, 99). Pour ma part ce fut une professeure d'anglais, responsable du journal ronéotypé de mon collègue, j'avais aussi une douzaine d'années, qui a accepté de publier mon premier texte, une nouvelle, et mes critiques des films du ciné-club du collège. J'étais alors un élève sur le fil du rasoir du pire ou du meilleur, je ne me reconnaissais pas dans le collège, trop loin de mes soucis d'alors. Une qualité de présence d'un enseignant, une intuition qui l'amène à faire confiance à un élève que tout désigne comme irrécupérable, et l'efficacité symbolique opère.

Dans ces démarches l'autorité n'est pas le pouvoir qui impose institutionnellement une inégalité de traitement entre les acteurs en présence, enseignants et élèves, elle n'est pas davantage une contrainte par force ou un arbitraire. A l'opposé de la séduction, l'autorité réside dans une reconnaissance mutuelle de ce qu'une parole possède une valeur qui tranche sur celle des autres. Conférée à celui qui en est le dépositaire par celui qui accepte de s'en remettre à lui de son propre chef, elle puise son efficace dans une légitimité qui n'est pas discutable. Elle coule de source. *Auctoritas*, dérive d'*auctor*, celui qui fonde, en un mot, celui qui légitime à être, celui qui rend « auteur » de soi de manière cohérente et heureuse, et surtout réfléchie, le passeur de cet univers de sens. Dans *Le premier homme*, A. Camus se souvient de Mr Germain, l'instituteur qui a bouleversé son existence en croyant en lui. Dans la classe de cet homme, « pour la première fois, (les élèves) sentaient qu'ils existaient et qu'ils étaient l'objet de la plus haute considération : on les jugeait digne de découvrir le monde » (Camus, 1994, 138-9).

La transmission que l'on est en droit d'attendre de l'école amène l'enfant à déconstruire les évidences premières qui sont le fait du discours ambiant (et particulièrement du marketing) qu'il a reçu d'abord sans critique pour être capable de passer de l'opinion à l'argumentation. Dans le contexte social et culturel actuel, elle est difficile à mettre en œuvre sinon à travers une forme d'invention à travers des expériences culturelles dont on sait combien elles contribuent à déroutiner la pensée et à transformer l'élève en acteur. Et en dernière analyse, toujours elle repose sur la qualité d'une rencontre avec le professeur. Rien n'est possible sans que l'enfant soit investi d'une reconnaissance qui le situe à sa juste place.

## Bibliographie

- Arendt H., *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.  
Bauman Z., *La vie liquide*, Rodez, Le Rouergue/Chambon, 2006.  
Camus A., *Le premier homme*, Paris, Gallimard, 1994.  
Dubet F., *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994.  
Jeffrey D., *Eloge des rituels*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003.  
Jeffrey D., *La morale dans la classe*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999.  
Le Breton D., *En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie*, Paris, Métailié, 2007.  
Mahfoudh-Draouri D. Melliti I., *De la difficulté de grandir. Pour une sociologie de l'adolescence en Tunisie*, Tunis, Centre de publication universitaire, 2006.  
Morin E., *L'esprit du temps*, Paris, Livre de poche, 1962.  
Steiner G., *Maitres et disciples*, Paris, Gallimard, 2003.  
Steiner G., Ladjali C., *Eloge de la transmission. Le maître et l'élève*, Paris, Albin Michel, 2003.

## Principales publications

- 1 - *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1985.
- 2 - *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, Collection "sociologie d'aujourd'hui", 1990 ; (6<sup>e</sup> édition entièrement remise à jour : 2011, collection Quadrige).
- 3 - *Passions du risque*, Paris, Métailié, collection "Traversées", 1991 (4<sup>e</sup> édition mise à jour, 2000).
- 4 - *La sociologie du corps*, Paris, collection "Que-Sais-Je ?", PUF, 1992 (7<sup>e</sup> édition 2010).
- 5 - *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, collection "Traversées", 1992 (réédition en collection de poche en avril 2003).
- 6 - *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié, Collection "Traversées", 1993. (2<sup>e</sup> édition entièrement remise à jour en collection de poche, Métailié, 2008).
- 7 - *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, Collection "Traversées", 1995 (4<sup>e</sup> édition 2004).
- 8 - *La sociologie du risque*, Paris, "Que Sais-Je ?", 1995 (épuisé).
- 9 - *Du silence*, Paris, Métailié, Collection « Traversées », 1997.
- 10 - *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin, Collection « Chemins de traverse », 1998 (réédition dans la Petite Bibliothèque Payot en 2004).
- 11 - *L'Adieu au corps*, Paris, Métailié, collection « Traversées », 1999 - *Eloge de la marche*, Paris, Métailié, 2000.
- 12 - *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002.
- 13 - *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris, PUF, « Quadrige », 2002.
- 14 - *La peau et la trace. Sur les blessures d'identité*, Paris, Métailié, 2003. *Déclinaisons du corps*, entretiens avec Joseph Lévy, Montréal, Liber, 2004 (réédition aux éditions Tétrèdre, 2009).
- 15 - *Le théâtre du monde. Lecture de Jean Duvignaud*, Québec, Presses Universitaires de l'université Laval (Québec), 2004.
- 16 - *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, « Quadrige », 2004.
- 17 - *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Métailié, 2006.
- 18 - *En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie*, Paris, Métailié, 2007.
- 19 - *Le silence et la parole. Contre les excès de la communication* (avec Philippe Le Breton), Ramonville, Editions Erès, 2009.
- 20 - *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, Paris, Métailié, 2010.
- 21 - *Cuerpo sensible*, Santiago du Chili, Metales Pesados, 2010.
- 22 - *Eclats de voix. Une anthropologie des voix*, Paris, Métailié, 2011.
- 23 - *Marcher : Eloge des chemins et de la lenteur* (Métailié), 2012.
- 24 - *Une brève histoire de l'adolescence*, JC. Béhar Editions, 2013.

## Pierre-Henri Tavoillot

Maître de conférences en philosophie morale et politique à l'Université Sorbonne-Paris IV

Président du Collège de Philosophie.

Codirecteur de la collection « Le Nouveau collège de philosophie » chez Grasset.

### Philosophie des âges de la vie

(Juin 2008)

Avons-nous perdu tout sens de l'âge ? De nombreux indices le laissent penser pour ce qui concerne, en tout cas, nos sociétés occidentales et vieillissantes. L'impératif de « ne pas faire son âge » semble s'être partout diffusé : l'enfant aspire de plus en plus tôt à devenir un « jeune », tandis que le « vieux » espère le rester de plus en plus tard. Sous l'idéal de l'éternelle jeunesse se cache en réalité un âge abstrait qui serait fait de la meilleure part de toutes les périodes de la vie : l'innocence imaginative de l'enfant, la vitalité révoltée de l'adolescent, l'autonomie responsable de l'adulte et l'expérience désintéressée du vieillard ; avec, évidemment, comme repoussoir : la dépendance naïve du gamin, l'idéalisme béat de l'âge bête, le réalisme cynique et sérieux de l'adulte et la décrépitude égoïste des vieux gâteux. C'est-à-dire, le meilleur, mais sans le pire. Etre femme fatale à 7 ans et *teenager* à 80 : pourquoi pas ? D'autant que la science peut nous aider à poursuivre ce rêve (ou ce cauchemar ?), grâce aux cosmétiques, à la chirurgie, à la thérapie génique, etc. Bref, notre époque annoncerait le temps (béni ou maudit, c'est selon) de la disparition des âges.

Mais, à côté de cette apparente dissolution des stades de l'existence, une autre série d'indices vient témoigner au contraire de leur durcissement. Dans l'univers de l'entreprise, par exemple, les « ressources humaines » ne connaissent que deux catégories — *junior* et *senior* —, comme si l'on était toujours *soit encore trop jeune soit déjà trop vieux* pour travailler. Elles témoignent d'une lutte des places très vives entre ceux qui les occupent et ceux qui les espèrent. Alors que, dans la vie privée, on vieillit de plus en plus tard ; dans la vie professionnelle l'obsolescence arrive de plus en plus tôt.

D'où le diagnostic, selon certains, de l'avènement d'une lutte des âges, opposant de manière irréductible des « castes » de plus en plus hétérogènes : les enfants-roi dictant leurs lois aux parents dépassés, la culture-jeune, joyeuse et musicale, détrônant la « Grande Culture », ennuyeuse et littéraire des vieux, ... Chaque camp disposant de son langage, de sa culture, voire de ses lobbies (comme le puissant lobby gris américain, l'AARP), tout dialogue intergénérationnel, toute transmission, seraient devenus impossibles.

### **La crise de l'âge adulte**

Fin des âges ou lutte des âges ? Ces deux scénarios comportent chacun des éléments plausibles, voire convaincants. Leur opposition en apparence radicale masque pourtant un point d'accord : le constat d'une crise de l'âge adulte. L'âge étalon, l'âge supérieur, celui qui assurait la solidité de l'échelle existentielle, celui qui permettait l'arbitrage intergénérationnel, cet âge se serait inéluctablement effacé ouvrant la porte aussi bien à la guerre des âges qu'à leur disparition. Pourquoi ?

Il y aurait d'abord une espèce d'incompatibilité de principe entre l'âge adulte et les principes fondamentaux de l'époque démocratique que sont l'égalité et la liberté. D'une part, en effet, si les hommes « naissent libres et égaux en droit », on voit mal ce qui pourrait justifier la supériorité d'un âge sur un autre ; d'autre part, l'idéal de liberté invite l'homme à estimer qu'il n'existe aucune limite à sa perfectibilité. « Peut mieux faire ! » : tel est l'impératif de notre époque. Il concerne tous les domaines de la vie d'aujourd'hui : éducatif, professionnel, familial, spirituel, sexuel ... Comment s'étonner que, dans un tel contexte, l'« homme fait », comme on appelait jadis l'adulte, sente un peu le mois, voire se sente lui-même « fait comme un rat » ?

Nous sommes loin du temps où Léon Bourgeois (1894) pouvait définir l'adulte comme « le père de famille, le soldat, le citoyen ». Cette certitude d'un état adulte s'est dissipée pour le meilleur (les femmes sont devenues des adultes comme les autres) et pour le pire (toute figure repère de l'adulte semble avoir disparu). Pour le dire autrement, l'âge adulte semble concurrencé en amont par une adolescence de plus en plus prolongée (pour les sociologues, la jeunesse se termine désormais à 30 ans) et en aval par une étape tout à fait inédite de la vie, celle de la nouvelle retraite, où l'on est âgé sans être vieux (X. Gaullier). Entre ces deux « nouveaux âges », la maturité semble se réduire à peau de chagrin, transition introuvable sur laquelle pèserait tous les poids de l'existence : vie professionnelle au comble de son intensité et vie familiale à son apothéose de responsabilité. Autant d'éléments qui transforment cette période en une gigantesque crise ; la fameuse crise du milieu de la vie sanctionnée par la dépression : quand l'adulte échoue, il déprime parce qu'il a échoué ; quand l'adulte réussit, il

déprime car il n'a plus rien à espérer ; quand il a ses enfants, il déprime parce qu'il n'arrive pas à faire face ; quand il ne les a plus, il déprime parce que le sens de sa vie a disparu. La meilleure définition de l'adulte, celle, en tout cas, que nous renvoie les enfants est la suivante : l'adulte, c'est un être ... *qui n'a pas le temps*. A quoi bon grandir, si c'est pour en arriver là ?

Les anciens avaient jadis des réponses à ces questions : mythologie, rites de passage, philosophie, théologie, doctrine des sacrements ... toute une série de dispositifs qui se résument finalement en un message unique : « ta vie a déjà été vécue ; les grands jalons de l'existence sont posés ; pour les passer la collectivité t'accompagne et te prend par la main ». Quoi qu'il en soit, l'idéal d'une vie réussie, à défaut d'être parfaite, était incarné dans des modèles concrets et accessibles à chacun que la maturité représentait. De telles réponses semblent avoir disparu. L'âge adulte fragilisé, c'est toute l'échelle des âges qui s'efface. Sommes-nous voués au chaos existentiel ? Il ne faut peut-être pas céder trop vite aux confort du catastrophisme. Qu'il y ait mutation des âges, est incontestable ; qu'il y ait disparition est plus douteux.

### **Reconfiguration des âges de la vie**

Notons d'emblée quelques indices qui permettent de pondérer l'hypothèse d'une totale disparition de l'adulte, une déstabilisation corrélative de tous les autres âges.

➤ D'abord, il faut noter que la figure de l'âge adulte vient de subir une transformation aussi radicale que récente : pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, les femmes sont devenues des adultes comme les autres. Jusque dans les années 50, on l'a déjà oublié, le synonyme d'adulte était âge viril (*aetas virilis*). La féminisation de l'âge adulte, évolution tant quantitative que qualitative, demande à être absorbée.

➤ Ensuite, si les seuils d'entrée dans l'âge adulte sont devenus moins clairs (fin des rites), plus tardifs (vers 30 ans) et réversibles (divorces, chômages, ...), ils ne disparaissent pas pour autant. Deux critères fondamentaux demeurent les signes incontestables de cette entrée : l'accès à l'indépendance financière et à l'autonomie affective. Freud définissait en ces termes la normalité : être à la fois capable d'aimer et de travailler. Rien n'a changé de ce point de vue, même si, encore une fois, la transition peut être plus longue et plus diffuse.

➤ Enfin, les âges de la vie, s'ils s'effacent comme seuils administratifs et politiques, sont réinvestis par les individus eux-mêmes lorsqu'il s'agit pour eux de donner sens et cohérence à leur existence. Il faut lire le renouveau des âges de la vie dans le contexte de la profusion des récits de vie, autobiographies, CV, psychothérapies, bilans de compétence et autres blogs, qui se développent de manière considérable. Les âges de la vie ne

désignent plus des rôles ou des statuts prédéterminés de l'existence ; ce sont des processus rythmés par des crises : les chapitres obligés de tous les petits romans individuels. De même que la jeunesse est une adolescence (*adulesco* : je grandis), l'âge adulte est une « maturescence » (Claudine Attias-Donfut, 1989). Pour le dire autrement, entrer dans l'âge adulte ne signifie pas que l'on se considère comme adulte « accompli » ou « achevé ». La maturité n'est plus un habit ou un rôle qu'il suffirait d'endosser, mais c'est un chemin à poursuivre.

De ce point de vue, il est significatif que, alors que tous les rites collectifs de passage à l'âge adulte se sont effacés (service militaire, mariage, ...), les histoires individuelles prennent le relais. L'expérience mérite d'être tentée en soi et autour de soi : à la question « quand et comment êtes-vous devenu adulte ? », chacun a une petite histoire à raconter, une expérience déterminante : la mort d'un parent, la naissance d'un enfant, un premier acte volontaire, un voyage ou un exil, ... Effacés à l'extérieur, les âges sont renforcés à l'intérieur comme des points de passage obligés de la construction de soi. Les transitions sont plus longues et plus incertaines, mais les problématiques existentielles des âges demeurent. Comment les décrire ?

### **Qu'est-ce qu'un adulte ?**

Quand on pose aux Français cette question : « pour vous, c'est quoi être adulte ? » (M.Tuininga, 1996). Deux réponses antinomiques arrivent immanquablement. Les uns disent « Adulte, moi ? Jamais ! », comme si l'âge adulte était identifié à une petite mort (le confort petit bourgeois, stable et achevé) contre laquelle il fallait à tout prix lutter en gardant « son âme d'enfant » ou « ses révoltes d'adolescent » : l'âge adulte, c'est la restriction des possibles. Les autres répondent « Adulte, moi ? Hélas, non ! », comme si, loin d'être un acquis, l'âge adulte était un idéal inaccessible : trop loin, trop haut, trop fort. Certes, au regard de l'entourage, on parvient à faire illusion, mais on sent en nous-même tout ce qui nous manque : la distance, le caractère, la liberté, l'ironie, le détachement, ...

Cette ambivalence nous met sur la piste d'une hypothèse : et si l'âge adulte était en crise, non parce qu'il serait affaibli, mais au contraire parce que son idéal serait devenu extrêmement exigeant. Dur, dur d'être un adulte ! Par où l'idée démocratique de maturité rejoint l'antique exigence de sagesse que la philosophie réservait aux plus sages des sages. La démocratisation nous pousse tous à être des Socrate, des Epicure ou des Bouddha, ce qui, convenons-en, n'est pas donné à tout le monde.

Cette hypothèse peut être confortée par un constat. Des enquêtes d'opinions, trois mots ressortent pour définir les qualités de l'âge adulte : l'expérience, la responsabilité, l'authenticité. Ces trois qualités *font système*, comme disent

les philosophes, car elles concernent respectivement le rapport au monde (expérience), le rapport aux autres (responsabilité) et le rapport à soi (authenticité). Précisons.

➤ *Avoir de l'expérience*, ce n'est pas avoir tout vu ou tout fait : c'est, au contraire, être capable de faire face à ce qu'on n'a jamais vu ni fait, aux situations nouvelles, voire exceptionnelles. Avoir de l'expérience, c'est, pour reprendre une formule de Hegel, regarder le monde « du point de vue de la fin de l'histoire », c'est-à-dire intégrer les événements dans une grille de lecture et de compréhension. C'est là ce qui différencie l'adulte du jeune : le premier connaît la fin de l'histoire, comme il sait, par ailleurs, que toutes les histoires ont une fin ... Cette expérience là est un seuil décisif qu'il est d'ailleurs difficile de transmettre autrement que par l'exemple.

➤ *Etre responsable*, ce n'est pas seulement être responsable *de* ses actes, c'est aussi être responsable *pour* autrui, c'est-à-dire se sentir des devoirs et des obligations, même envers ceux qui n'ont rien demandé ou revendiqué : les enfants, les élèves, les collaborateurs, les amis, ... Il y a toujours quelque chose du « parent » qui demeure dans l'adulte, même quand il n'a pas d'enfant : c'est la capacité à se décentrer, la faculté de déployer une forme de sollicitude à l'égard d'autrui. L'adulte est en ce sens celui qui est digne de confiance.

➤ *Etre authentique*, enfin, c'est, selon l'antique formule reprise maintes et maintes fois (de Pindare aux crocodiles Lacoste !), « devenir ce que l'on est ». Rien n'est plus difficile ; car nous menacent, d'un côté, la complaisance à l'égard de soi-même, la paresse, les fausses certitudes, le confort des rôles ; et, de l'autre, le manque de confiance en soi, l'angoisse, le sentiment de vide intérieur, l'ennui. L'authenticité doit se frayer un chemin entre ces deux écueils du trop plein d'être (ou, comme dit Sartre, le « gros plein d'être ») et du vide existentiel pour dégager ce que les philosophes appellent une *singularité*<sup>15</sup>. En ce sens, l'individu authentique, n'est pas l'individu de l'individualisme ou de l'égoïsme, mais l'être réconcilié avec le monde, avec les autres et avec soi-même.

Si tel est le portrait de l'adulte aujourd'hui, on comprend qu'il faille plus de temps pour y parvenir : une vie, même allongée, n'y suffit pas, sans doute pas. On comprend aussi, qu'au regard d'une telle exigence, on puisse avoir, de temps à autre, des petits coups de fatigue : cette « fatigue d'être soi » (Alain Ehrenberg) qui pourrait être l'autre nom de la dépression.

---

<sup>15</sup> Le concept de singulier (ou d'individuel) est pensé comme une synthèse du particulier et de l'universel. L'exemple est celui du chef d'œuvre : on reconnaît d'emblée le style d'un Picasso ou d'une sonate de Bach (c'est très particulier) et pourtant cette particularité fait sens commun puisqu'elle touche par-delà les siècles et par-delà les frontières (c'est universel).

## Les âges en redéfinition

Mais aussi exigeante qu'elle soit cette redéfinition contemporaine de l'âge adulte a un avantage considérable : elle permet de redéfinir plus clairement les autres âges de la vie. Voyons comment.

➤ *Qu'est-ce qu'un enfant ?* C'est un être rare et précieux dans nos sociétés vieillissantes, et la tentation est grande de lui vouer un culte idolâtre. Mais si l'on veut vraiment l'aimer il ne faut pas l'idolâtrer : ni l'enfermer dans l'enfance, ni en faire un déjà adulte. Le contraire d'un enfant, ce n'est pas le jeune, l'adulte ou le vieux, c'est Peter Pan, l'enfant qui ne veut pas grandir. Contre Peter Pan, l'enfant est un être qui veut grandir, mais qui ne sait encore ni comment ni pourquoi. Ce pourquoi il a tant besoin de ses parents et des adultes qui l'entourent. Il ne fait pas sa propre histoire, mais vit dans celle que l'on raconte de lui. Il faut donc être très prudent aujourd'hui dans les politiques de protection de l'enfance, car ce n'est pas tant l'enfance qu'il faut protéger que la volonté qu'a l'enfant de grandir. C'est pour cela que l'amour des parents et la sollicitude éducative doit s'exercer.

➤ *Pourquoi grandir ?* Lorsque cette question se pose, c'est que l'on est sorti de l'enfance, pour commencer à entrer dans la vie adulte, elle-même quête de maturité. C'est la raison pour laquelle, il faut sans démagogie favoriser tout ce qui contribue à l'autonomisation des jeunes dans un monde pourtant toujours plus inquiétant. L'adolescence est ce moment critique où le jeune commence à raconter son histoire et sort de l'histoire de ses parents : ce qui engage inévitablement un conflit et une difficulté ; car le jeune est à la fois un mineur qu'il faut protéger et un adulte en puissance qui doit s'autonomiser. Nous avons tendance à trop protéger les jeunes pour ce qu'ils doivent être responsabilisés et à trop les responsabiliser pour ce qu'ils doivent être protégés. C'est toute la difficulté de cet âge qui réunit sous un même qualificatif — jeune — des enfants en devenir et des adultes en puissance.

➤ *Pourquoi vieillir ?* Et bien précisément pour prendre le temps de prendre son temps. La vieillesse moderne n'est pas un « après de la vie », elle peut être l'occasion d'un élargissement de l'existence, avant le déclin irrémédiable du quatrième âge, qu'on espérera le plus court possible. La vieillesse est l'occasion d'une seconde maturité plus désengagée, peut-être plus « sage ». Quoi qu'il en soit, il ne sert à rien de gagner dix ans de jeunesse factice, sans savoir vivre au mieux le temps qu'il nous reste. C'est la raison pour laquelle la vieillesse hypermoderne n'est pas à vouer aux gémonies, contrairement à ce qu'on pourrait penser. Parce que les trois tâches de l'âge adulte sont infinies, elles ouvrent la perspective de leur continuation : on n'est jamais complètement expérimenté, absolument

responsable, totalement authentique. L'approfondissement de ces tâches peut occuper une bonne partie de la vieillesse, jusqu'à ce que, le grand âge venant, la nature reprenne ses droits et le déclin s'amorce. Si la jeunesse se passe à grandir, la vieillesse se passe à s'élargir et à s'approfondir, comme le notait déjà Rousseau dans ses magnifiques *Rêveries d'un promeneur solitaire*

## Une politique des âges

Bien sûr, tout cela est trop vite dit et devrait être affiné, pondéré, précisé. Ajoutons juste un point, en guise de conclusion, qui permettra de présenter tous les enjeux de cette nouvelle question des âges.

Aujourd'hui nos hommes politiques cherchent désespérément un grand dessein, une utopie, qui permettrait de réenchâter la vie politique de nos démocraties tardives. La question pourrait se formuler ainsi : « Quelle peut-être l'utopie d'une société 1) qui a perdu confiance en l'avenir ; 2) qui est promise au vieillissement ; 3) pour laquelle la vie publique a cessé d'être centrale ? » Poser la question, c'est presque y répondre.

Parce que l'espoir d'un monde meilleur a fait place à la crainte d'un monde pire, parce que la vie privée est devenue plus *sacrée* que la vie publique, parce que nos sociétés produisent des individus rares et précieux programmés pour une vie longue, un nouvel idéal commence à prendre forme sous nos yeux : *le développement durable de la personne*. Assurer ce développement « du berceau à la tombe », tel est le grand dessein politique de la seconde modernité, la tâche centrale qu'un Etat-providence, radicalement repensé, pourra prendre en charge.

Pratiquement, cela signifie deux choses : d'abord qu'il lui faut contribuer à la *production* des individus adultes, c'est-à-dire à la réalisation d'êtres autonomes et responsables ; ensuite qu'il lui faut *protéger*, durant toute une vie, les conditions de cette autonomie et de cette responsabilité. Aider les citoyens à devenir et à demeurer des adultes, dans un monde où il est devenu très difficile de l'être, voilà le défi à relever.

Et cela n'a rien d'aisé. Les vies contemporaines ne sont plus de courts fleuves tranquilles ; ce sont des torrents tumultueux de plus en plus longs. Les trajectoires existentielles sont fragmentées, désinstitutionnalisées, remplies de ruptures et de bifurcations. L'époque de la « police des âges » est révolue, où l'Etat fixait des seuils administratifs (majorité, travail, retraite, ...) valables pour toute la population. Lorsqu'en 1974 fut votée la majorité à 18 ans, c'était le moment où la jeunesse s'éternisant, on avait cessé d'être adulte à cet âge. De même lorsqu'en 1982, la retraite placée à 60 ans, il est clair que, depuis quelques temps déjà, on avait cessé d'être vieux à 60 ans.

La nouveauté c'est que chaque âge est désormais moins un segment défini de l'existence qu'une problématique particulière, qui, dans la perspective d'un développement durable de l'individu, doit faire l'objet d'un « traitement spécifique » : la vulnérabilité et l'éducabilité de l'enfance, l'autonomie immature des adolescents, la dépendance des jeunes majeurs, la responsabilité contraignante et contrariée de l'adulte, la liberté et la santé nouvelles des « jeunes vieux », la dégénérescence et la dépendance qui affectent la grande vieillesse.

Concernant cette dernière question, qui est sans doute un des enjeux majeurs des politiques à venir, on peut sans doute « tester » la validité des remarques qui précèdent en faisant trois remarques.

1) La (grande) vieillesse n'est pas une maladie qu'il conviendrait de guérir, d'abolir ou de cacher : elle engage une sagesse. On se tromperait lourdement en se limitant à un traitement exclusivement matériel ou technique de la vieillesse, même s'il est bien sûr nécessaire.

2) Son objectif n'a pas changé depuis la nuit des temps : rester un humain jusqu'à la fin. Vieillir en aussi bonne santé que possible, entouré de ses proches et des gens qu'on aime, avec le sentiment de servir encore un peu. Si l'on en est convaincu, c'est un spectacle insupportable que de voir, dans les maisons de retraite, les vieux coupés de leur histoire personnelle, réduits à leurs handicaps et largement désindividualisés. Face à cette situation, se dégage comme un nouveau droit de l'homme, celui « de vieillir humain » qui pourrait fournir un fil conducteur des politiques publiques.

3) Mais ce droit de vieillir humain engage aussi, comme il se doit, un nouveau devoir : celui de préparer sa vieillesse, d'anticiper le fait que le cadeau de l'existence durable puisse être aussi un fardeau pour soi et pour les autres, et précisément ceux qu'on aime.

Par où l'on voit que le traitement public et politique des âges de la vie gagne à ne jamais se couper d'une réflexion existentielle ou philosophique sauf à réduire la conduite de la vie à sa gestion bureaucratique. Tel est au fond le cœur du projet d'une « philosophie des âges de la vie » : rappeler aux savoirs scientifiques, trop souvent fragmentés et fragmentaires, que la vie humaine a une certaine unité.

## Références

- Cl. Attias-Donfut, *Génération et âges de la vie*, PUF, 1989  
E. Deschavanne et P.-H. Tavoillot, *Philosophie des âges de la vie*, Grasset, 2007  
J.-P. Boutinet, *L'immaturation de l'âge adulte*, PUF, 1999  
X. Gaullier, *Le temps des retraites*, Seuil, 2003  
F. de Singly (dir.), *Être soi d'un âge à l'autre*, L'Harmattan, 2001  
M. Tuininga, *Être adulte, 100 personnalités témoignent*, Paris, Albin Michel – La Vie, 1996.

## **Principales publications**

*Le Crépuscule des Lumières* (Paris, Éditions du Cerf, 1995).

*Histoire de la philosophie politique*, sous la direction d'Alain Renaut et en coordination avec Patrick Savidan (cinq volumes - Paris, Calmann-Lévy, 1999).

*Comprendre (n° 3) : les hommes politiques*, dir. en collaboration avec Evelyne Pisier (Paris, Presses universitaires de France, 2002).

*Le développement durable de la personne. Pour une nouvelle politique des âges de la vie*, en collab. avec Eric Deschavanne (Paris, La Documentation française, 2006).

*Philosophie des âges de la vie*, en collab. avec Eric Deschavanne (Paris, Grasset, 2007 ; éd. Hachette Pluriel, 2008), Prix François Furet 2007.

*Qui doit gouverner ? Une brève histoire de l'autorité* (Paris, Grasset, 2011).

*Les femmes sont des adultes comme les autres* (Paris, Éditions de l'Aube, 2011).

*Tous paranos ? Pourquoi nous aimons tant les complots...* en collab. avec Laurent Bazin (Paris, Éditions de l'Aube, 2012).

*Parents-Enfants*, de Henri Tavoillot et Catherine Dolto (11 octobre 2012).

*Petit almanach du sens de la vie* (Paris, Livre de Poche, 2013).

# **Ruth Toledano-Attias**

Dr en chirurgie dentaire  
Dr en Lettres et Sciences Humaines

## **Quel est l'impact de l'individualisme sur les rapports humains**

(Décembre 2013)

Qu'il s'agisse de rapports sociaux, familiaux ou professionnels, maintes fois, l'on entend les gens se plaindre de la détérioration des relations humaines, de l'isolement croissant des personnes (jeunes ou plus âgées) au sein de la société, de l'absence ou de la faiblesse des sentiments d'amitié, de la perte de confiance, des relations familiales calamiteuses, du manque de solidarité, des relations professionnelles tendues et concurrentielles etc. En d'autres termes, il semble que les relations humaines soient en panne dans la société démocratique occidentale contemporaine marquée par l'individualisme, en particulier en France. Aussi convient-il de se demander dans quelle mesure il est possible d'évaluer ces dysfonctionnements sociaux ? S'agit-il toujours de dysfonctionnements ou d'ajustements ? Comment la société démocratique moderne a-t-elle pu les générer et comment est-il possible de les expliquer ? En d'autres termes, quel est l'impact de l'individualisme sur les rapports humains ? Si l'individualisme est souvent mis en cause, il n'en demeure pas moins vrai qu'il a accompagné les mouvements de libération et d'émancipation des individus dans la société française et subi des mutations. Aussi semble-t-il nécessaire de poser quelques jalons dans l'histoire de l'individualisme.

### **L'acquisition des droits politiques fondamentaux et l'émergence de l'individualisme**

Depuis la Révolution, la société démocratique moderne se caractérise par le fait que les individus libres qui la composent ont des droits et des devoirs égaux. Cependant, le processus d'émancipation des individus n'a pas débuté

avec la révolution. Il est admis, en général, que le processus d'individuation des hommes et des femmes dans les sociétés européennes occidentales a commencé à émerger aux 14<sup>ème</sup> et 15<sup>ème</sup> siècles. Jusqu'au Moyen Age, le système féodal et la pratique généralisée du servage laissent le « peuple » dans un état d'indifférenciation sociale évidente. La règle de la tribu ou du clan ne permet pas l'expression d'une quelconque volonté individuelle. Selon Louis Dumont<sup>16</sup>, c'est une période qui se caractérise par le « holisme », c'est à dire l'absorption dans le « tout » collectif. En d'autres termes, c'est la période de l'indifférenciation sociale dans laquelle les êtres humains sont absorbés « dans la tribu, le clan, la famille<sup>17</sup> ». Par exemple, la culpabilité héréditaire survit au Moyen Age de manière sporadique alors qu'elle a été dénoncée depuis l'Antiquité et que Platon a mis l'accent sur cet argument pour faire émerger le principe de responsabilité individuelle dans l'exercice de la justice. Mais les choses vont évoluer.

### \* **Le processus d'individuation et l'individualisme pré-moderne**

En Europe occidentale, des phénomènes d'individuation commencent à apparaître avec l'émergence de la bourgeoisie dans les royaumes de droit divin où la religion d'Etat et « la » famille n'avaient pas de considération pour les individus en tant que tels. Le processus d'individuation qui se traduit par une prise de conscience de la singularité d'une personne mène à la construction du JE et à l'autonomie du sujet. Il commence avec le *cogito* de **Descartes**, « Je pense donc je suis » et par la théorie des « monades » de **Leibnitz** considérées comme des « réalités individuelles indépendantes les unes des autres<sup>18</sup> ».

On admet en général que l'époque moderne commence au 18<sup>ème</sup> siècle avec le mouvement des Lumières philosophiques. « L'idéologie individualiste » s'exprime avec la revendication des premiers droits individuels par des philosophes anglais. D'abord, Thomas **Hobbes**<sup>19</sup> qui décrit « l'état de nature » - où sévissent l'arbitraire et l'insécurité - et « l'état de droit », il revendique pour chacun, le droit à la sécurité des biens et des personnes. Dans l'état de nature, explique-t-il, « donc, tout ce qui entraîne par nature, une guerre de tous contre tous, accompagne aussi nécessairement, la condition d'hommes privés de toute sécurité autre que celle que chacun peut attendre de sa vigueur et de son intelligence<sup>20</sup> ». Aussi chaque individu doit-

---

<sup>16</sup> Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Ed. du Seuil, 1983.

<sup>17</sup> Cf Revue des *Sciences humaines*, Article de Jean-François Dortier du 9/11/ 2010 : « Individu. Du JE Triomphant au MOI éclaté ». Document Web : <http://www.scienceshumaines.com>

<sup>18</sup> Cf *Dictionnaire de philosophie politique*, p294, PUF 1996.

<sup>19</sup> Thomas Hobbes, (1588-1679), *Léviathan*, paru dans sa forme définitive en 1668. Cf chap.13, p105 à 109, Dalloz-Vrin, édition 2004.

<sup>20</sup> Thomas Hobbes, *ibid.*, p107.

il « abandonner ou transférer » à l'Etat-Léviathan « le droit de se défendre contre la violence. (...) La fin en vue de laquelle on a admis cet abandon ou ce transfert du droit n'est autre que la conservation de la vie et des moyens de vivre<sup>21</sup> ». Il précise ensuite que « le transfert mutuel du droit est appelé *contrat*<sup>22</sup> ».

C'est Hobbes qui élabore, en effet, la première théorie du contrat social revendiquant le droit égal à la sécurité des personnes et des biens alors qu'un autre philosophe anglais, John **Locke**<sup>23</sup> défend le « droit à la propriété individuelle » vers la fin du 17<sup>ème</sup> siècle. Selon lui, le droit positif est subordonné aux *lois* de la nature. Locke défend la liberté politique et économique, la neutralité de l'Etat et la séparation des pouvoirs politique et religieux. Le droit égal à la propriété individuelle est associé à la préservation de la liberté individuelle et à la valeur du travail fourni par chaque individu et ce droit est inviolable. Ainsi, écrit-il, « Tout homme possède une propriété sur sa propre personne. À cela personne n'a aucun Droit que lui-même. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous pouvons dire qu'ils lui appartiennent en propre. Tout ce qu'il tire de l'état où la nature l'avait mis, il y a mêlé son travail et ajouté quelque chose qui lui est propre, ce qui en fait par là même sa propriété. Comme elle a été tirée de la situation commune où la nature l'avait placé, elle a du fait de ce travail quelque chose qui exclut le Droit des autres hommes. En effet, ce travail étant la propriété indiscutable de celui qui l'a exécuté, nul autre que lui ne peut avoir de Droit sur ce qui lui est associé<sup>24</sup> ». J.F. Dortier<sup>25</sup> estime que Locke est le premier à développer une « théorie de l'individu moderne » parce que, par « propriété de soi », il entend « qu'en devenant propriétaire, l'individu devient maître de lui-même en s'appropriant son travail et ses moyens d'existence<sup>26</sup> ».

Remarque : Dans ses *Ecrits politiques*, Benjamin Constant fait un rapprochement du même ordre, entre la propriété et la propriété de sa personne humaine, mais dans un autre contexte où il évoque, a contrario, les

---

<sup>21</sup> Hobbes, *ibid*, chap.14, p113.

<sup>22</sup> Hobbes, *ibid*, p114.

<sup>23</sup> John Locke, (1632-1704).

<sup>24</sup> J. Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil* (1690), chap. V. Dans un autre paragraphe, il remet l'accent sur le droit de la propriété pour l'homme « propriétaire de sa propre personne et de son travail » : au parag. 44 de l'édition web, de l'UQUAC, traduction française de David Mazel en 1795 à partir de la 5<sup>ème</sup> édition de Londres en 1728: 44. « Tout cela montre évidemment que bien que la nature ait donné toutes choses en commun, l'homme néanmoins, étant le maître et le propriétaire de sa propre personne, de toutes ses actions, de tout son travail, a toujours en soi le grand fondement de la propriété; et que tout ce en quoi il emploie ses soins et son industrie pour le soutien de son être et pour son plaisir, surtout depuis que tant de belles découvertes ont été faites, et que tant d'arts ont été mis en usage et perfectionnés pour la commodité de la vie, lui appartient entièrement en propre, et n'appartient point aux autres en commun. ».

<sup>25</sup> J-F. Dortier, directeur de la revue « Sciences Humaines ».

<sup>26</sup> J-F. Dortier, *ibid.*, *Sciences Humaines* du 9/11/ 2010 : « Individu. Du JE Triomphant au MOI éclaté », page 2.

atteintes dues à l'arbitraire dans les régimes despotiques et tyranniques. Il détaille le processus qui, de l'arbitraire, mène aux exactions et autres abus de pouvoir. Voici ce qu'il écrit : « L'arbitraire sur la propriété est bientôt suivi de l'arbitraire sur les personnes ; premièrement, parce que l'arbitraire est contagieux ; en second lieu parce que la violation de la propriété provoque nécessairement la résistance. L'autorité sévit alors contre l'opprimé qui résiste ; et, parce qu'elle a voulu lui ravir son bien, elle est conduite à porter atteinte à sa liberté<sup>27</sup> ».

### \* Le chemin vers l'individualisme démocratique

Au cours du 18<sup>ème</sup> siècle, l'individualisme se propage dans la société française grâce à l'esprit des Lumières philosophiques. Il convient de rappeler le rôle de Voltaire dans le combat contre les injustices et l'intolérance et celui de **Rousseau** lorsqu'il publie, entre autres, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* en 1755 et le *Contrat social* en 1762. Avec beaucoup de véhémence et d'insistance, il considère que le droit à l'égalité traduit une aspiration humaine fondamentale, l'individu devenant alors « un être politique et social<sup>28</sup> ». Dans le corps social, on observe quelques désengagements à l'égard de la religion, de l'Etat et de la famille. Avec la Révolution, la tendance vers l'individualisme égalitariste se confirme avec le rejet de l'arbitraire et l'abolition des privilèges. Louis Dumont écrit à cet effet : « la **Déclaration des droits de l'homme et du citoyen** adoptée par l'Assemblée constituante dans l'été 1789 marque en un sens le triomphe de l'individu. (...) Art 1 : Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits<sup>29</sup> ». Tous les êtres humains sont désormais des citoyens libres et égaux. L'individu qui en émerge est une « personne morale autonome » selon la formule de **Kant**<sup>30</sup>. La volonté du sujet raisonnable, libre et « autonome » s'exprime en tant que conscience individuelle qui se livre à l'observation et à la « critique » des phénomènes à partir de l'expérience sensible.

### *Les droits acquis et la « passion de l'égalité »*

Au début du 19<sup>ème</sup> siècle, **Alexis de Tocqueville** tente de montrer quel est le lien entre le système démocratique et les droits civiques ; en d'autres termes, « pourquoi les peuples démocratiques montrent un amour plus ardent et plus durable pour l'égalité que pour la liberté ». Selon lui, cette « passion de l'égalité » concerne « l'égalité des conditions » ; elle est spécialement française et se révèle de manière un peu évidente : « les hommes seront

---

<sup>27</sup> Benjamin Constant (1767-1830), *Ecrits politiques*, p444, folio-Essais n°307, Gallimard 1997.

<sup>28</sup> Louis Dumont, *ibid*, p102.

<sup>29</sup> Louis Dumont, *ibid*, p102.

<sup>30</sup> Emmanuel Kant (1724-1804), *Critique de la Raison pratique*.

parfaitement libres parce qu'ils seront tous entièrement égaux ; et ils seront tous parfaitement égaux parce qu'ils seront entièrement libres. C'est vers cet idéal que tendent les peuples démocratiques<sup>31</sup> ». Il établit des parallèles entre les avantages et les inconvénients liés à la liberté et à l'égalité ; en quelque sorte, si l'égalité se fait sentir de manière immédiate, Tocqueville estime en revanche, « qu'il n'y a que les gens attentifs et clairvoyants qui aperçoivent les périls dont l'égalité nous menace. (...) Les maux que la liberté amène quelquefois sont immédiats ; ils sont visibles par tous, et tous, plus ou moins, les ressentent. Les maux que l'extrême égalité peut produire ne se manifestent que peu à peu ; ils s'insinuent graduellement dans le corps social<sup>32</sup>... ». Il précise sa pensée en mettant l'accent sur les sacrifices que les citoyens iraient jusqu'à consentir pour ne plus subir les inégalités et se retrouver en position d'infériorité politique : « Les peuples démocratiques ont un goût naturel pour la liberté. (...) Mais ils ont pour l'égalité une passion ardente, insatiable, éternelle, invincible ; *ils veulent l'égalité dans la liberté* et, s'ils ne peuvent l'obtenir, ils la veulent encore dans l'esclavage. Ils souffriront la pauvreté, l'asservissement, la barbarie, mais ils ne souffriront pas l'aristocratie<sup>33</sup> ».

#### **\* L'individualisme démocratique**

Libres et égaux, certes, ces êtres singuliers, bien individués se distinguent par leur personnalité mais ils s'isolent aussi pour ne pas s'en laisser imposer et exprimer leur entière liberté. Avant la démocratie, on connaissait l'égoïsme, « amour passionné et exagéré de soi-même » alors que dans les pays démocratiques, l'*individualisme* laisse sa marque sur les relations humaines. Tocqueville le définit comme « un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même<sup>34</sup> ». Puis le philosophe se livre à une comparaison entre l'égoïsme et l'individualisme : il entend montrer que l'égoïsme est un affect, une passion qui peut animer n'importe quel individu quelle que soit la nature du régime dans lequel il vit alors que l'individualisme est d'ordre politique et démocratique puisqu'il ne saurait y avoir de démocratie sans un traitement égalitaire de tous les citoyens : « l'individualisme est d'origine démocratique et menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent<sup>35</sup> ».

---

<sup>31</sup> A. de Tocqueville, *ibid.*, p93.

<sup>32</sup> A. de Tocqueville, *ibid.*, p95.

<sup>33</sup> A. de Tocqueville, *ibid.*, p96.

<sup>34</sup> A. de Tocqueville, *ibid.*, chap. 2, p97.

<sup>35</sup> A. de Tocqueville, *ibid.*, chap. 2, p98.

### **\* Libres et égaux mais... sans devoirs, sans attaches ? Que devient le lien social ?**

Tocqueville n'occulte pas un paradoxe provoqué par la nouvelle réalité démocratique et qui concerne les devoirs envers les concitoyens. Les droits sont revendiqués et acquis mais les devoirs semblent négligés. Les conséquences sont donc prévisibles et se traduisent par l'affaiblissement du lien social entre les individus enfin libres et égaux : « Dans les siècles démocratiques, au contraire, où les devoirs de chaque individu envers l'espèce sont bien plus clairs, le dévouement envers un homme devient plus rare : le lien des affections humaines s'étend et se desserre<sup>36</sup> ». Il voit bien d'où vient le danger qui attire les individus jusqu'à la solitude. Ainsi, les conditions s'égalisant, les individus deviennent auto-suffisants de sorte qu'ils n'entretiennent plus les liens amicaux et affectifs et ne voient pas qu'ils se retranchent de la vie sociale et familiale : « ils ne doivent rien à personne, ils n'attendent rien de personne ; ils s'habituent à se considérer toujours isolément et ils se figurent volontiers que leur destinée toute entière est entre leurs mains. Ainsi, non seulement, la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur<sup>37</sup> ».

### **\* L'homme social post-révolutionnaire**

Au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, il semble qu'il s'opère un « retournement général » au sein de la société. De nouvelles théories socio-politiques s'élaborent : le positivisme de Auguste Comte fondé sur la Raison, le courant romantique, le socialisme qui s'exprime dans les publications du cercle saint-simonien témoignent d'un souci d'universalité. Selon l'argument de Louis Dumont, « un besoin d'*universitas* fut ressenti plus fortement que jamais par l'individu romantique qui héritait de la Révolution<sup>38</sup> ». L'individualisme ne s'affirme pas comme tel. C'est encore le moment des grandes familles et l'esprit collectif n'a pas encore disparu. Cependant, le romantisme se propage rapidement et c'est un mouvement à caractère fortement individuel. La pression religieuse est plus forte. On le voit dans les romans de Balzac, Flaubert, Stendhal ou dans les œuvres de Musset ; ils témoignent des mutations de la société post-révolutionnaire, notamment de la société bourgeoise. D'une manière générale, Louis Dumont estime que « les penseurs français de la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle furent conduits à considérer l'homme comme un être social, à insister sur les facteurs sociaux qui constituent la matière première de la personnalité et expliquent en dernier

---

<sup>36</sup> Ibid., p98.

<sup>37</sup> Tocqueville, *ibid.*, p99.

<sup>38</sup> Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p108.

ressort que la société n'est pas réductible à une construction artificielle à base d'individus. (...) La religion était hautement appréciée par les saint-simoniens comme source de cohésion sociale : ils insistaient sur la religion et le sentiment en vue de la reconstruction du corps social<sup>39</sup> ».

Que s'est-il passé au 20<sup>ème</sup> siècle depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale ? Il semble que le régime démocratique se soit consolidé en Europe occidentale depuis 1945. La stabilisation de la démocratie s'est faite sur fond d'individualisme, l'individu étant devenu le « vrai principe de l'organisation socio-politique<sup>40</sup> ». L'Etat démocratique respectait les droits de l'homme mais, à partir de 1975, des inégalités et des injustices commencent à se faire sentir dans les sociétés occidentales.

### **L'impact de l'individualisme contemporain sur les relations humaines**

C'est à partir de 1975 (après la conférence d'Helsinki) que des sociologues attirent l'attention sur les effets que produisent la montée en puissance de « la politique des droits de l'homme » et la « relance de l'individualisme ». En outre, des voix s'élèvent pour déclarer que les droits de l'Homme ne sauraient constituer les fondements exclusifs de la politique d'un Etat.

#### **\* « L'individualisme de déliaison »**

En même temps, l'on remarque que le civisme diminue au fur et à mesure que croissent les libertés individuelles. Des enquêtes sociologiques sur les valeurs mettent l'accent sur « la perte des repères et le déclin des valeurs<sup>41</sup> » concernant la famille, le travail, la politique, la religion et la morale. Incivilités, impolitesses et dysfonctionnement sociaux se multiplient. Le désintérêt à l'égard de la politique est un phénomène nouveau dans la société française tandis que la question des droits de l'homme prend de plus en plus d'importance. Mais, alors que la politisation des jeunes, notamment après les événements de Mai 1968, avait été une réalité socio-politique forte, on observe une démobilitation de ceux-ci. C'est, en substance, ce que déclare **Marcel Gauchet**, qui y voit une vraie menace pour l'équilibre de la société démocratique : « Les droits de l'homme ne doivent pas être un guide intouchable. La démocratie est la transformation du désir de chacun dans le pouvoir de tous, mais sacraliser les libertés individuelles remet tout en question. Pour les jeunes générations, démocratie veut simplement dire libertés personnelles. Elles s'étonnent ensuite qu'il n'y ait plus de pouvoir pour personne ! Individualisme et dépolitisation contribuent au malaise

---

<sup>39</sup> L. Dumont, *ibid.*, p112.

<sup>40</sup> Note de lecture parue sur Internet concernant le livre de Marcel Gauchet, *la démocratie contre elle-même*.

<sup>41</sup> Voir les notes sur l'œuvre de Raymond Boudon in [http://fr.Wikipédia.org/wik/Raymond\\_Boudon](http://fr.Wikipédia.org/wik/Raymond_Boudon)

moral d'une société incapable d'entreprendre collectivement<sup>42</sup> ». C'est ce qu'il a appelé depuis 1999, un « individualisme de déliaison » mettant ainsi l'accent sur la disparition de l'esprit collectif. Selon lui, « Nous avons basculé dans la période récente vers un individualisme de déliaison ou de désengagement, où l'exigence d'authenticité devient antagoniste de l'inscription dans un collectif. Pour 'être soi-même' dans l'ultra-contemporain, il faut se garder par devers soi<sup>43</sup> ».

### **\* La 'culture du narcissisme' et la désintégration des liens sociaux et familiaux**

Déjà en 1979, aux Etats Unis est publiée une étude qui décrit de manière détaillée une « crise culturelle de la société occidentale » dont les répercussions se retrouvent en France quelques années plus tard. Les phénomènes observés par le sociologue américain, Christopher Lasch<sup>44</sup>, expriment, selon lui, « la culture du narcissisme ». Il relève que l'opinion publique a une « vision désespérée de l'avenir<sup>45</sup> » ; elle se méfie du personnel politique de sorte que « la société est de plus en plus difficile à gouverner. (...) Ce que les élites politiques et dirigeantes qualifient *d'indifférence à la politique* pourrait bien signifier un refus grandissant des citoyens de participer à un système politique qui les traite en consommateurs de spectacles préfabriqués<sup>46</sup> ». A quoi assiste-t-on ? Les individus se disent libres de toutes les entraves résultant de leur éducation ; ils rejettent l'héritage du passé mais l'avenir leur paraît fermé. De toutes les façons, il ne les intéresse pas alors que, paradoxalement, ils sont à la recherche du bonheur. C'est ce que Lasch appelle « la stratégie de la survie narcissique » qui se présente comme une libération mais représente « l'impasse d'une obsession narcissique de l'individu par lui-même<sup>47</sup> ». Comment décrit-il le « nouveau Narcisse » ?

### ***Le culte du moi et sa désintégration ; les dysfonctionnements sociaux du 'nouveau Narcisse'***

Lasch définit cette forme de « narcissisme », non de manière classique, c'est à dire comme l'amour du reflet de soi-même mais comme le « culte du moi ». A l'évidence, la recherche du « bien commun » ne l'intéresse plus.

---

<sup>42</sup> Marcel Gauchet, « La démocratie malade l'individualisme », p4, article paru dans Nice Matin en 2007 et reproduit sur le blog de M. Gauchet : <http://gauchet.blogspot.com/> Voir également, M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002.

<sup>43</sup> Marcel Gaucher, cf revue « Le Débat », mars-avril 1998, p172.

<sup>44</sup> Christopher LASCH, *La culture du narcissisme* (USA, 1979) Champs-Essais, n°808, Flammarion. Trad. française 2006.

<sup>45</sup> Lasch, *ibid.*, p22.

<sup>46</sup> Lasch, *ibid.*, p23.

<sup>47</sup> Lasch, *ibid.*, p24.

L'hypertrophie du *moi* atrophie son jugement concernant toute forme d'extériorité. Hors du *Je*, il est perdu, désorienté. Son intériorité l'envahit au point qu'il en devient vulnérable et ne peut faire face à la moindre difficulté qui se présente à lui. Lasch montre bien ce qui est en jeu dans ce processus : « le nouveau Narcisse est hanté, non par la culpabilité, mais par l'anxiété (...). Il cherche un sens à la vie. Superficiellement détendu et tolérant, (...) il se trouve également privé de la sécurité que donne la loyauté du groupe et se sent en compétition avec tout le monde pour l'obtention des faveurs que dispense l'Etat paternaliste (...) Il se montre ardemment compétitif quand il réclame approbation et acclamation. (...) Il prône la coopération et le travail en équipe tout en nourrissant des impulsions profondément antisociales. (...) Avide, dans la mesure où ses appétits sont sans limites... et vit dans un état de désir inquiet et perpétuellement inassouvi<sup>48</sup> ».

Déterminé par son intériorité, « sa volonté individuelle est toute puissante<sup>49</sup> ». L'anxiété est si forte qu'il se sent obligé de chercher un certain équilibre auprès des psychothérapeutes. C'est ainsi, estime Lasch que « la thérapie s'est établie comme le successeur de l'individualisme farouche et de la religion<sup>50</sup> ». Cet individu est en état de dépendance, il a du mal à atteindre une vraie maturité. On observe dans son comportement un certain nombre de signes qui révèlent sa vulnérabilité et sa fragilité, son extrême émotivité qui rendent les relations sociales et familiales extrêmement difficiles. Lasch met l'accent sur un certain nombre de questions qui cherchent à cerner les problèmes posés à la société et qui témoignent de véritables dysfonctionnements du « nouveau Narcisse » : « pourquoi la peur de grandir et de vieillir hante notre société ; pourquoi les relations personnelles apparaissent si fragiles et précaires, pourquoi enfin, la 'vie intérieure' ne constitue plus un refuge contre les dangers qui nous entourent<sup>51</sup> ? ». Etant donnée son immaturité, tout porte à croire que cet individu, replié sur lui-même, va chercher des solutions illusoire qui ne lui apportent pas d'apaisement. En effet, « dans son vide intérieur et son insignifiance, l'homme ordinaire tente de se réchauffer à la lumière réfléchie par les 'étoiles' (stars de cinéma ou autres)<sup>52</sup> ». Apparemment, cela ne suffit pas à remplir le vide laissé par l'isolement et l'anxiété qui atteignent parfois des paroxysmes.

Replié sur son intimité par incapacité à entretenir des relations sociales convenables, ne croyant pas à l'amélioration des conditions sociales par le combat politique, l'individu s'effondre. L'auteur rend compte d'un phénomène que seule l'enquête peut révéler. Selon lui, « Poètes et

---

<sup>48</sup> Lasch, *ibid.*, p25.

<sup>49</sup> Lasch, *ibid.*, p35.

<sup>50</sup> Lasch, *ibid.*, p41.

<sup>51</sup> Lasch, *ibid.*, p44.

<sup>52</sup> Lasch, *ibid.*, p51.

romanciers d'aujourd'hui, loin de glorifier le *moi*, racontent sa désintégration. Les thérapies qui soignent le *moi* brisé véhiculent le même message. Loin d'encourager la vie privée aux dépens de la vie publique, notre société fait qu'il est de plus en plus difficile, pour un individu, de connaître une amitié profonde et durable, un grand amour, un mariage harmonieux. A mesure que la vie sociale devient plus brutale et barbare, les relations personnelles qui, ostensiblement, devraient être préservées, prennent un caractère de combat. (...) Ces thérapies masquent l'origine sociale des souffrances qu'elles traitent<sup>53</sup> ».

### ***Le système éducatif produit de l'obscurantisme et dévalue le rôle parental***

Parmi les nombreux problèmes sociaux surgis avec le nouvel individualisme, Lasch cite en exemple la faillite du système éducatif pour montrer ce que peut produire l'égalitarisme lorsqu'il est poussé à outrance. Au lieu de chercher « l'excellence pour tous les élèves, au nom même de l'égalitarisme, le système préserve la forme la plus insidieuse de l'élitisme. (...) Il n'est pas inconsideré de parler de nouvel obscurantisme lorsqu'on se rend compte à quel point les traditions culturelles sont en train de se dissiper<sup>54</sup> ». Il regrette que les experts ne coopèrent pas au bénéfice des enfants et insiste sur leur cynisme. Et surtout il s'élève contre « la remise en question systématique de l'autorité parentale » qui entraînerait la détérioration des relations familiales, (...) contre l'appropriation des fonctions familiales » par l'école et les institutions sociales de toutes sortes. Tout cela entraînant une déresponsabilisation des parents et la « réduction des droits du citoyens ordinaire<sup>55</sup> ».

### ***Le rejet du vieillissement<sup>56</sup>, le jeunisme, etc...***

D'une certaine façon, l'avenir de tous les Narcisses se résout dans le vieillissement mais la peur de vieillir les taraude et ils font tout ce qu'ils peuvent pour l'oublier car ils sont dans le déni et dans le culte du *moi*. Il n'est donc pas étonnant de constater qu'ils sont pris de peur panique face à ce phénomène inéluctable. Ils vont donc faire tout ce qu'ils peuvent pour en retarder l'avènement et rechercher par tous les moyens à se donner l'apparence de la jeunesse. Le culte du corps prend des proportions inédites ; pour garder l'apparence de la « jeunesse » la règle est dans l'entretien perpétuel du corps par le sport, la chirurgie et la médecine esthétiques. Tant que c'est possible, l'image de l'apparence jeune reste le seul réconfort.

---

<sup>53</sup> Lasch, *ibid.*, p61.

<sup>54</sup> Lasch, *ibid.*, p188 à 195.

<sup>55</sup> Lasch, *ibid.*, 195 à 203.

<sup>56</sup> Lasch, *ibid.*, 260 à 269.

Le nouveau Narcisse « ignore » l'avenir pas plus qu'il ne s'intéresse au passé ; le grand âge des parents représente tout ce qu'il redoute. En outre, il dévalue le rôle des parents et n'a aucune considération pour leur rôle dans la transmission des valeurs et de leur sagesse éventuelle.

**\* Les liens sociaux en état de mal : « l'ère du vide »**

Quelques années plus tard, des sociologues français publient des études sur l'état de la société française et constatent qu'il existe de nombreuses similitudes avec la société nord-américaine. L'un d'entre eux, Gilles Lipovetsky<sup>57</sup> estime que l'individualisme contemporain n'a plus rien à voir avec celui qui a succédé à la Révolution française. Selon lui, à l'heure de la consommation de masse, le processus de socialisation a totalement changé ; la société, les mœurs, l'individu contemporain sont ébranlés par « l'émergence d'un mode de socialisation et d'individualisation inédit (...) Cette mutation historique est, ...autrement dit, une nouvelle phase de l'histoire de l'individualisme occidental<sup>58</sup> ». Que résulte-t-il de ses observations ?

**« La désertion de masse »**

Il constate que la société française est devenue « apathique ». Il estime que s'accomplit sous les yeux de tous « une désertion » des individus, des institutions ; plus rien ne présente le moindre intérêt, bref, c'est « l'ère du vide ». Voici dans quels termes il demande que l'on prenne conscience du phénomène qui est en train de s'opérer depuis le début des années 1980'. Il convient, écrit-il, de « ne pas occulter la présence d'un autre désert... Un désert paradoxal, sans catastrophe, sans tragique ni vertige (...) Considérez en effet cette immense vague de désinvestissement par laquelle toutes les institutions, toutes les grandes valeurs et finalités ayant organisé les époques antérieures se trouvent à peu près vidées de leur substance, qu'est-ce, sinon une *désertion de masse* transformant le corps social en corps exsangue, en organisme désaffecté ? (...) Ici comme ailleurs, le désert croît : le savoir, le pouvoir, le travail, l'armée, la famille, l'Eglise, les partis, etc, ont déjà globalement cessé de fonctionner comme des principes absolus et intangibles à des degrés différents ; plus personne n'y croit, plus personne n'y investit quoi que ce soit<sup>59</sup> ». La société semble continuer de fonctionner mais en 'roue libre', elle n'est plus qu'un 'désert apathique'. Son enquête se poursuit par l'examen des systèmes éducatif et politique.

---

<sup>57</sup> Gilles Lipovetsky, *L'Ere du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Folio-Essais n°121, Gallimard 1983 / 1993.

<sup>58</sup> G. Lipovetski, *ibid.*, p9.

<sup>59</sup> G. Lipovetsky, *ibid.*, p50.

### ***Dysfonctionnements dans l'enseignement***

Comme Lasch, Ehrenberg met l'accent sur les dysfonctionnements dans le système éducatif : il constate « le grand désarroi des Maîtres », les enseignants confrontés à l'apathie et à l'indifférence des élèves, leurs incivilités. Ceux qui voudraient réagir sont découragés, déstabilisés, désorientés par le manque d'intérêt qu'ils suscitent, par l'indifférence massive. Le 'scandale' est partout. Les solutions proposées pour remédier aux nombreux problèmes de ce système ne donnent pas de résultat car, « plus l'école se met à l'écoute des élèves et plus ceux-ci déshabitent sans bruit ni chahut ce lieu vide<sup>60</sup> ». D'ailleurs, écrit-il, « plus les professeurs veulent faire lire, moins les élèves lisent<sup>61</sup> ».

### ***La désertion dans le domaine politique et le culte du moi***

Lipovetsky poursuit son enquête et reprend le concept de « Narcisse » développé par Lasch pour caractériser le nouvel individualisme qui se répand dans la société post-moderne depuis ces trois dernières décennies. Ce qui frappe, c'est qu'il retrouve les mêmes effets provoqués par le culte du moi, la même apathie et le même isolement ayant les mêmes conséquences. Selon lui, « un cran supplémentaire est franchi dans l'escalade de la personnalisation de l'individu voué au self-service narcissique (...), à l'indifférence par saturation et isolement<sup>62</sup> ». De fait, Narcisse se comporte de la même manière aux USA qu'en France : seul et vulnérable, il est en général, déprimé, mais la cause est à chercher dans « la désertion de la *res publica*... Narcisse en quête de lui-même, obsédé par lui seul et ce faisant, susceptible de défaillir ou de s'effondrer à tout moment face à une adversité qu'il affronte à découvert, sans force extérieure<sup>63</sup> ».

D'ailleurs, l'auteur ne s'étonne pas de ses réactions exagérées puisque le moindre petit incident le laisse désarmé. Aussi précise-t-il, « ses problèmes personnels prennent une proportion démesurée et plus il s'y penche (aidé ou non par les psychothérapeutes) moins il les résout. (...) Qu'est-ce qui aujourd'hui n'est pas sujet à dramatisation et stress. Vieillir, grossir, enlaidir, dormir, éduquer les enfants, partir en vacances, tout fait problème ; les activités élémentaires sont devenues impossibles<sup>64</sup> ». Il semble évident que devant de telles situations, l'individu post-moderne ne peut ni créer ni entretenir des liens amoureux, familiaux ou sociaux. Narcisse demande à être seul dans un désert qu'il entretient et redoute à la fois.

---

<sup>60</sup> G. Lipovetski, *ibid.*, p56.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p63.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p59 à 63.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p67.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p67.

« *Narcisse ou la stratégie du vide* »

Lipovetski constate que son enquête rejoint souvent celle de Lasch mais il voit l'effet du narcissisme dans le croisement de deux logiques, une logique sociale individualiste et l'autre thérapeutique et psychologique. Cependant, il considère également que cette nouvelle forme de l'individualisme contemporain révèle de nouveaux rapports de l'individu avec lui-même et son corps et avec les autres. Cet individualisme, précise-t-il, s'est débarrassé « des ultimes valeurs sociales et morales qui coexistaient avec le règne de la famille, de l'art..., s'est émancipé de tout encadrement transcendant, la sphère privée elle-même change de sens, livrée qu'elle est aux seuls désirs changeants des individus<sup>65</sup> ». En d'autres termes, le sociologue français rend compte de leur manque d'intérêt pour la vie politique et sociale, de leur exigence pour vivre au présent et de l'érosion du sentiment d'appartenance. En outre, il constate que « seule la sphère privée semble sortir victorieuse de ce raz de marée apathique<sup>66</sup> ». Les repères temporels délimités par le passé et le futur, sont ignorés ainsi que le sens de la continuité historique et la notion de transmission inter-générationnelle. Le narcissisme affecte la société dans laquelle les individus investissent leur *moi* de manière démesurée, « fonctionnant au plaisir, au bien-être, à la dé-standardisation (...) tout concourt à la promotion d'un individualisme pur, autrement dit, psy, débarrassé des encadrements de masse et à la mise en valeur généralisée du sujet<sup>67</sup> ». Ils vouent un culte infini à leur corps et l'entretiennent tout autant. Leur anxiété est si forte qu'il semble inutile de préciser qu'ils ont une peur panique de vieillir et de mourir et dévaluent également le rôle de leurs parents. Comme ils sont repliés sur leur intimité, « leurs relations sont douloureuses, asociales et souvent fratricides<sup>68</sup> ».

\* Rendant compte d'une publication récente du sociologue **Alain Ehrenberg**<sup>69</sup>, *La société du malaise*, Jean-Michel Bot<sup>70</sup> signale que l'auteur s'est référé aux travaux de Lasch<sup>71</sup> et Richard Sennet<sup>72</sup>. Ehrenberg enquête également sur « les maux engendrés par les sociétés individualistes » depuis les années 1970'. Il y fait une analyse sociologique comparée des USA et de la France pour laquelle il utilise une méthode qui « combine vision politique et morale, psychanalyse et sociologie ». Il y décrit la « souffrance sociale, la

---

<sup>65</sup> Ibid., p71.

<sup>66</sup> Ibid., p72.

<sup>67</sup> Lipovetski, ibid., p75.

<sup>68</sup> Lipovetski, ibid., p96.

<sup>69</sup> cf Alain Ehrenberg, *La société du malaise*, Odile Jacob, 2010.

<sup>70</sup> Jan-Michel BOT, (maître de conférences à l'université de sociologie Rennes2), sur le site web : anthropiques.org / 1<sup>er</sup> avril 2010

<sup>71</sup> Voir ci-dessus, Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*.

<sup>72</sup> Voir Richard Sennet, *Tyrannies de l'intimité*, (1974 en anglais), traduction française au Seuil, 1995.

perte de confiance en soi, 'les pathologies narcissiques', les dépressions, états limites, impuissance du moi à agir, à entreprendre », (...) des pathologies de l'autonomie de l'individu<sup>73</sup> ». Ces phénomènes ont été décrits plus haut ; ils révèlent que la société montre des signes de « déliaison sociale » provoqués par « l'hyper-individualisme contemporain ».

Cependant, d'autres sociologues réagissent à ce qu'ils appellent « le déclinisme » qui aurait affecté la société française. L'ouvrage de François de Singly<sup>74</sup> en France et celui de Richard Sennet<sup>75</sup> aux USA cherchent à dépasser ce moment où la société est censée aller mal. Singly ne nie pas l'existence des multiples problèmes mais il pense qu'il y a des possibilités de les résoudre. Il n'est évidemment pas question d'un retour à l'ordre moral façon 19<sup>ème</sup> siècle qui était surtout une chape moralisatrice recouvrant la société de l'époque, mais de tentatives de promouvoir le « vivre-ensemble » avec des manifestations d'amitié et de soutien mutuel et un véritable souci de solidarité. Certains ouvrages publiés récemment reviennent sur les notions de « civilité ou l'art de vivre ensemble<sup>76</sup> », politesse et galanterie. Autrement dit, comment rendre possibles et vivants les liens sociaux et familiaux sans étouffer les individualités. Dans un ouvrage de philosophie politique paru en 2013, Philippe Raynaud<sup>77</sup> pense que les notions de « civilité et démocratie » ne sont pas incompatibles et qu'il « n'y a pas de conflit de principe » entre elles mais « il peut cependant y avoir des tensions entre le monde de l'égalité et celui des 'manières'<sup>78</sup> ». Aussi semble-t-il important de mettre l'accent sur une phrase de Marcel Gauchet citée par l'auteur et qui servira ici de conclusion :

« Il n'est pas écrit dans les constitutions démocratiques qu'il est nécessaire d'être poli envers ses voisins, mais on voit bien que dans une société où tout le monde est impoli avec ses voisins, quelque chose de l'esprit de la démocratie est atteint<sup>79</sup> ».

---

<sup>73</sup> Voir le compte rendu de Robert Castel sur l'ouvrage de Ehrenberg in site web « la vie des idées » : <http://laviedesidees.fr/societe-du-malaise-ou-malaise-dans.html>

<sup>74</sup> Voir François de Singly, *L'individualisme est un humanisme*, Editions de l'Aube, 2005.

<sup>75</sup> Voir, Richard Sennet, *Ensemble pour une éthique de la coopération*, Albin Michel, traduction française par Pierre-Emmanuel Dauzat, 2014

<sup>76</sup> Stephan Vaquero, *Baltasar Gracian, la civilité ou l'art de vivre en société*, PUF-Fondements de la politique, 2009

<sup>77</sup> Philippe Raynaud, *La politesse des Lumières. Les lois, les mœurs, les manières*. Gallimard- L'esprit de la Cité, 2013

<sup>78</sup> Philippe Raynaud, *ibid*, p9

<sup>79</sup> Philippe Raynaud, *ibid*, p9

# Réflexions sur la violence

(Juin 2009)

Violence. A l'évocation de ce mot, noms et adjectifs se bousculent pour tenter d'appréhender le phénomène dans sa diversité : force, brutalité, cruauté, déshumanisation, destruction, arbitraire, insécurité, peur, guerre, massacres, exactions, diffamation, fausses accusations, manipulations, etc.

De manière commune, on estime que la violence consiste en « un usage légitime ou illégitime de la force, un abus de puissance. La violence n'est pas seulement physique, elle peut être morale, politique (exploitation, oppression), insidieuse (embrigadement), sournoise, etc<sup>80</sup> ». Le *Petit Larousse* la définit comme le « caractère de ce qui se manifeste, se produit ou produit des effets avec une force intense, extrême, brutale<sup>81</sup> » tandis que le *Petit Robert* la désigne comme « tout acte par lequel quelqu'un agit sur un autre ou le force à agir contre sa volonté ».

Etymologiquement, *violence* provient du latin *vis*, qui signifie *force*. Ce phénomène n'a cessé d'être étudié depuis l'Antiquité. Pour Christian Authier, « *Bia* (en grec) signifie tout à la fois la force vitale et la violence ; or, en grec, la vie se dit *Bios* tandis que *Zoè*, signifie la vie animale et végétale. Cette notion 'élargie' de la violence », laisse entendre que la « question de la violence (*bia*) ne se pose pas pour les animaux (*zooi*) mais seulement dans le domaine de la vie humaine (*bios*) [et] qu'elle a affaire avec la parole qui est le propre de l'humain (...). Violence langagière : injure, menace, inculpation, condamnation<sup>82</sup>... ».

Pour la philosophie grecque antique (Platon, Aristote), l'harmonie structure l'ordonnement « cosmétique » de la nature (cosmos) et du logos. Dans cet univers ordonné régi par la « juste mesure », la violence est un mouvement contre nature qui provoque désordre et chaos du fait de la « démesure » (*hubris*) et du cycle infernal de la vendetta. Les philosophes modernes considèrent que la violence ne concerne que le monde humain et retiennent la notion de souffrance animale. Retenons que dans une de ses *Fables*, La Fontaine<sup>83</sup> déplore que la « raison du plus fort est toujours la meilleure » et dénonce la violence masquée et la mauvaise foi du meurtrier.

---

<sup>80</sup> Le [webpedagogique.com/histoire](http://webpedagogique.com/histoire). Voir aussi Yves Michaud, *La violence*, Que sais-je ? n°2251, PUF 2007.

<sup>81</sup> *Le Petit Larousse*, grand format, 1997.

<sup>82</sup> Christian Authier, « Insécurité à tous les étages », *L'Opinion indépendante*, semaine du 9 février 2009-05-09 : in *Encyclopédie de l'Agora* : <http://agora.qc.ca>: 4 pages. On peut également lire l'entrée « violence », par Sergio Cotta, dans *Dictionnaire de philosophie politique*, Sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, p728-732, PUF 1996.

<sup>83</sup> Jean de la Fontaine (1621-1695), *Fables*, livre premier, 10, « le loup et l'agneau ».

La destruction de l'humain en l'homme a caractérisé les formes de violence qui se sont déployées à partir du XX<sup>ème</sup> siècle. Les violences ne prennent pas toutes la forme de l'affrontement ou de l'agression : par exemple, l'arbitraire, la diffamation, les fausses accusations, les insultes racistes, les propos humiliants, la profanation d'un cimetière ou un licenciement abusif. Refuser à un homme ou à une culture, le droit à l'expression légitime est violent et destructeur de l'humain. Pour la philosophe Blandine Kriegel, « C'est la « force dérégulée qui porte atteinte à l'intégrité physique ou psychique pour mettre en cause, dans un but de domination ou de destruction, l'humanité de l'individu<sup>84</sup> ».

Outre les définitions, il convient de chercher comment et quand naît et se développe la violence, autrement dit, l'anthropologie de la violence ; ensuite il s'agira de décrire les formes qu'elle peut prendre, à quels niveaux et dans quels champs elle se déploie.

## **Anthropologie de la violence**

### ***A l'origine des conflits, la double imitation et la rivalité mimétique***

« Pourquoi la violence ? ». René Girard<sup>85</sup> considère que cette question est une donnée permanente de la conscience humaine. Selon lui, les « violences ne tombent pas du ciel. Elles sont le produit d'une histoire généralement accessible ». Le processus se développe parmi des individus qui se connaissent bien, proches parents, amis, associés, ou entre des collectivités ennemies, forcément voisines, des 'ennemis héréditaires'. Ainsi, « les violences racistes opposent des groupes ethniques que le plus souvent, rien ne distingue ». Pour repérer le facteur déclenchant la violence, il convient d'en faire la 'genèse'. René Girard attribue depuis longtemps la genèse de la violence à ce qu'il appelle les *rivalités mimétiques* : « Dès que nous désirons ce que désire un être proche de nous, dans le temps et dans l'espace, c'est le même objet qui nous attire tous les deux et la rivalité est inévitable. (...) Les combats rivalitaires chez les hommes n'ont pas de frein instinctuel. Ils ont donc une puissance illimitée, infinie, qu'ils n'ont pas dans le règne animal. (...) La rivalité mimétique est responsable de la fréquence et de l'intensité des conflits humains. (...) Même si on admet que la rivalité mimétique cause beaucoup de conflits, il y en a d'autres où elle paraît absente. [Or], les rapports humains les moins passionnés, les plus insignifiants, sont

---

<sup>84</sup> Cf Encyclopédie de l'Agora, qui cite « La violence à la télévision. Rapport de la mission d'évaluation, d'analyse et de propositions relatives aux représentations violentes à la télévision, Ministère de la culture, France ».

<sup>85</sup> René Girard, philosophe et anthropologue, Stanford University, auteur d'une œuvre importante et, notamment de *La violence et le sacré* (1972). L'article de référence « Pourquoi la violence ? » constitue sa participation à un ouvrage collectif publié sous la direction de Paul Dumouchel, *Violence, victime et vengeance*, p13-30, L'Harmattan-Presses universitaires de Laval, Québec, 2000.

susceptibles, eux aussi de se pénétrer de violence. (...) La *double imitation* est le fonds indestructible des rapports humains...elle est le moteur du conflit<sup>86</sup> ». Le point de départ de la discorde est un évènement insignifiant, mal interprété ou mal compris, qui va entraîner des réactions en chaîne et réciproques qui vont en s'aggravant, entre des individus ou des collectivités. C'est, explique R. Girard, « la tendance à surcompenser l'hostilité apparente de l'autre, toujours présente des deux côtés, qui produit ce résultat... la réciprocité violente<sup>87</sup> ». Si rien ne vient empêcher la violence de se déchaîner, « en séparant et en *différenciant* tous les aspects de la vie publique et privée.. », alors « la violence, la vengeance réciproque fait toujours retomber les cultures dans le chaos d'où elles sont sorties<sup>88</sup> ».

### ***Les matrices de l'intolérance et de la violence***

De son côté, Françoise **Héritier**<sup>89</sup> focalise sa recherche sur les 'ressorts profonds de l'intolérance' qui conduit inéluctablement à la violence. Elle pose la question : « est-ce que l'homme est *naturellement*, c'est-à-dire biologiquement, violent, intolérant, qu'il s'agisse de l'espèce en général, ou du comportement enfantin observable dans le développement de l'individu en société<sup>90</sup> ? ». Puisque l'homme est nécessairement un être social qui se donne des règles pour vivre en société, il y a forcément « une interaction avec ses semblables ». Françoise Héritier considère que la première chose qui s'impose est l'observation de la « différence des sexes », de sorte que la relation homme-femme est « hiérarchisée dans le sens d'une domination du masculin sur le féminin, donc inégalitaire, elle est le cadre, la *matrice primordiale*, universelle des rapports sociaux<sup>91</sup> ». Elle se réfère aux travaux de Levi-Strauss concernant la construction du lien social et « la prohibition de l'inceste... qui vise, par l'échange matrimonial entre groupes étrangers, à instaurer, grâce à la reconnaissance de l'altérité, non seulement la paix mais les échanges de toutes sortes<sup>92</sup>... ».

Or, pour vivre ensemble, il est également nécessaire de satisfaire des besoins vitaux : la confiance, la sécurité et le besoin de conformité. Si ces besoins ne sont pas satisfaits, alors, « inversement, la méfiance entraîne avec elle ces autres sentiments dérivés que sont le rejet et l'intolérance, la répulsion, le mépris, la haine<sup>93</sup> » qui constituent d'autres matrices de la violence

---

<sup>86</sup> R. Girard, in *Violence, victime et vengeances*, ibid, p15-18.

<sup>87</sup> R. Girard, ibid, p19.

<sup>88</sup> R. Girard, ibid, p22-23..

<sup>89</sup> Françoise Héritier, professeur au Collège de France, Séminaire *De la violence* II, tome 2, p321-343, Ed. Odile Jacob, Opus, 1999.

<sup>90</sup> F. Héritier, *De la violence* II, ibid, p322.

<sup>91</sup> F. Héritier, ibid, p324.

<sup>92</sup> F. Héritier, ibid, p325.

<sup>93</sup> F. Héritier, ibid, p327 .

« ambivalentes », qui se greffent sur la matrice primordiale. Puis elle se réfère à la théorie de René Girard sur le désir mimétique à l'origine de la rivalité mimétique pour mettre l'accent sur une autre matrice puissante, « l'envie » qui provoque la « compétition et la dépossession de l'autre » et les exactions qu'elles génèrent. Aussi, ajoute-t-elle qu'il « faut faire apparaître ici un autre besoin, affect ou émotion élémentaire, qui entraîne avec lui son contraire et son cortège de situations ambivalentes, c'est le *besoin de protection* : être protégé ou protéger ses proches, et au contraire, agresser ou détruire, ou au mieux, tenir à distance, ceux qui n'entrent pas dans cette catégorie<sup>94</sup> ». Or, le besoin de protéger « s'exprime en premier dans le modèle hiérarchique du rapport parent/enfant... et se transforme en nécessité de contrôle et de domination<sup>95</sup> ». C'est cette relation hiérarchisée qui se manifeste par la puissance du fort sur le faible, qui est à l'origine des rapports de pouvoir et de domination, des dominants sur les dominés, du maître et de l'esclave, etc. De sorte que les rapports sociaux ne sont pas simples et sont rendus encore plus complexes par l'expression d'affects très forts que sont « *l'orgueil* et le *sentiment de puissance* d'un côté, la honte, *l'humiliation* et le *ressentiment* de l'autre, à l'origine de toutes les insoumissions, résistances et révoltes. Le dernier affect,... c'est le sentiment du *juste* et de *l'injuste*, qui va de pair avec la *conscience de soi* et de sa *dignité* (...) Un de ses corollaires est le besoin *d'inviolabilité* du corps, de l'esprit, et des lieux où s'inscrit l'individu ou le groupe des semblables, à savoir le territoire. La violence intervient dans les interstices non réglés du jeu entrecroisé de ces divers et (nécessaires) besoins<sup>96</sup> ».

La logique de l'intolérance conduit inexorablement vers l'exclusion, la négation de l'humain en l'homme et à l'annihilation de groupes entiers. On l'a vue se déployer en Europe à partir du XIII<sup>ème</sup> siècle sur des notions de pur et impur et donc, sur l'impureté du sang du groupe que la société dominante voulait exclure du corps social. Le propre et le sale constituent un des fondements de l'idéologie d'exclusion et du massacre. Ce qui se manifeste ici, « c'est la nécessité de nier l'Autre comme véritablement humain, pour pouvoir l'exclure, lui faire du mal, le détruire, voire tenter de lui interdire une 'survie' *post mortem*. Dans l'idéologie nazie,... l'intention d'humilier n'est pas première ; il s'agit de la pure et simple négation du statut d'humain<sup>97</sup> ».

---

<sup>94</sup> F. Héritier, *ibid*, p327.

<sup>95</sup> F. Héritier, *ibid*, p328 .

<sup>96</sup> F. Héritier, *ibid*, p328.

<sup>97</sup> F. Héritier, *ibid*, p330.

### ***Arbitraire, douleur et violence : la torture***

La torture est un ensemble de sévices cruels infligés arbitrairement à un homme ou à une collectivité par un tortionnaire ou par un pouvoir politique oppresseur. Lorsqu'elle subit la torture, la victime est totalement impuissante et désorientée, transfigurée par la douleur qui l'envahit totalement ne laissant aucune place à l'exercice normal de la raison et des affects. La personne n'est plus que douleur. L'anthropologue David **Le Breton**<sup>98</sup> met l'accent sur la « douleur infligée » à une victime. Elle est, explique-t-il, « l'exercice d'une violence absolue sur un autre, impuissant à se défendre, et livré tout entier à l'initiative du bourreau. Temps plein de la pratique de la cruauté, technique d'anéantissement de la personne par la dislocation minutieuse du sentiment d'identité à travers un mélange de violences physiques et morales, elle vise à gorger la victime de douleur avec un acharnement méthodique dont la seule limite est, en principe, celle de la mort. (...) L'imposition de la douleur et de l'humiliation poursuit une logique d'effacement de la victime. (...) Et elle ignore si la torture cessera demain ou dans six mois, ou avec la mort dans les heures suivantes. Face à l'arbitraire absolu à visage humain, qui s'exprime dans le secret, elle est épinglée à son corps (...). La torture confronte au pire que la mort »<sup>99</sup>.

### **Les formes et niveaux de violence**

#### ***La violence libératrice***

C'est la violence destinée à se libérer en vue de supprimer la domination de l'homme sur l'homme<sup>100</sup> ; celle qu'opposent les groupes humains et les peuples qui se révoltent légitimement contre un système tyrannique, injuste et despotique, contre l'esclavage et les systèmes totalitaires marqués par la démesure, l'oppression et les meurtres en masse. Dans ces cas, les combattants sont des résistants que les oppresseurs appellent « terroristes ». Au contraire, le terrorisme n'a pas d'autre finalité que de semer la panique et la terreur, non de les faire cesser. Par ailleurs, à un moindre niveau, la violence se manifeste également dans les grèves destinées à faire cesser les abus patronaux et à obtenir une amélioration des conditions de travail et des emplois. Si aucun moyen ne doit être négligé pour combattre la tyrannie, le totalitarisme et le fanatisme, des limites devraient être assignées aux acteurs sociaux pendant les grèves du travail.

---

<sup>98</sup> David Le Breton, anthropologue, « Expériences de la douleur, expériences de la violence », Séminaire *De la violence* II, tome 2, p113-132, Ed. Odile Jacob, Opus, 1999.

<sup>99</sup> D. Le Breton, *ibid*, p121 à 124.

<sup>100</sup> Voir Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, 1908, en version numérique sur le site web suivant : <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

***La violence politique légale : un moindre mal et une nécessité pour assurer la sécurité publique et permettre la vie sociale***

Généralement, on considère que les sociétés organisées ne peuvent survivre sans un recours minimal à la violence afin d'assurer la sécurité des habitants d'un Etat et sans lequel elles sombreraient dans le désordre et le chaos. C'est ce qu'on appelle la violence légitime ou violence symbolique. Elle constituerait un moindre mal. L'usage que l'état fait de la violence permet de contenir les sujets dans des limites acceptables par la collectivité et décourage, par la crainte qu'elle suscite, « les désordres qui entraînent avec eux le meurtre et le brigandage<sup>101</sup> ». Tel est le point de vue de **Machiavel**, un des premiers théoriciens de la 'raison d'Etat' qui affirme la primauté du pouvoir ou de l'Etat sur les intérêts privés. Il considère qu'il vaudrait mieux pour le chef de l'Etat, qu'il nomme *Prince*, d'être aimé et craint, mais qu'il « est plus sûr d'être craint que d'être aimé (...) Les hommes, en général, sont plus portés à ménager celui qui se fait craindre que celui qui se fait aimer. La raison en est que cette amitié... ne peut tenir contre les calculs de l'intérêt ; au lieu que la crainte a pour objet une peine dont l'idée lâche malaisément prise ». Cependant, le prince doit veiller à ne pas se faire haïr même s'il administre les peines les plus sévères ; il lui suffit « de respecter les propriétés de ses sujets et l'honneur de leurs femmes. S'il se trouve dans la nécessité de faire punir de mort, il doit en exposer les motifs, et surtout ne pas toucher aux biens des condamnés. Car les hommes, il faut l'avouer, oublient plutôt la mort de leurs parents que la perte de leur patrimoine<sup>102</sup> ». Après les guerres de religion<sup>103</sup> qui ont dévasté l'Europe occidentale de 1562 à 1598, au cours desquelles des conflits armés opposèrent catholiques et protestants, une réflexion théorique fut conduite sur le pouvoir de l'Etat, entre autres, par Thomas **Hobbes**<sup>104</sup>. L'auteur considère que sans un état fort, un état de droit, la collectivité retombe dans 'l'état de nature', caractérisé par la guerre de tous contre tous, où « l'homme est un loup pour l'homme » et « où il n'existe pas de pouvoir capable de tenir [les hommes] tous en respect<sup>105</sup> ». En d'autres termes, les relations humaines sont dominées par la violence et la ruse du fait de la défiance des uns envers les autres. Dans l'état de nature, trois causes sont génératrices de violence : « la rivalité, la méfiance, la fierté. La première de ces choses fait prendre

---

<sup>101</sup> Machiavel, (1469-1527), *Le prince*, chap XVII, p138, GF Flammarion, n°317, 1992.

<sup>102</sup> Machiavel, *ibid*.

<sup>103</sup> En France, la nuit de la Saint-Barthélemy, nuit du 23-24 août 1572, eut lieu le massacre des protestants à Paris et en province ; elle fut considérée comme le symbole de l'intolérance religieuse et fut suivie de l'assassinat du duc de Guise et de Henri III. C'est Henri IV qui mit fin aux guerres de religion par la paix de Vervins et l'édit de Nantes (1598).

<sup>104</sup> Thomas Hobbes (1588-1679), philosophe anglais, auteur du *Léviathan* (1651), Sirey, p129-132 ; Jacqueline Russ, *Les chemins de la philosophie*, p124-133, Armand Colin.

<sup>105</sup> Hobbes, *ibid*, p129.

l'offensive aux hommes en vue de leur profit. La seconde, en vue de leur sécurité. La troisième en vue de leur réputation. [Dans les trois cas], ils usent de la violence<sup>106</sup>... ». Dans ces conditions, c'est-à-dire, « sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect », ils se livrent une guerre permanente où « chacun est l'ennemi de chacun [et] en un temps où les hommes vivent sans autre sécurité que celle dont les munissent leur propre force ou leur propre ingéniosité. Dans un tel état, ...il n'y a pas de société ; et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuels d'une mort violente ; la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale, et brève<sup>107</sup> ». L'insécurité permanente qui caractérise cet état de guerre devrait inciter les hommes à recourir à des règles raisonnables pour que cesse la guerre et afin d'établir la paix, en se dessaisissant *mutuellement* « de son droit sur toute chose » et en le confiant, par '*contrat*', à l'Etat (*civitas*), nommé *Leviathan*, qui se fonde sur la Loi et la Raison ; cet état est donc un produit de l'*art humain*. Autrement dit, par délégation, l'Etat reçoit, le pouvoir d'user de la violence pour assurer la sécurité de ses citoyens afin qu'ils puissent vaquer à leurs occupations.

Dans un autre de ses ouvrages, on retrouve un condensé de sa théorie du *contrat* entre les citoyens et l'Etat souverain, sans lequel il ne règne qu'insécurité et violence sociales : « Hors de la société, chacun a tellement droit sur toutes choses qu'il ne peut s'en prévaloir et n'a la possession d'aucune ; mais dans la République, chacun jouit paisiblement de son droit particulier. Hors de la société civile, ce n'est qu'un continuel brigandage, et l'on est exposé à la violence de tous ceux qui voudront nous ôter les biens et la vie ; mais dans l'Etat, cette puissance n'appartient qu'à un seul. Hors du commerce des hommes, nous n'avons que nos propres forces qui nous servent de protection (sécurité) mais dans une ville, nous recevons le secours de tous nos concitoyens. (...) Enfin, hors de la société civile, les passions règnent, la guerre est éternelle, la pauvreté est insurmontable, la crainte ne nous abandonne jamais, les horreurs de la solitude nous persécutent, la misère nous accable, la barbarie, l'ignorance et la brutalité nous ôtent toutes les douceurs de la vie ; mais dans l'ordre du gouvernement, la raison exerce son empire, la paix revient au monde, la sûreté publique est rétablie<sup>108</sup>... ».

La réflexion de Max **Weber**<sup>109</sup> sur l'Etat moderne met également l'accent sur le fait que tous les groupes politiques considèrent la « violence physique » comme le « moyen normal du pouvoir ». Cependant, bien que la violence politique ne soit pas le seul moyen à sa disposition, elle est son « moyen

---

<sup>106</sup> Hobbes, *Leviathan*, ibid, p129-130.

<sup>107</sup> Hobbes, ibid, p130.

<sup>108</sup> Thomas Hobbes, le *Citoyen*, Garnier Flammarion, p195.

<sup>109</sup> Max Weber, *Le savant et le politique*, 1<sup>ère</sup> éd.1919, Plon, 10-18, sept.1997, p124-137 (1<sup>ère</sup> éd. 1959).

spécifique<sup>110</sup> ». Quant à l'Etat contemporain, il « revendique avec succès pour son propre compte *le monopole* de la violence physique légitime. (...) l'Etat passe donc pour l'unique source du *droit* à la violence<sup>111</sup> ». De fait, l'Etat a le droit et le pouvoir légitime de la violence codifiée (répression, punition) et des moyens coercitifs qui le placent dans un rapport 'mesuré' de domination de l'homme sur l'homme. Se poseront alors le problème des relations véritables entre éthique et politique et la question problématique et difficile de la peine de mort. Dans le cas où le dirigeant politique ne se réfère pas à l'éthique de *responsabilité*, il établit avec les citoyens des rapports de domination et de force, caractérisés par l'arbitraire et l'injustice car « le succès du chef dépend entièrement du fonctionnement de son appareil » et des exigences de ses partisans auxquels il faut distribuer « butin, pouvoir et prébendes...et la plupart du temps...à *justifier* moralement les désirs de vengeance... Je le répète, il se compromet avec des puissances diaboliques qui sont aux aguets dans toute violence<sup>112</sup> ».

### ***La terreur post-révolutionnaire, totalitaire***

Sous le régime de la terreur, les factions politiques qui dirigent un pays jouissent de l'impunité la plus complète. L'arbitraire et le soupçon gouvernent le pays. Chacun soupçonne l'autre de trahir l'esprit de la révolution et la délation n'épargne personne, pas même le chef absolu. Chacun est le prédateur de l'autre. La violence et la cruauté s'abattent sur n'importe qui, innocent ou 'coupable' désigné par les détenteurs d'une quelconque autorité. Politiquement, c'est le chaos ; et le pire, c'est que les bourreaux invoquent la justice pour justifier les verdicts de mort inéluctables afin de se débarrasser de prétendus ennemis de la révolution et de possibles *adversaires* indésirables.

### ***La violence et la cruauté***

La violence franchit alors un cap supplémentaire, dépasse les limites du tolérable et devient extrême. Elle n'a d'autre but que de nuire en toute impunité. C'est celle que **Montaigne**<sup>113</sup> déclare haïr et qu'il désigne par le terme de 'cruauté', « l'extrême de tous vices<sup>114</sup> ». Il l'a vue se manifester pendant les guerres civiles ou guerres de religion et il en restait stupéfait : « A peine me pouvais-je persuader, avant que je l'eusse vu, qu'il se fût trouvé des âmes si monstrueuses qui, pour le seul plaisir du meurtre, le

---

<sup>110</sup> M. Weber, *Le savant et le politique*, ibid, p124 et 125.

<sup>111</sup> M. Weber, ibid, p126.

<sup>112</sup> M. Weber, *Le savant et le politique*, ibid, p214 à 216.

<sup>113</sup> Montaigne, *Les Essais*, livre II, « De la cruauté », chap.XI, p49-63. Classique Gallimard- le livre de poche n°1395-1396.

<sup>114</sup> Montaigne, ibid, p57.

voulussent commettre : hacher et détrancher les membres d'autrui ; aiguïser leur esprit à inventer des tourments inusités et des morts nouvelles, sans inimitié, sans profit, et pour cette seule fin de jouir du plaisant spectacle des gestes et mouvements pitoyables, des gémisséments et voix lamentables d'un homme mourant en angoisse. Car voilà l'extrême point où la cruauté puisse atteindre: « Qu'un homme tue un autre homme, non par colère ou par peur, mais seulement pour le regarder mourir<sup>115</sup>, [Sénèque, Lettre 90] ».

Que ce soit au XVI<sup>ème</sup> ou au XX<sup>ème</sup> siècle, la violence n'a pas changé de nature mais elle a changé d'échelle, c'est une évidence. Toujours excessive, démesurée, cruelle, elle est devenue plus massive à cause des techniques de mort plus « efficaces ». Et cependant, il convient de ne pas oublier que le massacre des Indiens pendant la conquête de l'Amérique par les conquistadors espagnols ou portugais, s'est déroulé dans une parfaite impunité. Ce ne sont pas seulement les maladies importées par eux qui ont décimé les populations autochtones ; il y eut aussi les pendaisons massives et systématiques d'Indiens, pendus en rangs serrés et alignés les uns à côté des autres. Cela n'a rien de pendaisons occasionnelles. Une peinture de l'époque représente ces massacres<sup>116</sup>. Il ne saurait s'agir d'autre chose que de cruauté. Cette forme extrême de violence vise, écrit le philosophe Etienne **Balibar**, « cette part en quelque sorte *inconvertible* de la violence qui est la plus 'excessive', la plus destructrice et autodestructrice, celle qui met en jeu, non seulement ... le risque de la mort propre, qui est le prix du pouvoir et de la puissance, mais celui de l'apocalypse barbare et de la destruction mutuelle. Ou pire<sup>117</sup> ». Il précise qu'il faut inclure à cette 'économie de la violence' ou 'violence-du-pouvoir', une manifestation de la *cruauté*. Et là, il voit se profiler « à nouveau des perspectives d'élimination et d'extermination qui ne sont pas seulement violentes, mais spécifiquement cruelles : à l'horizon des famines et des guerres 'civiles' ou des ethnocides alimentés par de constantes ventes d'armes, (...) la purification ethnique. (...) En sorte que le 'passage à l'acte', la violence exterminatrice et sadique (tortures, mutilations, viols collectifs - dont la Yougoslavie n'a pas le monopole - se présente comme une mise en œuvre du scénario où se combinent étroitement le fantasme et l'argumentation. (...) Une telle violence et sa mise en scène (..) signent plutôt l'irruption de la cruauté (...). C'est ce que j'appellerai une forme ultra-objective de la violence ou encore une *cruauté sans visage*<sup>118</sup> ». Le philosophe n'omet pas d'évoquer le lien entre ces « dimensions

---

<sup>115</sup> Montaigne, *ibid*, p61.

<sup>116</sup> Voir, à ce sujet, un croquis reproduisant une peinture de l'époque, dans l'ouvrage de Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Seuil 1982.

<sup>117</sup> Etienne Balibar, « Violence, idéalité et cruauté », in Françoise Héritier, *Séminaire De la violence*, tome 1, p67, Ed. Odile Jacob, Opus, 1996, p57-87.

<sup>118</sup> E. Balibar, *ibid*, p81-82.

‘excessives’ de la violence sociale et leur intense *sexualisation*, les hommes faisant de leur sexe l’instrument de la violence communautaire<sup>119</sup> » au cours des viols collectifs, notamment en Bosnie.

### ***Le viol et l'épuration ethnique***

La violence faite aux femmes que l'on prend de force devient ici une arme de destruction massive. Le viol se caractérise, explique l'anthropologue F. Héritier, par 'l'idée d'effraction', « effraction du corps conçu comme un territoire clos, du territoire conçu comme un corps dépeçable (...). Mais ce qui importe ici, c'est de montrer que la volonté de puissance, d'imposer sa loi, est aussi une pulsion primaire, comme cela ressort de l'enchaînement de définitions proprement dites de la trilogie viol-violation-violence<sup>120</sup> ».

Véronique Nahoum-Grappe met le point focal sur l'épuration ethnique en Yougoslavie où les populations civiles ont été prises en otage et réprimées avec la plus grande cruauté. Dans ce cas, « l'usage politique de la cruauté<sup>121</sup> » vise à « assassiner la personne sociale et morale<sup>122</sup> » en *nationalisant* le ventre des femmes par le viol systématique des femmes de l'ennemi haï, afin de le faire disparaître. Les viols en temps de guerre ou dans le terrorisme ont toujours existé, mais la nouveauté, c'est qu'ici, on touche à la question de la *filiation* et on provoque des douleurs extrêmes en donnant aux « [pratiques de cruauté sexuelle et symbolique], la *plus grande visibilité politique*<sup>123</sup> ». L'auteur attire l'attention sur le sens du terme latin *Cruor* qui signifie *sang* afin de montrer « la proximité sémantique entre le sang et le viol<sup>124</sup> ». Le viol est une question de sang : impliqué dans la « transmission de l'identité collective, il constitue une intervention sur cette transmission, il tranche le lien de filiation aussi cruellement que le sont les gorges du mari, du père et du fils<sup>125</sup>... ». Ceux qui se livrent au nettoyage ethnique se croient investis d'une mission sacrée et se donnent bonne conscience pour l'accomplir. Leur but, « ce n'est pas la mort de la victime, mais sa naissance qu'il faut défaire. Et le lieu d'élection de la cruauté, c'est le ventre de la mère<sup>126</sup> ». La jouissance du bourreau est d'autant plus obscène qu'il se sait impuni et laisse la victime en état de choc car elle se sent avilie, impuissante, défaite, *profanée*, bien qu'elle sache qu'elle est la

---

<sup>119</sup> E. Balibar, *ibid*, p84.

<sup>120</sup> Françoise Héritier, Séminaire *De la violence*, tome 2, « Les matrices de l'intolérance et de la violence », p338-340, Ed. Odile Jacob, Opus, 1996.

<sup>121</sup> Véronique Nahoum-Grappe, anthropologue, « L'usage politique de la cruauté : l'épuration ethnique (ex Yougoslavie, 1991-1995) », Séminaire Françoise Héritier *De la violence*, tome 1, p275-323, Ed. Odile Jacob, Opus, 1996.

<sup>122</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid*, p282.

<sup>123</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid*, p280.

<sup>124</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid*, p286.

<sup>125</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid*

<sup>126</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid*, p289.

victime d'une cruelle injustice. La problématique de l'impunité est centrale dans la question de la cruauté, écrit V.Nahoum-Grappe, « elle est liée à la position de domination nécessaire à son accomplissement... Le cruel est nécessairement du côté du plus fort, quelle que soit la définition de sa force<sup>127</sup> ».

Ces atrocités ne surgissent pas de nulle part. Elles sont le résultat de la haine politique, de la proximité et de l'impunité dans un contexte de dérégulations extrêmes causées par des guerres ou des événements graves. Le voisin ne s'improvise pas bourreau sans que des conditions soient réunies pour violer et tuer en toute impunité ; il faut qu'il sente que la force est de son côté.

### ***Le génocide***

Là se conjuguent plusieurs facteurs car un génocide ne s'improvise pas. La « solution finale » est conçue et programmée ainsi que la logistique pour l'accomplir. La raison et la planification nécessitent un ensemble considérable de personnes capables de mettre en place la machine de destruction massive : construire les camps et les machines de mort. Il faut mettre l'accent sur la propagande des intellectuels engagés avec l'Etat assassin car elle contribue largement à créer le climat de terreur, de peur et d'arrogance en vue de tuer en masse, violer, faire souffrir, piller, etc. Toutes ces organisations de la mort programmée ont été conçues « raisonnablement », froidement car « l'ennemi » à tuer est haï politiquement, méprisé, nié dans son être. L'entreprise de dépersonnalisation de ces êtres dont les nazis ou les régimes totalitaires nient l'humanité vient compléter le processus de leur mise à mort. Un grand nombre d'anthropologues mettent l'accent sur la déshumanisation des victimes dans les camps de concentration et de l'évitement de leur visage par les bourreaux. Ces derniers font tout pour éviter de croiser le regard de leurs innocentes victimes. Ainsi, précise V. **Nahoum-Grappe**, « lorsque la cruauté est légitimée par le pouvoir et triomphe sur le terrain, le crime devient invisible. (...) Des enfants jouent près des ghettos, des caméras filment des villes assiégées et les corps sanglants par routine... Lorsque le génocide triomphe, l'habitude, le conformisme et l'impunité assurée, produisent cette invisibilité de la victime enlaidie, devenue un être inférieur frappé d'inégalité, qui ne compte plus, et dont la disparition n'est pas un événement. (...) L'infériorité politique de la victime est une condition du geste cruel<sup>128</sup> ».

---

<sup>127</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid*, p297.

<sup>128</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid*, p322-323.

Ce discours sur la violence ne saurait être exhaustif tant le monde contemporain, avec la surinformation instantanée qui le caractérise, déverse toutes sortes d'informations concernant les guerres, les exactions, les innombrables événements cruels et violents qui se déroulent aux quatre coins du monde. Mais ce discours ne saurait occulter les violences urbaines et autres fusillades au cours desquelles des jeunes gens ou des adolescents, quand ce ne sont pas des terroristes, ouvrent le feu avec des armes de guerre et abattent à bout portant des enfants d'écoles maternelles - Columbine/USA ou l'école maternelle de Beslan en Russie -, des étudiants dans des écoles et des universités, aux Etats-Unis, en Allemagne<sup>129</sup> provoquant de véritables massacres.

Ce déferlement de guerres, de violences et de cruautés devrait nous inciter à chercher les moyens de les limiter dans l'espace et dans le temps. Les rappels concernant l'éthique et le politique sont nombreux mais une des pistes de réflexion intéressantes est conduite par René Girard ; il suggère de penser aux « rapports humains » : comment les faciliter, les améliorer, en désamorcer le potentiel de violence, comment apprendre à éviter, amoindrir ou à contourner la rivalité mimétique.

## **Crise ou rupture des transmissions ?**

(Décembre 2011)

De manière générale, on considère que les chaînes de la transmission culturelle concernant les savoirs scientifiques, les humanités et les religions, ont été jusque là, plus ou moins préservées, du moins en Europe occidentale. Pourquoi évoque-t-on alors et, de plus en plus souvent, l'existence de signes qui évoquent des phénomènes de crise des transmissions ? Pourquoi la transmission devient-elle source de questionnement alors qu'elle apparaissait comme aller de soi ? Quels sont les nouveaux problèmes qui auraient surgi ? S'il est question de crise, alors les difficultés sont passagères et pourraient trouver certaines formes de résolutions après quelques ajustements ou réaménagements. Peut-être serait-il question de mutation ou de changement de paradigme ? Et si la situation était plus grave et alors, il serait plus question de rupture que de crise des transmissions ?

---

<sup>129</sup> Voir l'article de Alice Scharzer dans le *Courrier international* du 19/3/2009, « l'assassin était misogyne ». L'auteur de l'article met l'accent sur le « premier massacre en Allemagne à avoir la misogynie pour mobile » et sur le « flot de violence et de pornographie » qui se déverse sur certains jeunes dont le « machisme exacerbé...joue un rôle central dans pratiquement tous les cas de violences commises par des hommes en temps de paix ».

Dans la transmission, le « **rendez-vous intergénérationnel** » implique une dialectique entre le/les donneur(s) et le/les receveur(s) afin d'assurer la continuité avec le passé et la perpétuation du patrimoine socio-culturel et historique. Les uns souhaitent communiquer et partager leurs savoirs et connaissances, leurs savoirs-faire artistiques et artisanaux ; les autres apprennent, par des processus de transmission passive et active, des schémas mentaux, des représentations et normes sociales et familiales, des visions du monde, des savoirs provenant de diverses origines, familiale, sociale, religieuse, culturelle, intellectuelle et éducative. Le mot *culture* désigne ce qui est différent de la nature, c'est-à-dire ce qui est de l'ordre de l'acquis et non de l'inné. Le dictionnaire de philosophie<sup>130</sup> précise que la culture est, « plus généralement, et d'ordinaire, le caractère d'une personne instruite, et qui a développé par cette instruction, son goût, son sens critique et son jugement ; ou alors, l'éducation qui a pour effet de produire ce caractère. "Le savoir est la condition nécessaire de la culture, il n'en est pas la condition suffisante"<sup>131</sup> ». Cependant, aucune culture ne pourrait survivre si, d'une génération à une autre, les savoirs n'étaient transmis, que ce soit dans la famille, dans les institutions scolaires et universitaires ou dans les ateliers.

Mais, a contrario, quels aspects pourraient prendre les moments de crises ou de rupture de la transmission ?

L'histoire est jalonnée de périodes de crise au moment des mutations de la pensée et des changements de paradigmes dans les révolutions scientifiques. On pourrait évoquer la « table rase » de Descartes qui aurait représenté une rupture de la transmission mais elle concerne un moment nécessaire, selon lui, dans la mise au point d'une nouvelle méthode de pensée et d'élaboration du travail scientifique et non l'héritage culturel de la France. Il en va de même de la révolution copernicienne complétée par les travaux de Galilée puis de Newton.

Au vingtième siècle, Pierre Bourdieu<sup>132</sup> a mené une critique des « héritiers » pour dénoncer les inégalités sociales en matière de culture. Il montre que le fait de bénéficier, de manière passive, de la culture véhiculée par une classe sociale déjà favorisée à laquelle appartiennent des parents instruits et qui possèdent les codes socio-culturels de la classe privilégiée, est une inégalité en soi. Sa critique remet en cause un aspect de la transmission culturelle, celle qui « se fait sans penser...et agit les individus à leur insu<sup>133</sup> ».

---

<sup>130</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige, PUF, tome 1, p199b.

<sup>131</sup> Cf citation de D. Roustan, *La culture au cours de la vie*, p15.

<sup>132</sup> Pierre Bourdieu, philosophe et sociologue.

<sup>133</sup> David Berliner, Université libre de Bruxelles, cite Candau (1998) in « Anthropologie et transmission », p.9, *Terrain*, n°55, transmettre – Transmettre (septembre 2010) [en ligne] le 15 sept. 2010. URL : <http://terrain.revue.org/14035>. Consulté le 20 nov.2011.

## **Le refus de la transmission culturelle : les nouveaux problèmes**

Déjà, il faudrait sortir du « sommeil dogmatique<sup>134</sup> » qui s'est emparé d'un grand nombre d'acteurs sociaux, familiaux et éducatifs, mener la réflexion sans préjugés ni tabous, et prendre conscience des éléments qui perturbent le fonctionnement de la dialectique de la transmission. Aussi incroyable que cela puisse être, la question qui surgit et la plus préoccupante, c'est celle du 'refus de la transmission'. Jamais, elle ne s'était posée avec autant d'acuité, depuis les années 1970' et surtout, à partir des années 1990'. Or, il semble que certaines personnes impliquées dans ce processus ne savent plus donner ni comment et celles qui sont censés recevoir, la refusent et restent fermées ou étrangères à cette transmission. Par ailleurs des parents désorientés eux aussi, rapportent qu'ils ne se reconnaissent pas dans les comportements de leurs enfants, qu'ils ne traduisent plus de manière adéquate la transmission culturelle qu'ils croyaient avoir effectuée, qu'elle soit sous la forme passive (implicite) ou sous la forme active (explicite), ou qu'elle ait pris la forme de l'oubli. Quelles seraient donc les raisons qui auraient provoqué des suspensions ou des ruptures de la transmission ? Seraient-elles historiques, politiques, sociologiques, religieuses, culturelles ? De prime abord, il convient de rechercher s'il y a refus ou impossibilité de transmettre et pour quelles raisons observe-t-on un certain refus de recevoir.

### ***Empêcher l'enseignant de parler est le signe du refus de la transmission***

L'anthropologue David Le Breton précise que dans l'enseignement, la transmission [se fait] par la parole. Ceux qui ne veulent pas recevoir les savoirs à l'école, cassent la chaîne de la transmission en faisant du chahut pour empêcher l'enseignant de parler ; en effet, écrit-il, la « transmission devient impossible quand on refuse d'écouter, quand on vous traite de bouffon et qu'on vous intime l'ordre de vous taire<sup>135</sup> ». Dès lors, comment garder le « goût de transmettre<sup>136</sup> » quand les incidents se renouvellent au point de supprimer toute condition de possibilité de conduire un enseignement ?

### ***Les sectes et les intégrismes religieux***

Certains évoquent des signes de désorientation et de désordres comportementaux dus aux phénomènes liés à la sécularisation. L'engagement de personnes plus ou moins jeunes et vulnérables dans les sectes implique une

---

<sup>134</sup> Reprise de la formule du philosophe allemand du 18<sup>ème</sup> siècle, Kant lorsqu'il évoque « le réveil de son sommeil dogmatique » pour accéder à la « théorie critique ». Auteur de trois Critiques : *Critique de la raison pure*, *Critique de la raison pratique* et *Critique du jugement*.

<sup>135</sup> David Le Breton, *Eclats de voix. Une anthropologie des voix*, p243, Métailié. Traversées, 2011

<sup>136</sup> David Le Breton, *ibid*, p262.

rupture radicale avec leur environnement familial et social et avec leurs valeurs. On observe des phénomènes de déstructuration de la personnalité chez les adeptes qui perdent alors tous leurs repères antérieurs, à commencer par une négation de la transmission familiale et socio-culturelle.

La crise de la transmission qui s'observe également dans les intégrismes et fanatismes religieux est du même ordre ; elle est associée au refus de la modernité et au repli sur soi ainsi qu'au rejet des commentaires et de l'interprétation rationnelle des écritures saintes. On peut rappeler des destructions du patrimoine culturel spectaculaires et calamiteuses dues aux fanatismes religieux comme l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie au 7<sup>ème</sup> siècle et la destruction des bouddhas de Bamiyan en Afghanistan sous la domination des *talibans* au 21<sup>ème</sup> siècle. Les uns pour supprimer tout lien avec les savoirs scientifiques qui remettaient en question les nouveaux dogmes religieux et les autres pour détruire tout lien avec la culture historique passée.

### ***Les terreurs politiques dans les systèmes totalitaires***

Les totalitarismes ont exercé leur domination et persécuté leurs populations en désorganisant la chaîne de tradition culturelle ou pire, en la cassant. Dans les sociétés où régnaient l'arbitraire et la terreur comme à l'époque du nazisme et du stalinisme, la déstabilisation des esprits et la déstructuration des schémas mentaux et de 'l'ancienne représentation' du monde étaient la règle ; des repères culturels étaient saccagés et devenaient dangereux pour ceux qui y étaient attachés. La résistance a pu s'organiser parfois sous forme de tentatives de conservation du patrimoine culturel quand elle ne l'utilisait pas comme argument politique pour s'opposer à la dictature régnante, par exemple avec les dissidents soviétiques ou en Pologne avec le mouvement Solidarnosc. Le totalitarisme anti-culturel a été bien montré dans le film *Fahrenheit 451*<sup>137</sup> dans lequel on voit des résistants mettre en place un vrai programme de lutte contre la rupture de la transmission par une réactivation de la mémorisation : clandestinement et au péril de leur vie, ils apprenaient par cœur des livres entiers pour tenter de sauver quelques œuvres du patrimoine culturel et devenaient ainsi des « hommes-livres / livres ».

En Chine, au moment de la révolution culturelle (1967/68), les Gardes rouges voulaient faire table rase de passé culturel ; ils menèrent une campagne de destruction de leur patrimoine historico-culturel pour rompre avec la chaîne de transmission antérieure et promouvoir des « hommes nouveaux » conformément à leur idéologie. Pour "parfaire" leur sinistre projet, ils déportèrent dans des camps de rééducation toutes les personnes

---

<sup>137</sup> *Fahrenheit 451* est un film britannique de science-fiction réalisé par François Truffaut en 1966 et une adaptation du roman éponyme de Ray Bradbury.

susceptibles de s'y opposer ou suspectées de garder des liens avec ce passé. De manière extrême, les Khmers rouges, dirigés par Pol-Pot, rendirent le Cambodge exsangue: ils cassèrent la chaîne de transmission culturelle en exterminant les deux tiers de leur population et déportèrent les citadins à la campagne et vice versa, dans le but de créer une société qui correspondrait à leur « idéal » fou. Les uns comme les autres voulurent casser « le rendez-vous intergénérationnel<sup>138</sup> » pour 'accoucher' d'une société nouvelle censée acquérir un système de représentations qui ne se réfère pas à l'ancienne vision du monde et au passé historique de leurs populations.

Sans vouloir faire d'anachronisme et puisqu'il s'agit de comparer des modes d'action impliqués dans la transmission, la démocratie athénienne et la philosophie antique – dont, hélas, s'était prévalu Pol-Pot<sup>139</sup> pour accomplir son plan funeste – ne résultent pas d'un « miracle grec ». Ici, et a contrario des exemples précédents, l'accent était mis sur la nécessaire transmission des savoirs et des progrès de la pensée rationnelle. En effet, Athènes ne s'est pas réveillée un jour en se disant qu'elle avait inventé, à partir de rien, la philosophie rationnelle et la démocratie politique. Jean-Pierre Vernant<sup>140</sup> montre qu'elles furent précédées d'un foisonnement culturel important qui comprend divers courants et manifestations intellectuelles : les « Présocratiques », les écrits historiques, la participation du *logos* (discours rationnels) dans les domaines politique et judiciaire (*dikè*), les oraisons funèbres, etc.

### ***La transmission dans l'impasse***

Les problèmes des immigrés concernant la transmission culturelle semblent être dus aux antagonismes créés par la cohabitation, parfois conflictuelle, des deux cultures qu'ils ont à prendre en charge : leur culture d'origine et celle de leur pays d'adoption. Les difficultés deviennent parfois énormes quand des enfants de la troisième et quatrième générations ressentent un malaise si grand qu'ils n'intègrent pas les schémas sociaux et culturels de leur pays natal mais ne se sentent pas plus à l'aise dans les pays d'origine de leurs parents et grands parents. Evidemment la transmission culturelle est en crise des deux côtés. Les problèmes à l'école sont immenses parce que ceux qui rejettent les cadres mentaux et culturels qui leurs sont enseignés, mettent en danger le système scolaire, leur avenir et celui des autres élèves, dans

---

<sup>138</sup> David Berliner, Université libre de Bruxelles, « Anthropologie et transmission », *Terrain*, n°55, transmettre - *Transmettre* (septembre 2010) [en ligne] le 15 sept. 2010. URL : <http://terrain.revue.org/14035>. Consulté le 20 nov.2011.

<sup>139</sup> Pol Pot a fait des études de philosophie à la Sorbonne. On pense qu'il tirait son inspiration de la *République* de Platon et de sa théorie des Formes idéelles dans le *Phédon*.

<sup>140</sup> Jean-Pierre Vernant, philosophe, spécialiste de l'histoire et de la pensée grecque antique. Auteur de nombreux ouvrages sur le sujet.

la mesure où ils basculent dans la délinquance et la violence. La désorganisation s'installe dans les familles et dans les écoles censées les aider à se construire et à s'instruire. Elle s'aggrave d'autant plus que des intégristes religieux viennent leur proposer un « retour aux sources » qui génère une énorme source d'antagonismes culturels, religieux et sociétaux.

### ***Changement de paradigme ? Internet, mémorisation et transmission***

On pourrait dire que les pays occidentaux vivent à l'heure du paradigme informatique et de l'internet. En dehors de tous les services apportés par les techniques de l'information depuis une cinquantaine d'années, certains chercheurs commencent à penser que l'usage abusif d'Internet affecterait les capacités cognitives des internautes. Chacun comprend aisément l'importance de la mémoire dans les processus de transmission ; or, Internet met à disposition une somme gigantesque d'informations qui pourraient rendre caduc le recours à la mémorisation. Mais l'on sait par ailleurs, que la réappropriation et la mémorisation des savoirs sont capitales dans l'élaboration de la pensée. D'où le questionnement de Nicholas Carr<sup>141</sup>, *Google nous rend-il stupides ?* Sa critique s'articule autour du fait que des internautes papillonnent d'un texte à l'autre sans vraiment enregistrer les connaissances parce qu'il leur semble inutile de s'encombrer le cerveau étant donné que les connaissances sont disponibles à tout moment. Il pense que « le média électronique a [un potentiel] à supplanter la lecture littéraire » ; observe que l'usage intensif d'Internet altère la capacité de concentration et de réflexion et qu'il affecte la manière de penser et de percevoir le monde. Par ailleurs, un des fondateurs de l'encyclopédie numérique, Wikipedia, Larry Sanger<sup>142</sup> constate qu'il existe un « anti-intellectualisme chez les *geeks* ou « fous d'Internet ». Ces derniers trouvent qu'il est anti-moderne de lire des livres en papier et que « plus personne ne lit des classiques comme

---

<sup>141</sup> Nicholas Carr, écrivain américain. « Internet nous rend-il stupides », essai paru en juillet 2008 dans la revue américaine « The Atlantic ».

<sup>142</sup> Larry Sanger, un des fondateurs de Wikipedia. Référence à une partie de la rubrique de Julie Clarini sur France-Culture au sujet de la réflexion de Sanger, le 28 juin 2011. « Un nouvel anti-intellectualisme ? » 8.06.2011 - 07:35 Sommes-nous menacés par un nouvel anti-intellectualisme ? Non, je ne parle pas de la médiocrité assez courue qui veut que la valeur d'une existence se mesure à la possession ou pas d'une montre de valeur avant cinquante ans. Il s'agit d'une menace autrement plus sérieuse puisqu'elle surgit d'un secteur de la société considéré à tort ou à raison comme une avant-garde, j'ai nommé : les fous du numérique, les passionnés du digital, en bon français : les *geeks*. L'un des fondateurs de Wikipedia, l'encyclopédie en ligne, Larry Sanger a lancé un cri d'alarme au début de ce mois **sur son blog** : et si les *geeks* nourrissaient sans l'avouer une haine de la connaissance et de la transmission ? L'interrogation n'est pas nouvelle, mais venue sous la plume du fondateur d'une des plus grandes réussites numériques de ces dernières années, elle prend un tout autre relief. C'est un connaisseur, un *geek* lui-même, qui s'inquiète de cette nouvelle forme de dénigrement du savoir. Quelles formes concrètes prend ce dénigrement ? ».

*Guerre et Paix* ». Ces réflexions mettent en garde contre ces types de comportement et de position concernant la transmission culturelle. Serait-elle en danger ?

***Problèmes sociétaux affectant le « rendez-vous intergénérationnel »***

La crise de la transmission s'exprime aussi dans les relations intergénérationnelles. Sans généraliser, on peut dire que la parole des personnes âgées semble bien mal en point tant elle est mal relayée, sinon pas du tout, dans les lieux de travail et les entreprises et par les enfants. Les familles étant souvent éclatées, beaucoup de parents ne restent plus à proximité des enfants ou de la parentèle : placés dans les maisons de retraite, ils sont plus ou moins éloignés de leurs enfants quand ils n'en sont pas abandonnés. Il semble que la société ait pris là un tournant qui remet en cause les relations humaines et les processus les plus élémentaires de la transmission.

## **Socrate : la tâche du philosophe**

(Juin 2014)

Socrate n'a pas écrit de livre et pourtant la postérité a retenu son nom et son enseignement. On disait de lui qu'il « accouchait » les âmes faisant allusion au métier de sa mère qui était sage-femme. Philosophe, il l'était si l'on se réfère aux *dialogues socratiques* rapportés par quelques uns de ses disciples, notamment Platon. Comme le philosophe qu'il cherche à définir, Socrate était dit-on, un être intermédiaire, un citoyen qui ne recherchait ni les honneurs ni la richesse. Les *arètè* ou excellences étaient les seules orientations auxquelles il se référait. Les dialogues mettent l'accent sur ses qualités effectives de courage, modération et sa recherche de la vie « belle et bonne ».

Platon a rendu compte, par écrit, de l'enseignement oral de Socrate dont l'enjeu est la recherche de la vérité. C'est par cette démarche que s'est élaborée la pensée rationnelle et que le savoir a pu se constituer comme science. Ainsi est née la philosophie rationnelle en pratiquant « la marche dialectique<sup>143</sup> », une méthode de recherche active qui procède par questions et réponses. C'est une méthode intellectuelle d'investigation de la pensée qui permet d'accéder au principe en passant de concept en concept, de proposition en proposition. Telle se définit la *dialectique* devenue une méthode philosophique résultant du travail sur le langage effectué par Socrate puis Platon dans la Grèce antique.

---

<sup>143</sup> Cf *République* 532a.

Le rôle de Socrate a été déterminant dans le travail d'élaboration de la pensée rationnelle. Il n'y a pas eu de « miracle grec ». Au V<sup>ème</sup> siècle avant J.C., la Cité grecque est en train de se mettre en place avec son arsenal juridico-politique et la démocratie athénienne s'installe à côté de l'ancienne société. C'est dans le prolongement de ces bouleversements que la réflexion philosophique va opérer. Quant au discours rationnel ou *logos*, il n'a pas surgi des ténèbres par enchantement. Dans le souci de passer d'une « parole de vérité » de type magico-religieux à un « discours vrai », s'opère un véritable « renversement » de la Raison grecque, soumettant le *logos* traditionnel au crible des méthodes dialectiques afin de « purifier » le discours en le dégageant de la gangue du sensible, du magique, de l'illusion et de l'opinion commune. Un lent travail sur le langage est engagé, notamment par Socrate puis Platon : Socrate cherche à définir certains concepts hérités du *logos* traditionnel, en mettant l'accent sur les glissements de sens qui les ont affectés et auxquels il a fait subir, ce que l'on dirait en langage moderne, un processus de laïcisation. La définition des concepts d'âme et de *katharsis*<sup>144</sup> change alors radicalement. La tâche de Socrate consiste à **définir** pour rendre le discours intelligible ; à cette fin, il utilise des méthodes dialectiques de « purification du *Logos* » la réfutation ou *elenchos*, la déliaison, la distinction, la dichotomie, l'art de trier et de séparer.

### **La 'laïcisation' des concepts d'âme/psychè, divin et de *katharsis* / 'purification'**

#### ***L'âme « saisit la vérité dans l'acte de raisonner », elle devient la pensée. Le vrai***

Dans la Grèce archaïque, l'âme est assujettie à des phénomènes extérieurs et notamment à l'*Atè* ou insufflation de la folie divine. Avec la nouvelle interprétation, l'âme se sépare du corps, elle se libère et acquiert son autonomie en se dégageant de la gangue sensible du corps qui l'emprisonne. Le philosophe prend ses distances avec le sens ancien, rompt avec la fatalité populaire qui subit son destin et accomplit la rupture avec le passé mythique. Désormais, on est libre de son destin puisqu'on est responsable du choix de sa destinée et de l'orientation qu'on veut lui donner.

#### **- Evolution de la notion de *daïmon***

La démarche de Socrate commence par le fait qu'il innove en faisant évoluer la notion de *daïmon*. Le *daïmon* de Socrate, c'est ce « soi occulte », ce

---

<sup>144</sup> Katharsis : le sens de ce terme grec peut être « séparation, distinction, discernement ou purification ».

double intérieur hérité de la tradition chamanique, cet « homme dans sa maison » qui se moquerait de lui s'il venait à dire quelque fausseté. C'est, en quelque sorte, ce *daïmon* auto-réfutateur qui l'empêcherait de s'égarer et qui lui intime l'ordre de se contrôler. Il n'y a plus d'agent extérieur qui viendrait infléchir le cours de la vie de chacun. Chacun devient responsable de ses actes. Aussi précise-t-il en *République X*, que l'âme choisit elle-même son *daïmon*<sup>145</sup> et devient responsable de son choix : « Ce n'est pas vous qui serez reçues en partage par un *daïmon*, mais c'est vous qui choisirez un *Daïmon* (...) La responsabilité du choix est pour celui qui l'a fait ; la Divinité en est irresponsable !<sup>146</sup> ». Il convient alors de « choisir avec intelligence une existence désirable pour un homme (...) savoir toujours choisir l'existence qui, entre de tels extrêmes, tient le juste milieu (...) ne pas faire son choix à la galopade<sup>147</sup> ». La notion de « juste milieu » est une donnée importante dans l'économie de la pensée socratique.

### - L'âme devient la pensée et sujet de la connaissance

Ainsi, l'âme s'achemine vers un domaine d'activité qui lui appartient en propre, qui émane d'elle et ne lui est insufflé par aucun souffle ni divinité extérieurs. Pour Socrate, l'âme devient identique à la pensée. Dans le *Phédon*, avant de mourir, Socrate engage un long dialogue concernant la séparation de l'âme et du corps et définit le lieu d'activité de l'âme, « quand c'est l'âme elle-même et seulement par elle-même qui conduit son examen, elle s'élançait là-bas vers ce qui est pur et qui est toujours, qui est immortel et toujours semblable à soi (...) dans la proximité de ces êtres (...) cet état de l'âme, c'est ce qu'on appelle *phronèsis*<sup>148</sup> ». L'âme est principe de connaissance. C'est la première fois qu'elle se voit attribuer le rôle de « sujet de la connaissance »<sup>149</sup> et son domaine d'activité est purement intellectuel. Socrate précise un peu plus loin que « l'âme offre le plus de ressemblance avec ce qui est immortel, objet pour l'intellect, qui possède une forme unique<sup>150</sup> ... ». Dans un autre dialogue, Socrate désigne clairement le caractère abstrait, intellectif de son orientation ; il déclare qu'il « faut porter nos regards sur la direction de son amour pour la *sophia* et réfléchir aux objets auxquels elle s'attache<sup>151</sup> ». La *sophia* est une activité noétique,

---

<sup>145</sup> *daïmon* : l'idée de *daïmon* est reprise par Socrate et Platon. Selon Dodds, in *Les Grecs et l'irrationnel*, « il devient une espèce d'esprit directeur ou de « sur-moi » identifié avec l'élément de pure raison en l'homme ».

<sup>146</sup> *République X*, 617d - 621b.

<sup>147</sup> *République X*, 619c.

<sup>148</sup> *Phédon*, 79d. *Phronèsis* signifie la « pensée », un état de l'âme en contact avec l'intelligible, la perception juste.

<sup>149</sup> Voir aussi dans *Théétète*, 185e.

<sup>150</sup> *Phédon*, 80b.

<sup>151</sup> *République X*, 611 d-e.

intellectuelle<sup>152</sup>, elle n'examine que les Intelligibles. Pour l'âme, la *sophia* est son *mègiston mathèma*<sup>153</sup>, son « objet d'étude suprême » ; or, un *mathèma* ne peut relever que de l'intellect, du *Noûs*. On saura plus tard que l'objet d'étude suprême, c'est la recherche sur l'Idée du Bien qui est apparentée avec le Vrai.

### ***La katharsis devient technique de pensée, purification de la pensée par elle-même. La déliaison***

Socrate donne un sens inédit au concept de *katharsis* dans « le but avoué de parvenir au savoir authentique par la discrimination du vrai<sup>154</sup> » ; il sera celui qui purifie son âme **sans** le secours d'un rituel. Ainsi, au cours du dialogue *Phédon*, le sens se déplace et l'on observe que le « pur » s'identifie au « vrai<sup>155</sup> », au « stable<sup>156</sup> » et la « pensée<sup>157</sup> » comme « philosophie<sup>158</sup> » devient un « moyen de purification<sup>159</sup> » du discours/*logos*.

Dans un long monologue<sup>160</sup>, Socrate atteste de toutes les nouvelles définitions de la mort et de la philosophie comme « **déliation** », et de la *phronèsis* comme « pensée ». L'équivalence est alors posée entre le « pur », le « sans mélange » et le « vrai » : elle transporte la notion de pureté et de purification du domaine religieux au domaine philosophique. La mort comme déliaison devient la philosophie elle-même et la pensée doit se débarrasser de tout ce que le corps induit en elle, non plus de passion, mais de fausseté. Il s'agit essentiellement de « savoir purement (...) discerner le vrai en se séparant du corps<sup>161</sup> ». La déliaison est entendue comme purification (*katharsis*) de l'âme par elle-même et elle est la condition de la connaissance. Par le jeu des déplacements de sens et des métaphores, la purification est devenue une technique de pensée puisqu'elle réside essentiellement dans l'acte de raisonner et de discerner le vrai. Le mal suprême est l'ignorance de la réalité vraie, c'est à dire des « êtres intelligibles<sup>162</sup> », le philosophe étant celui qui atteint le réel par le *Logos*<sup>163</sup>.

La « déliaison » de l'âme d'avec le corps s'opère grâce au processus cathartique ; il en résulte que la notion de « *katharsis* » fait l'objet d'une intellectualisation dont la connaissance constitue le moyen et l'enjeu. Sous sa

---

<sup>152</sup> Voir aussi dans *Phèdre*, 247c : « l'intellect (*Noûs*), le pilote de l'âme ».

<sup>153</sup> *République* X, 611e.

<sup>154</sup> In Henri Joly, *Le renversement platonicien*.

<sup>155</sup> *Phédon*, 67b.

<sup>156</sup> *Phédon*, 79d.

<sup>157</sup> *Phédon*, 69c.

<sup>158</sup> *Phédon*, 82a.

<sup>159</sup> *Phédon*, traduction Monique Dixsaut, note 10, p316. GF. Flammarion.

<sup>160</sup> *Phédon*, 65 a-d.

<sup>161</sup> *Phédon*, 66a.

<sup>162</sup> *Phédon*, 83c.

<sup>163</sup> *Phédon*, 65c.

nouvelle acception, elle devient une affaire de réflexion purifiée, de parenté avec l'intelligence et l'intelligible ; elle appartient désormais au domaine philosophique.

### **En quoi consiste la technique de purification ?**

Elle est cet effort constant de la pensée pour rester au contact des vérités intelligibles, l'exercice de la pensée qui consiste à trier les données, discerner entre le vrai savoir et celui qui relève de l'opinion et du vraisemblable, celui qui n'a que l'apparence du vrai. Autrement dit, la purification comme moyen de penser consiste dans la pratique de la philosophie. Socrate met l'accent sur ce point lorsqu'il déclare que « ceux qui philosophent droitement s'exercent à mourir<sup>164</sup> », c'est à dire qu'ils s'efforcent de délier l'âme du corps parce que « l'âme se laisse conduire par le *Logos* et n'en sort jamais : le vrai, le divin, ce qui n'est pas objet d'opinion, c'est cela qu'elle considère<sup>165</sup> ... ».

Le glissement de sens opère aussi pour le « **divin** » : ce qui est divin est immortel et il est objet pour l'intelligence. Le « *divin* » signifie désormais le *Noûs*<sup>166</sup> ou Intellect qui n'a d'amour que pour la science théorique, c'est-à-dire la *Sophia*. De plus, il est articulé avec le *vrai*.

Pour accéder au « vrai », Socrate, le philosophe, « l'amoureux de la pensée » se réfugie dans les *Logoi*<sup>167</sup> car, explique-t-il, « le vrai constitue en réalité une purification et la pensée en elle-même un moyen de purification<sup>168</sup> ». La fuite vers les *logoi* a affecté les choses d'une vérité qu'elles n'avaient pas au départ. Qui plus est, les « *logoi* saisissent les êtres réels dans leur vérité<sup>169</sup> ». Qui sont ces « êtres réels » ? Ce sont les *Eidè*, les Formes ou Idées, autrement dit, des objets de la connaissance. On retiendra que la position des Formes est présentée comme découlant d'une distinction, celle du savoir et de l'opinion.

La distinction, le discernement sont les seuls savoirs du philosophe : discriminer le vrai du faux, le vrai du vraisemblable, le réel du simulacre et de l'illusion : telle est la tâche du philosophe quand il pratique la science la plus haute, la dialectique.

---

<sup>164</sup> *Phédon*, 67e

<sup>165</sup> *Phédon*, 84 a-b

<sup>166</sup> Le *Noûs* étant l'étage supérieur, intellectif, dans la division tripartite de l'âme, devenue Pensée.

<sup>167</sup> *Phédon*, 99e

<sup>168</sup> *Phédon*, 69c

<sup>169</sup> *ibid*

## **La marche du ‘percevoir au concevoir’ : « le dialogue de l’âme avec elle-même »**

L’âme de l’aspirant-philosophe ne doit pas stagner dans la connaissance sensible, toujours changeante, elle doit chercher à accéder à la connaissance des Intelligibles dont la caractéristique est d’être stables. En *République* VII, il est affirmé que « la science du calcul et des nombres est un des moyens d’attirer l’âme vers la vérité<sup>170</sup> ». Il semble donc que la tâche du philosophe consiste à orienter et à exercer son activité dans le domaine de la connaissance théorique avec le souci primordial de privilégier la recherche du vrai. C’est la raison pour laquelle il doit veiller à exercer une action purificatrice sur les *arètè* ou excellences car ces dernières sont impossibles à atteindre si elles ne passent pas par la réflexion. Socrate explique alors que « le vrai constitue un moyen de purification à l’égard de toutes choses de cette sorte : modération, justice, courage<sup>171</sup> », faisant référence à la division tripartite de l’âme<sup>172</sup> : le *Noûs* conduit à la *sophia*, et la forme de vie excellente correspondante est la vie philosophique ; le *thumos* qui s’oriente vers l’excellence dans la vie politique avec le courage et la vie juste ; les *epithumiai* auxquelles correspond la modération ou tempérance. Pures de toute erreur, les excellences deviennent donc réelles.

On sait à présent que l’activité du philosophe, si elle se veut scientifique, doit se déployer dans le domaine théorique, domaine propre à la pensée.

### ***Et qu’« appelle-t-on penser » ?***

Socrate répond à cette question posée par Théétète dans le dialogue éponyme : « c’est une discussion que l’âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même, à propos des choses qu’il lui arrive d’examiner (...) car voici ce que me semble faire l’âme quand elle pense : rien d’autre que dialoguer, s’interrogeant elle-même et répondant, affirmant, niant<sup>173</sup> ». Ce dialogue de l’âme avec elle-même s’apparente à l’activité dialectique qui, par le jeu des questions-réponses cherche à progresser dans la recherche de la vérité. La dialectique consiste à conduire droitement un dialogue en posant les questions adéquates pour progresser dans la recherche du vrai. On sait qu’elle procède par épuration des notions.

---

<sup>170</sup> *République* VII, 525a.

<sup>171</sup> *Phédon*, 69c.

<sup>172</sup> *République* IV.

<sup>173</sup> *Théétète*, 189c-190a.

## **La dialectique comme méthode cathartique. La recherche de la vérité**

### ***La réfutation ou Elenchos dans le dialogue Hippias majeur***

C'est l'une des méthodes utilisées par Socrate pour « purifier » la pensée et définir. L'*Hippias* est le modèle de dialogue réfutatif dans lequel Socrate tente à de multiples reprises de définir le Beau, face à un sophiste nommé Hippias, un homme vaniteux qui prétend enseigner « l'art de la parole » à des jeunes gens riches. Il l'invite, non sans ironie, à rechercher « ce qu'est le Beau<sup>174</sup> ». A plusieurs reprises, ses tentatives de définitions du Beau n'aboutissent pas ; il s'auto-réfute et avoue lui-même être dans l'aporie, c'est à dire, dans l'impasse ou dans l'embarras, car les arguments n'ont que l'apparence du vrai et relèvent de l'opinion. L'attitude auto-réfutative de Socrate exprime sa volonté affirmée de ne pas clore le dialogue, de ne pas arrêter ses recherches tant que le Vrai, le réel n'est pas atteint. L'auto-réfuteur de soi-même est lié à son *daïmon*. Le *daïmon* socratique est cette espèce de 'soi occulte' intérieur et caché, « cet homme qui est toujours à me réfuter (...) il habite dans ma maison<sup>175</sup> » et il lui enjoint de s'arrêter quand il juge qu'il fait fausse route ou que l'argument est faux alors qu'il cherche à définir, qu'il cherche « ce qui est ». Mais, chemin faisant, le discours s'est apuré, Socrate ayant réfuté les définitions erronées, éliminé les fausses bonnes pistes. Cherchant la définition adéquate, Socrate s'est mis dans la posture de l'âme qui dialogue avec elle-même. La réfutation a opéré en excluant « l'ignorance qui s'ignore », la recherche de la définition doit donc se poursuivre.

### ***La dialectique comme méthode cathartique dans le Banquet. Définition d'Eros philosophe***

Si la méthode philosophique consiste à épurer le discours de ce qui est vraisemblable, faux semblant ou faux dans le but de parvenir au Vrai, Socrate cherche en quoi le rôle d'Eros peut ouvrir l'accès à la connaissance de l'idée unique, à la science du Beau et, ce faisant, pratique la Dialectique comme une méthode cathartique. Le dialogue a lieu lors d'un banquet où il s'agit de prononcer l'éloge de l'Amour-*Eros*. Après le discours du poète Agathon, l'ironie socratique opère comme une première étape de la purification d'abord sur la forme puis sur le fond du discours. Mais les banqueteurs se mettent d'accord sur cette conclusion : « Amour désire ce qui lui manque ». Alors Socrate est pressé par ses compagnons de définir Eros.

---

<sup>174</sup> *Hippias majeur*, 286d.

<sup>175</sup> *Hippias majeur*, 292a-293a.

Le lieu de son argument est repéré dans le domaine de la connaissance dont il détermine les différents modes : le savoir, l'ignorance et, entre les deux, le mode intermédiaire. Le savoir, dit-il, consiste à « juger droit et rendre raison de ce jugement<sup>176</sup> », il faut rester intelligible. Quant au mode intermédiaire, il n'est plus une ignorance puisqu'il s'agit de « l'opinion droite », intermédiaire entre *sophia*/sagesse et ignorance. Pour définir Amour, Socrate établit une analogie entre le mode de connaissance intermédiaire et *Eros* qui est, selon lui, un « intermédiaire entre deux contraires », ni bon ou mauvais, ni beau ou laid.

### **Portrait d'*Eros* ou du philosophe**

La deuxième étape consiste à définir le philosophe comme « intermédiaire entre mortel et immortel<sup>177</sup> ». Par l'intermédiaire de Diotime, la prophétesse, Socrate déclare que cet être intermédiaire est *daimon*, un grand *daimon*<sup>178</sup> qui relie le mortel et l'immortel. L'on sait déjà que le *daimon* est ce « soi occulte » ce soi intérieur et caché appartenant au domaine de l'invisible mais bien réel. Puis il décide de faire un détour en racontant le mythe de la naissance d'*Eros* dans le but de parvenir à une définition.

De l'examen de sa généalogie, on retient que, de son père, *Poros* ou Expédient, il tient le pouvoir de « se régénérer » qu'il a lui-même hérité de sa mère *Métis* ; de cette dernière, il possède une certaine habileté, « une acuité intellectuelle, une intelligence aiguë, agilité d'esprit et justesse du coup d'œil<sup>179</sup> », donc des qualités qui l'aident à se sortir de situations délicates ou difficiles. De sa propre mère, *Pénia* ou Pauvreté, il tient ce besoin d'être toujours à la recherche de ce qui lui manque.

Et voici le portrait d'*Eros* que dresse Diotime-Socrate : « chasseur, qui guette, embusqué, les choses belles et bonnes (...) chasseur habile ourdissant quelque ruse, curieux de pensée et riches d'idées expédientes, passant toute sa vie à philosopher, habile comme sorcier (...) comme sophiste<sup>180</sup> ». Portrait riche et « bariolé » pourrait-on dire. Hormis l'objet de ses recherches – *les choses belles et bonnes* – c'est tout le portrait du sophiste. L'on sait que Socrate n'aime pas beaucoup les sophistes. Alors, comment comprendre ce portrait d'*Eros* ?

---

<sup>176</sup> *Banquet*, 202a.

<sup>177</sup> *Banquet*, 202d.

<sup>178</sup> *Ibid*, 202d.

<sup>179</sup> Voir Jean-Pierre Vernant et Marcel Détiéne, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, chapitre : « le cercle et la ligne », Champs/ Essais.

<sup>180</sup> *Banquet*, 203d.

### **Définition d'*Eros* ou du philosophe. Quel est l'objet de son désir ou de sa recherche ?**

La question des ressemblances et du discernement entre le vrai et l'apparent, donc la question de la *mimèsis* est posée et elle va nécessiter le recours aux procédés de purification, à la discrimination entre le vrai et le faux et la différenciation entre *Eros* et le sophiste. Il va falloir démêler, trier les qualités inhérentes à cet intermédiaire qui le définissent comme philosophe tandis qu'il faudra rejeter toutes celles qui le font ressembler à un sophiste<sup>181</sup> et entretiennent la confusion. L'opération de « purification » devra s'accomplir jusque dans la caractérisation de ce chercheur appelé *Eros*, intermédiaire, en situation instable entre les deux pôles de la connaissance, mais néanmoins, « passant toute sa vie à philosopher<sup>182</sup> », très fortement attiré par le pôle positif, l'*Epistèmè* / savoir scientifique : « Entre savoir et ignorance, Amour est intermédiaire<sup>183</sup> ».

Et que désigne la *Sophia* ? Le cheminement vers la *Sophia* est l'activité du philosophe. Pas plus que les dieux et pour d'autres raisons, les ignorants ne s'emploient à philosopher puisque le propre de l'ignorance est de s'ignorer. Situé entre ces deux extrêmes, n'étant ni l'un ni l'autre, *Eros*/Amour doit philosopher pour pouvoir accéder à la *Sophia* ; c'est elle qui lui manque et qui représente, pour lui, le pôle attractif, elle est l'objet de son désir. De ce point de vue, *Eros* ressemble au philosophe qui, lui aussi, aspire à la *Sophia* : leurs parcours sont donc similaires. Il importe alors de voir comment se fait l'initiation au Beau puisqu'elle présente des similitudes avec l'initiation à la philosophie. Il s'agit de comparer les processus par lesquels Amour conduit jusqu'à l'Idée du Beau, et « montrer en quoi il est fonction cognitive de l'âme qui mène à la possession de la science du Beau<sup>184</sup> ».

La recherche se poursuit et s'articule autour de « l'objet véritable de l'Amour » ou objet de son désir qui est nécessairement le désir d'immortalité. Ainsi donc, dit-il, « d'après ce raisonnement, l'objet de leur amour, c'est aussi forcément, l'immortalité<sup>185</sup> ». Bien sûr, l'espèce se perpétue par la génération mais le désir d'immortalité dont il est question ici concerne la génération par l'esprit : la production intellectuelle.

---

<sup>181</sup> Dans le dialogue *Le Sophiste*, qui ne met pas Socrate en scène mais un personnage nommé l'Etranger, le sophiste se profile derrière le philosophe, se dissimule derrière lui ; il faut donc le débusquer, contraindre le « non-être, le faux, à être pour enfin différencier le philosophe du sophiste ».

<sup>182</sup> *Banquet*, fin 303d.

<sup>183</sup> *Banquet*, 203e.

<sup>184</sup> Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'Amour*, PUF, 1964.

<sup>185</sup> *Banquet*, 206b-207a.

## La dialectique de l'Amour emprunte le chemin de l'âme et sa fonction de connaissance

- Le travail de rénovation des connaissances par l'étude, réparatrice de l'oubli.

C'est l'étude qui remplace la connaissance perdue par un « souvenir tout neuf<sup>186</sup> ». C'est bien le travail intellectuel qui est en jeu, l'étude qui est à l'origine du ressouvenir et non une quelconque infusion de savoir d'origine inconnue. Il s'agit d'un travail de réactualisation, de « sauvegarde » d'un savoir, un travail réel qui ne devient effectif que par l'étude. Autrement dit, la chaîne de transmission du savoir se fait par l'étude et c'est justement « par ce moyen que ce qui est mortel participe à l'immortalité<sup>187</sup> ».

- Son rapport à la Pensée articule à la notion d'*arètè*. Le concept d'âme avait été « purifié » des croyances magico-religieuses qui se rattachaient à elle, elle est devenue la pensée rationnelle. L'âme, dit-il, est « féconde par la pensée, c'est toute autre excellence<sup>188</sup> ». En d'autres termes, Socrate indique que l'initiation à l'Amour s'exerce au niveau des excellences et s'achèvera par la saisie du Beau. Elle a de bonnes chances d'aboutir si elle est confiée à un « être divin », c'est-à-dire un amoureux du Vrai, de l'Intellect, « fécond selon l'âme », quelqu'un qui est intéressé par les activités théoriques relevant de la pensée rationnelle.

- L'initiation proprement dite : la 'droite méthode' ou les degrés de l'ascension dialectique.

La marche vers la connaissance suprême passe par quatre degrés allant de la connaissance sensible à la connaissance noétique, « anhypothétique<sup>189</sup> », la Science du Beau ; ce sont les *mathèmata*<sup>190</sup>, objets d'étude théorique dans lesquels l'initié pourra concevoir l'essence du Beau, science « conçue dans son intégrité, dans sa pureté, sans mélange<sup>191</sup> ». Socrate-Diotime précise ensuite que cette science du Beau « se montrera à lui, en elle-même dans l'unicité de sa nature formelle. Quand on a commencé d'apercevoir cette sublime beauté, alors on a atteint le terme de l'ascension, voilà la **droite méthode** pour accéder, de soi-même, aux choses de l'amour. C'est en prenant son point de départ dans les beautés d'ici bas avec, pour but, de s'élever sans arrêt<sup>192</sup> ».

Socrate reprend cette notion qu'il avait déjà traitée dans le *Phédon* selon laquelle les philosophes « aspirent au vrai et sont amoureux de la

---

<sup>186</sup> *Banquet*, 208a.

<sup>187</sup> *Banquet*, 208a-b.

<sup>188</sup> *Banquet*, 209a.

<sup>189</sup> *Banquet*, 210a.

<sup>190</sup> *Banquet*, 210b.

<sup>191</sup> *Banquet*, 211b.

<sup>192</sup> *Banquet*, 211b.

pensée<sup>193</sup> » ; ce faisant, il place la pensée au contact des excellences/*arètè* en relation avec la division tripartite de l'âme.

Ainsi, l'initié à la dialectique amoureuse authentique est identique au philosophe authentique : tous les deux ont opéré de la même manière, par la méthode de purification du *logos*, en définissant, en recherchant à repérer le faux pour accéder au Vrai, en délimitant son domaine d'activité et sa nature intermédiaire, en éliminant tout ce qui pouvait lui ressembler et prêter à confusion, jusqu'à la connaissance de l'Idée/ *Eidos* du Beau. Enfin Socrate, seul, conclut en disant qu'il n'y a pas de meilleur auxiliaire qu'Amour pour aider l'humaine nature à acquérir ce « Bien ». Le « Bien » dont il s'agit est le « *megiston mathèma* », l'objet d'étude suprême, la connaissance de l'Idée unique, connaissance théorique ou noétique, appartenant à la *Sophia*.

Si l'Amour est fonction de l'âme en tant qu'il engendre l'excellence et en tant qu'il est un principe de la connaissance du Vrai, c'est justement en tant qu'il est fonction essentielle de l'âme, et c'est l'Intellection. Socrate disait en *République* que c'est « avec l'âme toute entière<sup>194</sup> » qu'il commande de philosopher.

### **Socrate-Amour-philosophe**

Il semble en effet, que la postérité a bien recueilli l'engagement de Socrate à rechercher le Vrai, aspirer aux excellences/*arètè* pour être un philosophe authentique. C'est la raison pour laquelle il ne semble pas inutile de faire un rapprochement entre Socrate et *Eros*. Léon Robin précise qu'on « retrouve le caractère intellectuel de l'Amour accueilli par la philosophie dans l'étroite liaison que Platon établit entre l'Amour et la personne de Socrate. Alcibiade substitue l'éloge de Socrate à l'éloge de l'Amour, assimilant l'un à l'autre car Socrate, c'est l'Amour lui-même, c'est la philosophie, l'empire de l'intelligence sur les sens puisque le vrai philosophe a la maîtrise de son corps et de ses désirs. Au-dessus de la beauté du corps, il s'attache à la beauté de l'âme, des excellences/*arètè* puis à la beauté de la Science et enfin au « Beau dans son essence<sup>195</sup> ».

Dans ce portrait de Socrate philosophe, il ne faudrait pas occulter le Socrate auto-réfutateur : ce trait est omniprésent dans les dialogues socratiques. L'on sait, par ailleurs que la réfutation est « la plus efficace des purgations ». C'est toujours son *daïmon* qui l'oblige à réexaminer le *logos* pour le « purifier » de toutes les formes de discours faux et de toutes les imitations du vrai qui risqueraient de les disqualifier, lui et le *logos*. Or, la tâche est trop importante : il s'agit de sauver le *logos*.

---

<sup>193</sup> *Banquet*, 212a et *Phédon* 66b.

<sup>194</sup> *République*, 518c.

<sup>195</sup> Léon Robin, cf *La théorie platonicienne de l'Amour*, PUF, 1964.

# Elie Attias

Pneumo-Allergologue. Toulouse  
Directeur de la revue *Médecine et Culture*

## LA SUPERSTITION : analyse et dérapages

(Juin 2006)

Tandis que l'esprit critique recule, que la pratique religieuse traverse une crise morale et intellectuelle et que le monde politique et associatif est en panne, la superstition est au mieux de sa forme. Elle survit à travers les âges, séduit toutes les sociétés, toutes les cultures et toutes les religions. Le monde occidental en subit, depuis plusieurs années, une influence croissante.

La nature humaine est ainsi faite. Elle est attirée par l'irrationnel qui lui plaît, qui la charme et qui la conforte souvent dans son quotidien. Mais, selon un proverbe chinois, « Il est difficile d'attraper un chat noir dans une pièce sombre, surtout lorsqu'il n'y est pas<sup>196</sup> ».

### Définition

« La superstition est un comportement irrationnel, la déviation du sentiment religieux, fondée sur la crainte ou l'ignorance, et qui prête un caractère sacré à certaines pratiques et à certaines obligations. C'est une croyance à divers présages tirés d'évènements fortuits ». L'étymologie du mot Superstition vient du latin *superesse* qui signifie « être superflu ». En allemand, *Aberglaube*, du verbe *glauben*, « croire », et *aber*, « à l'envers ».

Dans le temps des Anciens, elle signifiait la crainte des dieux, mais « la superstition ne semble autre chose qu'une crainte mal réglée de la divinité » confiait La Bruyère à ses lecteurs. Elle est considérée comme une déviation, une perversion, une caricature de la religion et aurait des vertus que la raison ne connaît pas. Elle peut s'appliquer au fétichisme, à l'idolâtrie, à l'illuminisme, à la magie, à la mythologie, à l'occultisme, au spiritisme... dont les effets psychologiques vont tenter d'apaiser le sentiment de peur et de danger.

### Quelques faits superstitieux

Cet inventaire a pour but de nous distraire. Un chercheur anglais aurait, dit-on, répertorié cinq cent mille superstitions. Sachez que l'objet n'est rien

---

<sup>196</sup> Rapporté par Pierre-André Taguieff, *La foire aux Illuminés*, Essai, Mille et une Nuits, novembre 2005.

car, qu'est-ce que la superstition, sinon d'attribuer à l'objet le pouvoir d'influencer la destinée d'un individu ou d'une collectivité ?

***Ce qui « porte bonheur »***

Toucher un bois en faisant un souhait ; trouver un trèfle à quatre feuilles ; accrocher un fer à cheval au-dessus d'une porte ; casser du verre blanc ; marcher du pied gauche sur une crotte de chien ; toucher le pompon rouge du béret d'un marin ; voir une coccinelle s'envoler ; voir un arc en ciel.

***Ce qui « porte malheur »***

Quand le treize du mois est un vendredi ; mettre des habits neufs un vendredi ; treize convives autour d'une même table ; placer le pain à l'envers sur la table ; renverser du sel sur la table ; croiser un chat noir la nuit ; passer sous une échelle ; offrir des chrysanthèmes ou des œillets ; poser son chapeau sur un lit ; ouvrir un parapluie dans une maison ; casser un miroir = sept ans de malheurs ; allumer trois cigarettes avec la même allumette. Celui qui voit des signes dans des événements quotidiens comme faire tomber son pain ou son bâton, ou croiser un cerf, tous ces signes seraient considérés comme de mauvais augure. Si une maison vient d'être construite sur le site même d'une précédente habitation, le nouveau résident doit s'assurer que les portes et les fenêtres de la nouvelle maison sont à la même place que les anciennes, faute de quoi, « sa vie est en danger à cause des démons ou des anges ».

***Les treize superstitions universelles<sup>197</sup>***

*Toucher du bois* : Cette superstition date de la Grèce antique et fait partie de ces préceptes superstitieux que la religion n'a pas réussi à déraciner. Les porte-bonheur en bois les plus efficaces seraient en olivier et/ou en cèdre.

*Le vert* : cette couleur marque le renouveau de la nature. Dans notre culture, le vert est censé attirer la malchance et le malheur ; plus particulièrement aux comédiens qui l'ont en phobie. Ce n'est pas le cas des américains qui l'ont choisi comme couleur du dollar, des musulmans, pour lesquels le paradis d'Allah est vert, des footballeurs, des joueurs de golf, de rugby, de tennis, de ping pong dont les terrains de jeu sont verts, etc..

*Le 13* : inquiète ou rassure, selon les pays et les personnes. L'idée que le chiffre treize puisse porter malheur date de l'Antiquité. En France, ce chiffre serait plutôt bénéfique. En Italie, il porte malheur et en Angleterre, on se contente de ne pas se marier un treize. Aux Etats-Unis, la crainte du treize frôle la pathologie.

---

<sup>197</sup> Pierre Canavaggio, *Du bon usage des superstitions*, La Table ronde, 1998.

*Le sel* : symbole de la permanence, il est avant tout un conservateur. Dans la Bible, il est considéré comme le signe d'alliance avec Dieu. Le psychanalyste Ernest Jones écrit : « de tout temps, on a donné au sel une importance qui dépasse de loin ses propriétés naturelles ». Sept grains de sel dans le fond d'une poche préservent de la rencontre du diable un promeneur qui sort tard le soir. Si l'on renverse du sel sur une table, il faut, dans l'instant, en lancer une pincée par-dessus son épaule gauche pour conjurer le mauvais sort et aveugler, en même temps, le diable. Il ne faut jamais passer une salière, de la main à la main, mais la poser à la portée de la personne qui l'a demandée.

*Casser du verre blanc* : porte bonheur, à la condition de ne l'avoir pas fait exprès. Si c'est le cas, autant de morceaux, autant d'années de bonheur.

*L'échelle* : sous laquelle il ne faut pas passer est une superstition que l'on retrouve dans toutes les civilisations. Elle est née d'un mythe égyptien qui faisait du triangle une figure sacrée, dans laquelle il était interdit de pénétrer.

*Le fer à cheval* : porte bonheur grâce au fer qui renforce celui qui le touche. Il protège du diable et porte bonheur à la maison et à ses occupants.

*Coiffe* : l'enfant qui vient au monde la tête coiffée d'une partie des membranes du fœtus pourra aller loin dans la vie parce qu'il est aimé et protégé des dieux.

*Corde* : la meilleure pour porter chance est la corde du pendu, à condition qu'elle soit de chanvre.

*Aiguille* : on n'offre pas une aiguille sans piquer la personne à qui on la destine avant de la lui donner. Sans quoi, on risquerait de se brouiller avec elle. Casser net une aiguille en cousant est le signe qu'il va falloir prendre une décision importante concernant sa maison.

*Briser un miroir* : entraînerait sept ans de malheur. Mais pour conjurer ce coup de sort, il faudrait ramasser les morceaux du miroir brisé, sans en oublier un seul, puis aller les jeter un par un, en les recommandant au diable, dans le lac ou l'étang le plus proche. Un miroir placé face à l'entrée, dans sa maison renverra le malheur d'où il vient.

*Le mauvais œil* : c'est la pire des malédictions. Elle est née au Moyen-Orient et on la retrouve, dès l'Antiquité, dans de nombreuses civilisations. On accorde à l'œil humain ce pouvoir de frapper les autres. Pour un esprit rationaliste, il ne peut s'agir que d'une superstition, les yeux étant le reflet de l'intelligence, des émotions et constituant un moyen de communication, on peut comprendre qu'un mauvais œil pourrait être animé de jalousie et d'envie et à l'extrême, ne pas tolérer l'existence de l'autre.

### ***Autres superstitions***

*L'eau* : le verre d'eau renversé au moment du départ d'un proche est, chez certains, une pratique courante ; symbole de la vie spirituelle, l'eau est un signe de bénédiction.

*Le poisson* : signifie l'abondance, l'éveil spirituel. Néanmoins, la symbolique est claire : dépourvu de paupières, le poisson a constamment les yeux ouverts, de plus, il n'est pas visible quand il se trouve dans l'eau ; de là, à faire du poisson, un antidote contre le mauvais œil !...

*Le rouge* : c'est la couleur qui symbolise la « rigueur divine » ; par extension, elle est censée protéger également du mauvais œil. Ce qui explique la présence du fil rouge autour du poignée.

*Pourquoi allume-t-on ?* La lumière d'une bougie ou d'une torche relève de pratiques païennes. Lorsqu'une personne est décédée elle permet d'évoquer sa présence dans le souvenir de ses proches. Lors d'un mariage, l'allumage d'une lumière accroît la joie et l'allégresse. Lors d'un enterrement, la lumière représente l'âme ; la lumière des bougies et des cierges est censée éloigner les démons et les mauvais esprits.

### ***La démonologie***

C'est une réflexion mystique qui va se constituer peu à peu (- 586) et on ne tardera pas à voir en Satan le démon. Les démons apparaissent comme des anges déchus, éloignés de la cour céleste, incitant les hommes à faire du mal. Toujours est-il qu'une science d'incantations et d'exorcismes se développa et l'on finit par se persuader que la possession des noms des démons ou surtout des Noms divins permettait d'agir sur eux. Les rationalistes n'accordaient aucun pouvoir aux démons et n'éprouvaient aucune crainte à leur égard ; mais les gens du peuple pensaient et agissaient autrement.

### ***La « magie sympathique »***

La magie sympathique puise dans un ordonnancement symbolique du monde où des objets et des idées disparates peuvent entretenir des affinités inattendues et acquérir de nouveaux potentiels.

Jamies Frazer, anthropologue écossais qui a bien du mépris pour ces prescriptions a analysé un vaste éventail de rituels magiques – la conservation de cheveux et de rognures d'ongles, la destruction d'images et d'effigies, le pouvoir guérisseur des couleurs – pour les rassembler en 2 catégories :

- la loi de la similitude par laquelle « le semblable appelle le semblable » : une figurine en cire remplaçant une personne honnie ;
- la loi de contact, selon laquelle « les choses qui ont été un jour en contact continuent d'agir l'une sur l'autre à distance » : les cheveux, les rognures d'ongles et les vêtements ayant appartenu à une personne peuvent parfaitement faire l'affaire.

Son génie réside dans sa simplicité qui offre une explication élémentaire mais globale des événements naturels et humains. Elle est facile à comprendre, n'exige pas de formation et s'applique à tout. Mais les savants

lui trouvaient quelque chose de frustré et d'enfantin, un « système qui se revendique abusivement des lois de la nature, un guide de conduite fallacieux, une fausse science, un art avorté et bâtard ». Pour certains, la principale raison d'étudier cette pratique était de l'éradiquer.

La foi en la magie sympathique – irrationnelle, superstitieuse, merveilleuse – persiste obstinément dans notre monde hyper rationaliste. En attendant que le savoir rattrape son retard, nous nous accrochons parfois à ces croyances parce que c'est la seule façon de nous dire que le monde a un sens. C'est ainsi qu'au cours des dernières décennies, les objets ayant appartenu à des célébrités et à des sportifs sont ainsi devenus un marché très lucratif : le collier talisman de John Lennon a été vendu au prix record de 528 000 dollars.

## **Médecine et superstition**

### ***La magie guérisseuse était jugée néfaste***

En 1863, en Angleterre, un enfant est atteint de scarlatine : un conseil de femmes décide qu'il n'y a aucun espoir de survie mais il existe des moyens pour éviter une « épouvantable agonie » : ouvrir toutes les portes, dénouer tous les nœuds et ôter les clefs des serrures. Les rituels préconisés par ces femmes émanaient d'une croyance en la « magie sympathique <sup>198</sup> ».

Les sympathies concernées étaient ordinaires : les objets du quotidien pouvaient affecter le comportement et les actes humains ; en ouvrant les portes et en défaisant les nœuds, on avait offert le meilleur conseil afin d'assurer à cet enfant un « passage sûr et facile dans l'au-delà ». Miraculeusement, l'enfant n'est pas mort. Quelques années plus tard, un chirurgien qui connaissait bien le cas émit l'hypothèse que ce conseil avait, par inadvertance, permis d'aérer la maison et il salua cette part d'intervention « magique ».

D'autre part, les hommes étaient en particulier terrifiés par les sages-femmes, puisque l'enfantement était, à partir de la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle hors du contrôle masculin et nourrissait une jalousie professionnelle de longue date. Cela changea lentement, dès qu'on passa progressivement de l'accouchement à domicile assisté par une sage-femme à l'accouchement à l'hôpital dirigé par les médecins.

Il arrive actuellement que des patients se tournent vers des médecines parallèles, soit pour des troubles bénins ou des troubles psychosomatiques ou lorsqu'ils sont atteints de cancers ou de maladies incurables.

---

<sup>198</sup> Expression forgée en 1890 par l'anthropologue James J. Frazer dans *Le Rameau d'Or*, monumentale étude sur la magie, la science et la religion.

La pratique médicale a longtemps été un mélange de croyances, souvent religieuses. On faisait appel à des pratiques irrationnelles - prières, amulettes, onguents, plantes médicinales... - afin de se protéger de la maladie et de la mort. Même quand la médecine rationnelle, issue de l'université s'est développée, certains continuaient à faire appel à des médecines parallèles lorsqu'il n'y avait pas de guérison. Beaucoup de charlatans vont alors exploiter la crédulité et la détresse des gens qui attendent un miracle.

En France, on évalue à cinquante mille le nombre d'astrologues et de "voyants". Dans l'édition française, le secteur regroupant les ouvrages d'ésotérisme et d'occultisme réalise à lui seul plus de 20 millions d'euros de chiffre d'affaires annuel. Ce chiffre progresse d'environ 10% par an. "Dans son ensemble, le marché des 'arts divinatoires' est estimé à 3,2 milliards d'euros ! Cette somme dépasse et de loin le chiffre d'affaires de toute l'édition<sup>199</sup>". Dans une enquête publiée dans *Les Cahiers de chirurgie* à la fin des années 1980 et reprise par le magazine *l'Expansion*, le chiffre d'affaires des "voyants" français est évalué à quelque 3,5 milliards d'euros. Cette somme représentait, à l'époque, le triple des dépenses de consultations des médecins généralistes, et à peu près l'équivalent des crédits publics alloués, la même année, au ministère de la Recherche<sup>200</sup>.

Une commission sénatoriale réfléchit actuellement sur un meilleur encadrement des médecines parallèles.

## Quand la magie était un crime

Lucien Remplon, procureur général honoraire et Président des « Toulousains de Toulouse » nous raconte l'extrême rigueur dont la justice fit preuve à l'égard des pratiques de magie et de ce qu'elle qualifiait avec une étonnante facilité de « sorcellerie<sup>201</sup> ».

Un religieux nommé Jean Dusel, Jacobin, fut condamné, le 24 octobre 1614 par la Grand'Chambre et la tournelle assemblées<sup>202</sup> pour la détention de « cahiers de magie » et d'oraisons pour guérir les maux d'yeux et de dents ! Il allait payer de sa vie « la faiblesse d'avoir cédé à l'attrait mystérieux de l'inconnu<sup>203</sup> ». Convaincu des crimes d'hérésie, sortilèges, magie, Dusel fut condamné à être « deslivré ès mains de l'exécuteur de la haute justice. » Le jour même, place du Salin, il fut « pendu et étranglé et après son corps

---

<sup>199</sup> Mohammed Aïssaoui, *Le Figaro*, 30 décembre 2004.

<sup>200</sup> Chiffres cités par Frédéric Méridien, *Ma sorcière bien-aimée : spirites et magiciens*, Hermé, 1991.

<sup>201</sup> Archives judiciaires de l'ancien temps et spécialement celles du Parlement de Toulouse.

<sup>202</sup> La Cour était présidée par Monsieur de Clary, à qui Toulouse doit l'édification de la somptueuse façade de l'Hôtel de Pierre. Dans la composition de la juridiction de jugement, on trouve tous les grands noms du monde judiciaire local : De Caminande, Berthier, Assézat, De Pins, Cambolas, Mansencal, Nupces...

<sup>203</sup> Vaïsse-Cibiel, *opus cité*.

brulé ensemble les dits caractères et cahiers de magie et poudre et les cendres jetées dans le vent. »

« Ce qui confond l'esprit, c'est de voir, en plein XVII<sup>ème</sup> siècle, des magistrats éclairés comme l'étaient nos parlementaires, appliquer des peines atroces à des infortunés dont le crime, le plus souvent, consistait en des superstitions ridicules ou, qui pis est, en trouble mental. <sup>204</sup> »

## **Comprendre la superstition**

### ***La superstition survit toujours et court à travers les âges***

C'est la foi que l'homme investit dans tel objet ou dans telle pratique car il supporte mal les incertitudes. Il a parfois besoin de la superstition pour calmer son anxiété, contrôler les événements de sa vie, ou du moins, s'en donner l'illusion. Nous la connaissons tous, plus ou moins, tout à fait naturellement, à des moments d'angoisse, de peur ou d'incertitude. L'opinion populaire accorde facilement un certificat de « bonne foi » à une personne qui avouait par ailleurs craindre les chats noirs ou ne pas vouloir passer sous une échelle. « Le meilleur moyen de consoler un malheureux est de l'assurer qu'une malédiction certaine pèse sur lui. Ce genre de flatterie l'aide à mieux supporter ses épreuves<sup>205</sup> ». Mais lorsque la superstition se met à guider notre vie, elle devient alors obsessionnelle et l'on risque alors de se raccrocher, avec une grande conviction et souvent avec un certain fanatisme à des chimères.

### ***Bayle<sup>206</sup> fonde sa dénonciation de la superstition sur le bon sens***

La raison démontre évidemment que la superstition est fausse et qu'elle nous conduit à des conclusions absurdes et contradictoires. Mais cela n'empêche pas d'ailleurs le superstitieux de continuer à y croire.

### ***Spinoza cherche à découvrir les causes et les conséquences de la superstition***

Les hommes deviendraient superstitieux en raison de leur « extrême crédulité<sup>207</sup> » et de leur crainte face à l'avenir. Pour se rassurer et calmer cette inquiétude, ils vont alors imaginer les réponses les plus invraisemblables aux questions qu'ils se posent. Bien que ces réponses soient sans cesse démenties par les faits, leur croyance empêche toute pensée logique et s'oppose à la raison qui ne leur permet pas toujours de trouver une réponse

---

<sup>204</sup> E. Vaïsse-Cibiel : *Un procès de magie au Parlement de Toulouse* ; Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres ; Mémoires 1867, p.152.

<sup>205</sup> Emile Michel Cioran, 1911-1995, *Ecartèlement*.

<sup>206</sup> Bayle (1647-1706), *Pensées sur la comète et Dictionnaire historique et critique* (1696-1697).

<sup>207</sup> La très grande facilité à croire qui caractérise le superstitieux.

immédiate et certaine. Car « Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un dessein arrêté, ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais prisonniers de la superstition <sup>208</sup> ».

L'homme superstitieux tente de supprimer toute possibilité d'expliquer la nature et les lois qui la régissent à l'aide de sa raison. Ainsi, par exemple, si une maison est inondée au cours d'un orage qui laisse des victimes, le superstitieux s'imagine ensuite que l'orage annonce toujours un malheur quelconque alors qu'il ne s'agit que d'une pure coïncidence. Mais, victime de sa peur et de son imagination, cette personne continuera à voir dans ce phénomène un présage funeste, même si ensuite l'orage n'est pas suivi d'incident fâcheux. Elle a pour effet de maintenir l'homme dans un état de crainte et d'ignorance. C'est pourquoi Spinoza considère que les hommes sont « prisonniers de la superstition ».

**« Dire que toute magie est nécessairement fausse et stérile est une lapalissade »**

Car si elle était amenée un jour à devenir vraie et féconde, ce ne serait plus de la magie mais de la science ». *Pourquoi alors, en dépit du ridicule, des menaces de violence et de mort, tant de gens ont continué à y adhérer et à la pratiquer en pensant qu'elle va transformer leur vie ?*

Pline l'Ancien propose une théorie succincte de la fascination qu'elle exerce. Il écrit que « la magie avance déguisée sous le masque crédible de la médecine, qu'elle a exploité tous les ressorts de la religion et qu'elle s'est appropriée l'art astrologique ; or, tout homme est avide de connaître son avenir et pense que cette connaissance se tire du ciel avec le plus de certitude ».

Quant à la magie sympathique, elle promet de transformer ce qui compte le plus et ce que les êtres contrôlent le moins : le climat et les récoltes, la maladie et la fertilité, sans oublier le fantôme toujours présent de la mort inattendue.

Nous nous tournons alors vers la pensée magique et la superstition, la dernière étincelle d'espoir dont nous disposons parce que, parfois, c'est tout ce qui nous reste face aux événements de la vie qui échappent à notre contrôle.

### **La personnalité du superstitieux<sup>209</sup>**

Selon une enquête publiée en 1950 sous la direction de Theodor W. Adorno, les superstitions constituaient des éléments de la « personnalité autoritaire ». Freud s'intéresse à la superstition dès 1901<sup>210</sup>. « Il pense à l'inverse du

---

<sup>208</sup> B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, Préface, traduit par E.Saisset, Ed. 1842.

<sup>209</sup> Pierre-André-Taguieff, *La foire aux Illuminés*, Essai, Mille et une Nuits, novembre 2005.

<sup>210</sup> Sigmund Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, 1901, Payot, Paris, 1960.

superstitieux puisqu'il admet le hasard extérieur et non le hasard psychique et reconnaît dans la superstition un élément de la pensée magique, qui exprime le narcissisme infantile dans la toute puissance des pensées<sup>211</sup> ». Plus on est tolérant, plus diminue la fréquence de la croyance aux horoscopes<sup>212</sup> observe le sociologue Guy Michelat pour qui « les situations objectives et subjectives qui suscitent de l'inquiétude, telles que le sentiment d'insécurité, vont de pair avec une augmentation des croyances parallèles et voient également le développement de l'intolérance<sup>213</sup> ». C'est ainsi que les individus, incapables de supporter un futur proche et imprévisible, dans un monde producteur d'anxiété, sont tentés d'abandonner leur liberté et de recourir à des conduites leur permettant d'échapper à la réalité. Leur liberté devient une charge difficile à supporter et se transforme en « liberté négative<sup>214</sup> » constate le psychanalyste Erich Fromm qui fut l'un des représentants de l'École de Francfort (1900-1980). Il interprète « ces fuites en avant dans les croyances délirantes et les superstitions, chez les Modernes, comme le symptôme d'une « peur de la liberté ... L'homme moderne, dégagé des liens de la société primitive, qui le rassuraient et le limitaient à la fois, n'a pas conquis son indépendance dans le sens positif, c'est-à-dire de l'épanouissement de ses facultés intellectuelles, physiques et sensibles. Mais la liberté qui l'a doté de l'autonomie et de la raison, l'a également affecté d'un sentiment d'isolement qui a engendré en lui l'insécurité et l'inquiétude. Cet esseulement lui paraît insoutenable et le place devant l'alternative de se délivrer du fardeau de la liberté en se jetant dans une nouvelle servitude, ou d'activer le développement total de sa personnalité<sup>215</sup> »... « Mais les voies de la délivrance illusoire sont multiples<sup>216</sup> ».

### ***A propos des croyances***

Le mépris pour ces croyances magiques et superstitieuses remonte à plusieurs siècles. Dans *Les Lois* de Platon, l'Étranger d'Athènes se plaint de la crédulité des citoyens. Mais Platon semble hésiter à les ignorer complètement et poursuit, en avisant que, si la magie sympathique est parfaitement acceptable, tout devin professionnel ou prophète soupçonné de se servir « de ligatures, de charmes, d'enchantements et de tous maléfices de cette nature, à dessein de nuire par de tels artifices » doit être condamné à mort. Platon et Horace étaient perplexes et tolérants à l'égard des figurines de cire et autres expressions de la magie sympathique. Mais La révolution chrétienne sera

---

<sup>211</sup> Sigmund Freud, *Totem et tabou*, OCP XI, 1912-1913, pp.189-385.

<sup>212</sup> Guy Michelat, *L'héritage chrétien en disgrâce*, 2003, p.113.

<sup>213</sup> Guy Michelat, *L'héritage chrétien en disgrâce*, 2003, pp. 112-113.

<sup>214</sup> Psychanalyste Erich Fromm dans son livre paru en 1941 (*Escape from Freedom*).

<sup>215</sup> Eric Fromm, *La peur de la liberté*, 1963, p.109.

<sup>216</sup> Eric Fromm, *La peur de la liberté*, 1963, p.10.

féroce vis-à-vis de ces croyances et de ces pratiques. *Pour les religions monothéistes*, la superstition nie la liberté de l'homme, note un manque de confiance en Dieu et mène à l'idolâtrie.

### ***La superstition est l'ennemi des religions monothéistes***

Pour Diderot, « la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme<sup>217</sup> ». Mais bien qu'elle soit assez mal vue des autorités religieuses, rien ne l'empêche d'aller bon train. Certaines coutumes sont encore vivaces, alors qu'elles ont été stigmatisées comme superstitieuses. La frontière est parfois très floue entre une coutume religieuse et une superstition. Certains taxent de superstition ce que d'autres appellent religion. Le même acte peut parfois avoir une valeur religieuse ou superstitieuse : « le religieux embrasse un morceau de pain qui vient de tomber pour honorer Dieu ; le superstitieux accompagne le même geste pour se protéger ». La superstition serait donc un glissement du sentiment religieux où, un instant idolâtre, l'homme ne chercherait plus à servir Dieu mais seulement lui-même.

Jadis utilisée comme refuge face aux incertitudes, aux caprices de la nature et à la mort soudaine, la superstition serait vue à présent comme la cause de ces dangers. Dans les pays occidentaux tout particulièrement, deux faits majeurs vont permettre à la crédulité publique de prospérer : le net recul des religions institutionnelles qui a fait place à des formes de « religiosité sans dieu<sup>218</sup> », comme le souligne George K. Chesterton car « depuis que les hommes ne croient plus en Dieu, ce n'est pas qu'ils ne croient en rien, c'est qu'ils sont prêts à croire en tout<sup>219</sup> » ; d'autre part, la révolte contre la modernité a fait perdre certaines illusions et beaucoup d'espérance.

***Nous assistons ainsi à l'apparition « anarchique » et envahissante de nombreuses croyances « ésotérico-mystico-magiques<sup>220</sup> »*** dans un univers social que nous imaginons habité par la raison. Certaines croyances sont visibles et identifiables lorsqu'il s'agit de superstitions, d'occultisme, de paranormal, de fétichismes<sup>221</sup> ... etc. D'autres croyances, en revanche, sont

---

<sup>217</sup> Denis Diderot, 1713-1784, *Pensées philosophiques*.

<sup>218</sup> Maître, 1981, cité par Michelat, *ibid*.

<sup>219</sup> Cité par Jacques-Pierre Amette, 2005, p.91.

<sup>220</sup> **Esotérique** : peu compréhensible par le commun des mortels, obscur, faisant partie de certaines philosophies anciennes qui devait rester inconnue des non-initiés.

**Mystique** : qui concerne les mystères de la religion, qui traite de l'approche non rationnelle de la réalité spirituelle supérieure et qui a une foi religieuse intense. Le mysticisme est une attitude religieuse ou philosophique qui affirme la possibilité d'une union parfaite avec Dieu ou l'Absolu dans la contemplation ou l'extase, doctrine qui admet la réalité de cette union.

<sup>221</sup> **Occultisme** : étude et pratique des sciences occultes, dont la cause, l'action et les buts restent cachés, mystérieux, échappant à l'explication rationnelle, généralement fondées sur la croyance en des correspondances entre les choses et les êtres et présentant le plus souvent un caractère ésotérique (hermétique, obscur et peu compréhensible).

déguisées et doivent être démasquées parce qu'elles peuvent être dangereuses.

Ces croyances contemporaines *déguisées en savoir*, souligne Jean Claude Guillebaud, où « l'essentiel cède la place à l'urgent sont souvent si rudimentaires et si closes sur elles-mêmes qu'il faut plutôt parler de *crédulité*, au sens qu'en donne le Littré : croire trop facilement<sup>222</sup> ».

Plusieurs sondages réalisés en France au début des années 2000 ont révélé une surprenante inclination des adolescents de 18 à 24 ans pour l'irrationnel en général. Un rapport officiel, réalisé au printemps 2004 par l'inspection générale de l'Education nationale tentait d'évaluer la montée d'une *demande religieuse* chez les jeunes scolarisés et qui correspond à une interprétation de plus en plus idolâtre et identitaire du religieux. « Les adolescents ne demandent pas tant d'être informés sur le contenu spirituel des grandes traditions, mais réclament *le droit d'en afficher les signes*. C'est une approche fétichiste de la croyance, approche qui rabat en quelque sorte la foi vers la superstition ».

On découvre désormais du *sacré* partout, écrit Jean Claude Guillebaud, « des manifestations sportives aux concerts de rock<sup>223</sup> ». Cette demande de croyances ésotérico-magiques et leur consommation est beaucoup plus répandue chez les plus de quarante ans que chez les jeunes<sup>224</sup>, rapporte le sociologue Pierre-André-Taguieff.

Certaines de ces croyances prolifèrent discrètement, derrière le masque du savoir et de la raison sur les terrains de la science, de l'économie, de la technique, de la politique et des médias, mettant ainsi en danger notre liberté de penser et notre esprit critique. Aujourd'hui, c'est sur l'internet que se déploie cette vaste 'encyclopédie' de la crédulité. « Pour la seule entrée 'occultisme', le moteur de recherche Google donnait au printemps 2005 plus de deux cent mille références disponibles. Pour l'entrée 'paranormal', cette quantité faisait plus que doubler pour atteindre quatre cent trente mille résultats. Les mots 'occultisme' et 'paranormal' totalisent un nombre de références supérieur à l'ensemble des livres – toutes catégories confondues – virtuellement disponibles en France<sup>225</sup> ».

Les publicitaires vont chercher à élaborer ou valoriser « une imagerie pieuse, destinée à capter l'adhésion - irrationnelle - du consommateur en s'appuyant

---

**Paranormal** : se dit de certains phénomènes, d'existence établie ou non, dont le mécanisme et les causes, inexpliqués dans l'état actuel de la connaissance, seraient imputables à des forces de nature inconnue, d'origine notamment psychique.

**Fétichisme** : vénération outrée, superstitieuse pour quelque chose ou quelqu'un, un objet ou un animal auquel sont attribuées des propriétés magiques, bénéfiques.

<sup>222</sup> Jean Claude Guillebaud, *La force de conviction*, Editions le Seuil, août 2005.

<sup>223</sup> Jean Claude Guillebaud, *La force de conviction*, Editions le Seuil, août 2005.

<sup>224</sup> Pierre-André-Taguieff, *La foire aux Illuminés*, Essai, Mille et une Nuits, novembre 2005.

<sup>225</sup> *Ibid.*

sur une connaissance toujours plus fine des ressorts psychologiques qui déclenchent l'acte d'achat<sup>226</sup>».

La télévision assure une bonne part du lien social et occupe dans la cité la place qu'y tenait la religion au sens où l'entendait Emile Durkheim.

La raison scientifique enfin mérite d'être protégée de la déraison qui, quelquefois, l'imprègne.

Nous voilà donc imprégnés de cette vieille notion d'idolâtrie où il y a comme une « désintégration de la personne humaine<sup>227</sup> ».

Ces crédulités, rappelle Jean Claude Guillebaud, ne concernent pas exclusivement des êtres incultes et ne sont pas seulement le fruit de l'ignorance et de l'obscurantisme. « C'est au cœur des territoires de la connaissance, chez les esprits les mieux éclairés, voire par la bouche des savants qu'elles s'expriment à l'occasion<sup>228</sup> ». Le problème qu'elles soulèvent ne peut être résolu par l'indifférence ou la raillerie car ce n'est pas du folklore. Les débats de tous les jours, la sociologie, la réflexion politique ou philosophique négligent cette immense question qui touche « au statut de la pensée ». Si des voix s'élèvent, de façon éparse, au nom de l'intelligence, elles demeurent, hélas, sans écho.

## Les dérapages de la superstition

### *Le mythe moderne du complot*

Pierre-André-Taguieff explore et analyse le mythe moderne du complot et de ses interférences avec le champ (aux frontières floues) de l'ésotérisme ou de l'occultisme<sup>229</sup>.

Dans les écrits conspirationnistes contemporains, les « *Illuminati* » désignent les élites à la fois « éclairées », invisibles et foncièrement nuisibles. Cette dénomination d'*illuminés* est attestée dès le début du XVII<sup>ème</sup> siècle. Ils peuvent s'incarner dans plusieurs figures socio-politiques. Leur programme qui consiste à conquérir, à dominer, et à contrôler fait intervenir la « peur paranoïaque d'une conspiration » et constitue une machine à fabriquer des ennemis absolus qu'il faudrait détruire. Cet ensemble « ésotérico-complotiste » qui a inspiré nombre de cinéastes et de romanciers, deviendrait une nouvelle machine à produire du sens, une offre « alternative » de nourritures « spirituelles ».

« Une enquête publiée en 1987 par le magazine américain *Omni*<sup>230</sup> établit que 75% de lecteurs affirment avoir vu un ovni, 65% croient que les ovnis

---

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> Paul Thibaud, dialogue avec Gérard Israël et Alain Finkielkraut, émission *Répliques*, France-Culture, 26 février 2000.

<sup>228</sup> Jean Claude Guillebaud, *La force de conviction*, Editions le Seuil, août 2005.

<sup>229</sup> *Ibid.*

sont d'origine extra-terrestre et 51% disent croire qu'un jour la science admettra la réalité des ovnis<sup>231</sup>. Deux sondages montrent une nette augmentation de la proportion des personnes disant avoir eu un contact avec un défunt : 27% en 1973, 42% en 1987.

La thèse du complot politico-militaire se rencontre dans de nombreux résultats de sondages réalisés au Canada et aux Etats-Unis, notamment à partir des années 1990. En 2005, un sondage réalisé à l'initiative de CNN établit que 80% des Américains croient que leur gouvernement est entré en relation avec des extra-terrestres, mais qu'il dissimule les contacts.

Dans l'enquête effectuée en France par la Sofrès en janvier 1993, 55% des personnes interrogées disent croire à la transmission de pensée (même pourcentage pour les guérisseurs et les magnétiseurs), 46% à l'explication des caractères par les signes astrologiques, 35% aux rêves qui prédisent l'avenir, 24% aux prédictions des voyantes, 19% aux envoûtements et à la sorcellerie, 18% aux passages sur terre d'êtres extra-terrestres<sup>232</sup> ». Tous ces chiffres, il faudrait évidemment les actualiser.

« Remarquez que les temps les plus superstitieux ont toujours été ceux des plus horribles crimes<sup>233</sup> » écrivait Voltaire mais n'oublions pas aussi, en revisitant l'histoire, que « *le progrès de la rationalité ne nous prévient pas de la barbarie* ».

### ***Le réenchantement du monde***

Pierre-André-Taguieff rapporte également une hypothèse qui permet d'interpréter, aujourd'hui, cet attrait pour les croyances ésotérico-magiques : celle d'un réenchantement<sup>234</sup> du monde. « Les esprits humains ont le vertige du mystère. Le mystère est l'abîme qui attire sans cesse notre curiosité inquiète par ses formidables profondeurs<sup>235</sup> ». Ce constat nous conduit à une exploration de ce qu'il faut appeler aujourd'hui le *bazar de l'ésotérisme*. Cette littérature « grand public » expose au grand jour des « secrets » soigneusement protégés, éclairant le lecteur inquiet sur les « puissances occultes » censées diriger la marche de l'Histoire, qui ont des intentions mauvaises et qu'il s'agit d'identifier et de débusquer<sup>236</sup>. Ce réenchantement par le fantastique nous plonge dans l'illusion, consolante ou désolante. Pascal avait noté l'essentiel : « rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près<sup>237</sup>. »

---

<sup>230</sup> Sur la base d'une analyse de 2000 réponses faites par ses lecteurs à 450 questions posées.

<sup>231</sup> Boy/Michelat, 1993, pp. 209-211.

<sup>232</sup> Pierre-André-Taguieff, *La foire aux Illuminés*, Essai, Mille et une Nuits, novembre 2005.

<sup>233</sup> François-Marie Arouet, dit Voltaire, 1694-1778, *Dictionnaire philosophique*.

<sup>234</sup> Se soumettre à un pouvoir magique.

<sup>235</sup> Lévi, 2000, p.681.

<sup>236</sup> Pierre-André-Taguieff, *La foire aux Illuminés*, Essai, Mille et une Nuits, novembre 2005.

<sup>237</sup> Pascal, *Pensées*, Paris, Lemerre, 1877, p.50.

« Il est trop facile, reprend Pierre-André Taguieff, de mettre en cause les « marchands de spirituel sans scrupules<sup>238</sup> » dans une société de marché mondialisée où l'offre va de soi. Il reste à expliquer la réception, la consommation, la formation, l'évolution ou les variations de la demande. Il formule l'hypothèse que « cet ensemble de croyances délirantes et de fictions séduisantes permettrait à nos contemporains de penser le monde indéchiffrable et menaçant dans lequel ils sont littéralement 'jetés', sans boussole, et de plus en plus souvent sans traditions sur lesquelles s'appuyer, ni mémoire collective à laquelle se ressourcer. Comme si, pour la plupart des humains, mieux valait un sens de l'Histoire frisant le cauchemar que pas de sens du tout. Il s'agit toujours de faire rêver, en rose ou en noir<sup>239</sup> ».

### **Mais il nous faut croire à quelque chose malgré tout<sup>240</sup>**

Souligne Jean Claude Guillebaud car nulle société humaine ne peut vivre durablement dans la dérision ou la raillerie et chaque homme a besoin d'une foi minimale pour accéder à sa propre humanité. « Ne croire rien, ou croire tout, sont des qualités extrêmes qui ne valent rien ni l'une ni l'autre » écrit Pierre Bayle<sup>241</sup>. Pour Jacques Ellul, « la croyance est aussi relationnelle car dans la vie quotidienne, il n'y a pas de communication possible, pas la moindre conversation si je ne crois pas ce que l'autre est en train de me dire<sup>242</sup> ». Par ailleurs, « la raison, pour Gaston Bachelard, ne devrait pas être aveuglée par ses propres croyances ». Il nous faut donc réapprendre à croire. Et l'enjeu est immense. Car « Aujourd'hui, l'un des modèles de la raison qui semble prévaloir chez nombre de philosophes de notre temps, c'est une raison critique, une raison communicationnelle, une raison qui se défie précisément des vérités toutes faites et qui met davantage l'accent sur la dimension argumentative, intersubjective, la dimension de discussion<sup>243</sup> » qui exigerait un approuvoisement perpétuel, une interrogation consentie sous le regard de l'autre, comme le souligne Jean Claude Guillebaud.

---

<sup>238</sup> Vernet, 2002, p.125.

<sup>239</sup> Pierre-André-Taguieff, *La foire aux Illuminés*, Essai, Mille et une Nuits, novembre 2005.

<sup>240</sup> Jean Claude Guillebaud, *La force de conviction*, Editions le Seuil, août 2005.

<sup>241</sup> Pierre Bayle, *Réponse aux questions d'un Provincial*, chap. XXXIX.

<sup>242</sup> Jacques Ellul, *Islam et Judéo-christianisme*, *op. cit.*, p.62.

<sup>243</sup> Jean Michel Besnier, « La raison et la quête contemporaine de l'unité », in *L'Irrationnel, menace ou nécessité*, *op. cit.*, p.122.

# En relisant Voltaire

(Juin 2011)

Voltaire incarne l'intellectuel engagé avec une foi et une morale rationnelle et universelle, dépouillée de la superstition et des horreurs du fanatisme, au service de la vérité, de la justice et de la liberté de penser. Son insolence et sa prétendue superficialité irritent les techniciens officiels de la philosophie qui refusent de le classer comme philosophe. Pourtant, toute son époque et toute l'histoire à sa suite le nomment ainsi car « il est bien difficile, écrit Roger-Paul Droit, d'écarter de la philosophie un auteur qui incarne l'esprit philosophique de son temps, mène le combat des Lumières contre le despotisme et la superstition, rédige des *Lettres Philosophiques*, un *Dictionnaire Philosophique* et cent autres traités et libelles, un homme dont toutes les interventions défendent le pouvoir suprême de la raison<sup>244</sup> ».

D'un esprit rationnel et indépendant, sa joie est un défi à « l'idéal ascétique », son insolence, le premier pas de l'émancipation. Il possède, écrit Marc Fumaroli, « un génie du ridicule et de la satire qui n'ignore rien de la gravité tragique que comporte sa puissance de feu<sup>245</sup> », son arme fatale contre les systèmes de la terreur religieuse et moralisatrice. Voltaire joue à cache-cache avec le pouvoir et multiplie les provocations contre la toute puissante Eglise, une corporation sectaire à ses yeux. Il hait viscéralement le fanatisme religieux. Il n'est pas pour autant athée. Il croit en un Dieu tout-puissant qui n'a besoin ni de prêtres, ni de texte pour régir l'univers.

Il devient à 70 ans un intellectuel engagé. Resté célèbre pour sa défense des persécutés et des victimes de l'intolérance religieuse, il exprime ainsi sa révolte : « Ce sang innocent crie. Et moi je crie aussi ; et je crierai jusqu'à ma mort. » Mais ce mondain qui finit par devenir justicier n'est absolument pas révolutionnaire. Ce modèle républicain des révolutions de 1789 est paradoxalement fasciné par la monarchie constitutionnelle anglaise ; il tient des propos élitistes et ne dissimule pas son dédain pour le peuple quand il écrit : « Qu'il soit guidé et non pas qu'il soit instruit. Il n'est pas digne de l'être... Il me paraît essentiel qu'il y ait des gueux ignorants... Quand la populace se met à raisonner, tout est perdu. » Cela n'empêchera pas Victor Hugo de célébrer Voltaire en termes élogieux mais ne correspondant pas tout à fait à la réalité : « Voltaire a vaincu le vieux code et le vieux dogme. Il a vaincu le seigneur féodal, le juge gothique, le prêtre romain, il a élevé la populace à la dignité du peuple ».

Sa vie entière oscille entre succès mondains et littéraires, séjours à la Bastille, exils en Angleterre et en Prusse. Tout au long de sa vie, Voltaire

---

<sup>244</sup> Roger-Paul Droit, Voltaire, *Le monde de la philosophie*, Flammarion.

<sup>245</sup> Guillaume Métayer, *Nietzsche et Voltaire*, Flammarion.

fréquente les Grands et courtise les monarques. Il gardera de ses origines le sens des affaires et l'ambition d'égaliser les nobles. Il aime le luxe, les plaisirs de la table et de la conversation qu'il considère, avec le théâtre, comme l'une des formes les plus achevées de la vie en société. Bien qu'il manifeste parfois un sentiment pessimiste devant l'absurdité de la vie, il garde une foi optimiste dans le progrès humain. Devant toutes les religions et tous les totalitarismes qui ont humilié, persécuté et perpétré des massacres, Voltaire se morfond en écrivant : « On est fâché d'être né. On est indigné d'être homme, comment s'est-il trouvé des barbares pour ordonner ces crimes et tant d'autres barbares pour les exécuter ? ». Ses revendications sont encore d'actualité et le XX<sup>e</sup> siècle ne l'a pas démenti. Peut-on alors se demander si « le XXI<sup>e</sup> siècle sera voltairien ou ne sera pas ? »

### **Sa vie**

François Marie Arouet, dit Voltaire, est né à Paris le 21 novembre 1694, d'un père notaire, issu d'une famille de tanneurs angevins. Il perd sa mère à l'âge de sept ans. Il a un frère aîné, Armand Arouet (1685-1745), avocat en Parlement, catholique rigoriste, célibataire dont Voltaire hérita les biens, et une sœur, Marie Arouet, épouse de Pierre François Mignot, correcteur à la Chambre des Comptes, seule personne de sa famille qui lui ait inspiré de l'affection. Elève frondeur, doué et remarquablement intelligent, il entre à dix ans chez les Jésuites du collège Louis-le-Grand qui enseignent le latin, le grec et la rhétorique, mais veulent avant tout former des hommes du monde. Il y tisse des liens d'amitié et des relations précieuses dont il saura user toute sa vie.

A contre-pied de l'éducation des jésuites, son parrain et homme de lettres, l'abbé de Châteauneuf l'introduit, dès l'âge de douze ans, dans les milieux mondains parisiens dont la société libertine du Temple où il fréquenta des membres de la haute noblesse et des poètes, épicuriens lettrés connus pour leur bel esprit et leur amoralité, et amateurs de soupers galants. Il y prit des goûts de luxe, de plaisir et de débauche. Le jeune garçon les amuse en leur faisant des vers et plaisante sans retenue sur la religion et la monarchie. Il quitte le collège à dix-sept ans et annonce à son père qu'il ne veut être ni avocat, ni titulaire d'une charge de conseiller au Parlement mais homme de lettres et s'illustrer dans la poésie et le théâtre, les deux genres les plus prestigieux du XVIII<sup>e</sup> siècle. Devant l'opposition paternelle, il s'inscrit à l'école de droit et se résigne à entrer en apprentissage chez un magistrat. Son père l'éloigne un moment en l'envoyant à Caen, puis en le confiant au frère de son parrain, le marquis de Châteauneuf qui vient d'être nommé ambassadeur à La Haye et qui accepte d'en faire son secrétaire privé. Mais son éloignement ne dure pas. À Noël **1713**, il est de retour, chassé des Pays-

Bas à cause de relations tapageuses avec une demoiselle. Il est sauvé par un ancien client de son père, lettré et fort riche, M. de Caumartin, marquis de Saint-Ange, ancien conseiller de Louis XIV qui se propose de l'accueillir dans son château où il passe son temps à lire, à écrire et à écouter des récits qui lui serviront pour *La Henriade* et le *Siècle de Louis XIV*.

**En 1715**, Arouet a 21 ans. Il est plein d'esprit, brillant et amusant mais reste peu clairvoyant. La haute société se dispute sa présence. Ses bons mots et ses vers outranciers à l'égard de Philippe d'Orléans, devenu Régent en 1715, font mouche à la Cour de Sceaux, foyer d'opposition. **Le 4 mai 1716**, il est exilé à Tulle. À l'approche de l'hiver, il sollicite la grâce du Régent qui, sans rancune, pardonne. Le jeune Arouet recommence sa vie turbulente à Saint-Ange, près de Fontainebleau et à Sceaux. Il récidive en écrivant contre le Régent une épigramme en latin. Après s'en être naïvement vanté auprès d'un indicateur de police, il se voit incarcéré le **16 mai 1717** à la Bastille par lettre de cachet pour onze mois. L'insolence exige la maîtrise des règles de la société et la prison lui sert de leçon. Il prend le nom de Voltaire, délesté d'un patronyme trop facile à railler (à rouer). Il devient célèbre à 24 ans grâce au succès de sa tragédie (*Œdipe* (**1718**)), sa première pièce qui triomphe à la Comédie Française et de *La Henriade* publiée sous le titre de *La Ligue*, poème épique dont le sujet est le siège de Paris par Henri IV et où il trace le portrait d'un souverain idéal, ennemi de tous les fanatismes. Quatre mille exemplaires vendus en quelques semaines. On compte soixante éditions successives du vivant de l'auteur. Voltaire mesure pourtant l'inconfort du statut d'écrivain dans la société de l'Ancien Régime. Pour être libre, il faut être riche ; mais l'héritage de son père, il ne le touchera qu'à l'âge de 35 ans à condition qu'il ait adopté une « conduite réglée ».

Si on l'attire dans les salons et les châteaux où triomphent ses talents de poète mondain, c'est de Versailles que Voltaire attend la reconnaissance. En **1725**, le voici à Fontainebleau où il donne trois pièces de théâtre pour le mariage du roi. Faveurs, pensions, tout vint combler ses désirs. Sur le point de se faire enfin un nom à la Cour, lorsque l'épouse de Louis XV lui accorde une pension, il est apostrophé à la Comédie-Française, en **janvier 1726**, par le Chevalier de Rohan-Chabot, descendant d'une des plus anciennes familles du royaume, arrogant et plein de mépris pour ce bourgeois « qui n'a même pas de nom » : « Monsieur de Voltaire, Monsieur Arouet, comment vous appelez-vous ? » Sa réplique est cinglante : « Voltaire ! Mon nom, je le commence, et vous finissez le vôtre ! ». Quelques jours plus tard, il subit une bastonnade. Blessé, humilié, il veut obtenir réparation par les armes mais nul ne prend sa défense et une lettre de cachet l'envoie de nouveau le **17 avril** à la Bastille, méditer ce qu'il en coûte à un roturier, un bouffon gênant, de s'attaquer à un gentilhomme : dix ans d'efforts ruinés par un mot d'esprit.

Il n'est libéré, deux semaines plus tard, qu'à la condition qu'il s'exile en Angleterre.

Voltaire, alors âgé de 32 ans, embarque pour l'Angleterre, en **mai 1726**. Il est accueilli à bras ouverts par la société politique et littéraire où il rencontre des écrivains, des philosophes et des savants. Il acquiert rapidement une excellente maîtrise de l'anglais et retrouve l'existence brillante qu'il avait connue en France. Il s'investit dans des genres jusqu'alors considérés comme peu prestigieux : l'histoire, l'essai politique et plus tard le roman. Il lit Locke, se familiarise avec la physique révolutionnaire de Newton, converse avec l'évêque philosophe Berkeley et le théologien Clarke. Il dédie *La Henriade* à la reine d'Angleterre en **1728**, prépare quatre tragédies et projette d'écrire une *Histoire de Charles XII*, roi de Suède et les *Lettres Anglaises*. Cette expérience va le marquer d'une empreinte indélébile car il est profondément impressionné par la réussite économique de la société anglaise, la liberté, la tolérance, le pluralisme religieux et politique. Mais bien que les Anglais ne fassent pas allusion à leurs lois anti-catholiques<sup>246</sup> qui transformaient les Anglais de cette religion en sous-hommes auxquels on refusait toute instruction et toute fonction officielle sur le territoire anglais, dans les provinces qui en dépendaient (Écosse et Irlande) et dans l'ensemble des colonies, Voltaire reste séduit par leur approche rationnelle de la foi, lui qui est hostile au dogmatisme religieux fondé sur la superstition et ne laissant pas les hommes libres de leur destinée. Refusant de faire carrière en Angleterre, il est autorisé à rentrer en France à l'automne **1728**, pourvu qu'il se tienne éloigné de la capitale.

En **1729**, il reconquiert peu à peu la société parisienne. D'astucieuses opérations financières l'avaient placé à la tête d'une grosse fortune, ce qui lui a permis de se consacrer à sa carrière littéraire. Il donne des tragédies inspirées de Shakespeare : *Brutus* (**1730**), *Zaïre* (**1732**), *Adélaïde et Du Guesclin* (**1734**). Il publie clandestinement l'*Histoire de Charles XII* (**1731**). Lorsqu'il se décide enfin à publier, sans autorisation, les *Lettres Philosophiques* ou *Lettres Anglaises* (**1734**), une première bombe lancée contre l'ancien régime, une lettre de cachet l'oblige aussitôt à s'exiler en Lorraine.

**En 1733**, à 40 ans, Voltaire fait une rencontre décisive. La savante marquise, Émilie du Chatelet, intelligente et cultivée, passionnée de sciences expérimentales, traductrice des *Principes de Newton*, l'accueille au château de Cirey, à quelques lieues de la Lorraine. Il s'évade parfois à Paris, en Belgique, en Hollande ou en Prusse, en visite amicale ou en négociation diplomatique chez son royal disciple, Frédéric. Mais, très vite, naît une passion amoureuse et intellectuelle qui va définitivement convertir Voltaire à la philosophie. Il va passer dix années laborieuses et créatrices (**1734-1744**)

---

<sup>246</sup> *Test Act* qui datait du XVII<sup>e</sup> siècle ne fut abrogé qu'au XIX<sup>e</sup> siècle.

dans cette retraite sûre où il installe un théâtre dans le grenier et confie à ses invités les rôles des nombreuses pièces écrites durant cette période. Il mène une guerre de *pamphlets* injurieux, parfois grossiers contre J.J. Rousseau et l'abbé Desfontaines et entretient une vaste correspondance, surtout avec Paris dont il a la nostalgie. Emilie incite Voltaire, l'insolent, à la prudence. Mais, **en 1734**, le Parlement de Paris ordonne que les *Lettres Philosophiques* soient brûlées. S'il fait encore scandale avec le libertinage agressif du *Mondain* (1736), il est plus modéré dans les *Discours sur l'Homme* (1738) et diffère la publication d'un dangereux *Traité de Métaphysique*. Il s'occupe de physique, de chimie, d'astronomie, écrit une *Epître sur Newton* (1736), vulgarise les *Eléments de la Philosophie de Newton* (1738) et soumet à l'Académie des Sciences un *Essai sur la nature du feu* (1738). Voulant initier Madame du Chatelet à l'histoire, il entreprend le *Siècle de Louis XIV* et l'*Essai sur les Mœurs*.

Devenu ministre en **1744**, D'Argenson le rappelle à Versailles où il s'abandonne, durant trois ans, au tourbillon de la cour. Historiographe du roi, puis gentilhomme ordinaire de la Chambre, il écrit des *opéras* pour les fêtes royales et, pour le mariage du Dauphin, il compose une comédie-ballet, mise en musique par Rameau, *La Princesse de Navarre*. Mais, courtisan déçu, il tombe de désillusion en désillusion. Aussi écrit-il à sa nièce, Marie-Louise Denis dont il devint l'amant en **1745**, à l'âge de cinquante ans : « Je me sens un peu honteux à mon âge de quitter ma philosophie et ma solitude pour être baladin des rois ». Il fut raillé pour ses compromissions mais il finit par obtenir de Louis XV la charge d'historiographe et entre, après deux tentatives manquées, à l'Académie française. Voltaire comprend que Versailles ne fera de lui qu'un poète de cour. Il se divertit en composant des *fadaises*, ces contes philosophiques qui assureront sa postérité et transpose ses mésaventures de courtisan dans *Zadig* qu'il publie en **1748**. Ses imprudences de plume, l'hostilité des jaloux entraînent enfin sa disgrâce et l'obligent à retourner à Cirey, avec le regret de vieillir et d'avoir perdu son temps. Au milieu du siècle, sa vie se trouve bouleversée. A l'automne **1749**, Emilie du Chatelet meurt brutalement, ce qui le plonge dans le désarroi. « Je viens de perdre un ami de vingt ans », écrit-il à sa nièce.

Voltaire entame une correspondance avec le futur Frédéric II de Prusse, prince éclairé, poète, ennemi de la superstition, soucieux du bonheur des peuples. Déterminé à faire de sa Cour la plus prestigieuse d'Europe, il pense que Voltaire serait une pièce de choix. Mais Voltaire, rattrapé par sa naïveté et sa vanité, croit pouvoir jouer la carte prussienne pour rentrer en grâce à Versailles, tout en offrant ses services à la diplomatie française. Son double jeu est démasqué lors de ses visites en Prusse, en **1740** et en **1743**, où il exige le remboursement de ses frais de voyage. Resté seul depuis la mort de Mme de Châtelet, déçu par la cour de France où il essayait vainement de rentrer

en grâce, Voltaire se laisse alors tenter en **1750** par les promesses du roi de Prusse qui lui offre le poste de chambellan à la cour de Berlin, la grande croix de l'ordre du mérite et une pension considérable de vingt mille livres. Mais il a fallu déchanter car, aussitôt sur le trône, Frédéric II envahit la Silésie. Voltaire espérait alors jouer un rôle politique s'efforçant, en vain, de renouer l'alliance rompue entre la France et la Prusse. Cet échec lui fit mesurer le fossé qui existe entre la philosophie et le réalisme politique. Les deux amis ne peuvent dissimuler longtemps leurs traits principaux, l'un son humeur altière et son habitude d'être obéi, l'autre sa supériorité intellectuelle et son esprit piquant. La brouille fut inévitable et, en **1753**, une querelle de Voltaire avec Maupertuis, que soutient le roi, précipite la rupture. Si le roi et le philosophe s'accordent sur le plan des Lumières et de la lutte contre le fanatisme, Voltaire agace Frédéric par son tempérament frondeur, son irrévérence, ses combinaisons financières, ses prétentions politiques. De son côté, Voltaire éprouve l'égoïsme du roi qui contrôle sa correspondance, son esprit despotique et ses paroles désobligeantes. Remis à sa place de serviteur après une spéculation financière illégale, il plie l'échine en bon courtisan. Quant à Frédéric II, il ne se montre guère charitable et déclare en privé : « J'aurai besoin de lui encore un an tout au plus ; on presse l'orange et on jette l'écorce », mot qui parvint aux oreilles de Voltaire. **En 1753**, la rupture avec Frédéric II éclate officiellement. L'expérience prussienne lui a montré l'envers du despotisme éclairé : il est arrêté et mis en résidence surveillée pendant un mois à Francfort ; sur le chemin du retour, il sent le prix de la liberté et de la douceur d'être maître chez soi. Chateaubriand a ainsi formulé dans ses *Mémoires d'outre-tombe* la sentence que, depuis, toute la science voltairienne n'a pas réussi à faire casser : « Le roi de Prusse et Voltaire sont deux figures bizarrement groupées qui vivront : le second détruisait la société avec la philosophie qui servait au premier à fonder un royaume ». Déçu par l'aventure prussienne, plus que jamais obsédé par la maladie et par la mort, Voltaire brosse dans sa correspondance cet autoportrait amer : « Je ne suis plus qu'une pomme cuite sur un cou de grue ». Cependant, c'est à Berlin qu'il publie *Le Siècle de Louis XIV* (**1751**) et qu'il écrit le *Poème sur la loi naturelle* (**1752**) ; c'est alors qu'il s'engage définitivement dans la voie du conte philosophique avec *Micromégas* (**1752**) et dans celle du pamphlet avec *Akakia*.

Voltaire est également banni de la Cour du roi de France, à cause d'un manuscrit falsifié du futur *Essai sur les mœurs*. N'osant pas rentrer à Paris, il passera deux ans en Alsace puis, décidé à chercher le calme hors de France, mais près de la frontière, il trouve asile au début de **1755** aux portes de Genève, dans la propriété qu'il appellera « *Les Délices* ». Il y passe cinq années marquées par des événements importants, notamment sur le plan politique et par une grande fécondité littéraire. A 60 ans, Voltaire découvre

la nature et la vie rustique. Avec Mme Denis, il reçoit ses amis et installe un théâtre où l'on joue l'*Orphelin de la Chine* (1755). Il a même l'espoir de gagner à la « philosophie » les pasteurs protestants, plus soucieux de morale que de dogme et de fonder à Genève le culte de l'Être suprême. Amère désillusion ! Les Genevois interdisent son théâtre et s'indignent d'être traités de sociniens<sup>247</sup> (autant dire déistes) dans l'article *Genève* de l'*Encyclopédie*, inspiré par Voltaire. Après quelques hésitations, il s'engage à fond dans la bataille encyclopédique et accable de satires et de pamphlets les ennemis des philosophes. C'est encore pendant son séjour aux *Délices* que s'envenime la brouille avec Rousseau.

Le 1<sup>er</sup> novembre 1755, il apprend le tremblement de terre qui frappe Lisbonne et compose aussitôt le *Poème sur le désastre de Lisbonne* qui dément à ses yeux la justification leibnizienne du mal dans le moins imparfait des mondes possibles et met en péril son théisme, postulant un Dieu infiniment puissant et bon. Cette réflexion sur le sens de l'histoire culmine avec *Candide*, chef d'œuvre du conte philosophique, publié en 1759. Ce conte se présente comme l'œuvre d'un « Docteur Ralph » qui ridiculise avec une ironie diabolique l'optimisme de Pangloss, apôtre leibnizien du « tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes ». Voltaire préconise d'accepter le monde tel qu'il est dans un bonheur simple où « il faut cultiver son jardin ». En un an, *Candide* se vend à plus de vingt mille exemplaires.

Soucieux de son aisance matérielle qui garantit sa liberté et son indépendance, il acquiert une fortune considérable dans des opérations spéculatives, ce qui lui permettra de s'installer en 1760, jusqu'à sa mort, au château de Ferney, en territoire français, à portée de la Suisse, prêt à s'y réfugier à la moindre alerte, entouré d'une cour de beaux esprits, de sa nièce, Mme Denis et Mlle Corneille qu'il a adoptée, son secrétaire, son chapelain, son médecin et les Cramer qui impriment ses écrits philosophiques. Il mettra en valeur son domaine et fera de Ferney un centre de culture réputé dans toute l'Europe. Il devient, selon son expression, « l'aubergiste de l'Europe » car le château de Ferney où il a écrit une dizaine de tragédies, accueille d'innombrables visiteurs, princes, ambassadeurs, artistes, savants, écrivains, admirateurs de toutes nations. Voltaire y donne des représentations dramatiques où il interprète lui-même ses rôles. Comme il aime la mise en scène, il s'alite chaque année au jour anniversaire de la Saint-Barthélemy.

Voltaire, l'homme le plus célèbre de son époque est devenu un mythe. De Saint-Pétersbourg à Philadelphie, on attend ses publications. Avec son sens des affaires et de la vie pratique, il « civilise » la région de Ferney qu'il

---

<sup>247</sup> Adeptes du socinianisme : Socin (1525-1562) est un réformateur italien qui niait la divinité de J.C. et le dogme de la Trinité, les estimant contraires au monothéisme.

aménagement : il dessèche des marais, bâtit des maisons, un théâtre, plante des arbres, utilise des semoirs perfectionnés, crée des prairies artificielles et développe l'élevage. Il installe une tannerie, fabrique des bas de soie et des montres. Il délivre le pays de la gabelle et on l'acclame comme un bienfaiteur. Pour lui, Ferney est une expérience, une petite ville devenue opulente, habitée par 1200 personnes utiles. « Je n'achète la terre de Ferney que pour y faire un peu de bien », déclare-t-il avec paternalisme. Il fait reconstruire la petite église du village où il fait inscrire son nom en lettres plus grosses que le mot « Dieu » sur le fronton. Il fait bâtir un petit mausolée, en forme de triangle, au milieu des herbes folles, pour abriter sa dépouille car il craignait que l'église ne le privât de funérailles et que son corps ne fût jeté sur la voirie.

C'est à Ferney que Voltaire s'impose comme chef de file du « parti philosophique », auquel il donne un sigle, *Ecrlinf*, pour une cible, « Ecrasez l'infâme », c'est-à-dire l'intolérance sous toutes ses formes. Patriarche des Lumières, Voltaire signe une quarantaine d'articles dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, mais se garde encore de tout engagement radical, écrivant à ce dernier que « le seul parti raisonnable dans un siècle ridicule, c'est de rire de tout ».

En province, Voltaire reste, plus que jamais, au cœur de la mêlée. **Dès 1762**, il devient l'intellectuel engagé champion de la justice et entreprend contre l'intolérance et les tares de la justice une campagne fébrile qui prendra fin jusqu'à sa mort (affaire Calas). Il lance dans la bataille des romans philosophiques et l'important *Dictionnaire Philosophique portatif* (**1764**) qui fut condamné à être brûlé à Genève, en Hollande et à Paris parce qu'il était divertissant et accessible. Il obtint sa réhabilitation en **1765**.

En **1778**, à l'âge de 84 ans, Voltaire obtint de Louis XVI, d'abord hostile, l'autorisation de revenir à Paris où il fut ovationné par le peuple avec un tel enthousiasme que certains historiens voient dans cette journée du 30 mars, *la première des journées révolutionnaires*. Fêté à l'Académie, il assiste à la représentation d'*Irène*, sa dernière tragédie et voit son buste couronné sur la scène, au milieu de l'enthousiasme. Deux mois avant sa mort, le **7 avril 1778**, il devint franc-maçon dans la loge parisienne des « *Neuf Sœurs* » dont il partageait déjà les idéaux. Voltaire déclare par écrit : « Je meurs dans la sainte religion catholique où je suis né », avant d'ajouter selon son secrétaire : « Si j'étais sur les bords du Gange, je voudrais expier une queue de vache à la main ». Il meurt, épuisé par tant de gloire, le **30 mai 1778**. Dès février, il avait rédigé sa dernière profession de foi : « Je meurs en adorant Dieu, en aimant mes amis, en me haïssant par mes ennemis, en détestant la superstition ». Inhumé à l'abbaye de Scellières, près de Troyes, ses cendres sont transférées au Panthéon, le **11 juillet 1791**, où Rousseau qu'il n'appréciait guère, lui fera face...

## Son œuvre littéraire

Elle est imposante et plus que jamais, d'actualité. Elle emprunte à plusieurs cultures, jalonnée de prises de position politique et philosophique contre l'intolérance et les dangers du fanatisme. Prudent, Voltaire ne signe aucun livre et utilise de nombreux pseudonymes ; jusqu'à l'âge de 84 ans, il inonde l'Europe de brûlots et de lettres caustiques. Ecrire fut sa passion. Ainsi, rapporte André Magnan, « Il se consacrait à l'écriture de six heures du matin à 22 heures et épuisait deux secrétaires par jour<sup>248</sup> ». Aujourd'hui, on lit essentiellement, les *Lettres philosophiques*, le *Dictionnaire philosophique* qui reprend les axes principaux de son œuvre et, parmi ses contes, *Candide*<sup>249</sup> et *Zadig* font partie des textes incontournables du XVIII<sup>e</sup> siècle. Sa correspondance a influencé les Lumières et compte plus de 23000 lettres connues et des articles publiés dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Le théâtre, éminemment civilisateur, fut la passion de sa vie alors que ses pièces de théâtre -une soixantaine- sont aujourd'hui tombées dans l'oubli.

## Ses idées

*« Philosophie paresseuse vaut mieux que théologie  
turbulente et chimères métaphysiques.  
Et philosopher signifie libre pensée ».*

Voltaire résume sa pensée par cette formule: « Dans une République digne de ce nom, la liberté de publier ses pensées est le droit naturel du citoyen... Je préférerai les choses aux mots et la pensée à la rime ». Polémiste, il s'est opposé de principe à tout esprit de système. S'il a beaucoup détruit, il a aussi indiqué les éléments d'une réforme positive de la société.

Voltaire tire la *ligne directrice de sa morale* de la doctrine du philosophe anglais John Locke<sup>250</sup> qui apparaît comme le défenseur du libéralisme. Il souligne que la tâche de l'homme consiste à prendre en main sa destinée, améliorer sa condition, assurer et embellir sa vie par la science, l'industrie, les arts et par une bonne "police" des sociétés. Le rôle de la morale est de nous enseigner les principes de cette "police" et de nous accoutumer à les respecter tout en sachant que ce qui est utile à la société est utile à chacun. Pour Voltaire, la philosophie de Locke a eu le mérite de se détourner des systèmes métaphysiques pour s'en tenir à l'expérience. Ne croyant que ce

---

<sup>248</sup> André Magnan, coauteur de *L'Inventaire de Voltaire* (Gallimard, 1995).

<sup>249</sup> En mai 2010, le manuscrit de *Candide* a été exposé à New York Public Library, prêté par la bibliothèque de l'Arsenal.

<sup>250</sup> Voltaire, *Lettres Philosophiques, Lettre XIII*.

qu'il pouvait vérifier, il a ruiné la théorie cartésienne des idées innées et établi « que toutes nos idées nous viennent des sens ». Il admet, avec Locke, la possibilité de la nature matérielle de l'âme. Aux théologiens indignés d'une proposition si impie, il réplique « que nous ne connaissons clairement ni l'esprit, ni la matière et que l'impiété consisterait au contraire à borner la puissance de Dieu ». On cria que Locke voulait renverser la religion alors qu'il ne s'agissait que d'une question purement philosophique, très indépendante de la foi et de la religion où il fallait examiner sans aigreur s'il y avait de la contradiction à dire : « la matière peut penser, et si Dieu peut communiquer la pensée à la matière ». Mais les théologiens commencent trop souvent par dire que Dieu est outragé quand on n'est pas de leur avis puis le superstitieux vient à son tour et dit qu'il faut brûler, pour le bien de leurs âmes, ceux qui soupçonnent qu'on peut penser avec la seule aide du corps.

Voltaire *a toujours combattu les métaphysiciens et leurs vaines spéculations* concernant les attributs et la vraie nature de Dieu, l'origine du monde et de la vie, l'existence et l'immortalité de l'âme, les rapports de l'âme et du corps, l'origine du mal et la destinée de l'homme. Toutes ces questions dépassent notre intelligence et mieux vaut nous en tenir au doute, nous tourner vers le monde physique que nous connaissons par nos sens<sup>251</sup> et rechercher le bonheur terrestre « autant que la nature humaine le comporte ». Comme nos aptitudes et notre connaissance sont limitées, Voltaire nous invite à fonder notre connaissance sur les sens et l'expérience sensible et à mettre à la fin des chapitres de métaphysique « N.L., *non liquet*, ce n'est pas clair.<sup>252</sup> », deux lettres que les juges romains utilisaient quand ils ne comprenaient pas une cause. Pour nous mettre en garde, il rappelle également que la métaphysique peut diviser les hommes et les conduire sur le plan religieux, aux excès du fanatisme.

Pour Voltaire, *il n'est pas de Providence organisatrice*. C'est le hasard qui domine l'histoire et l'au-delà reste un mystère. Mais il est toujours choqué par l'existence du mal et repose cette question qu'il laisse sans réponse : « Comment alors concilier l'existence du mal avec la bonté du Créateur ? » Et ce ne sont pas les métaphysiciens qui mettront fin à ces maux ! Selon les optimistes, Leibnitz, Pope, Wolf, « Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles », c'est-à-dire que Dieu, ne pouvant créer un monde parfait puisque ce monde serait lui-même divin, y a mis la plus petite portion du mal qu'il était possible. Sans ce mal, le bien ne nous serait pas sensible et la Providence organise le monde de sorte que tout le mal est compensé par un bien infiniment plus grand. Au début de sa carrière, en réaction contre les

---

<sup>251</sup> Voltaire, *Micromégas*, p. 138-141.

<sup>252</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

« fanatiques » qui veulent « nous peindre tous méchants et malheureux » selon le dogme de la chute originelle auquel il ne croit pas, Voltaire admet que les hommes « sont heureux autant que la nature humaine le comporte ». A l'idée religieuse d'une vie future, il opposait la jouissance terrestre comme le seul bonheur positif à notre portée. En réalité, Voltaire s'amuse à outrer sa pensée qu'il définira par la suite, avec plus de mesure : « l'art peu connu d'être heureux » qui consiste à « modérer ses feux<sup>253</sup> ». Mais les événements contemporains semblent altérer son optimisme instinctif et le mot qui résume le mieux sa pensée apparaît dans un de ses premiers contes ; *Babouc* : « Si tout n'est pas bien, tout est passable ». Voltaire n'attend donc rien de la Providence. Pessimiste sans doute, il sait que tout n'est pas parfait et que rien ne nous garantit avec certitude un au-delà compensateur. Il invite alors les hommes à organiser leur bonheur terrestre avec les moyens à leur portée parce qu'ils sont nés pour l'action, à améliorer leur condition afin de réaliser une société heureuse. C'est le sens de la conclusion de *Candide*, une note d'espoir : « Il faut cultiver notre jardin » ; ce jardin, c'est le monde dont la civilisation et le progrès assureront le bonheur des hommes s'ils renoncent aux chimères, déploient leurs capacités réelles et connaissent leurs limites. Bien qu'étranger à tout esprit religieux, Voltaire affirme et défend avec passion sa foi, *le théisme*, qui fut, d'après lui, défigurée par la superstition. « L'univers m'embarrasse, écrit-il, et je ne puis songer que cette horloge existe et n'ait point d'horloger<sup>254</sup> ». Il croit en un Dieu qui a ordonné le monde, nous laissant notre libre arbitre, mais contrôlerait, malgré tout, notre volonté car il est « fermement persuadé de l'existence d'un Être suprême aussi bon que puissant (...) qui punit sans cruauté les crimes et récompense avec bonté les actions vertueuses. Il ne sait pas comment Dieu punit, comment il favorise, comment il pardonne ; (...) mais il sait que Dieu agit et qu'il est juste<sup>255</sup> ». Cette dépendance à Dieu est acquise par la voix de la conscience et non par les Ecritures. La crainte d'un Dieu « rémunérateur et vengeur » est en effet le meilleur fondement de la morale pour les esprits simples. Quant aux « philosophes », il estime qu'ils peuvent s'en passer : leur raison suffit à les maintenir dans la morale. Voltaire se méfiait, par ailleurs, d'un matérialisme athée qu'il qualifiait de dangereux. Il pense qu'« un athée qui serait raisonneur, violent et puissant serait un fléau aussi funeste qu'un superstitieux sanguinaire ». Il vaut mieux sans doute être subjugué par toutes les superstitions possibles, pourvu qu'elles ne soient point meurtrières, que de vivre sans religion et de se livrer à l'athéisme. Lorsque les hommes parviennent à embrasser une religion pure et sainte, la superstition devient non seulement inutile mais très dangereuse.

---

<sup>253</sup> Voltaire, *Défense du mondain et l'Ode sur l'usage de la Vie*.

<sup>254</sup> Cf. *Les Cabales*.

<sup>255</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

Toute l'œuvre de Voltaire touche aux questions religieuses. S'il défend la liberté religieuse, *il attaque frontalement les religions monothéistes* et plus particulièrement le christianisme. Il dénonce leur intolérance et leur fanatisme et se livre à une critique implacable de leurs fondements. Il croit que « la religion ne consiste ni dans les opinions d'une métaphysique inintelligible, ni dans de vains appareils » et tend à montrer que « les religions sont purement humaines ». Leurs querelles portent sur des détails matériels que Voltaire juge sans importance mais elles restent d'accord sur l'essentiel, l'existence de Dieu. Il a fortement critiqué les textes bibliques qu'il connaissait parfaitement, où il ne voyait qu'un tissu de mensonges, invraisemblances, absurdités et superstitions primitives mais dont il n'a fait qu'une lecture littérale qu'il fallait probablement nuancer. Voltaire a également combattu chez Pascal la volonté de prouver *rationnellement* le christianisme, ce qui entraînerait l'adhésion *obligatoire* des hommes raisonnables et favoriserait l'intolérance et la prétention d'établir *en raison le dogme de la chute originelle*. Car si le christianisme n'est plus qu'une *question de foi*, le « sage » reste libre de fonder sa morale sur une connaissance de l'homme et de ses limites. Ses contradicteurs pensent que le scepticisme de Voltaire le préparait mal à une étude objective des religions et qu'il ne tenait compte ni de la foi, ni de ce qu'il y a de plus profond dans le sentiment religieux.

Voltaire est pessimiste sans doute mais, contrairement à Pascal qui empêche l'homme de vivre « selon sa nature », il propose *une notion purement humaine et laïque du bonheur terrestre*. Il encourage ses contemporains à établir une société prospère fondée sur la tolérance et le travail, l'homme étant né pour l'action, source de bonheur car « n'être point occupé et n'exister pas est la même chose pour l'homme ». Il aspire au progrès et à un *idéal de civilisation* dont la grande ennemie serait la guerre et plus encore les guerres civiles et les persécutions religieuses qui ruinent les Etats et détruisent le vainqueur comme le vaincu. L'intolérance serait alors la pire erreur politique, la liberté et la justice, les biens les plus précieux.

L'attachement de Voltaire à la *liberté d'expression* serait illustré par la très célèbre citation qu'on lui attribue : « Je ne suis pas d'accord avec ce que vous dites, mais je me battraï jusqu'à la mort pour que vous ayez le droit de le dire. » Cette citation n'apparaît nulle part dans son œuvre publiée et trouve sa source en 1906 dans un commentaire de l'auteur britannique Evelyn Hall, dans son ouvrage *The Friends of Voltaire*.

Depuis quelques années, *trois procès sont faits à Voltaire*. On l'accuse d'être à la fois antisémite, islamophobe et esclavagiste, des accusations qu'il faudrait nuancer fortement.

La lecture de certains passages du « *Dictionnaire Philosophique* » pose la question de l'antisémitisme de Voltaire. A travers ses charges outrancières,

explique l'historien Pierre Milza<sup>256</sup>, il vise en fait l'église chrétienne et la religion catholique dont le judaïsme est la source historique. Mais à aucun moment, il ne justifie les persécutions. Bien au contraire, il ne cesse de dénoncer les pogroms, à commencer par la barbarie des croisades, quand 200 000 fanatiques catholiques traversèrent l'Europe, au Moyen Age, en exterminant les Juifs. Pour Bernard Lazare<sup>257</sup>, « si Voltaire fut un ardent judéophobe, les idées que lui et les encyclopédistes représentaient n'étaient pas hostiles aux Juifs, puisque c'étaient des idées de liberté et d'égalité universelle ». L'historien de la Shoah, Léon Poliakov fait de Voltaire, « le pire antisémite français du XVIII<sup>e</sup> siècle ». Ce jugement est à nuancer, selon Pierre-André Taguieff<sup>258</sup>, Voltaire ayant « reformulé l'antijudaïsme dans le code culturel progressiste de la lutte contre les préjugés et les superstitions ». D'autres notent que l'existence de passages contradictoires dans l'œuvre de Voltaire ne permet pas de conclure péremptoirement au racisme ou à l'antisémitisme du philosophe. « L'antisémitisme n'a jamais cherché sa doctrine chez Voltaire », indique Roland Desné<sup>259</sup>.

En 1742, Voltaire présente une pièce intitulée *Le fanatisme ou Mahomet le prophète*, une critique acerbe vis-à-vis de Mahomet et du Coran. Mais l'Islam n'intéressait personne à l'époque, rappelle le spécialiste François Bessire<sup>260</sup>, « c'était juste une façon de critiquer la religion catholique et les religions monothéistes en général, par des voies détournées ».

Voltaire a été également accusé d'avoir amassé son immense fortune grâce à la traite négrière qu'il fut pourtant le premier à dénoncer ouvertement. En réalité, aucun document ne permet de l'affirmer. Il a fait des affaires avec des négociants, lesquels de leur côté, ont pu faire du commerce de l'esclavage, explique Pierre Milza. Mais il n'a jamais été impliqué directement dans la traite négrière. Dans le *Commentaire sur l'Esprit des lois* (1777), il félicite Montesquieu d'avoir jeté l'opprobre sur cette odieuse pratique. Il s'est également enthousiasmé pour la libération de leurs esclaves par les quakers de Pennsylvanie en 1769 et considère, en 1771, que « de toutes les guerres, celle de Spartacus est la plus juste, et peut-être la seule juste », guerre que des esclaves ont menée contre leurs oppresseurs et qui plaide en faveur de la thèse d'un Voltaire antiesclavagiste.

---

<sup>256</sup> Pierre Milza, *Voltaire*, éditions Perrin.

<sup>257</sup> Journaliste politique et critique littéraire.

<sup>258</sup> Directeur de recherche au CNRS, sociologue et politologue.

<sup>259</sup> Attaché de recherches au CNRS. Professeur d'Université. Agrégé de l'Université.

<sup>260</sup> Professeur des universités, Agrégé de lettres classiques, docteur d'État (thèse soutenue à l'université de Paris-Sorbonne en 1994 : « *Détruire de vieux châteaux enchantés* » : *la Bible dans la correspondance de Voltaire*). Maître de conférences à l'université de Strasbourg Professeur à l'université de Rouen (depuis 1998) Directeur des Publications des universités de Rouen et du Havre , Président de la Société Voltaire

## Ses combats

Epris de tolérance, Voltaire a usé de son immense notoriété pour lutter seul, à l'âge de 70 ans, avec détermination et ironie en faveur de plusieurs causes, pour le progrès et la tolérance, contre l'intolérance religieuse et l'obscurantisme, répétant cette formule célèbre : « il faut écraser l'infâme ». C'est à Voltaire, avant tout autre, que s'applique ce que Condorcet disait des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, qu'ils avaient « pour cri de guerre : raison, tolérance, humanité ».

Voltaire dénonce sans cesse *l'arbitraire et les vices de la justice* de son temps qui déshonorent la civilisation et la raison. Il milite en faveur des victimes d'erreurs judiciaires comme dans des affaires qu'il a rendues célèbres (Calas, Sirven, chevalier de La Barre, comte de Lally) où le religieux occupe une place majeur et où se mêlait souvent le fanatisme des témoins ou des juges. Un des épisodes les plus connus est l'affaire Calas : ce protestant, injustement accusé d'avoir tué son fils qui aurait voulu se convertir au catholicisme est mort roué le 7 mars 1762. Tout fut bon pour mobiliser l'opinion publique européenne. Le 4 avril, il écrit : « Il est avéré que les juges toulousains ont roué le plus innocent des hommes. Presque tout le Languedoc en gémit avec horreur. Les nations étrangères, qui nous haïssent et qui nous battent, sont saisies d'indignation. Jamais, depuis le jour de la Saint-Barthélemy, rien n'a tant déshonoré la nature humaine. Criez, et qu'on crie ».

Il dénonce la peine de mort et les juges qui n'ont pas de formation spécifique, qui achètent leur charge et n'offrent pas les garanties d'intelligence, de compétence et d'impartialité mais se contentent de présomptions et de convictions personnelles. Il voudrait, qu'avant de condamner un homme, on ait fait la preuve complète de sa culpabilité, que tout jugement s'accompagne des motifs qui le justifient, et que les peines soient proportionnelles aux délits. Afin d'assurer la justice et la liberté, « le premier des biens », Voltaire revendique la liberté des personnes, la liberté individuelle, la libre disposition pour chacun de ses biens et de son travail, la liberté de parler et d'écrire et la liberté de conscience.

*Il s'élève contre la torture* et cette coutume barbare qui consiste à infliger la question afin d'arracher des aveux et décrit avec une ironie terrible ce supplice : « Il n'y a pas d'apparence qu'un conseiller de la Tournelle regarde comme un de ses semblables un homme qu'on lui amène hâve, pâle, défait, les yeux mornes, la barbe longue et sale, couvert de la vermine dont il a été rongé dans un cachot. Il se donne le plaisir de l'appliquer à la grande et à la petite torture, en présence d'un chirurgien qui lui tâte le pouls, jusqu'à ce qu'il soit en danger de mort, après quoi on recommence ; et, comme on dit très bien dans la comédie des Plaideurs : *Cela fait toujours passer une heure*

*ou deux*. Le grave magistrat qui a acheté pour quelque argent le droit de faire ces expériences sur son prochain va conter à dîner à sa femme ce qui s'est passé le matin. La première fois madame a été révoltée, à la seconde elle y a pris goût... et ensuite, la première chose qu'elle lui dit lorsqu'il rentre en robe chez lui : « Mon petit cœur, n'avez-vous fait donner aujourd'hui la question à personne ?<sup>261</sup> ».

Il est de l'intérêt du genre humain d'*examiner si la religion doit être charitable ou barbare* et « Rien n'est plus contraire à la religion que la contrainte<sup>262</sup> ». On s'est servi de la religion pour commettre les crimes les plus horribles. L'intolérance et la superstition ont couvert la terre de carnage. Les âmes faibles et superstitieuses imputent des crimes à quiconque ne pense pas comme elles. Les ennemis de la tolérance ne doivent pas se prévaloir de l'exemple odieux des juges de Socrate que les Grecs ont fait mourir pour ses opinions. Il est évident qu'il fut la victime d'un parti furieux animé contre lui. On lui imputait d'inspirer aux jeunes gens des maximes contre la religion et le gouvernement. C'est ainsi qu'en usent les calomniateurs dans le monde. Et de rappeler ce grand principe du sénat et du peuple romain : « C'est aux dieux seuls de se soucier des offenses faites aux dieux. » Voltaire aspire à un contrôle du religieux par le politique parce qu'il est convaincu que les Eglises aveuglent les esprits, suscitent le zèle, et encouragent ainsi le fanatisme. Il tolère leurs croyances mais veut limiter leur influence en les rendant disponibles à l'esprit philosophique. Voltaire raille les disputes théologiques et l'absurdité des persécutions. Sans relâche, il évoque les guerres civiles, les injustices, les assassinats dictés par l'esprit de secte qui aveugle autant les victimes que leurs persécuteurs.

Voltaire nous rappelle sans cesse *les dangers du fanatisme* qui divise les hommes, menace l'esprit, et par là le corps social et nous mène inmanquablement vers la violence. Il a le sentiment que les temps n'ont pas changé et que la bestialité humaine peut se réveiller à tout moment, souligne André Magnan, l'un des meilleurs connaisseurs de Voltaire car « Le germe subsiste : si vous ne l'étouffez pas, il couvrira la terre ». Dans le *Dictionnaire philosophique*, Voltaire pose une question brûlante : « Que répondre à un homme qui vous dit qu'il aime mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, et qui, en conséquence, est sûr de mériter le ciel en vous égorgeant ? » Il trouve bien sûr inutile de chercher des arguments car les fanatiques restent sourds à la raison. En revanche, il va contenir leur discours par l'ironie et c'est toujours mieux que rien. « Ce monde est en guerre, celui qui rit aux dépens des autres est victorieux », martèle-t-il à ses camarades de lutte.

---

<sup>261</sup> Voltaire, *Essai sur la probabilité en fait de justice* (1772) ; citation rapportée dans la collection littéraire Lagarde et Michard, Editions Bordas.

<sup>262</sup> Saint Justin, *Martyr*, livre V.

De toutes *les superstitions*, la plus dangereuse, n'est-ce pas celle de haïr son prochain pour ses opinions ? Si le principe, « Ne fais pas ce que tu ne voudras pas qu'on te fit » est universel, on ne voit pas comment un homme pourrait dire à un autre : « Crois ce que je crois et ce que tu ne peux croire ou tu périras... crois, ou je t'abhorre ; crois ou je te ferai tout le mal que je pourrai ; montre, tu n'as pas ma religion, tu n'as donc pas de religion : il faut que tu sois en horreur à tes voisins, à ta ville, à ta province »<sup>263</sup>. Le droit de l'intolérance est donc absurde et barbare, « c'est le droit des tigres, et il est bien horrible, écrit Voltaire, car les tigres ne déchirent que pour manger et nous, nous nous sommes exterminés pour des paragraphes ». Voltaire va donc combattre la superstition qui crée un esprit de secte, qui attache le salut à des croyances et des « mystères incompréhensibles » et non à la *morale*, trait d'union entre les hommes. Les luttes religieuses ont souvent troublé la paix « parce qu'on a toujours négligé la morale pour le dogme ». En l'absence d'une révélation, notre raison et notre conscience seront nos véritables guides.

*Pour mériter la tolérance*, il faudrait d'abord que les erreurs des hommes n'inspirent pas le fanatisme et ne soient pas des crimes qui troublent la société. Un des plus étonnants exemples de fanatisme a été une petite secte en Danemark. « Ces gens-là voulaient procurer le salut éternel à leurs frères ; mais les conséquences de ce principe étaient singulières. Il savaient que tous les petits enfants qui meurent sans baptême sont damnés, et ceux qui ont le bonheur de mourir immédiatement après avoir reçu le baptême jouissent de la gloire éternelle : ils allaient, égorgeant les garçons et les filles nouvellement baptisés qu'ils pouvaient rencontrer ; c'était sans doute leur faire le plus grand bien qu'on pût leur procurer : on les préservait à la fois du péché, des misères de cette vie et de l'enfer ; on les envoyait infailliblement au ciel. Mais ces gens charitables ne considéraient pas qu'il n'est pas permis de faire un petit mal pour un grand bien ; qu'ils n'avaient aucun droit sur la vie de ces petits enfants ; que la plupart des pères et des mères sont assez charnels pour aimer mieux avoir auprès d'eux leurs fils et leurs filles que de les voir égorger pour aller au paradis, et qu'en un mot, le magistrat doit punir l'homicide, quoiqu'il soit fait à bonne intention »<sup>264</sup>.

Mûri par l'expérience, Voltaire sait que ce monde ne sera jamais un « paradis terrestre ». Il s'emploiera, dans les dernières années de sa vie à promouvoir les valeurs qui pourraient améliorer la condition humaine. C'est ainsi qu'il exige une séparation du politique et du religieux et renvoie dos à dos matérialistes athées et dévots dogmatiques : « Des athées qui ont en main le pouvoir seraient aussi funestes au genre humain que des superstitieux. Entre

---

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> Voltaire, *Les Lettres Philosophiques, Traité sur la tolérance*.

ces deux monstres, la raison nous tend les bras ». Il nous invite à attacher moins d'importance aux dogmes incertains qu'aux actes vertueux afin que les persécutions fassent place à la tolérance universelle : « Je vous dis qu'il faut regarder tous les hommes comme nos frères... Oui, sans doute : ne sommes-nous pas tous enfants du même père et créatures du même Dieu ? » En insistant sur l'incertitude de nos croyances, il nous invite à ne pas prétendre imposer aux autres nos propres opinions et à tolérer par « humilité », celles des autres hommes aussi persuadés que nous de détenir la vérité.

Une maxime de Confucius représente pour Voltaire *le code du genre humain* : « Vis comme en mourant tu voudrais avoir vécu : traite ton prochain comme tu veux qu'il te traite ». « Toute son intelligence était une machine de guerre, écrit Flaubert, en 1860. Et ce qui me le fait chérir, c'est le dégoût que m'inspirent les voltairiens, des gens qui rient sur les grandes choses ! Est-ce qu'il riait, lui, il grinçait ! ».

## Bibliographie

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

Voltaire, *Lettres philosophiques*.

Voltaire, *Traité sur la tolérance*.

Voltaire, *Derniers écrits sur Dieu*.

Voltaire, *Candide*.

Voltaire, *Collection littéraire Lagarde et Michard, XVII<sup>e</sup> siècle*.

Voltaire, *l'Express* du 28 juillet 2010, numéro 3082.

Voltaire, *Philosophie magazine*, numéro 43.

Guillaume Métayer, *Nietzsche et Voltaire*, Flammarion.

# Réflexions sur la Justice

(Décembre 2010)

Pour mener cette réflexion sur la justice, nous partons du texte de *la République* de Platon où Socrate engage un dialogue avec le sophiste Thrasymaque afin de différencier le juste et l'injuste, louer la justice et blâmer l'injustice. Nous évoquerons ensuite la vision pessimiste et toute relative de la justice selon Montaigne, avec ses variations et ses contradictions puis comment Voltaire a dénoncé les vices de la justice de son temps. Nous tenterons enfin de définir la justice véritable qui se fonde sur le respect de la dignité de la personne humaine.

La justice se définit comme une vertu morale qui doit être juste et impartiale. Elle exige l'équité, le respect des droits d'autrui et de la dignité humaine, de la modération, du courage et de la sagesse. Elle règle les contestations et punit les comportements antisociaux des individus. Dans les Etats modernes, elle est un service public, administrée par des juges qui exercent leurs pouvoirs en conformité de la loi. La justice est une vertu à découvrir. Son but est de faire régner le droit tout en évoquant toujours des « idées d'égalité, de proportion, de compensation.<sup>265</sup> ».

Droit et justice sont soumis à des exigences éthiques, comme le dit Leibniz, « le droit est un certain pouvoir moral<sup>266</sup> », et il en est de même de la justice. Mais si le droit positif trouve encore fréquemment son origine dans la force et la violence, la ruse et l'intérêt, il n'y a donc pas à s'étonner qu'un Montaigne et un Pascal<sup>267</sup>, s'appuyant sur l'histoire et l'observation des lois et coutumes des différents pays, aient pu dresser de l'inconstance de la justice réelle un tableau saisissant qui dévoile son incohérence et heurte les convictions les plus ancrées. Or, si la justice était rationnelle, elle serait universelle parmi les hommes.

Le droit a ses époques. Pour Montesquieu, la justice reste inaudible, « elle élève sa voix ; mais elle a peine à se faire entendre dans le tumulte des passions.<sup>268</sup> » Montaigne reste sceptique quant à la justice rendue et écrit : « J'ai passé longtemps de ma vie, en croyant qu'il y avait une justice, et en cela je ne me trompais pas... Mais je ne la prenais pas ainsi, et c'est en quoi je me trompais ; car je croyais que notre justice était essentiellement juste...<sup>269</sup> »

---

<sup>265</sup> Bergson, *Deux sources de la morale et de la religion*, I, p. 68.

<sup>266</sup> Leibniz, « *Codex juris gentium diplomaticus* », 1693, *Œuvres philosophiques*, Gerhart, VI, 73.

<sup>267</sup> Montaigne, *Apologie de Raymond Sebond* ; Pascal, *Pensée* 294, édition Brunschvicg, Hachette, pp. 465-468.

<sup>268</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, LXXXIV.

<sup>269</sup> Montaigne, *Les Essais*, VI, 375.

On craint de confondre parfois la justice avec la charité car à certains moments, « ces deux qualités paraissent ennemies : la pure justice n'est pas charitable, la grande charité n'est pas juste<sup>270</sup>. »

### ***L'objet de la République de Platon est de construire une définition de la justice***

Socrate<sup>271</sup> a lancé, le premier, le débat sur la justice en demandant si elle consiste à dire la vérité et à rendre à chacun ce qu'on lui doit ou plutôt ce qui convient, car si la justice est l'excellence humaine, ce n'est donc pas l'œuvre de l'homme juste que de nuire, mais c'est au contraire, l'œuvre de l'homme injuste.

Le sophiste Thrasymaque soutient que l'injustice est plus profitable que la justice, qu'elle commande à ceux qui sont authentiquement moraux et justes et que « la justice n'est autre chose que l'intérêt du plus fort (...), l'intérêt du gouvernement constitué<sup>272</sup> », celui qui dirige et qui institue les lois selon son intérêt propre, même s'il lui arrive d'imposer parfois des choses qui lui sont nuisibles mais que le plus faible exécute. Il place ainsi, en toutes circonstances, l'homme juste qui ne tire aucun profit de sa situation personnelle, dans une position inférieure par rapport à l'homme injuste capable lui, de tirer des profits considérables. S'il blâme l'injustice, ce n'est pas par crainte de commettre des actes injustes, mais au contraire par crainte de la subir. Il pense que la justice est un discernement malicieux, que les hommes injustes sont à la fois des sages prudents et des gens de bien, capables de soumettre des cités et des nations entières. Il a eu l'audace de ranger l'injustice du côté de la vertu et de la sagesse, de soutenir qu'il s'agit de quelque chose de bien et de prestigieux et il lui attribue toutes les qualités que Socrate attribue, pour sa part, à l'homme juste.

Socrate réfute cette définition que propose Thrasymaque. Il pose le problème, dans le texte de *la République* de Platon, en recourant au mythe de l'anneau merveilleux de Gygès qui, mis en la possession du juste, ne résisterait pas plus que l'injuste à la tentation d'exercer sa puissance.

### ***Reprenons le texte***

« Or, ceux-là même qui pratiquent la justice par impuissance de commettre l'injustice la pratiquent contre leur gré, c'est ce que nous comprendrions le mieux si nous imaginions le cas suivant : accordons à l'homme juste et à l'homme injuste un même pouvoir de faire ce qu'ils souhaitent ; ensuite,

---

<sup>270</sup> Duham., *Salavin*, Journal, 27 janvier.

<sup>271</sup> Jean François Mattéi, *Platon*, Editions Flammarion, PUF.

<sup>272</sup> Platon, *République*, I, 338c et 339a. Trad. L. Robin, 1950, Œuvres Complètes, tome I, NRF, Paris.

accompagnons-les et observons où le désir mènerait chacun d'eux. Nous trouverons alors l'homme juste s'engageant à découvert, marchant vers le même but que l'homme injuste, mû par son appétit insatiable du gain, cela même que toute la nature poursuit naturellement comme un bien, mais qui se voit ramené par la contrainte de la loi au respect de l'équité.

Pour que ce pouvoir soit porté à sa limite, il faudrait leur donner à tous les deux les capacités qui autrefois, selon ce qu'on rapporte, étaient échues à l'ancêtre de Gygès le Lydien. Celui-ci était un berger au service de celui qui régnait alors sur la Lydie. Après un tremblement de terre, le sol s'était fissuré et une crevasse s'était formée à l'endroit où il faisait paître son troupeau. Cette vue l'émerveilla et il y descendit pour voir, entre autres merveilles qu'on rapporte, un cheval d'airain creux, percé de petites ouvertures, à travers lesquelles, ayant glissé la tête, il aperçut un cadavre, qui était apparemment celui d'un géant. Ce mort n'avait rien sur lui, si ce n'est un anneau d'or à la main, qu'il prit avant de remonter. A l'occasion de la réunion coutumière des bergers, au cours de laquelle ils communiquaient au roi ce qui concernait le troupeau pour le mois courant, notre berger se présenta portant au doigt son anneau. Ayant pris place avec les autres, il tourna par hasard le chaton de l'anneau vers la paume de la main. Cela s'était à peine produit qu'il devint invisible aux yeux de ceux qui étaient rassemblés autour de lui, comme s'il avait quitté l'assemblée. Il en fut stupéfait et, manipulant l'anneau en sens inverse, il tourna le chaton vers l'extérieur : ce faisant, il redevint aussitôt visible. Prenant conscience de ce phénomène, il essaya de nouveau de manier l'anneau pour vérifier qu'il avait bien ce pouvoir, et la chose se répéta de la même manière : s'il tournait le chaton vers l'intérieur, il devenait invisible ; s'il le tournait vers l'extérieur, il devenait visible. Fort de cette observation, il s'arrangea aussitôt pour faire partie des messagers délégués auprès du roi et, parvenu au palais, il séduisit la reine. Avec sa complicité, il tua le roi et s'empara ce faisant du pouvoir.

Supposons à présent qu'il existe deux anneaux de ce genre, l'un au doigt du juste, l'autre au doigt de l'injuste : il n'y aurait personne, semble-t-il, d'assez résistant pour se maintenir dans la justice et avoir la force et le courage de ne pas attenter aux biens d'autrui et de ne pas y toucher, alors qu'il aurait le pouvoir de prendre impunément au marché ce dont il aurait envie, de pénétrer dans les maisons pour s'unir à qui lui plairait, et de tuer les uns, libérer les autres de leurs chaînes selon son gré, et d'accomplir ainsi dans la société humaine tout ce qu'il voudrait, à l'égal d'un dieu. En agissant de la sorte, le juste ne ferait rien de différent de l'autre, et de fait, les deux tendraient au même but. On pourrait alors y voir une grande preuve que personne n'est juste, volontairement, de son plein gré, mais par contrainte, compte tenu du fait que ce n'est pas là en soi-même un bien puisque partout où quelqu'un croira être en mesure de commettre l'injustice, il la commettra.

Si, en effet, quelqu'un qui se serait approprié un tel pouvoir, une telle liberté, ne consentait jamais à commettre une injustice, ni à porter atteinte aux biens d'autrui, il serait considéré par ceux qui seraient au courant comme le plus malheureux et le plus insensé des hommes. Mais en face les uns des autres, ils feraient son éloge en vue de se tromper mutuellement par crainte de subir l'injustice<sup>273</sup>. »

Si l'on donne à qui que ce soit, à l'homme juste et à l'homme injuste, ce plein pouvoir dont l'anneau de Gygès est le symbole, il l'exercera tout aussitôt jusqu'à son extrême limite. On pourrait alors penser qu'on tient là une preuve de poids que personne n'est juste de son plein gré et que l'on pratique la justice uniquement parce qu'on ne possède pas le pouvoir de commettre l'injustice. Car tout homme croit que l'injustice lui est beaucoup plus avantageuse individuellement que la justice.

Socrate oppose ensuite, dans leur vérité nue, l'homme juste et l'homme injuste afin de montrer jusqu'où va l'insolence de l'injuste. « N'ôtons rien à l'injustice du méchant, rien à la justice de l'homme de bien et supposons-les parfaits chacun dans leur genre de vie<sup>274</sup> ».

D'un côté, pour être supérieur dans l'injustice, il faut savoir commettre des injustices sans se faire prendre, « car le comble de l'injustice, c'est de paraître juste sans l'être » et de commettre les plus grands crimes en se ménageant la plus grande réputation de justice<sup>275</sup> ». L'homme injuste entreprend tout ce qui lui est possible et pourra sans peine corriger la situation s'il lui arrive de faire une erreur. Il mène adroitement ses entreprises injustes en passant inaperçu. La réputation de la justice la plus élevée lui est reconnue alors qu'il commet les injustices les plus graves. Il est réellement capable, avec des paroles, de persuader, d'user de violence dans toutes les situations où celle-ci est requise, en se fondant sur son courage, sur sa force, et avec l'aide de ses amis et de ses richesses. Le désir de l'homme injuste n'est pas de paraître injuste mais de l'être alors qu'il présente l'apparence d'un être juste et il tire avantage de l'ensemble de ses activités en exploitant son manque de scrupules à être injuste. Il connaîtra tous les succès, tous les honneurs, la réussite totale, tant dans sa vie publique que dans sa vie privée.

En revanche, imaginons en face d'un tel homme, le juste, un homme simple et noble, qui ne consent pas seulement à paraître homme de bien, mais qui veut être tel. Ne lui accordons ni récompenses, ni honneurs qui rendraient suspectes sa justice, ne lui laissons que celle-ci toute nue, et « pour que le contraste soit parfait entre cet homme et l'autre, admettons qu'il passe

---

<sup>273</sup> Platon, *République*, livre II, 359b - 360d.

<sup>274</sup> *République*, livre II, 360e.

<sup>275</sup> *Ibid.*, 360a.

pour le plus scélérat des hommes avec toutes les suites de cette mauvaise réputation<sup>276</sup> ». Il sera alors torturé, supplicié, tout en reconnaissant « que les dieux et les hommes ménagent à l'homme injuste un sort meilleur qu'à l'homme juste »<sup>277</sup>.

Glaucou et Adimante, les frères de Platon attendent de Socrate qu'il démontre que « la justice a valeur en elle-même, que par elle-même elle est le plus grand bien de l'âme, comme l'injustice est son plus grand mal<sup>278</sup> » puis de louer dans la justice « ce qu'elle a par elle-même d'avantageux pour celui qui la possède, et de blâmer dans l'injustice ce qu'elle a de nuisible par elle-même (...) car jusqu'ici, « personne n'a encore blâmé l'injustice ou loué la justice pour d'autres raisons que la réputation, les récompenses et les honneurs qui y sont attachés<sup>279</sup> ».

Socrate, en désaccord avec le sophiste Thrasymaque, va faire l'éloge de la justice pour ce qu'elle a de bénéfique en elle-même et par elle-même pour celui qui la possède, et blâmer l'injustice, l'une produisant le bien, l'autre le mal. Pour y voir clair, il empruntera un moyen détourné, plutôt habile. Etant admis qu'il existe une justice pour l'individu et pour l'Etat<sup>280</sup>, Socrate propose de passer par l'étude de la justice dans la cité idéale, où la vie ne peut être qu'éthique, afin de déterminer ce qu'est la justice en soi dans l'âme individuelle<sup>281</sup>.

Si nous considérons une cité en train de se former, nous verrions la justice s'y développer tout autant que l'injustice. La cité se forme parce que chacun se trouve dans la situation où il ne peut seul, se suffire à lui-même. Les hommes se rassemblent alors pour s'entraider. Ils s'organisent afin de se prémunir contre la misère et la guerre. C'est peut-être en examinant une cité de ce genre que nous pouvons saisir comment la justice et l'injustice prennent racine à un moment donné. Lorsque cette cité saine devient trop petite et ne suffit plus à nourrir ses habitants, elle va chercher, pour s'agrandir, à faire la guerre et à occuper une partie du territoire voisin. Comment pourrait-il en être autrement ? C'est alors que les hommes commettent des injustices les uns envers les autres. Ceux qui sont incapables de fuir le mal et de choisir le bien jugent qu'il leur sera profitable de passer un accord entre eux pour ne plus commettre ni subir l'injustice. C'est dans cette situation qu'ils commencèrent à édicter leurs lois et leurs conventions et ils appelèrent la prescription instituée par la loi « ce qui est légal » et « ce

---

<sup>276</sup> *Ibid.*, 361b-d.

<sup>277</sup> *Ibid.*, 362b-c.

<sup>278</sup> République, livre II, 36 a-b.

<sup>279</sup> *Ibid.*, 367a.

<sup>280</sup> *Ibid.*, II, 368e.

<sup>281</sup> L. Morfaux et P. Henriot, *Philosophie, Notions et textes, La Justice* (Armand Colin).

qui est juste ». Si vraiment cette cité a été correctement fondée, elle sera excellente et dès lors, sage, courageuse, modérée et juste.

Au fil de sa recherche sur la justice, Socrate va s'employer à montrer ce qui rend digne de vivre dans la cité en appréhendant la « vertu » qui lui permet de devenir meilleur. Ainsi, il analyse l'être humain et détermine trois sortes d'âme ou de dispositions à agir : la raison ou pensée, située au niveau supérieur ; le sentiment, situé au niveau du cœur qui le conduit à aimer ; le désir, situé au niveau inférieur, qui le pousse à se reproduire. Ces dispositions impliquent naturellement trois vertus qui représentent l'*excellence* de chacune des âmes : la sagesse est l'expression de la raison qui délibère sur l'organisation de la cité, présente chez les « gardiens » qui occupent les fonctions de magistrats ; le courage est l'expression de la vie affective incarnée par les « gardiens des lois » dont la responsabilité est de protéger ce que le législateur a institué ; la tempérance ou modération est l'accord/*symphonia*, entre les désirs multiples et contradictoires des hommes qu'il faut sans cesse modérer.

On voit que la constitution de la cité est la projection de la constitution de l'âme soumise à son exigence de justice. Celle-ci, à son tour, est l'articulation harmonieuse des trois autres vertus, la sagesse, le courage et la tempérance. La hiérarchie naturelle des trois fonctions de l'âme, la raison, le courage, la tempérance correspond aux trois fonctions de la cité, le politique, le juridique, l'économique. Le parallèle de la cité et du citoyen repose sur un postulat éthique : les mœurs d'une cité proviennent des mœurs des citoyens, ce qui revient à reconnaître que, pour former un monde politique juste, il ne suffit pas de changer de cité ou de dirigeants, mais c'est bien l'exigence éthique qui domine les nécessités politiques.

Tout homme ressent confusément, au fond de lui, ce désir de justice. Dans l'Etat, elle constitue l'ordre qui maintient chacune des forces intérieures à sa place et dans sa fonction. Sinon, ce serait la sédition intérieure qui entraînerait la sédition dans la cité. Il est ainsi prouvé que « la justice est par elle-même le plus grand bien de l'âme et l'injustice le plus grand mal<sup>282</sup>. »

La démonstration est parachevée au livre IX par le moyen d'une image que façonne Platon et qu'Alain appelle ingénieusement le Sac<sup>283</sup>. « C'est d'abord l'image d'une espèce de monstre énorme à têtes multiples, soit paisibles, soit féroces et changeantes à son gré, puis d'un lion beaucoup plus petit et, enfin, d'un homme, encore plus petit. De ces trois formes conjointes, il compose une forme unique qu'il recouvre d'une sorte d'enveloppe ou de sac qui lui donne l'apparence de l'homme : le monstre figure le *désir* ; le lion, le *courage* ; l'homme, la *raison*. Dire qu'il est utile à l'homme d'être injuste,

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, livre IV, 436a-445.

<sup>283</sup> Alain, *Platon*, chap. X, « Le Sac », in *Les Passions et la Sagesse*, Pléiade, pp. 905-912.

déclare Socrate, c'est dire qu'il est avantageux d'entretenir et de fortifier la bête multiforme et le lion, en affamant et affaiblissant en revanche, l'homme, de telle sorte que celui-ci sera à leur remorque, cependant qu'ils s'entredéchireront. Au contraire, la justice, c'est la domination de l'homme entier par l'homme intérieur avec l'aide du lion, son allié, le juste soumettant la partie bestiale à la partie humaine, voire divine de notre nature. Dès lors, commettre l'injustice, c'est toujours pour l'homme asservir la partie la meilleure à la plus mauvaise. Il sera donc avantageux au criminel d'être découvert et puni, car autrement, il deviendra plus méchant, alors que la punition calmera en lui la bête et libérera ses instincts de douceur<sup>284</sup>. »

Socrate va blâmer l'injustice, faire l'éloge de la justice et chercher à nous persuader réellement que le juste est de toute façon préférable à l'injuste. Pour cela, il rapporte que les pères, dans leurs discours à leurs fils, donnent aux hommes injustes une réputation infâme, insistent sur la nécessité d'être juste et font l'éloge de la justice en tenant compte de la considération qui en découle : réputation, l'accès aux charges, les alliances par mariage, la renommée. Il évoque également les discours populaires, repris par les poètes qui célèbrent dans des hymnes, la beauté de la modération et de la justice, une chose ardue et pénible, l'intempérance et l'injustice qui sont agréables et facilement accessibles, puisqu'elles ne sont honteuses qu'aux yeux de l'opinion et de la loi : « La méchanceté, il est facile d'y accéder en nombre, le chemin qui y mène est sans obstacles, et elle loge tout près, mais devant la vertu, les dieux ont placé la sueur<sup>285</sup>. » D'autres font témoigner Homère, pour montrer la soumission des dieux aux hommes : « Les dieux eux-mêmes peuvent être influencés avec des sacrifices, avec de douces supplications, avec des libations et la fumée des sacrifices, les hommes les apaisent et les implorent, quand ils ont transgressé la loi et commis une faute<sup>286</sup>. Est-ce par la justice que je gravirai la haute enceinte ou par les fourberies trompeuses, pour m'y retrancher et y passer ma vie ?<sup>287</sup> »

Ces paroles nous disent que l'homme juste, s'il n'en donne pas l'apparence, il ne tirerait aucun profit mais plutôt des peines et des châtiments évidents. Alors que si l'homme injuste assortit une vie injuste d'une apparence de justice, la recouvrant d'une belle parure fallacieuse, on dira que son existence est digne et pourra conduire son action en vivant et en mourant selon sa disposition d'esprit, et cela sous le regard des dieux comme sous celui des hommes. En conséquence, *le paraître*, comme l'expliquent les sages, vient à bout même de la vérité. Mais pour Platon, ce n'est qu'une illusion et non une valeur positive.

---

<sup>284</sup> *République*, livre IX, 588b - 592b.

<sup>285</sup> Hésiode, *Travaux*, 286-289, cité par Platon.

<sup>286</sup> *Iliade*, IX, 497-501.

<sup>287</sup> Frag. 213 Machler.

Socrate ne croit pas que la vie de l'injuste soit plus heureuse que celle de l'homme juste et que l'injustice soit plus profitable et de plus grande valeur que la justice. Un gouvernement n'envisage aucun autre bien que le bien ultime du sujet qu'il gouverne parce qu'il considère ce qui est l'intérêt du plus faible et non pas celui du plus fort. Il n'est pas disposé naturellement à rechercher son intérêt personnel, mais bien celui du sujet qu'il gouverne. Celui qui s'efforce de bien exercer son art, ne réalise ni ne commande jamais pour lui-même le bien ultime, mais toujours pour le sujet auquel il commande. Socrate affirme que l'existence du juste est plus profitable et appelle vertu et sagesse la justice, vice et ignorance l'injustice bien qu'elle constitue, par ailleurs, une force considérable.

L'injustice ne présentera jamais plus d'avantages que la justice. Une cité qui devient plus forte qu'une autre cité ne peut exercer son pouvoir en se passant de la justice et ne peut réussir si ses membres sont injustes les uns envers les autres. Alors que la justice engendre la concorde et l'amitié, l'injustice provoque des dissensions, parfois des haines et des conflits et rend les hommes incapables de s'engager dans une entreprise commune. En somme, selon Socrate, l'âme juste et l'homme juste seront plus heureux et vivront bien, alors que l'injuste vivra mal.

### ***Montaigne : variations et contradictions de la Justice***

Montaigne a vécu dans une des périodes les plus troubles que la France ait connues. Il exprime son aversion pour les conflits fratricides entre catholiques et protestants et pour la violence qu'il condamne aussi bien dans les guerres de Religion françaises que dans la conquête du Nouveau Monde<sup>288</sup>. Il est horrifié par la torture que ses semblables infligeaient à des êtres vivants et « il a dû assister à cette effroyable rechute de l'humanisme dans la bestialité, à un de ces accès sporadiques de folie qui saisissent parfois l'humanité (...) ». Alors qu'en France et ailleurs l'un et l'autre étaient universellement admis, il a condamné, avec une extrême fermeté le *supplice* en matière pénale et la *question* en matière judiciaire, c'est-à-dire, les interrogatoires menés sous la contrainte et la torture, afin d'extorquer de faux aveux.

Montaigne exprime un surprenant besoin d'ordre social, l'observance des coutumes, des usages et des lois en vigueur. Il a foi en la nature qui se manifeste dans les mœurs et les coutumes établies. Il rapporte que la philosophie nous dit de suivre les lois de notre pays. Mais en invoquant la coutume, elle dénonce elle-même son incapacité car « la vérité doit avoir un visage pareil et universel ». Les lois, répond Montaigne, « prennent leur

---

<sup>288</sup> Montaigne, *Les Essais*, III, VI, 1018-1025.

autorité de la possession et de l'usage ; il est dangereux de les ramener à leur naissance : elles grossissent et s'ennoblissent en roulant, comme nos rivières ; suivez-les contremont jusqu'à leur source, ce n'est qu'un petit surgeon d'eau à peine reconnaissable qui s'enorgueillit ainsi et se fortifie en vieillissant<sup>289</sup> ».

Il constatait qu'« il n'est rien en somme si extrême qui ne se trouve reçu par l'usage de quelque nation », que les lois, les morales et les religions des différentes cultures, quoique souvent fort diverses et éloignées, ont toutes quelque fondement, « de ne changer aisément une loi reçue ». Le sage peut juger les choses sans parti pris, mais à l'extérieur, il doit observer les lois et les mœurs en vigueur. Non pas que « les lois en vigueur soient toujours raisonnables : ce qui fait la valeur des lois, ce n'est pas qu'elles sont justes, mais qu'elles sont lois : c'est le fondement mystique de leur autorité ! Elles n'en ont pas d'autre. Qui bien leur sert. Quiconque leur obéit parce qu'elles sont justes, ne leur obéit justement pas par où il doit<sup>290</sup>. »

Pascal reproduit textuellement ce passage en remplaçant simplement loi par coutume et ajoute : « Qui la ramène à son principe l'anéantit »<sup>291</sup>. Car la coutume relève surtout du hasard et il ne faut pas s'étonner que les lois soient si défectueuses.

Montaigne, était-il conservateur, quand il écrivait : « Je suis dégoûté de la nouveauté, sous quelque forme qu'elle se présente car l'habitude est la reine du monde » ou feint-il de l'être, étant donné l'époque où il vivait et le contexte politico-religieux, puisqu'il avoue déjà : « Je ne puis avoir le jugement si flexible<sup>292</sup> », et de fait, il est bien loin d'admettre que toutes les coutumes et toutes les lois se valent, qu'elles sont toutes bonnes.

Montaigne est aussi le précurseur de notre conception de l'Etat de droit. Il écrit : « Me déplaît être hors la protection des lois et sous autre sauvegarde que la leur. » Ses préceptes personnels pour « régler » et « conduire sa vie » sont l'ordre et la mesure. Il rappelle qu'Epicure disait des lois que « les pires nous étaient si nécessaires que, sans elles, les hommes s'entremangeraient les uns les autres », tandis que Platon considère que, « sans lois, nous vivrions comme des bêtes brutes et qu'on a raison de donner à l'esprit humain les barrières les plus contraintes qu'on peut car notre esprit est un outil vagabond, dangereux et téméraire auquel il est malaisé d'y joindre l'ordre et la mesure<sup>293</sup> ».

---

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 656.

<sup>290</sup> *Ibid.*, I, III, XIII, p. 1203.

<sup>291</sup> Pascal, *Pensées*, édition L. Brunschvicg, section V, n° 294, Hachette, p. 467.

<sup>292</sup> Montaigne, *Les Essais*, II, XII, Pléiade, Gallimard, pp. 652-654.

<sup>293</sup> Platon, les *Lois*, p. 862 de l'édition de 1546.

Dans leur réflexion sur la justice, L. Morfaux et P. Henriot<sup>294</sup> ont repris les pages de Montaigne, *l'Apologie De Raymond Sebond*, où il cite pour exemple l'exercice de la justice afin d'illustrer l'incertitude de la raison qui n'arrive pas à déterminer la vérité morale. Il démontre ainsi la position parfois imparfaite, parfois inconstante du juge. « La raison, dit Montaigne va toujours, et *torte* (marchant de travers), et déhanchée, et avec le mensonge comme avec la vérité... cette raison, de laquelle il y en peut avoir cent contraires, autour d'un même sujet, c'est un instrument de plomb et de cire, allongeable, ployable et accommodable à tous biais et toutes mesures... Quelque bon dessein qu'ait un juge, s'il ne s'écoute de près, à quoi peu de gens s'amuse, l'inclination à l'amitié, à la parenté, à la beauté et à la vengeance, et non pas seulement choses si pesantes, mais cet instinct fortuit qui nous fait favoriser une chose plutôt qu'une autre, et qui nous donne, sans le congé de la raison, le choix en deux pareils sujets, ou quelque ombrage de pareille vanité (quelque ombre aussi vaine), peuvent insinuer insensiblement en son jugement la recommandation ou défaveur d'une cause et donner pente à la balance<sup>295</sup>. »

A cette partialité du juge, il faudrait ajouter l'extrême complication en matière de droit où la pratique de la justice peut donner lieu aux jugements les plus contradictoires. « Aucune science si infinie, dépendant de l'autorité de tant d'opinions et d'un sujet si arbitraire, il ne peut être qu'il n'en naisse une confusion extrême de jugements. Aussi n'est-il guère si clair procès auquel les avis ne se trouvent divers. Ce qu'une compagnie a jugé, l'autre le juge au contraire, et elle-même au contraire une autre fois. De quoi nous voyons des exemples ordinaires par cette licence, qui tache merveilleusement la cérémonieuse autorité et lustre de notre justice, de ne s'arrêter aux arrêts et courir des uns et aux autres juges pour décider d'une même cause (qui était puni de la peine capitale)<sup>296</sup> ».

La critique que Montaigne dirige contre les juges n'est que d'aspect second. Ce qui est en question avant tout, c'est le fond même de la justice, c'est-à-dire ce qui est considéré comme juste selon les temps et les lieux. Sur ce point fondamental, Montaigne n'a aucune peine à montrer que règne la totale confusion et qu'« il n'est rien sujet à plus continuelle agitation que les lois » qui traduisent cette justice, toute relative, en somme.

Alors que la vérité doit avoir un visage constant et universel, il n'est chose en quoi le monde soit si divers qu'en coutumes et lois. Notre raison conseille généralement à chacun d'obéir aux lois de son pays, « cette mer flottante des opinions d'un peuple ou d'un Prince, qui peindront la justice d'autant de couleurs et la reformeront en autant de visages qu'il y aura en eux de

---

<sup>294</sup> L. Morfaux et P. Henriot, *Philosophie, Notions et textes*, collection L-M Morfaux (Armand Colin).

<sup>295</sup> *Essais*, 1. II, XII, (*Apologie de Raymond Sebond*), Pléiade, pp. 635-636.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 656, 7.

changements de passion ». Chez nous, dit-il, « j'ai vu telle chose qui nous était capitale, devenir légitime ; et nous, qui en tenons d'autres (qui en tenons d'autres pour capitales), sommes à même, selon l'incertitude de la fortune guerrière, d'être un jour criminels de lèse-majesté humaine et divine, notre justice tombant à la merci de l'injustice, et en l'espace de peu d'années de possession, prenant une essence contraire<sup>297</sup> ».

Les lois de la justice ne peuvent subsister sans quelque mélange d'injustice. « Je ne puis pas avoir le jugement si flexible. Quelle bonté est-ce que je voyais hier en crédit, et demain plus, et que le trajet d'une rivière fait crime ? » Pascal se souviendra de ce développement dans *les Pensées*: « Plaisante justice qu'une rivière borne ; vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà !<sup>298</sup> ». Dans toute punition exemplaire, poursuit Montaigne, « il y a une part d'injustice au détriment des particuliers, mais au bénéfice de l'Etat... Quiconque il soit, il en sort avec perte...<sup>299</sup> »

Les lois éthiques sont si difficiles à établir, tant il y a de contradictions et d'erreurs dans cette justice toute relative qui nous régit. A travers ce texte, Montaigne donne une vision négative de la justice de son époque, une justice dure et parfois injuste : « Des paysans viennent de m'avertir en hâte qu'ils ont laissé présentement en une forêt qui est à moi un homme meurtri de cent coups, qui respire encore et qui leur a demandé de l'eau par pitié et du secours pour le soulever. Disent qu'ils n'ont osé l'approcher et s'en sont fuis, de peur que les gens de la justice ne les y attrapassent, et, comme il se fait de ceux qu'on rencontre près d'un homme tué, ils n'eussent à rendre compte de cet accident à leur totale ruine, n'ayant ni suffisance (habileté), ni argent, pour défendre leur innocence. Que leur eussé-je dit ? Il est certain que cet office d'humanité les eût mis en peine... Combien avons-nous découvert d'innocents avoir été punis, je dis sans la culpabilité des juges ; et combien y a-t-il eu que nous n'avons pas découverts ?... Combien ai-je vu de condamnations plus crimineuses que le crime ?<sup>300</sup> »

Nous voyons que Montaigne soutient ces paysans qui n'ont pas eu le courage de venir au secours de cet homme fouetté afin de ne pas rendre compte de cet accident parce qu'ils ont peur des hommes de justice et d'être injustement punis, dévoilant par là, la faiblesse humaine et l'inconstance de la justice.

Montaigne rapporte également le cas où, pour rendre une justice tout à fait étrange, on a eu recours à la prostitution de la conscience<sup>301</sup> : la fille, à Sejan, ne pouvant être punie de mort, parce qu'à Rome, on ne pouvait pas

---

<sup>297</sup> *Ibid.*, II, XII, p. 652.

<sup>298</sup> Pascal, *Pensées*, section V, n° 294.

<sup>299</sup> Tacite, *Annales*, livre XLV, chap. XLIV ; citation prise également chez Bodin.

<sup>300</sup> Montaigne, *De l'expérience*, Livre III, ch. XIII, p.359-362.

<sup>301</sup> Tacite mentionne sans commentaire le supplice de la fille de Sejan, *Annales*, livre V, chap. IX.

condamner à mort une fille vierge, elle fut violée par le bourreau afin de donner passage aux lois, avant qu'il l'étrangla.

Nous voyons que « La justice en soi, naturelle et universelle, est autrement réglée, et plus noblement que l'est cette justice, spéciale, nationale, contrainte aux besoins de nos polices », c'est-à-dire de notre vie politique car « Nous ne possédons pas la représentation authentique et exacte du véritable droit et de la justice parfaite ; nous utilisons leur ombre, leur image<sup>302</sup> ».

Montaigne note, par ailleurs, que la colère et la haine perturbent la justice. La plupart des occasions des troubles du monde, dit-il, sont *grammairiennes*. « Notre parler a ses faiblesses et ses défauts, comme tout le reste<sup>303</sup> ». Nos procès et la plupart des guerres ne naissent que du débat de l'interprétation des lois, de cette impuissance de n'avoir su clairement exprimer les conventions et les traités d'accord des princes.

On décrit souvent Montaigne comme un conservateur mais l'ironie, c'est qu'il appelle à une conversion à la démocratie, au respect des libertés existantes et de la tolérance à l'égard de quelque opinion que ce soit. Il trouve que la voie de la vérité est une et simple, qu'elle trouve encore son opportunité et sa mise en quelque siècle que ce soit, qu'elle ne peut jamais être mauvaise à dire, qu'elle est toujours préférable au mensonge, et qu'à l'échelle d'une existence la ruse et la dissimulation ne rapportent pas autant que la simple franchise.

Mais malgré notre obligation envers la collectivité, Montaigne fait prévaloir le droit de la vertu. L'intérêt commun, ne doit pas tout requérir contre l'intérêt privé, « le souvenir du droit privé survivant même au milieu des discordes publiques.<sup>304</sup> »

On voit que Montaigne a voulu garder à cette analyse de la justice le caractère de l'observation objective qui justifie, à ses propres yeux, le scepticisme général, très marqué à cette époque et qui s'associe à un conservatisme politique et religieux. Il faut donc bien admettre cette conclusion sceptique : « Considérez la forme de cette justice qui nous régit : c'est un vrai témoignage de l'humaine imbécillité, (au sens latin de faiblesse) tant il y a de contradiction et d'erreur<sup>305</sup> ».

### ***Voltaire dénonce les injustices***

Afin d'assurer la justice et la liberté, « le premier des biens », Voltaire revendique la *liberté des personnes*, la *liberté individuelle*, la *libre disposition* pour chacun de ses biens et de son travail, la *liberté de parler* et

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, livre III, chap. XVII.

<sup>303</sup> Montaigne, *Essais*, livre II, p. 251.

<sup>304</sup> Tite-Live, *Histoire*, livre XXV, chap. XVIII.

<sup>305</sup> Montaigne, *Essais*, livre III, chap. XIII, Pléiade, p. 201.

*d'écrire* et la *liberté de conscience*. Il s'élève contre les juges qui achètent leurs charges, qui n'offrent pas toutes les *garanties* d'intelligence, de compétence, d'impartialité et qui se contentent de présomptions et de convictions personnelles. Il voudrait qu'avant de condamner un homme, on ait fait la *preuve complète* de sa culpabilité, que tout jugement s'accompagne des *motifs* qui le justifient, et que les peines soient *proportionnelles* aux *délits*.

Tout comme Montaigne, Voltaire aussi s'élèvera de manière véhémement contre cette coutume barbare qui consiste à infliger *la question*, un terrible supplice, afin d'arracher des aveux.

Il s'engage dans des luttes qui l'ont rendu célèbre et, dès 1762, il devient le champion de la justice. Dans l'affaire Calas, il entreprend, contre l'intolérance et les tares de la justice, une campagne fébrile, qui ne prendra fin qu'à sa mort. A Toulouse, en 1761, le jeune Marc-Antoine Calas est trouvé pendu dans sa propre maison. La rumeur publique accuse son père, un commerçant protestant, Jean Calas, de l'avoir assassiné pour l'empêcher de se convertir au catholicisme. Les passions religieuses se déchaînent et influent sur les juges eux-mêmes. Bien qu'il crie son innocence, Jean Calas est torturé, espérant lui faire avouer un crime qu'il n'a jamais commis puis brûlé vif le 10 mars 1762. Sa femme est acquittée, son fils Pierre condamné au bannissement, ses deux filles enfermées dans des couvents. Voltaire fut d'abord indécis, car l'accusation reposait sur des allégations sérieuses. Mais, recueillant chez lui les deux fils du supplicié, il les interroge et acquiert la *conviction* que Callas est innocent. Dès lors, Voltaire lance une campagne de réhabilitation pour obtenir la révision du procès. Dès qu'un premier arrêt en faveur de Callas fut prononcé, Voltaire saisit alors l'occasion de stigmatiser le fanatisme dans le *Traité sur la Tolérance* (1763). Il oblige le Parlement de Toulouse à communiquer sa procédure et obtient la cassation du jugement en 1764. Au bout de trois ans de lutte, en 1765, le Grand Conseil prononce, à l'unanimité des quarante juges, la *réhabilitation de Calas*. Voltaire ne s'arrête pas en si bon chemin. Il se mobilise ensuite pour défendre d'autres innocents. « Ce sang innocent crie, s'indigne Montaigne. Et moi je crie aussi ; et je crierai jusqu'à ma mort. »

### ***La justice est un devoir***<sup>306</sup>

Fonder la justice véritable sur le respect de la dignité de la personne humaine, c'est là une immense idée dont le mérite appartient à **Kant** qui nous invite « d'agir toujours de façon à traiter l'humanité aussi bien dans notre

---

<sup>306</sup> *La Justice*, L. Morfaux et P. Henriot, *Philosophie, Notions et textes*, collection L-M Morfaux (Armand Colin).

personne que dans la personne d'autrui toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen<sup>307</sup> ». Par contre, il ne faudrait pas considérer cette conquête essentielle de la civilisation, de façon statique et conservatrice et ne pas admettre, par exemple, comme le soutenait Kant en 1797, que « le souverain dans l'Etat n'ait envers ses sujets que des droits et pas de devoirs, ni que leur soit refusé le droit de résister aux abus du pouvoir et de se rebeller, sous le prétexte que le peuple en l'occurrence serait juge et partie »<sup>308</sup>.

**Proudhon** conçoit une justice ouverte, génératrice de progrès social. « Le progrès reste donc la loi de notre âme, non pas en ce sens seulement que, par le perfectionnement de nous-mêmes, nous devons approcher sans cesse de l'absolue justice et de l'idéal, mais en ce sens que l'Humanité, se renouvelant et se développant sans fin, comme la création elle-même, l'idéal de Justice et de beauté que nous avons à réaliser change et s'agrandit toujours<sup>309</sup> ». Selon Proudhon, l'homme s'affirme à la fois comme individu et comme espèce. Il n'existe, que dans et par la société. Il met l'accent sur la garantie réciproque du respect de la personne et sur le devoir implicite de la défendre. Il déclare la supériorité de la Justice sur la religion. Il envisage les relations nouvelles et réelles que la Justice doit instituer par l'existence du contrat. Il souligne clairement que le droit fixé par telle ou telle législation, n'est pas le droit réel mais le droit idéal. Il emprunte à Descartes l'idée de l'universalité de la raison : « Entre deux citoyens, il peut y avoir inégalité de savoir acquis, de travail effectif, de services rendus ; il n'y a pas d'inégalité dans la raison : tel est le fondement du droit personnel, telle est la base de notre démocratie ».

L'égalité étant posée comme principe de la Justice et la règle des mœurs étant le plus grand bien, Proudhon tente de concilier les intérêts divergents tant individuels que collectifs, en écartant, d'une part, l'hypothèse qui absorbe l'individu dans la collectivité et qui aboutit « à la déchéance de la personnalité au nom de la société »<sup>310</sup> ; et, à l'autre extrême, « l'hypothèse d'une liberté illimitée » de l'individu qui serait une pure utopie.

On ne s'étonnera pas dès lors que Proudhon fasse de la Justice un absolu « que l'Humanité a de tout temps adoré au nom de *Dieu* ; que la philosophie n'a cessé de chercher à son tour sous des noms divers, *Idee* de Platon et Hegel, *Absolu* de Fichte, *Raison pure* et *Raison pratique* de Kant, *Droit de l'homme et du citoyen* de la Révolution.<sup>311</sup> »

---

<sup>307</sup> Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785, 2<sup>e</sup> section.

<sup>308</sup> *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, 2<sup>e</sup> partie, 1<sup>ère</sup> section : Remarques générales sur les effets juridiques qui résultent de la nature de la société civile.

<sup>309</sup> Proudhon, *De la Justice dans la révolution et dans l'Eglise*, 1858, Programme XI, Marcel Rivière, t. I, p. 233.

<sup>310</sup> *Ibid.*, 1<sup>re</sup> étude, chap. II, & IV et V, pp. 298-299.

<sup>311</sup> *Ibid.*, Programme, & IX, p. 223.

# L'Amitié

(Décembre 2009)

L'amitié est un « sentiment qui attache deux personnes l'une à l'autre, qui ne se fonde ni sur la parenté ni sur l'intérêt ou les convenances sociales et qui exclut le désir sexuel.<sup>312</sup> » C'est un lien privilégié qui ne peut être accordé à tous car il comporte un caractère électif. L'amitié se vit, se prouve, s'accompagne de plaisir et peut donner un sens à la vie. On lui attribue parmi d'autres valeurs, au moins verbalement, un haut statut. « L'amitié n'est pas autre chose qu'un accord parfait de sentiments sur toutes les choses..., joint à une bienveillance et une tendresse mutuelles<sup>313</sup>. » Elle produit une intimité et relève exclusivement de la sphère privée. On nomme parfois l'amitié le « baume de la vie », d'où son aspect précieux car, au fond, de vrais amis, on en a en très peu. Là où il y a amour, il n'y a pas d'amitié parce que « l'amour et l'amitié s'excluent l'un de l'autre<sup>314</sup> », mais il y a des dépits amicaux comme il y a des dépits amoureux.

## Comprendre l'amitié

La notion du terme grec *philia* employé par *Aristote* et traduit en français par 'amitié' dit tous les liens positifs réciproques d'affection, d'altruisme et de sociabilité entre soi et un autre et se fonde sur le partage de trois objets : l'utilité, le plaisir et la vertu. On dit que « l'amitié est une égalité<sup>315</sup> » et exprime toujours un lien réciproque.

*Aristote* soutient explicitement que l'amitié est « ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre<sup>316</sup>. » Mais il accorde la préférence à la vérité et cultive le souci du vrai aux dépens de l'amitié : « La parfaite amitié est celle des hommes vertueux et qui sont semblables en vertu<sup>317</sup>. » C'est à ce titre qu'*Aristote* considère que le sens premier et fondamental de l'amitié est à réserver à l'amitié vertueuse<sup>318</sup>.

Dans l'éthique d'*Aristote*<sup>319</sup>, l'amitié n'est pas conçue sur le mode du sentiment. Elle est une vertu fondamentale et politique puisqu'elle est ce qui

---

<sup>312</sup> Le Robert et Larousse philosophique.

<sup>313</sup> Cicéron, *De l'amitié*.

<sup>314</sup> La Bruyère, « les Caractères » ; « Du cœur ».

<sup>315</sup> *Éthique à Nicomaque, livres XVIII et IX*.

<sup>316</sup> *Éthique à Nicomaque, VIII 1*.

<sup>317</sup> *Éthique à Nicomaque, livres XVIII et IX*.

<sup>318</sup> L'Amitié Christine Février : cours mis en ligne le 25 septembre 2001.

<sup>319</sup> *Aristote, Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1997.

permet de souder la cité. Elle surgit d'abord naturellement puisque les hommes ont besoin les uns des autres pour vivre. Seuls les hommes unis par les liens de l'amitié peuvent constituer une cité où règne la justice et une bienveillance réciproque afin qu'une vie meilleure soit véritablement possible. Il existe cependant une forme supérieure de l'amitié qui est le dépassement de tout égoïsme, cultivée seulement pour elle-même où l'autre devient un autre moi-même.

Si l'amitié aristotélicienne est politique, l'*approche épicurienne* paraît plutôt antipolitique. Le groupe d'amis est bien une société qui n'est fondée ni sur la politique, ni sur la religion, ni sur le besoin social lié à la division du travail et aux échanges. Elle est une tentative de construire un havre de paix à l'abri des troubles du temps. Cette amitié est « cosmopolitique ». Epicure écrivait que « l'amitié mène sa ronde autour du monde habité, nous rappelant à tous à nous réveiller<sup>320</sup> ». La relation d'amitié serait donc une invitation mutuelle à nous ouvrir au monde, à l'habiter véritablement, loin de nous en protéger.

Chez *Montaigne*<sup>321</sup>, l'*amicitia* est la traduction latine de la *phylia* grecque. Elle est la relation d'affection désintéressée entre des individus qui se considèrent, sous l'angle de leur rapport mutuel au moins, comme des égaux. Cette amitié n'est pas liée au désir. Elle est sans finalité et sans cause particulière, recherchée pour elle-même, sans marchandage et sans contrat, « une force inexplicable et fatale, médiatrice de cette union ».

Dans le texte, *De l'amitié*<sup>322</sup>, Montaigne rend hommage à La Boétie et décrit de façon poétique leur amitié, exceptionnelle et réciproque qu'il considère comme un mélange de deux âmes pour n'en former qu'une.

*Reprenons le texte :*

« Au demeurant, ce que nous appelons ordinairement amis et amitiés, ce ne sont qu'accointances et familiarités nouées par quelque occasion ou commodité, par le moyen de laquelle nos âmes s'entretiennent. En l'amitié de quoi je parle, elles se mêlent et confondent l'une en l'autre, d'un mélange si universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes. Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer, qu'en répondant : ' Parce que c'était lui, parce que c'était moi '. Il y a, au-delà de tout mon discours, et de ce que j'en puis dire particulièrement, ne sais quelle force inexplicable et fatale, médiatrice de cette union. Nous nous cherchions avant que de nous être vus, et par des rapports que nous voyions l'un de l'autre, qui faisaient en notre affection plus d'effort que ne

---

<sup>320</sup> Le Robert et Larousse philosophique.

<sup>321</sup> Le Robert et Larousse philosophique.

<sup>322</sup> Montaigne, M. (de), « De l'amitié », in *Essais*, livre premier, chapitre XXVIII, Arléa, Paris, 1992.

porte la raison des rapports, je crois par quelque ordonnance du ciel ; nous nous embrassons par nos noms. Et à notre première rencontre, qui fut par hasard en une grande fête et compagnie de ville, nous nous trouvâmes si pris, si connus, si obligés entre nous, que rien dès lors ne nous fut si proche que l'un à l'autre. Il écrivit une satire latine excellente, qui est publiée, par laquelle il excuse et explique la précipitation de notre intelligence, si promptement parvenue à sa perfection. Ayant si peu à durer, et ayant si tard commencé, car nous étions tous deux hommes faits, et lui plus de quelques années, elle n'avait point à perdre de temps et à se régler au patron des amitiés molles et régulières, auxquelles il faut tant de précautions de longue et préalable conversation. Celle-ci n'a point d'autre idée que d'elle-même, et ne se peut rapporter qu'à soi. Ce n'est pas une spéciale considération, ni deux, ni trois, ni quatre, ni mille : c'est je ne sais quelle quintessence de tout ce mélange, qui ayant saisi toute ma volonté, l'amena se plonger et se perdre dans la sienne ; qui, ayant saisi toute sa volonté, l'amena se plonger et se perdre en la mienne, d'une faim, d'une concurrence pareille. Je dis perdre, à la vérité, ne nous réservant rien qui nous fût propre, ni qui fût ou sien, ou mien ».

C'est le destin qui les a rapprochés : « Nous nous cherchions avant que de nous être vus. » Leur amitié est parfaite car elle n'a été ni préparée, ni réfléchie. Elle est différente des autres et n'a aucun modèle : « Parce que c'était lui ; parce que c'était moi. »

Ainsi, nous pouvons dire, comme l'écrit Jean-Claude Guillebaud que le coup de foudre existe aussi en amitié<sup>323</sup>. Dans l'autre, nous apercevons soudain le semblable et tout se passe comme si une communication immédiate s'établissait et qu'une rencontre plutôt spirituelle qui n'a rien de physique ou de sexuel s'organisait.

Quel ami aura jamais suscité un tel regret, une telle douleur, un tel bouleversement qui s'expriment dans ce chapitre 28 des *Essais* ? « Ce n'est qu'une nuit obscure et ennuyeuse. Depuis le jour que je le perdis (...), je ne fais que traîner languissant. (...) J'étais déjà si fait et accoutumé à être deuxième partout, qu'il me semble n'être plus qu'à demi. » Est-ce de la perte de l'ami que sont nés les *Essais*, s'interroge Jean Lacouture<sup>324</sup> ? Michel Butor a suggéré que « le grand livre de Montaigne a surgi comme une sorte dialogue avec l'ami perdu, comme un substitut à l'échange devenu impossible. » Ainsi La Boétie serait « l'homme devenu livre par la grâce de l'amitié ».

---

<sup>323</sup> Jean-Claude Guillebaud, écrivain, journaliste, éditeur, N.O. hors série, déc. 2000.

<sup>324</sup> Jean Lacouture, historien et journaliste, N.O. hors série, déc. 2000.

### ***L'ami est-il mon alter ego ?***

Pour Aristote et Pythagore, l'ami est « un autre soi-même<sup>325</sup> », autrement dit en latin un *alter ego*. Il désigne la raison qui est commune à l'homme de bien et à son ami et qui ne parviennent à son plein exercice que s'ils la cultivent ensemble. L'amitié, chez Aristote, est à cultiver ensemble afin d'être capable de prendre en compte l'ami comme un moi à part entière.

J.B. Pontalis<sup>326</sup> s'oppose à l'idée que l'ami soit un *alter-ego*, un double de moi-même, mon semblable, mon presque pareil. Le « soi-même » ne peut être accepté que si chaque ami se voit en l'autre et que l'autre reste autre. Ce qui compte, c'est *mon alter*. L'ami serait alors un autre avec qui il y a nécessairement des affinités. Mais ce que je cherche dans cet autre c'est quelque chose à la fois proche et différente de moi, partager ce qui nous sépare comme le pense Héraclite, « Des dissonances résulte la plus belle harmonie ». « L'ami, écrit J.-B. Pontalis, est celui qui me fait sortir de moi-même, de ma famille, de mon milieu, qui me détourne de ce qui m'est devenu trop familier et m'apparaît alors comme un espace étroit, confiné, où je respire toujours le même air raréfié. L'ami me dépayse. L'amitié me transporte dans un autre monde où j'ai du bonheur à séjourner sans que je coure le risque, comme dans l'amour, ses égarements et ses emportements, de m'y perdre. Quand on cite la formule de Montaigne, on oublie que, loin d'indiquer une parité entre *lui* et *moi*, elle en souligne l'écart : c'était lui, c'était moi<sup>327</sup>. »

Toutefois, même si l'ami n'est pas un autre soi-même, cela n'empêche pas nécessairement l'amitié qui peut aussi se concevoir « sans communauté d'amis, sans ressemblance ni proximité<sup>328</sup>. » Bien qu'elle suppose une similitude morale et humaine, l'amitié n'exclut pas des différences et des inégalités sociales. Elle ne peut naître qu'entre des êtres distincts. Elle évite de nous enfermer chacun dans notre monde propre et nous invite, non pas d'être, mais de devenir dans un monde partagé.

***Nul ne voudrait confondre l'amour et l'amitié et leur comparaison est importante<sup>329</sup>***, bien que leur distinction dans le langage courant ne soit pas toujours aussi nette. Dans un souci de clarification conceptuelle, la tradition distingue *éros*, *philia* et *agapè*. *Éros* - divinité de l'amour chez les grecs signifie l'ensemble des pulsions de la vie dans la théorie freudienne - désigne l'amour enflammé des amants. *Philia* signifie la bienveillance mutuelle des amis et *Agapè*, le concept biblique d'amour. L'amitié, contrairement à

---

<sup>325</sup> Jacques Bonniot Ruisselet, philosophe et écrivain, N.O. hors série, déc. 2000.

<sup>326</sup> J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*, (Gallimard), 165 pages.

<sup>327</sup> Id.

<sup>328</sup> M. Blanchot, *L'Amitié*.

<sup>329</sup> Francesco Alberoni, sociologue, N.O. hors série, déc. 2000.

l'amour, est spécifiquement non charnelle. L'amour est démesure et passion, l'amitié est un sentiment raisonnable et a le sens de la juste mesure. L'amour est précaire, exclusif et pas toujours réciproque car on peut aimer et ne pas être aimé ; l'amitié est durable et presque toujours un sentiment réciproque. Toutefois, « L'amitié comporte comme l'amour des jalousies et susceptibilités<sup>330</sup>. » Montaigne emploie pour décrire son amitié avec La Boétie, ce qui est pour nous le langage de l'amour. Pour J.-B. Pontalis<sup>331</sup>, si l'amour vise la plénitude de la satisfaction, même s'il ne l'obtient jamais, sauf peut-être dans l'amour mystique, l'amitié ne prétend pas y accéder. Elle n'exige pas d'être parfaite. Qui a eu la chance de rencontrer l'ami qui ne déçoit jamais et qu'on n'a jamais déçu ! En amitié comme en amour, rapporte Monique Canto Sperber<sup>332</sup>, le sentiment s'attache à la singularité de l'individu, à son élection et il n'y a pas de substitution possible. Mais l'amitié est plus exigeante que l'amour. Elle est une forme d'engagement qui oblige à des devoirs particuliers. On choisit un ami pour sa sincérité, sa fidélité et sa loyauté. Il devient l'unique personne à qui l'on fait totalement confiance. L'ami ne m'oblige pas à changer. Il me complète, me conduit sur une route que j'accepte librement. D'un ami, je n'attends pas le bonheur, mais simplement qu'il me comprenne, me respecte, m'aide, me rende justice.

## L'exercice de l'amitié

L'amitié est la rencontre de deux êtres même si leurs conditions socio-économiques sont différentes. Les signes d'une amitié véritable sont la confiance, le soutien, la fidélité, la sincérité, la loyauté, l'écoute de l'autre, la sollicitude, le don, la réciprocité, l'estime, l'exigence, l'échange, partager les événements joyeux ou tristes. Aristote précise : « Et dans la pauvreté comme dans toute autre infortune, les hommes pensent que les amis sont l'unique refuge<sup>333</sup> ». L'ami c'est « celui qui souhaite et fait ce qui est bon... en vue de son ami même<sup>334</sup> »

J.Ph. de Tonnac déclare : « L'amitié est une épreuve sans fin et sans finalité, un art de vivre et de vieillir en paix dans un espace commun où la découverte de l'autre est librement vécue<sup>335</sup>. » En d'autres termes, on accepte autrui tel qu'il est et non tel qu'on voudrait qu'il soit. Pour Nathalie Sarraute, l'amitié est un acquiescement entier à l'autre. Elle est au-delà de toute justification. «Tu consens à ce que je suis et je consens à ce que tu es. Je te soutiens là où

---

<sup>330</sup> Eric Blondel, *L'Amour*.

<sup>331</sup> J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*, (Gallimard), 165 pages.

<sup>332</sup> Monique Canto-Sperber, philosophe, directeur de recherche au CNRS, N.O. hors série, déc. 2000.

<sup>333</sup> Aristote *EN* VIII, 1, p. 382.

<sup>334</sup> Aristote *EN* IX, 4, p. 443.

<sup>335</sup> Abdelkébir khatibi, écrivain, N.O. hors série, déc. 2000.

tu te tiens, je ne m'occupe pas de savoir si tu pourrais te tenir ailleurs, autrement ; par mon amitié, je te justifie. Et voilà pourquoi je connais tes défauts et ne te les reproche pas. Alors que je ne les supporterais pas chez un autre. Parce que tu me donnes en échange ton accord à ce que je suis, mon accord est sans faille. Et notre accord est un secret. Tu sais qui je suis, je sais qui tu es, ce savoir est en amont de la parole, nous n'avons pas à nous dire, l'amitié est l'expérience d'un secret partagé.<sup>336</sup> »

Dans le livre de Jean Daniel, « Les miens<sup>337</sup> », on a le sentiment que l'amitié et l'admiration vont de pair, inspirées par une certaine forme de gratitude.

Dans l'*Ethique à Nicomaque*, l'amitié prend une part essentielle dans la pratique de la vie vertueuse et dans la recherche du bonheur. Une vie bonne est une vie où nécessairement se déploie l'amitié. D'Aristote à Kant en passant par Spinoza, l'échange amical a une portée morale car l'amitié véritable apporte des bienfaits affectifs considérables et contribue à l'amélioration de soi, voire à l'amélioration morale. Même mal assurée dans ses fondements et son exercice, l'amitié reste une des relations interpersonnelles les plus précieuses.

*Les liens d'amitié se tissent à tout âge*<sup>338</sup>. La plupart des liens amicaux se détachent sur un fond de relations locales, fréquentes ou occasionnelles<sup>339</sup> : voisins, camarades de travail ou de loisirs, bandes de copains ou de copines ayant le goût de l'échange et de la communication, la spontanéité de l'entraide - les coups durs permettent de reconnaître ses vrais amis - le pari de la fidélité - « qui cesse d'être ami ne l'a jamais été<sup>340</sup> », le thème de la confiance étant toujours présent. Pour J.-B. Pontalis, « c'est seulement à certaines périodes de la vie, en premier lieu à l'adolescence, qu'on ressent un besoin impérieux d'amitié, afin de se définir à nouveau, tant l'identité est fluctuante<sup>341</sup> ».

Le sociologue Alexis Ferrand, distingue trois catégories parmi nos connaissances personnelles<sup>342</sup> : des relations, des amis et un tout petit nombre d'amis particuliers qualifiés de « vrais » ou « vieux » amis même si nous ne les rencontrons que rarement, mais qui partagent une reconnaissance réciproque autrement plus importante que celle de leurs appartenances sociales. Majoritairement, les amis sont du même âge, de même sexe et de même origine sociale<sup>343</sup> bien que dans certaines catégories sociales, on ne se lasse pas de son semblable. Mais l'amitié reste sensible aux divisions

---

<sup>336</sup> Jean Philippe de Tonnac, journaliste, écrivain, N.O. hors série, déc. 2000.

<sup>337</sup> Jean Daniel, *Les miens*, (Grasset), 352 pages.

<sup>338</sup> J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*, (Gallimard), 165 pages

<sup>339</sup> Jean Maisonneuve, Professeur émérite de l'Université Paris-X Nanterre, N.O. hors série, déc. 2000

<sup>340</sup> J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*, (Gallimard), 165 pages.

<sup>341</sup> J.-B. Pontalis, *Ibid.*

<sup>342</sup> Alexis Ferrand, sociologue, N.O. hors série, déc. 2000.

<sup>343</sup> Claire Bidart, sociologue au CNRS, N.O. hors série, déc. 2000.

globales de la société et l'âge demeure le facteur qui influence le plus fortement les pratiques amicales.

*Les sources d'amitié* se nouent sur les lieux que nous fréquentons le plus souvent : l'école, l'université, le quartier, le milieu professionnel, etc<sup>344</sup>. C'est durant les études que nous avons le plus d'amis. Cette proportion diminue ensuite avec l'entrée dans la vie active où l'entreprise devient le lieu de rencontre. Chacun de nous a un jour caressé l'idée de travailler avec des amis en pensant que cela serait plus facile et plus agréable<sup>345</sup>. Mais l'amitié s'accommode mal du pouvoir hiérarchique et, au travail, elle pourrait induire plus de problèmes qu'elle n'en résout car elle est, par nature, égalitaire où aucun n'est en position d'autorité sur l'autre. Dans le travail, mieux vaut donc cultiver une amitié mesurée, maintenir une certaine distance et éviter les rapports fusionnels.

*Les amitiés de voisinage* varient et se développent avec l'âge. Le réseau amical est plus productif en services rendus. Son importance et sa composition dépendent de l'échelle sociale.

*A l'ère de la mondialisation*, nos amitiés sont voyageuses<sup>346</sup>. Le nomadisme se répand et s'institutionnalise. L'amitié nomade n'a que peu de traits communs avec l'amitié sédentaire. Chez les sédentaires, les amitiés se construisent lentement depuis l'enfance et reposent sur un environnement stable, une même culture, une même histoire, craignant tout changement. L'amitié nomade, avec son don de fidélité et sa capacité à supporter l'absence se porte avec soi, sans lieu fixe, ni objet en commun.

« *Ecrire à un ami éclaire la solitude* » car la lettre d'amitié offre à l'amitié une intensité de présence<sup>347</sup> et peut être même la preuve concrète de son existence. Avoir un bon ami, ce serait comme avoir « une adresse forte et amie », selon le mot de Montaigne. Celui qui s'en va et ne répond jamais mérite-t-il d'être considéré comme un ami ? Le temps a passé sans que de part et d'autre on ait songé à se faire signe, à prendre des nouvelles. Un éloignement progressif s'est produit qui ne résulte d'aucune décision.

*Le passé que l'on partage avec les amis reste à jamais présent* parce que la confiance totale entre amis ne craint ni temps, ni le changement, ni la lassitude, ni l'oubli. Cette amitié là, d'esprit et de cœur, est indéfectible, inaltérable, inconditionnelle. Elle *enjambé* l'absence où l'ami est celui dont on désire toujours sentir au moins la présence. « Cette lettre serait bien négative, mon cher René (Char), écrit Camus, si l'amitié n'était pas toujours présente... Nous, on a un futur, on a quelqu'un à qui parler, qui s'intéresse à

---

<sup>344</sup> Jean-Louis Pan Ke Shon, statisticien à l'Insee, N.O. hors série, déc. 2000.

<sup>345</sup> Eric Albert, psychiatre, N.O. hors série, déc. 2000.

<sup>346</sup> Kathleen Kelly-Lainé, psychanalyste, N.O. hors série, déc. 2000.

<sup>347</sup> Geneviève Haroche-Bouzinac, professeur de littérature française à l'université d'Orléans, N.O. hors série, déc. 2000.

nous... Parce que moi j'ai toi pour t'occuper de moi, et toi, t'as moi pour m'occuper de toi... On est là tous les deux à se faire de la bile l'un pour l'autre... Je voudrais vous redire, écrit Char, combien votre *existence* me rassure et m'éclaire.<sup>348</sup> »

Ainsi, « Telle une étoile, un ami défunt continue de nous éclairer longtemps de sa lumière<sup>349</sup>. » Le livre de Jean Daniel - *Les Miens*<sup>350</sup> - commence par ces mots : « Le besoin d'évoquer certains des êtres qui ont illuminé mon parcours me tenaille depuis que j'ai découvert qu'ils occupaient mes nuits. Une étrange grâce m'est ainsi donnée de revivre parmi tous ces disparus qui ont emporté une partie de moi-même et qui de ce fait me la restituent. Ils m'accompagnent. » Et dans *Le Songe de Monomatapa*, J.-B. Pontalis nous fait cette confidence : « Mes amis disparus me rendent visite dans nombre de mes rêves, même ceux d'entre eux qui m'ont souvent irrité, avec qui je me suis fâché, sont là souriants, bienveillants. Alors je me dis que l'amitié est plus forte que la mort, qu'elle survit à la séparation et à l'absence, à moins qu'une certaine qualité d'absence ne soit au cœur de l'amitié. »

## **L'amitié est-elle intéressée ?**

L'amitié engage l'être tout entier. Elle n'est pas la bienveillance, parfois condescendante et qui n'engage personne à rien. On accorde sa bienveillance, on offre son amitié, sans retour.

Pour La Rochefoucauld, l'amitié est intéressée : « Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement réciproque d'intérêts et qu'un homme de bons offices ; ce n'est qu'enfin un commerce où l'amour propre se propose toujours quelque chose à gagner<sup>351</sup>. »

Est-ce que les seuls amis que nous conservons sont ceux qui nous apportent quelque chose ? Dès lors, toute vraie amitié est-elle intéressée ? Jean Daniel<sup>352</sup> parle plutôt de gratitude car l'ami n'est pas seulement le confident sympathique et cite Cioran : « Toute pré-amitié est intéressée et il est normal qu'il en soit ainsi. Est-ce qu'on peut supporter un visiteur qui au bout de cinq minutes ne vous a pas révélé une découverte, un auteur inconnu ou alors une intrigue, une histoire le concernant ou vous concernant ? Il y aurait, instinctivement au départ, des êtres qui vous sont bénéfiques ou pas. Sénèque pense que « Toute amitié est par elle-même désirable, elle a cependant l'utilité pour origine<sup>353</sup> » et Aristote « prétend que ceux qui sont parfaitement

---

<sup>348</sup> J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomatapa*, (Gallimard), 165 pages.

<sup>349</sup> Hubert Michel, écrivain, N.O. hors série, déc. 2000.

<sup>350</sup> Jean Daniel, *Les miens*, (Grasset), 352 pages.

<sup>351</sup> La Rochefoucauld, *Max.*, 440.

<sup>352</sup> Dans une émission de France Culture, *Répliques* animée par Alain Finkelkraut.

<sup>353</sup> Épictète, *Sentences Vaticanes*.

heureux et se suffisent à eux-mêmes n'ont aucun besoin d'ami, pourtant, la possession d'amis est considérée d'ordinaire pour le plus grand des biens<sup>354</sup> ». A l'inverse, J.B. Pontalis prétend que, par principe, l'amitié est désintéressée et qu'il n'y a pas que des amitiés intellectuelles car on peut avoir des amis qui vous nourrissent aussi justement de leurs différences, notamment à l'adolescence. L'échange ne doit pas être nécessairement fructueux. L'amitié est une disposition à partager le monde avec autrui ou à partager le monde d'autrui, s'il existe une confiance réciproque. Celui en qui je fais confiance, c'était déjà un ami.

## Une amitié idéale, une amitié utopique ?

### *Qui est l'ami véritable ?*

Celui qui, même à distance, reste à vos côtés, veille sur vous, apaise vos chagrins et même devine vos angoisses, comme l'ami dont parle La Fontaine dans la fable *Les deux amis*<sup>355</sup> et qui a donné son titre au livre de J.-B. Pontalis, *Le songe de Monotapa*<sup>356</sup> :

*Deux vrais amis vivaient au Monomotapa :*

*L'un ne possédait rien qui n'appartînt à l'autre*

(...)

*Vous m'êtes en dormant un peu triste apparu ;*

*J'ai craint qu'il ne fût vrai, je suis vite accouru.*

(...)

*Qu'un ami véritable est une douce chose.*

*Il cherche vos besoins au fond de votre cœur ;*

(...)

*Un songe, un rien, tout lui fait peur*

*Quand il s'agit de ce qu'il aime.*

Dans cette fable, nous voyons qu'entre les deux amis « l'un ne possédait rien qui n'appartînt à l'autre » alors qu'habituellement, les choses se présentent différemment. L'un d'eux fait un songe. Dans son rêve, son ami est *un peu triste*. Il pense qu'il a été attaqué et qu'il a des ennuis graves. Alors il s'inquiète et se précipite chez lui. « Vous m'êtes en dormant un peu triste apparu ; J'ai craint qu'il ne fut vrai, je suis vite accouru. » Cette inquiétude est réciproque : l'un n'exige rien et n'attend rien de l'autre et ils reçoivent tous les deux sans avoir rien demandé. Mais cette forme d'altérité radicale

---

<sup>354</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IX, 9, p. 461.

<sup>355</sup> Jean de La Fontaine (1621-1695), *Fables* Second recueil (1678), fable 11 : « Les deux amis ».

<sup>356</sup> J.-B. Pontalis, *Le songe de Monotapa*, (Gallimard), 165 pages.

paraît quand même utopique car il convient de préciser que La Fontaine a construit son exemple illustrant « l'amitié en acte » sur un rêve.

Mais, « *les manquements à l'amitié sont à l'origine des plus vives blessures, inconsolables*<sup>357</sup> »

Dans l'amitié véritable, la rupture de l'amitié ne devrait jamais survenir. Néanmoins, de véritables amitiés se sont bel et bien brisées irrémédiablement lorsque la confiance fait défaut. Effectivement, l'amitié peut s'effondrer d'un seul coup si un ami nous trompe et nous trahit. La suspicion est déjà la fin de la relation. La trahison est une notion étrangère à l'amitié et va à l'encontre d'un de ses principes fondamentaux, la fidélité. Elle est destructrice, qualifiée par l'évêque anglican Jérémy Taylor (1613-1667) d'« adultère d'amitié. » En effet, la méfiance n'est pas compatible avec l'amitié. Un ami trahi ne peut pas trouver de consolation. Un ami, un vrai, ne se remplace pas. De vrais amis fidèles, vous aiment tels que vous êtes, sans vous juger et se manifestent dans les épreuves et dans les moments difficiles car « c'est quand la fortune varie que se montre à coup sûr l'invariable ami (Cicéron). » On peut agir contre un ami à qui l'on devrait fidélité : la jalousie, la susceptibilité, la peur de l'abandon, la vengeance ou la volonté de nuisance menacent de détruire l'amitié. L'amour-propre peut également mettre en péril la paix entre amis. Aristote pose la question<sup>358</sup> : « Doit-on faire avant tout passer l'amour de soi-même ou l'amour de quelqu'un d'autre ? Deux opinions sont en conflit, elles ont l'une comme l'autre quelque chose de plausible. On critique ceux qui s'aiment eux-mêmes par dessus tout et on leur donne le nom d'égoïste en un sens péjoratif. On admet... qu'on doit aimer le mieux son meilleur ami..., mais le meilleur ami de l'homme de bien c'est lui-même... Nous concluons que l'homme vertueux a le devoir de s'aimer lui-même ce qui ne l'empêche pas de donner sa vie pour ses amis<sup>359</sup>. » « L'amitié née de l'intérêt à court terme meurt avec lui » écrit Sénèque. Le fondement même de l'amitié est de rester désintéressée, à l'écart de tout calcul et d'éviter tout conflit. Mais il faudrait du temps pour atteindre cet état.

### ***Que faire alors ?***

Marguerite Yourcenar<sup>360</sup> suggère dans *Mémoires d'Hadrien* : « Notre grande erreur est d'essayer d'obtenir de chacun en particulier les vertus qu'il n'a pas et de négliger de cultiver celles qu'il possède. » La perfection n'est pas

---

<sup>357</sup> Tahar Ben Jelloun, écrivain, N.O. hors série, déc. 2000.

<sup>358</sup> L'Amitié Christine Février : cours mis en ligne le 25 septembre 2001.

<sup>359</sup> Aristote EN IX

<sup>360</sup> Marguerite Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, Collection Folio (n° 921), Gallimard.

humaine ; en revanche, la vertu de l'amitié, ce « soleil du monde », d'après Cicéron, est le propre de l'homme.

**Pour conclure**, rappelons que René Girard considère, depuis longtemps, que les *rivalités mimétiques* sont à l'origine de la violence. En effet, « Dès que nous désirons ce que désire un être proche de nous dans le temps et dans l'espace, c'est le même objet qui nous attire tous les deux et la rivalité est inévitable [...] La rivalité mimétique est responsable de la fréquence et de l'intensité des conflits humains. La double imitation est le fonds indestructible des rapports humains..., elle est le moteur du conflit.<sup>361</sup> » La *mimesis* est un terme grec qui signifie imitation et dont le sens a évolué durant des siècles. L'homme a besoin d'un modèle existentiel qu'il imite. Nous sommes ainsi, habituellement gouverné dans la vie, comme le développe Jean Claude Guillebaud<sup>362</sup>, par des *fatalités mimétiques* qui nous poussent à copier le désir des autres, à diriger nos préférences en fonction de celles que nous pressentons chez autrui chez lequel nous percevons de multiples qualités qui nous attirent et nous séduisent, d'autant plus que nous pensons en être démunis. Nous nous trouvons alors envahis de doutes, d'incertitudes, de peur, de soupçons, de dépendances et nous percevons, instinctivement, l'autre, comme un être libre, insoucieux et compétent. Mais cet autre nous perçoit lui aussi, symétriquement de la même façon. Ainsi, « les rapports humains, sont-ils le plus souvent constitués de ces envies croisées, exacerbées l'une par l'autre, jamais avouées mais cruellement vécues. » C'est bien à cet enfer mimétique que songe René Girard lorsqu'il décrit dans cette métaphore subtile et pertinente, la prison à laquelle l'amitié nous arrache : « Chacun de nous se croit en enfer et c'est cela l'enfer. » Mais tout bascule dès lors que les deux amis se rencontrent sans qu'ils aient forcément des opinions identiques, philosophiques, religieuses ou politiques. Finies les précautions, la méfiance, l'envie, la concurrence. Nous sommes immédiatement dans la confiance. « C'est la force de cette rencontre, la puissance de cette amitié émergente que de creuser en nous cette place justement réservée à l'altérité<sup>363</sup> », à l'accueil de la différence dans une forme d'alliance.

---

<sup>361</sup> René Girard, in *Violence, victime et vengeance*, p.15-18.

<sup>362</sup> Jean Claude Guillebaud, écrivain, journaliste, éditeur, N.O. hors série, déc. 2000.

<sup>363</sup> Id.

# Gérard PIRLOT

Psychiatre & pédo-psychiatre  
Professeur de Psychologie clinique Université Toulouse II  
Psychanalyste Membre de la Société Psychanalytique de Paris

## Violence et « biolence » à l'adolescence

(Juin 2009)

### De certaines « bonnes » violences ?

Comme nous l'écrivions dans notre ouvrage *Violences & souffrances à l'adolescence* (Paris, L'Harmattan, 2001 et à la bibliographie duquel je renvoie), à l'orée de ce XXI<sup>ème</sup> siècle, la violence paraît jouer dans le monde de la psychiatrie le même rôle que la folie au XVIII<sup>ème</sup> siècle, l'hystérie au XIX<sup>ème</sup> et la psychose au XX<sup>ème</sup> : elle interroge autant la psychiatrie, la psychanalyse que la sociologie, l'anthropologie et la politique.

Pourtant la violence fait partie de la vie : elle est affirmation d'une existence en même temps qu'une défense de sa cohésion interne. Elle appartient de fait à la vie de l'esprit. Aucun d'entre nous ne peut se développer sans un minimum de violence ne serait-ce que celle de dire « non » à l'autre... dès l'âge de deux ans. Là réside la volonté, le désir de la violence de ne souffrir aucune contrainte. Comme a pu le dire P. Valéry ( (1918), p. 1460 ) « *la violence a pour ambition de trancher en un certain temps, et par dissipation brusque des énergies, des difficultés qui demanderaient au contraire l'analyse la plus fine et des essais très prudents (...). Car il faut arriver à un état d'équilibre sans contrainte* » que Freud a appelé en 1897 « principe d'inertie » ou, plus tard, principe de Nirvana.

Le dictionnaire Littré donne cette définition de la violence : « qualité de ce qui agit avec force ». Dans cette définition on remarque que la qualité se trouve réunie (hubris) à la quantité, à la force. Pourtant toute force n'est pas violente. Ce qui produit celle-ci provient d'autres facteurs : *la contrainte, la brièveté du temps d'action, la coupure d'avec le langage, la brutalité, le*

« non-sens » de l'acte ainsi que le sentiment d'intrusion, de confusion entre l'intérieur et l'extérieur. La violence du désir, la violence d'une émotion ne sont pas nécessairement agressives mais montrent la dépossession du sujet par rapport à la force qui le possède.

## **Début de l'humanité, début psychique**

Souvenons-nous des mythes d'origine qui sont tous des cycles de violence. Dans la Grèce antique, la Théogonie d'Hésiode parle des mythes violents de la Création et des mythes olympiens également : castration d'Ouranos ayant jeté ses enfants – dont les gouttes de sang donnèrent les Erynies et leurs fureurs – ou cannibalisme et infanticide de Cronos lui-même tué par Zeus, ou encore violence du héros moderne et civilisateur que fut Prométhée.

Au début des temps historiques, comme du temps psychique, régnaient donc le chaos et la violence, l'œuvre de M. Klein ne dit pas autre chose. Les héros grecs, ou certains dieux, se confrontèrent à la violence pour mieux la domestiquer, la civiliser afin d'utiliser sa force, son énergie potentiellement transgressive, comme par exemple dans l'art. A cet égard, le dieu Apollon représente également une figure exemplaire des liens entre violence et création de l'ordre civil. Dans sa très belle étude sur ce dieu, M. Detienne a souligné qu'incarnant l'harmonie, la beauté, la lumière, voire la sagesse, Apollon reste pourtant l'incarnation de la violence (Detienne M. (1998)). Carnassier, cruel, égorgueur, orgueilleux, grand mangeur de viande, aimant à tailler celle-ci comme les routes et les chemins. Apollon découpe la chair comme les territoires, se plaisant à ordonner ainsi l'espace public. Avec lui, comme avec Romus et Romulus, la violence est ainsi inséparablement liée à la fondation de cités, de la « polis », de l'ordre politique et citoyen.

La violence est ainsi fondatrice de la Loi, revendiquant son antériorité par rapport à celle-ci en voulant précisément l'abattre. Tout sujet fondant un « ordre » (religieux, scientifique) est donc d'abord un sujet assumant sa violence transgressive. Le passage de la violence meurtrière à celle fondatrice de la Loi va dépendre des rites de passage, des codes, de la morale et du lien sacrificiel entre père et fils. Ces rites lient le père et le fils par un sacrifice où la limite s'apprendra par la douleur, par la nécessité d'une mort qui n'est ni le meurtre en soi, ni le meurtre d'un autre. Le fils doit apprendre à se séparer de la mère : c'est la loi de l'espèce humaine, comme le formule la Bible, dans l'Ancien testament (*Genèse XXII, 9*), à travers le récit de la *Aqedah* – ligature, où Abraham ligota son fils Isaac.

## Violence : étymologie

Tous les Grecs sont des hommes, mais tous les hommes ne sont pas grecs ; aussi, si toute violence est agression, toute agression n'est pas violence.

On confond très facilement l'agression et la violence parce que la violence se veut l'unique forme efficace d'agression (Haecker F., 1971). Mais il faut les distinguer par l'étymologie d'abord. Le terme de violence signifie « un abus de force » : « se faire violence » est ainsi le fait de s'imposer une attitude contraire à celle qu'on aurait eue spontanément, sans qu'il y ait aucunement violence physique ; en ce sens la violence est synonyme de contrainte et de contention ce qui renvoie en psychanalyse à la fonction du Surmoi, l'instance morale de l'homme qui précisément s'affirme parfois violemment contre les désirs et les pulsions.

Dans son étymologie, même le mot violence recouvre celui de « vie » comme J. Bergeret (1991 : *La violence et la vie*) et d'autres l'ont remarqué. Violence vient du latin « violentia » qui signifie violence, caractère violent ou farouche, *force*. Le verbe « violare » signifie traiter avec violence, profaner, transgresser, avec une insistance sur l'infraction et l'outrage. Ces termes renvoient au « vis » qui veut dire *force*, *vigueur*, *puissance*, violence, emploi de la force physique, mais aussi *quantité*, *abondance*, *essence* ou caractère essentiel d'une chose. On voit qu'en ce sens, la poussée pubertaire, endocrinienne, par sa force qui fait irruption, fait violence à l'adolescent lui-même.

Mais poursuivons sur l'étymologie. Au « vis » latin correspond l'« is » homérique (*is*) qui signifie force, vigueur et se rattache à « Bia » qui veut dire la *force vitale*, *la force du corps*, *la vigueur* et, en conséquence, l'emploi de la force, la violence. Les linguistes rattachent ces termes au sanskrit « *j(i)ya* » qui signifie prédominance, puissance, domination qui prévaut. Il n'aura pas échappé au lecteur que *Bia* a la même racine que « *Bios* », la vie (substantif qui signifie aussi « la tension de l'arc ») mot qui a donné les qualificatifs de nombre de sciences de la vie : bio-logie, bio-physique, etc.

Les termes de « *bia-via-vita* » expriment ainsi un désir, une volonté (les deux confondus) de vie ce qui amène Bergeret à considérer la violence comme une force de vie, un instinct de survie et d'auto-conservation. En ce sens, la violence peut être pensée comme racine et destin possible (mais non nécessaire) des pulsions puisque, par définition, et nous y reviendrons, la pulsion est une force pouvant ou pas se déchaîner avec violence (cette pulsion est une force qui tend cependant à la constance et se trouve porteuse de sens).

Ce que l'usage psychiatrique ou social a retenu c'est que la notion de violence associe une idée de force mais connotée à un *abus* de force, un abus de pouvoir, une force brutale *qui force les limites* physiques ou psychiques d'un être vivant. La violence est ainsi un *viol des limites du Self*, de son intégrité narcissique, de son identité. Du côté de la victime une « contre-force » aussi violente peut parfois s'exprimer que l'on pourrait qualifier de violence du désespoir, d'*énergie du désespoir*, pour ne pas mourir par exemple. Celle-ci peut être rapprochée de ce que Freud appelait le « roc du biologique », une limite absolue à la passivité.

### **Violences : l'absence de liens père-fils**

Les rites de sacrifice, de Ligature (*Aqedah*), permettent en effet d'entretenir ce que G. Balandier appelait une « *violence de maintien* » ou de *fonctionnement* régénératrice de toute vie sociale (cf. le rôle de la victime émissaire) en même temps que solution à la menace de perte de cohérence interne d'un groupe comme d'un organisme. C'est ce qui précisément a fait souvent défaut dans l'histoire des jeunes et moins jeunes privilégiant le recours à la violence. Manquant de liens, de « Ligature », ces adolescents télescopent les fantasmes archaïques de destruction, comme ceux rencontrés dans les mythes précités, ne pouvant intégrer une violence de maintien encodée, encadrée et sublimée socialement. Énigme admirable que cette « Ligature », célébration de l'abolition du meurtre, qui montre le père dans sa fonction d'humanisation liant et déliant le fils au prix d'avoir renoncé à lui-même. Or, la déstructuration des cadres familiaux et sociaux, l'absence de limite, ne semblent pas avoir permis l'intégration de normes/ligatures : celles-ci ne peuvent être acceptées qu'avec un minimum d'amour parental et environnemental, ceci afin de permettre une renonciation acceptable à la satisfaction immédiate. Ils ne peuvent se séparer de celle-ci comme de leur mère.

Les jeunes « violents » ont fréquemment été confrontés dès le plus jeune âge à la séparation, à l'absence d'un être cher, à la peur et donc à des stratégies de survie psychique. Violents envers eux-mêmes ou les autres, ces adolescents ne sont pas sans faire penser à Icare. Pendant son enfance celui-ci fut enfermé par Minos avec son père Dédale dans le labyrinthe pour punir ce dernier d'avoir donné le fil d'Ariane à Thésée.

Le père construit alors des ailes à son fils afin de pouvoir s'échapper et, malgré les recommandations, Icare, rempli d'orgueil, brûla d'avoir voulu voler jusqu'au soleil. Comme Icare, nombre d'adolescents difficiles ont ainsi connu dans l'enfance l'exclusion, la « délocation », et plus tard l'attrait pour la brûlure des toxiques (Chartier J. P. (1999).) ne visant qu'à remplacer le

père-soleil (Karl Abraham). En deçà de ces pathologies qui nous occupent, force est donc de souligner que la violence fait partie de la « force » de la vie et qu'il y a un certain travail psychique individuel et civilisationnel à accepter sa violence et de ne pas la confondre avec la faute, la culpabilité (ou, si la confusion a lieu, de ne pas la projeter sur un autre : le bouc-émissaire, l'étranger). Prendre sa part et la jouer pour oser s'affirmer tel que l'on est, voilà ce que la psychanalyse peut révéler.

### **Violence, affirmation de soi et perversion**

Il y a ainsi une nécessaire violence comme celle de l'affirmation de soi et de son territoire (cf. Apollon), ou de la *résistance à l'abus de pouvoir* de l'autre. La violence fait donc partie de la vie, de l'Éros dans ce qu'il a de plus puissant. G. Bataille ne dit pas autre chose dans *L'érotisme* (1957), Ed. de Minuit) : « *Que signifie l'érotisme des corps sinon la violation de l'être des partenaires ? Une violence qui confine à la mort ? Qui confine au meurtre ?* » (p. 24). La violence de l'érotisme, la « violence érotisée » qu'est la perversion réside dans cette dissolution des formes constituées poussant à la transgression des émotions et à la fétichisation de l'objet de désir dans un mouvement où il se trouve inanimé (Tomassini (1992)), « désanimé » (Kestemberg E. (1978)) ou chosifié (Racamier P. C. (1992)).

Relisant l'œuvre de Sade, G. Bataille a d'ailleurs montré que l'érotisme subsume le crime en un excès voluptueux, une jouissance qui révèle les zones « d'excès d'être » qui nous habitent tous (*hubris* exacerbé par la prison dans le cas de Sade). Mais *volonté réfléchie dans le fantasme et rationalisée dans le jeu érotique*, la violence érotique chez Sade trouve un « au-delà » à la violence physique et haineuse. *La violence de Sade est ainsi anti-violence*. C'est le détour par la perversité qui a permis à Sade de faire rentrer la violence dans la conscience (Bataille, p. 216) de même que pour R. Stoller (1975) la perversion permet de faire rentrer la haine dans l'Éros (Pirlot G. & Pédinielli J.L., *Les perversions*, A. Colin, 2005).

### **Nouvelles maladies : violences et dépressions**

L'approche psychopathologique de la violence se fera en référence au fait que nous serions dans *une culture d'écrasement symbolique*, dans une société dont les changements sont organisés de plus en plus par les seules forces économiques et leurs cycles à amplitude explosive, sans repères et filiations et dans laquelle les adolescents se trouvent « désaffiliés », « désidentifiés » c'est-à-dire assez proches, structurellement, des psychopathies et personnalités psychosomatiques de part leur goût avéré pour l'action ou la prise de risque.

Comme l'a dit Raoul Vaneigem (1967) notre « intermonde » est celui du « règne du quantitatif » dominé depuis quelques siècles par une classe, la bourgeoisie, qui a élevé l'échange au rang de valeur à elle toute seule, au point que l'échange, ayant remplacé le don, a sali tous les échanges humains. En ce sens les poussées de violence d'une certaine jeunesse sont, dans ce contexte social, un refus du sacrifice de soi que demande une société dominée par l'échange généralisé sans institution paternelle pour l'ordonner : « *l'individu ne s'échange pas* » et la rage de vivre pourrait bien prendre parfois le chemin de la rage de détruire. La violence des adolescents prend ainsi cette allure d'un *symptôme de plus en plus classique* d'une société dominée par l'économique et le (télé-) visuel. (Evidemment chaque culture a sa perception propre de la violence : *Gewalt* en allemand, violence en français et en anglais ne recouvrent pas les mêmes réalités : par exemple, pour parler des violences à l'école, l'anglais emploie le mot *bullying* (ou *mobbing* en Suède et Norvège) qui recouvre des brutalités, brimades, violence d'attitudes (incivilités) cf. Pain J. (1992), *Ecoles : Violence et pédagogies*, Vigneux, Matrice).

### **Les différences entre : violence / agressivité ; Répression et/ refoulement ; Angoisse / peur**

Une façon de saisir la différence entre violence et agressivité serait déjà de comprendre celle entre répression et refoulement, ou celle entre désir et besoin, couples qui forment un chiasme particulier.

Le refoulement (*Verdrängung*) est une opération par laquelle le sujet cherche à repousser ou à maintenir dans l'inconscient des représentations (pensées, images, souvenirs) liées à la pulsion. Le refoulement se produit dans les cas où la satisfaction d'une pulsion - susceptible de procurer du plaisir - risquerait de provoquer du déplaisir à l'égard d'autres exigences. Il faut rappeler également que le refoulement est une opération inconsciente, qui se passe à l'insu du Moi et touchant essentiellement des pulsions qui mettent en œuvre des fantasmes sexuels : *porteur des interdits de la société*, le refoulement agit donc sur des représentations inconscientes ce qui n'est pas le cas de la répression.

La répression (*Unterdrückung*) est, toujours dans la terminologie freudienne, une opération psychique qui tend à faire disparaître de la conscience un contenu déplaisant ou inopportun : idée, affect, etc... ; mais, à la différence du refoulement, elle garde un caractère conscient et se fait à l'instigation du Moi : je réprime ce que j'ai perçu en moi, ma haine, ma violence. *Ce qui est réprimé ne vient pas forcément augmenter mon capital refoulé* (mes fantasmes inconscients) et peut resurgir à un moment où ma conscience sera « débordée » par un affect, ou sera « hypnotisée » par celui-ci ou par telle ou

telle situation. Les somatisations, les passages à l'acte proviennent de cette répression de la vie pulsionnelle qui, tellement enfouie, va perturber les besoins.

On peut ainsi avancer que la violence apparaît lorsque les besoins (ou ce qui est considéré comme tel, comme la drogue pour le toxicomane) sont menacés : besoin d'identité, besoins physiques, besoin de reconnaissance et d'affirmation de soi, besoin de limites interpersonnelles et intrapsychiques, besoin de causalité, d'une disponibilité émotionnelle et d'objets aimés (Akhtar S., 1997).

Dans ce contexte théorique, l'agressivité peut être placée sous le signe du refoulement alors que la violence le sera sous celui de la répression : une répression qu'un excès d'affect pourra facilement lever. *La violence serait ainsi à la répression ce que l'agressivité est au refoulement.*

Rappelons encore que le terme d'agressivité vient du latin « *ad greder* » signifiant « marche vers ou contre et entreprendre ». Ce terme reflète « une tendance à agresser quelqu'un » avec ou pas l'intention de nuire. A la différence de la violence, l'agressivité polarise une certaine psychologisation : elle pourrait être définie comme une disposition bio-affective, réactionnelle à l'environnement, une tension en réaction contre l'ambiance qui mobilise par frustration diverses forces.

Dans l'optique freudienne, l'agressivité s'accroît par *refoulement* de la libido : plus la vie sexuelle et le désir sont *refoulés*, plus l'agressivité et l'angoisse augmentent. L'angoisse se situe en effet dans un lien d'inclusion aux pulsions érotiques alors que la violence est dans un lien d'exclusion à celles-ci. La violence est de l'ordre de la survie psychique ou corporelle, de l'auto-conservation, des besoins (d'identité, de reconnaissance, de limites interpersonnelles, etc...) alors que l'agressivité est de l'ordre de l'Éros, du désir et de la rivalité bien qu'évidemment, dans la vie courante, les deux soient intimement liées et *intriquées*.

Au couple « agressivité - violence » s'ajoute celui de « peur - angoisse ». La peur (de mourir, d'être annihilé) est en effet au cœur du problème de la violence, agie ou pas. L'angoisse, profondément flottante, n'a pas d'objet : c'est un affect sans objet. La peur par contre en a un : on a peur de quelque chose. Aussi, si l'agressivité ne reconnaît pas son objet, la violence « aveugle » trouve le sien dans celui de la peur. Derrière cette violence qui cherche à faire peur – et qui fait peur – se cache en effet une défense (en acte) contre sa peur (de l'autre, de soi-même, de ses pulsions, etc...).

La violence paraît ainsi émerger d'une angoisse et d'une agressivité refoulée qui, cherchant un objet, trouverait celui de la peur, l'effroi. L'objet phobogène (l'autre-étranger plus ou moins proche, l'autre désiré), objet à détruire ou à séduire, produira une « peur du Moi » particulièrement dans les cas où l'identité et l'individualité se sentent menacées. Il y a là un étrange

chiasme comme celui avancé il y a quelques années par J. Laplanche<sup>364</sup>, de la répression d'une force violente d'un affect (rage, angoisse) suscité par un objet qui fait peur au regard de ses blessures narcissiques.

## Montaigne : le « je » subjectif construit dans la réverbération mélancolique... des absents

(Juin 2010)

« C'est moi que je peins. » Toute l'entreprise des *Essais* repose sur ce principe inaugural : Michel d'Eyquem, de Montaigne (28 février 1533-13 septembre 1592), est l'objet de son propre livre. Il ose se retirer, sur ses terres, à 38 ans (1571, l'année où il est nommé ambassadeur de France par le marquis de Trans, chevalier de l'ordre de St-Michel et gentilhomme ordinaire de la chambre du Roi par Charles IX, puis en 1577 par Henri de Navarre), pour parler de lui après une vie de « vacations » : magistrature, parlement, mairie de Bordeaux, serviteur du roi jusqu'au siège de La Fère (1580), avant de reprendre son cheval pour aller en Allemagne puis en Italie (1580-81) et, revenu chez lui, se retrouver négociateur pour Henri de Navarre (1587) puis à Paris le jour des barricades (1588), l'année même où paraît sa première édition des *Essais*, assistant ensuite aux Etats Généraux à Blois<sup>365</sup>. Les *Essais* témoignent d'une révolution mentale en cette période de guerre de trente ans, de peste (1563, dont mourra E. de la Boétie : 1585), de bûchers aux sorcières – Montaigne fustige Bodin, grand pourfendeur de ces hystériques diaboliques –, de guerre civile entre Huguenots et Catholiques<sup>366</sup>. Cette posture marque la naissance de l'humanisme (mettre l'homme et non Dieu au centre de l'univers) : Shakespeare avait pratiqué Montaigne, nous dit Etiemble<sup>367</sup> jusqu'à Nietzsche ayant recouru à Montaigne pour faire de ce chemin l'accès à la sagesse du *gaya scienza*, le gai savoir, pour « accomplir la nature » et, par cet accomplissement, conquérir la vie (Panichi N. « Nietzsche et le gai scepticisme » de Montaigne<sup>368</sup>). La critique la plus acerbe vint de N. Malebranche (1638-1715). Méfiez-vous de Montaigne, nous dit l'auteur de *De la recherche de la vérité*, l'homme est plaisant, modeste, ouvert, il a des idées généreuses ; on lui pardonne donc tout. Et on se laisse bercer par une pensée attrayante mais décousue et sans cohérence.

---

<sup>364</sup> Laplanche J. (1970), *Vie et mort de la psychanalyse*, Flammarion, p. 188.

<sup>365</sup> Cf. *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, 1962.

<sup>366</sup> Voir à ce sujet pour nous plonger dans cette époque troublée, le beau film *La Reine Margot* de P. Chereau, d'après l'œuvre d'A. Dumas.

<sup>367</sup> In *Histoire des Littératures*, La Pléiade, tome III, p.265.

<sup>368</sup> In *Humanisme et Renaissance*, n°10, 2006 p.93-112.

« Ces *Essais* ne sont qu'un tissu de traits d'histoire, de petits contes, de bons mots, de distiques, et d'apophthèmes ». Montaigne le reconnaît d'ailleurs volontiers : « Mon style et mon esprit vont vagabondant de même ». Les lecteurs des *Essais* savent combien il est difficile de suivre les propos de l'auteur tant s'y trouvent de glissements de sens, d'approximations. Mais c'est justement le propre d'un nouveau genre – l'essai. Montaigne *a inventé une façon d'écrire et de penser* où il se livre sans fard : c'est une intelligence en acte qui admet ses propres failles...

Aussi, l'individualisme mis en scène de Montaigne ici n'est pas narcissisme outrancier, n'en déplaise à Charles Dantzig qui, dans son remarquable *Dictionnaire égoïste de la littérature française* (2005), dénonce son « fastidieux narcissisme ! »... Certes, Montaigne écrit sur lui et pour lui (« Je suis moi-même la matière de mon livre »), mais pour y souligner, quatre cents ans avant S. Freud, que son moi n'est pas souverain et que nous sommes plutôt dominés par nos imaginations, instincts, pulsions comme par nos émotions et préjugés<sup>369</sup>. Dans « De l'inconstance de nos actions » (II, 1), il écrit : « chaque jour nouvelle fantaisie et se meuvent nos humeurs avec les mouvements du temps. » L'ancien juge qu'est Montaigne va ainsi jusqu'à considérer la peine de mort comme un meurtre ! : « L'horreur d'un premier meurtre m'en fait craindre un second » (III, 12) et, avant même la *Phénoménologie*, il souligne l'importance des sens dans le raisonnement : « Les sens sont les commandements de la connaissance humaine ». Ainsi, se définit-il lui-même comme « écrivain engagé », le mot est de lui : « Je ne sais pas m'engager si profondément et si entier. Quand ma volonté me donne à un parti, ce n'est pas d'une si violente obligation que mon entendement s'en infecte ». Ainsi, c'est la raison non la passion, qui le fait s'engager.

Une fois retiré dans la tour de son château, il s'agit pour lui de mettre son âme et sa vie à nu : « Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention ni artifice : car c'est moi que je peins. Mes défauts s'y liront au vif » (II, 18). « Aux fins de ranger ma fantaisie à rêver même par quelque ordre et projet, et la garder de se perdre et extravaguer au vent, il n'est que de donner corps et mettre en registre tant de menues pensées qui se présentent à elle. J'écoute à mes rêveries parce que j'ai à les enrôler » (idem).

Donc, bien avant S. Freud, il fait de l'auto-analyse et s'interroge sur ses propres représentations. Si la réflexivité est aujourd'hui à la mode (jusqu'aux dérives littéraires de « l'autofiction »), Montaigne la pratiquait déjà, il y a plus de quatre siècles. Des *Essais*, on retient le message humaniste : une conception mesurée des connaissances et du savoir (« Que sais-je ? »);

---

<sup>369</sup> Cf. « De la tristesse, I, II ; « De la peur », I, 18 ; « De la force de l'imagination », I, 21 ; l'étonnement dans « Des boiteux » III, 11 ; « De la vanité de la parole », I, 51 ; « De l'incertitude de nos jugements », I, 47.

c'est un penseur de la relativité, de l'instabilité [aujourd'hui on dirait des Sciences de la complexité, du Chaos] : il revendique une vision lucide sur l'inconstance de nos actions et de nos pensées, un projet éducatif toujours à mettre en œuvre : « Mieux vaut tête bien faite que tête bien pleine » et un hymne à la tolérance. Il a fait graver sur une poutre de sa bibliothèque cette sentence : « À tout discours, s'oppose un discours de force égale. » Les vérités contraires s'opposent et font couler le sang. C'est le poids des influences et des contraintes qui détermine nos actions bien plus que notre volonté » (« Nous n'allons pas : on nous emporte »). En Amérique, alors qu'au nom de Dieu, on extermine sans scrupule les Indiens, lui, prend ainsi leur défense : « Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie<sup>370</sup> ». Anthropologue et psychanalyste avant l'heure, il a compris combien nos valeurs et nos jugements sont *relatifs à notre environnement*. Ses écrits sont marqués d'un pessimisme et d'un scepticisme qui ne sont pas rares du temps de la Renaissance<sup>371</sup>. Citant le cas de Martin Guerre, il pense que l'humanité ne peut atteindre la certitude et il rejette les propositions absolues et générales. Son scepticisme est exposé dans le long essai « Apologie de Raymond Sebond » (Chapitre 12, livre 2) fréquemment publié séparément.

Quant à sa philosophie du bonheur, elle relève de l'art de mourir (« Que philosopher c'est apprendre à mourir »), de rester modéré (I, 30), d'aimer la compagnie des livres (II, 10) et, épicurien, d'aimer les choses simples et... l'amitié ; à propos de son ami La Boétie, mort trop tôt, à 32 ans, n'écrit-il pas la plus belle phrase définissant celle-ci : « Parce qu'était lui, parce que c'était moi ». Comme le souligne Jean Lacouture<sup>372</sup>, « maître de l'érotisme » (p.27) Montaigne aimait les femmes, goulûment (p.93) — celles des autres ou les courtisanes : « Qui me demanderait la première partie en l'amour, je répondrais que c'est savoir perdre son temps ; la seconde de même et encore la tierce : c'est un point qui peut tout ! »... Aussi considère-t-il le mariage comme une nécessité pour permettre l'éducation des enfants, mais pense que l'amour romantique est une atteinte à la liberté de l'individu : « Le mariage est une cage ; les oiseaux en dehors désespèrent d'y entrer, ceux dedans désespèrent d'en sortir. »

Aussi osons-nous poser la question : d'où vient ce stoïcisme, cet humanisme, ce scepticisme, cet épicurisme et cette *subversion et transgression assumées* de se mettre en scène, de parler de son « Moi-Je » ? Vraisemblablement d'un procès mélancolique. *La première subjectivité occidentale à se raconter littérairement le doit sans doute à ses deuils, son dialogue avec des figures*

---

<sup>370</sup> « Des cannibales », I, 31.

<sup>371</sup> C. Agrippa, H. Estienne, F. Sanchez.

<sup>372</sup> Jean Lacouture, *Montaigne à cheval* (1996).

*absentes* (son ami La Boétie, son père, les écrivains latins et grecs) et à *l'absence d'amour de sa mère, pour sa mère*. La conscience théorique et subjective se réverbère ici sur des figures absentes. Le « positif » et l'altérité du Moi-Je se détachent du négatif fait de l'absence d'autres altérités que l'écriture invite à réifier. Le dialogue du Moi-Je est, chez Montaigne, celui qu'il entretient avec les autres manquants afin que son esprit ne sombre pas dans la mélancolie, la dépression, l'oisiveté, la paresse, le manque... Aussi, il « *s'absente* » *aux autres pour mieux se trouver* : tel est le défi anti-mélancolique de renforcement d'un Moi qui redoute le creux, le vide laissé par l'absence d'amour ou de présence des autres partis.

Rappelons quelques deuils importants qui précèdent le retrait et l'écriture : 1563 de La Boétie (1530-1563), l'ami proche, le double (magistrat comme lui), l'*alter ego*, meurt prématurément à 33 ans. Or, dès l'âge de dix-huit ans (!) celui-ci avait été l'auteur précoce d'un ouvrage si courageux contre la tyrannie, *Discours de la servitude volontaire*, que Montaigne avait cherché à rencontrer à la suite de la lecture de l'ouvrage. Dans les *Essais* (I, 27), après avoir longuement développé la question sur l'amitié qui le liait à La Boétie, Montaigne finit par dire: « Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer, qu'en répondant : *parce que c'était lui, parce que c'était moi* ». Aussi, comme le souligne Jean Prévost<sup>373</sup>, « c'est par le souvenir d'Etienne que lui vint le souci de se connaître lui-même » (...). Parfois, lorsqu'il s'exhortait et se cherchait lui-même, il s'appelait « Michel », comme autrefois l'avait appelé La Boétie, et dans sa propre voix, dans le sentiment qui le guidait, dans son exhortation et sa conquête, il retrouvait, autant qu'il pouvait, son ami » (p.100). La perception auditive, réifiant la perception hallucinatoire de l'autre absent, se retrouve ici comme un commandement, un ordre surmoïque à travailler (ouïr et obéir, ne l'oublions pas, ont la même origine latine : *obidare*).

En 1565, il se marie. En 1568, meurt son père dont il était proche. Naissance de sa première fille, en 1570, qui meurt trois mois après. Naissance de la deuxième fille, Léonor, en 1571, la seule qui vivra. En 1572, a lieu le Massacre de la St Barthélémy, qui marque le début de la guerre civile et le commencement des *Essais*. 1573, naissance d'une troisième fille qui meurt à sept semaines. 1573, mort de son oncle Pierre. 1577, naissance de sa quatrième fille qui ne vit qu'un mois. La nouvelle conception du sujet qu'introduisent les *Essais*, où la raison et la conscience sont mises à distance d'elles-mêmes, ne le peuvent sauf à être alors rapportées à la mémoire, la réflexion sur soi à partir de ceux qui nous habitent et ne sont plus là : le père, Etienne de la Boétie, les auteurs latins et grecs, les nouveau-nés si tôt morts...

---

<sup>373</sup> Jean Prévost, *La vie de Montaigne* (1992).

Mais il y a plus, pour comprendre ce « fond » mélancolique que les livres et l'écriture sauveront : deux enfants meurent en bas âge *avant* sa naissance (en dépit de l'anachronisme que cela représente car, à l'époque, la mort d'enfants n'était pas investie comme aujourd'hui, il est un « enfant de remplacement » celui qui, chargé de culpabilité, se doit de vivre aux morts qui le précèdent). Le « maternage » tourne court : à un an, le second arrive, puis les autres : sept frères et sœurs : Thomas (né le 17 mai 1534), Pierre (10 novembre 1535), Jeanne (17 octobre 1536), Arnaud (14 septembre 1541), Léonore (30 août 1552), Marie (19 février 1555) et Bertrand (20 août 1560). Il est mis en nourrice dans le village voisin de Papessus, puis se trouve rapidement placé en pensionnat. Michel y a pour précepteur un médecin allemand, dénommé Hortanus qui ne connaît pas le français et *lui parle uniquement latin*. L'entourage du petit Montaigne, selon les préceptes du père Pierre qui, depuis son voyage en Italie admirait celle-ci, doit parler uniquement latin. Enfant, Montaigne est *pensionnaire* et fait ses études au collège de Guyenne: il se révèle être un brillant latiniste. L'avertissement « Aux lecteurs » du début des *Essais*<sup>374</sup> révèle ce « fond mélancolique » (que je souligne ci-après) : « Je l'ai voué à la commodité particulière de mes parents et amis : à ce que m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bien tôt) ils y puissent retrouver aucuns traits de mes conditions et humeurs, et que par ce moyen ils nourrissent plus entière et plus vive, la connaissance qu'ils ont eu de moi. (...) car c'est moi que je peins ». D'ailleurs, comme le remarque J. Lacouture, « Michel n'aimait pas sa mère, qui l'aimait moins encore<sup>375</sup> ». A la mort du père la « répartition » des charges et avantages financiers en porteront la trace. Aussi, c'est un fait que l'on trouve chez d'autres créateurs (Descartes, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, I. de Loyola, T. de Quincey, V. Van Gogh, S. Mallarmé, R. M. Rilke, E. Degas, Magritte, M. Yourcenar, etc.) *lorsque les enveloppes psychiques de l'enfance sont à ce point marquées par l'absence de soutien affectif, maternel et/ou paternel, toute réouverture ultérieure des brèches (morts d'amis, d'enfants, guerre, séparation, etc.) obligent le dit psychisme à « s'amarrer » à quelque chose de tangible : la lecture, puis l'écriture, peuvent représenter ces soutènements psychiques, et réorganiser par le recours au « Je » narratif ou créatif, l'unité d'un « Moi » trop tôt ébréché et ébranlé dans ses fondements narcissiques*. C'est le sens du « miroir » psychique reconstitué que sont les *Essais* pour son auteur, comme le fut n'importe quelle toile pour Van Gogh, Dalí, Degas ou Magritte.

---

<sup>374</sup> Montaigne, *Essais*, tome I, livre de poche, 1965.

<sup>375</sup> Jean Lacouture, *ibid.*, p 37.

## **Publications**

- 1 - Les passions du corps. La psyché dans les addictions et pathologies auto-immunes : possessions et conflits d'altérité, P.U.F, 1997.
- 2 - Les passions du corps, Editions Puf, novembre 1998.
- 3 - Violences et souffrances à l'adolescence. Psychopathologie, psychanalyse et anthropologie culturelle, Editions L'Harmattan, novembre 2003.
- 4 - Poésie et cancer chez Arthur Rimbaud, Paris, ed. EDK, 2007.
- 5 - Contre l'uniforme mental, scientificité de la psychanalyse face au neurocognitisme, Doin Editions, décembre 2009.
- 6 - Déserts intérieurs : Le vide négatif dans la clinique contemporaine, le vide positif de « l'appareil d'âme », Editions Erès, mars 2009.
- 7 - La psychosomatique, entre psychanalyse et biologie, février 2010.
- 8 - Qu'est-ce que l'alexithymie ? Edition Dunod, en collaboration avec Maurice Corcos et Gwenolé Loas, septembre 2011.
- 9 - Comprendre et traiter les situations interculturelles, Edition De Boeck, septembre 2011.
- 10 - La sémiologie psychiatrique. Approche psychanalytique, Editions Armand Colin, novembre 2012.
- 11 - André Green. Les grands concepts psychanalytiques, en collaboration avec Dominique Cupa, Editions PUF, septembre 2012.
- 12 - Les perversions sexuelles et narcissiques, Editions Armand Colin, septembre 2013.
- 13 - Psychanalyse des addictions, Editions Armand Colin, janvier 2013.
- 14 - Classification et nosologies des troubles psychiques, Editions Armand Colin, janvier 2013.
- 15 - Classifications et nosologies des troubles psychiques. Approches psychiatrique et psychanalytique, Editions Armand Colin, janvier 2013.
- 16 - Les perversions sexuelles et narcissiques, en collaboration avec Jean-Louis Pédinielli, Editions Armand Colin, septembre 2013.

# Quelques variations sur le thème de « l'homme sans âge » de Mircea Eliade et F.F. Coppola (Juin 2008)

## Laurent Pietra

Docteur en philosophie,

Membre associé au Sophiapol de l'Université Paris-Ouest Nanterre- La Défense.

« Intervenant pour l'Institut Emmanuel Lévinas ».

Avec la lecture, on remonte le temps et on passe le temps ; le temps passe et ne passe pas. La lecture renvoie tout autant au temps de la vie irréversible qu'à l'échappée vers ce qui n'a pas de temps, une vie qui va vers l'immortalité, une vie réversible. D'un point de vue psychologique, on peut dire que le temps de notre vie est un jeu entre inhibitions et désinhibitions ; il existe pour cela des comportements, des procédures mentales qui nous font supporter nos inhibitions, et aussi ces désinhibitions malencontreuses qu'on appelle péjorativement *passage à l'acte*. La lecture a ce rôle parfois inhibant, parfois désinhibant, et souvent celui de nous faire supporter les mauvaises conséquences de nos inhibitions et désinhibitions – outre le fait qu'on puisse se mentir à soi-même, on peut aussi se pardonner.

Ceux qui écrivent lisent aussi et en tant que lecteurs cherchent eux aussi à être lus ; ceux qui écrivent lisent leurs vies tantôt en la descendant (le journal intime, ou les *Essais* comme Montaigne...), tantôt en la remontant (*Les Méditations*, comme Descartes, *A la recherche du temps perdu*, comme Proust). Survivre dans les mémoires ou sur une étagère suppose que quelqu'un qui écrit devienne un livre, un texte, et par là accède à une forme d'immortalité, la forme désinhibée du temps, pour passer le temps sans passer soi-même, mais peut-être aussi sans être lu. Cette survivance se marque dans la possibilité d'écrits posthumes.

Pour lire et écrire, il faut attendre d'en avoir l'âge, mais dès qu'on l'a, on accède à un espace-temps réversible. On peut lire et écrire vers l'Orient ou vers l'Occident, le lever ou le coucher, le réversible ou l'irréversible. L'âge est ce temps où on passe du réversible à l'irréversible, et de l'un à l'autre, où les expériences nous vieillissent et nous rajeunissent tour à tour. Ainsi tout être temporel a un âge, mais dans le temporel il y a des choses sans âge, où il est comme s'il n'était pas – comme chacun sait le temps et l'âge sont relatifs ; certes, cette relativité nous est donnée par l'allongement considérable de la vie au sein du système capitaliste.

Toute lecture signifie pour l'être humain l'entrée dans le temps (et le lieu), car en apprenant à lire, nous apprenons à sortir du temps, de l'ici et du

maintenant, et ceci donne son prix au temps – peut-être l'écriture est-elle la tentative pour rembourser la dette ouverte au commencement de la lecture qui nous a donné la valeur du temps et donc de la vie ; nous connaissons tous l'attachement que nous avons pour les livres que nous aimons et qui nous font entrer, ou nous soustraient un moment, au monde des vivants; le livre de plusieurs lectures devient un objet charnel ; on tourne les pages en avant ou en arrière ; on les marque, ou au contraire, on refuse d'abîmer un livre.

La lecture est en elle-même un exercice qui n'est pas naturel et qui suppose l'acquis de nombreuses générations, le travail de plusieurs peuples, de plusieurs civilisations, de plusieurs âges. La lecture nous renvoie donc aux procédures les plus anciennes où l'intellect humain s'est inventé des prothèses non pas directement pour agir mais pour penser, pour virtualiser, pour penser à se souvenir : l'ancien comme archive. Mais elle nous renvoie ainsi à ce qui se détache de l'ancien, qui va bientôt entrer dans les archives : le nouveau.

Deux âges séparent l'humanité jusqu'à maintenant : l'un où domine l'idée qu'il y a un ordre de l'univers où on peut définir des places, et l'autre où domine l'idée qu'il n'y a pas de places définies par un ordre universel immuable ; l'individu est renvoyé à lui-même. Dans le premier âge, on se préparait à entrer dans cet ordre des choses en le reproduisant (et notre sortie était aussi dans l'ordre des choses) : la vénérable vieillesse en était l'image ; dans le deuxième âge, les caractères provisoire et relatif de tout ordre nous inclinent à rechercher la nouveauté qui s'incarne dans l'image de la jeunesse. Autrefois était défini avec une certaine vraisemblance ce qui était interdit et ce qui était autorisé, inhibé ou désinhibé. Aujourd'hui, les frontières sont plus floues et plus difficiles même à penser. On lisait dans les différences transmises de génération en génération la marque du "naturel"; la nature étant l'image de l'immuable. Elle est devenue celle de l'évolution.

Nous lisons non plus pour entrer dans l'ordre que les morts nous ont légué (rien de nouveau sous le soleil), mais pour se divertir, ou pour comprendre ; il faut des nouveautés pour nous divertir et de nouvelles théories pour expliquer les nouvelles choses incompréhensibles. Nos prothèses, nos archives ne rendent pas si urgente la conservation de l'ordre ; ce qui nous paraît urgent, c'est l'innovation; dans cette perspective, la lecture doit nous donner la capacité d'innover, de progresser; d'autant que le progrès ne peut plus être conçu comme un dû, comme l'accomplissement d'une Histoire. Le fait est que cette course en avant est épuisante : toujours rechercher un nouveau « à quelle fin ? » Alors demeure toujours la tentation de forger un ordre, de fixer cette jeunesse provisoire dans un état stable. On peut s'y efforcer par des moyens cosmétiques, vestimentaires, médicaux... Mais on peut aussi plus simplement entrer dans le monde des œuvres, qui virtualise le réel. Le monde esthétique est l'analogie de l'ancien monde ordonné qui

inspirait confiance ; ce monde est certes une fiction, mais l'homme en est le créateur. Les lectures sont alors les portes qui ouvrent sur un univers où la fiction soulage de la réalité, de l'actualité, de cette course parallèle au temps. Mais qu'advient-il lorsqu'on s'enfonce dans la lecture - livresque, picturale, musicale, cinématographique... -, dans le virtuel ?

On peut avoir n'importe quel âge, n'importe quelle vie, on entre en rapport avec les morts, avec d'autres peuples, d'autres civilisations; on entre dans un monde où l'ancien peut constamment renaître à la nouveauté ; mais alors, quand on innove dans l'ancien, on interprète. On ne peut plus à proprement parler innover, mais on s'enferme dans une remontée vers les origines, ou une répétition de l'instant ; on parle plusieurs langues, ou encore, on entend parler des langues qu'on ne comprend pas ; par les lectures successives, on s'entoure d'un monde qui ressemble à un ordre, qui échappe au temps en contenant tous les temps, qui échappe au lieu en contenant tous les lieux. On obtient une connaissance de beaucoup de choses très variées, toutes rapprochées de nous, ce qui s'appelle être cultivé, et qui n'est pas la sagesse du vénérable vieillard, mais plutôt une jeunesse sans jeunesse.

Les bibliothèques sont souvent poussiéreuses ; or, nous l'avons souligné, tout est provisoire et retourne à la poussière. Il y a pourtant différents types de poussière. Si la chair des livres est poussière, c'est une poussière sans acariens ; tout un monde dans une atmosphère confinée, sans le bruit et les défauts de la vie, où l'on ne peut être allergique à rien. La chair des livres, des œuvres est une chair de momie ; les bibliothèques, les médiathèques sont des pyramides traversées de puits et de couloirs. Nos ordinateurs rendent possibles non seulement ces bibliothèques sans poussière, mais aussi une seconde vie sans poussière, sans froissements, sans déchets, protégés par un écran, une vie rêvée d'un être sans âge, d'une jeunesse sans jeunesse. Ce thème, ce mythe n'est pas neuf. Et c'est là tout le paradoxe : nos dernières prothèses technologiques offrent la possibilité de se momifier de son vivant. Auparavant, échapper à la mort renvoyait à une autre vie à laquelle on accédait par une ascèse ou une acceptation ; on pensait échapper à la suprême inhibition et la vaincre par une vie d'inhibitions appropriées. Aujourd'hui, sans ascèse, on peut virtualiser sa vie, et vivre l'autre vie dès cette vie; une vie de jouissance.

On reconnaîtra aisément le rejet de la vieillesse et l'infantilisation au sein de nos sociétés où règnent les objectifs de profits et de consommation, c'est-à-dire les objectifs de jouissance et de désinhibition. La jeunesse tend à devenir l'âge auquel se rapportent tous les âges, comme âge majeur de la jouissance. Mais c'est une jeunesse sans jeunesse, là où la nouveauté n'est plus mise au service de l'humanisation de l'homme. La jouissance, comme achèvement, a toujours partie liée avec la mort. Le consommateur est un être sans âge, un mort-vivant si l'on peut dire. Nous sommes pour ainsi dire arrivés à une

fourche du temps, à un troisième âge pour le processus d'homínisation : les nouvelles possibilités technologiques vont profondément modifier l'homme; la virtualisation des réalités humaines peut conduire à une aliénation sans précédent de l'homme, comme à son humanisation.

L'économie globale terrestre peut alors être lue au moins de deux façons : si elle produit un vaste système d'interactions qui s'inhibent les unes les autres et fait rechercher à chacun la satisfaction sécurisée et précautionneuse de ses désirs, elle constitue un vaste processus régressif à l'échelle de l'humanité où domine la peur de l'irréversible; la contradiction est toujours plus flagrante entre les objectifs de désinhibition de la société de consommation et les inhibitions développées dans la grande serre du capitalisme tant au niveau économique qu'écologique. Mais elle peut aussi par son extraordinaire puissance de stockage, d'organisation, d'interaction et de mise à disposition, produire les différenciations par imitation qui multiplie les bifurcations et démultiplie les capacités de compréhension humaines qui, en s'augmentant les unes les autres, apportent les solutions inédites aux problèmes qui nous assaillent. Il faut donc garder à l'esprit le rôle désinhibant du virtuel comme compensation à un monde réel inhibant, en espérant éviter que notre monde ressemble à une aire de voyages sécurisés pour touristes-momies, défendue à ses marges par des soldats et des armes télécommandées.

La formation de l'Homme par la lecture qui le divertit peut le conduire à une uniformisation mortifère et un égoïsme de masse, à l'âge du jeunisme sans jeunesse ; la narration de l'Homme par la lecture qui le récite peut le conduire à se réjouir de la pluralité et de la constante nouveauté des humanités. En lisant d'autres vies, d'autres pensées, d'autres expériences que les miennes, j'apprécie les autres vies, pensées, expériences qui ne sont pas les miennes, mais qui pourraient virtuellement l'être. Tous les possibles ne sont pas réalisables, et la vie s'en trouve irréversible ; mais il est bon que la vie s'augmente de virtualités, car ceci est l'humanité de l'homme. S'ouvre devant nous l'alternative d'un âge sans âge, d'une humanité inhumaine, ou bien d'un âge majeur pour les humanités, non pas guidées par les Lumières, mais où lire signifie écouter.

## **« Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point »**

(Juin 2007)

*Doit-on lire le cœur à partir de la raison ou la raison à partir du cœur ? Le cœur "sent", juge ; la raison, elle, connaît. Pour Pascal, seul le cœur peut nous faire voir l'importance du choix entre mortalité et immortalité.*

« Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point : on le sait en mille choses. » Cette célèbre pensée de Blaise Pascal est le fragment 680 de l'édition Sellier chez Garnier Flammarion ou le 477 de l'édition Chevalier chez Gallimard. Nous noterons par la suite les numéros des fragments dans les deux éditions comme suit : (S. fr. n - C. fr. n).

Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point; mais, pour Pascal, il existe « deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison » (S. fr. 214 - C. fr. 3). Si le cœur a ses raisons, il ne faut pas exclure la raison; mais si la raison ne les connaît point, il ne faut pas s'en remettre totalement à la raison. Qu'est-ce à dire ? Ou bien il y aurait de la raison dans le cœur et du cœur dans la raison, ou bien le cœur et la raison seraient deux ordres hétérogènes. Mais alors doit-on lire le cœur à partir de la raison ou la raison à partir du cœur ?

La raison, selon Pascal, s'oppose à ce que le sens commun appelle le cœur : aux passions, à l'imagination, « maîtresse d'erreur et de fausseté » (S. fr. 78 - C. fr. 104). La pensée de Pascal est ainsi souvent citée dans un sens prosaïque ignorant de l'acception pascalienne du « cœur »; on voudrait que l'« effrayant génie », comme l'a nommé Chateaubriand, eût légitimé de son autorité les droits de l'amour, de la passion amoureuse face aux droits de la saine raison. Certes, Pascal nous invite à ne pas confondre les ordres: le cœur donne des « sentiments », la raison donne « des preuves », des conclusions. Mais le cœur pascalien ne renvoie pas tant aux passions qu'aux « premiers principes » de la connaissance naturelle saisis intuitivement, alors que la raison établit ses principes à partir de définitions. Les raisons, les principes, « les propositions » de la raison qui « se concluent » sont fondés sur les "raisons", les « premiers principes » qui « se sentent » et sont ceux du cœur (S. fr. 142 - C. fr. 479). Le cœur pascalien n'est donc pas l'imagination qui nous fait aimer des qualités empruntées, l'imagination « étant le plus souvent fausse », alors que le cœur fait connaître la vérité.

Le cœur "sent", juge ; la raison, elle, connaît par de longues chaînes de raisonnements, en détaillant ses raisons. On a bien affaire à deux ordres, car le cœur voit par esprit de finesse ce que nous avons sous le nez sans le voir, et la raison connaît par esprit de géométrie ce qui n'est nulle part dans le monde concret, mais construit, défini schématiquement, théoriquement (*S. fr.* 669, 670 et 671 – *C. fr.* 22, 21 et 24). La raison, l'esprit connaissent par eux-mêmes, c'est là une source d'orgueil. Pour le cœur, tout se passe comme si la connaissance était un don gratuit de quelque puissance supérieure ou un « instinct ». En un sens, le cœur est ce qui permet de chercher ce qui est caché.

Le cœur est d'ailleurs ce qui donne sens au fameux "pari" de Pascal (*S. fr.* 680 – *C. fr.* 451); si l'on suit son raisonnement, c'est lui qui nous fait passer de la possibilité logique d'une vie éternelle à sa possibilité réelle; car, pour la raison, la possibilité d'une vie éternelle n'est qu'une possibilité logique et l'on n'est pas obligé de croire en un salut de l'âme en Jésus Christ. Dans un pari, avoir une chance sur deux de gagner, c'est avoir une possibilité réelle et non une possibilité logique. Sans les connaissances intuitives du cœur (*S. fr.* 680 – *C. fr.* 477 et 481), qui est seul « sensible » au « surnaturel », aucune raison de parier (sur ce thème ardu, on pourra lire les *Notes* de Jules Lachelier *sur le pari de Pascal* (1901) qui fournissent explications et critiques; le texte en est aisément accessible en ligne).

Le cœur éclaire ce que la raison obscurcit en nous détournant du monde : or, qu'avons-nous sous les yeux et que nous ne voulons ni ne savons voir ? Notre mortalité et le sens de notre mortalité. La raison, sans médiation, nous donne bien une idée de l'immortalité, mais elle est douteuse. Nous nous détournons de ce qui importe vraiment car les passions, l'imagination nous divertissent en nous préoccupant de vivre, mais la raison nous divertit aussi de ce que le cœur nous fait connaître. Et l'esprit de finesse nous fait encore glisser car il se préoccupe aussi de vivre, car en jugeant tout aisément, il ne s'enferme pas dans le détail où la raison peine et il ne peut sentir ce qui résiste à notre connaissance; il ne peut sentir, si l'on peut dire, la contrariété des différents ordres. Le cœur aussi est corrompu selon Pascal car, comme source de l'affectivité, il peut sombrer dans l'égoïsme et l'orgueil. N'oublions pas que le cœur est la faculté de l'homme qui "va à l'infini", et il est capable d'errer.

Ainsi, c'est un curieux alliage d'esprit de finesse et de géométrie, une chance peu commune dans la formation des facultés intellectuelles due au hasard des rencontres et des discussions, une sorte de grâce qui permettent de sentir que du « caché » est recelé (*S. fr.* 182 - *C. fr.* 483). Faut-il se préoccuper de notre

mortalité ou de notre immortalité ? Voilà une chose qui n'est pas aisée à juger. Cependant, cette question mortelle se pose à tout un chacun, et il serait pour le moins étonnant qu'il fallût être un Pascal pour se la poser. « L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est » (*S. fr.* 681 - *C. fr.* 335). On pourrait avancer qu'il faut être un Pascal pour poser le problème dans les termes qui permettent sa solution; mais on pourrait répondre que les termes du problème et de sa solution furent ceux de Pascal et que son génie ne nous effraie pas au point que nous ne puissions les rejeter. Pascal était un catholique janséniste qui écrivait dans une perspective apologétique; sa célèbre distinction des ordres de grandeur — ordre des corps, ordre des esprits, ordre de la charité (*S. fr.* 339 - *C. fr.* 829) —, leur incommensurabilité, sa distinction entre l'ordre du cœur et celui de la raison ne sont-elles pas la construction, certes impressionnante, d'un auteur qui maîtrise à merveille l'art de persuader ?

Pour Pascal, seul le cœur peut nous faire voir l'importance du choix entre mortalité et immortalité; le cœur est le médiateur pour saisir ce qui importe vraiment, pour connaître notre misère et notre grandeur. Mais toute la vie est ordonnée dès le plus jeune âge pour nous divertir de la mort, en nous faisant « tracasser dès la pointe du jour » pour nous et nos amis, en nous amusant... « On charge les hommes, dès l'enfance [...] » (*S. fr.* 171 - *C. fr.* 207). Ainsi, affirme Pascal, « le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure ». Misère de l'homme donc ; mais dans la connaissance de sa misère consiste aussi la grandeur de l'homme (*S. fr.* 146 et 155 - *C. fr.* 255 et 314). Toute l'œuvre de Pascal est guidée par l'esprit de finesse, lui qui ne manquait certes pas d'esprit de géométrie pour nous détourner des divertissements et, par contrastes répétés, « les opinions succédant du pour au contre » (*S. fr.* 124 - *C. fr.* 312), nous montrer, nous démontrer que nous sommes embarqués, qu'il y a une nécessité de choisir entre mortalité et immortalité.

Ainsi, malgré tout, en dehors de toute perspective de conversion, de foi, de grâce, ne devons-nous pas prendre en compte les pensées pascaliennes qui, en récitant l'humain, ne pèchent ni par optimisme ni par pessimisme ? Dans les *Lettres philosophiques*, Voltaire affirmait que l'homme y est peint « sous un jour odieux » ; mais l'histoire ne nous présente-t-elle pas un récit plus odieux que tout ce que Pascal a pu écrire ? Pascal insiste justement sur le fait que misère et grandeur s'impliquent ; l'expérience ne donne guère d'autre leçon, pour nous qui sommes peut-être plus éloignés du siècle de Voltaire que de celui de Pascal. Pour ce dernier, l'implication de la misère et de la grandeur demeure incompréhensible si on ne comprend pas que la mortalité

cache quelque chose, le choix entre mortalité, néant et immortalité, vie éternelle.

C'est donc une grande leçon que nous pouvons tirer et que le cœur pascalien nous fait découvrir: nous ne devons pas sous-estimer l'importance du choix entre mortalité et immortalité, quand bien même nous ne souhaiterions pas choisir. Car, pour renverser l'optique pascalienne, si ce choix n'a guère d'importance pour l'individu pris isolément, il en a une déterminante pour les "civilisations" : il n'y a pas que de la longueur du « nez de Cléopâtre » dont dépende le changement de « toute la face de la terre » (*S. fr.* 32 - *C. fr.* 180). Le choix entre mortalité et immortalité, lorsqu'il est fait peu à peu sur de vastes échelles, change toute la face de la terre. Il décide à lui seul des rapports entre les différentes grandeurs des différents ordres — des rapports entre rois, riches, capitaines, peuples, philosophes, savants, saints... Dans la mesure où Pascal s'est toujours adressé à un large public, utilisant même des techniques qu'on appellerait aujourd'hui publicitaires pour ses ouvrages, l'art de persuader pascalien nous montre en quelque sorte que ce qui est caché par le choix individuel est le choix collectif. Nous pouvons conjecturer que le cœur cache lui-même cette dimension collective qui dépasse la finitude de la raison humaine: si nous sommes seuls devant la mort, nous ne sommes jamais seuls dans le choix entre mortalité et immortalité qui détermine la conduite et le sens de nos vies. Méditer sur le cœur pascalien nous permettrait alors de voir ce que nous avons sous le nez sans toujours y faire attention.

# Le regard littéraire sur la vieillesse à la Renaissance

(Juin 2013)

**Dr Jezabel MARTINEZ**

Cardiologue - Coutras

La Renaissance fut une époque sauvage, « plein(e) de bruit et de fureur »<sup>376</sup>, en proie à un bouleversement majeur de ses valeurs, à la suite de la découverte du nouveau monde, de la Réforme et des guerres de religion, de la persistance des épidémies et de l'invention de l'imprimerie qui accrût les connaissances et la communication. C'est une période où la mort fut omniprésente ainsi que le questionnement existentiel, dont a hérité l'Humanisme ; celui-ci, imprégné de culture antique, a placé l'Homme au centre de ses interrogations. L'approche de la vieillesse fut alors inscrite dans la préoccupation de la finitude de l'homme et de celle de la société en général. En effet, cette période fut traversée par des peurs eschatologiques telles que les a reflétées une littérature apocalyptique. La formation des humanistes, à part quelques exceptions<sup>377</sup>, leur a inculqué des préjugés défavorables vis-à-vis de la vieillesse qui ne les incitèrent guère à l'indulgence ni à la pitié quant aux vieillards. Pour la Renaissance, la vieillesse fut vécue comme un scandale, un échec quand elle n'apparut pas comme une juste expiation...

Georges Minois dans son *Histoire de la vieillesse* raconte combien la Renaissance a mené une lutte acharnée contre la vieillesse. Pour cette génération qui voulait croire en l'avenir, en une *Renaissance*, « La vieillesse et la mort constituent le grand scandale [...] ; le visage du vieux est désormais perçu avant tout comme le masque de la mort »<sup>378</sup>. Il est remarquable de considérer que dans les romans utopiques du XVI<sup>e</sup> siècle, en particulier les pastorales, que ce soit les romans la *Galatée* de Cervantès, l'*Astrée* d'Honore d'Urfé ou l'*Aminta* du Tasse, on ne rencontre que des jeunes. Il n'y a pas de paradis terrestres, de sociétés utopiques pour les vieux. Cet escamotage de la vieillesse paraît symptomatique d'une société qui n'a que faire de ses personnes âgées. Seule l'*Utopia* de Thomas More aborde le problème de la place des vieux dans une société idéale en envisageant leur réinsertion sociale et retrouvant ainsi le rôle de vieux sages écoutés et

---

<sup>376</sup> « L'histoire humaine, c'est un récit raconté par un idiot plein de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien » Shakespeare - Macbeth (scène 5 de l'acte V).

<sup>377</sup> Cicéron, *De Senectute*, op.cit.

<sup>378</sup> Georges Minois, *Histoire de la vieillesse. De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Fayard, 1987, p.340.

respectés. Néanmoins, lorsque la décrépitude est là et que le vieux devient inutile, il ne lui reste plus qu'à se suicider...<sup>379</sup>

La perception de l'âge de la vieillesse varie selon les auteurs, ainsi Erasme écrit son poème sur la vieillesse à 39 ans, alors que Montaigne se considère comme vieux à 47 ans et qu'à 40 ans, il se disait déjà « sur les avenues de la vieillesse » (II, 17, p. 680.)<sup>380</sup>, quant à Ronsard, il se prétendait vieux à 38 ans. Cette difficulté à préciser les choses se retrouvera avec les premiers rédacteurs de dictionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle : ainsi Richelet, en 1680, donne l'âge de 40 ans pour le début de la vieillesse et 70 ans pour celui de la décrépitude alors que pour Furetière, quelques années plus tard, le déclin commence à 50 ans et la vieillesse à 60 ans. Ainsi donc, à la Renaissance, la vieillesse demeure une prise de conscience individuelle très variable d'un individu à l'autre, mais ne représente pas encore, peut-être pour des raisons démographiques, un problème relevant d'une prise de conscience collective<sup>381</sup>.

Jean Pierre Bois, dans son *Histoire de la vieillesse* écrit : « La vieillesse a toujours engendré des réactions tranchées et opposées. Quel que soit le discours dominant d'une époque, il repose sur deux thèmes antinomiques, mais sans doute complémentaires – sagesse et folie, joies et tristesse, beauté et laideur, vertu et corruption de l'âge et des personnes âgées – qui expriment deux aspirations, la tentation d'une vie longue et le refus des faiblesses classiques de l'âge.<sup>382</sup> » Et c'est ainsi que la représentation littéraire de la vieillesse à la Renaissance oscille entre deux attitudes contradictoires, d'un côté aspiration et respect de la sagesse acquise avec les ans et de l'autre rejet de la décrépitude redoutée et ridiculisée. Pour ce regard littéraire sur la vieillesse à la Renaissance, nous nous appuyerons principalement sur trois auteurs emblématiques de cette riche époque à savoir Pierre de Ronsard, Érasme et Michel de Montaigne.

## **Image traditionnelle et caricaturale du vieillard et de la vieillesse**

### ***Dans la poésie : le regard de Ronsard***

La Renaissance apparaît comme l'époque du culte de la jeunesse, à travers ses artistes, ses gens de cour, ses humanistes ; tout l'entraîne vers ce culte, grâce à son goût retrouvé pour l'Antiquité et la beauté grecque. La jeunesse,

---

<sup>379</sup> *Ibid.* p. 375.

<sup>380</sup> Michel, sieur de Montaigne, *Essais*, Edition de Jean Basalmo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 2007.

<sup>381</sup> Ce n'est qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, que les personnes âgées commenceront à être considérées comme faisant partie d'un groupe social déterminé, ce que l'historien Jean-Pierre Gutton a appelé « *La naissance du vieillard. Essai sur l'histoire des rapports entre les vieillards et la société en France* », Paris, Aubier, 1988.

<sup>382</sup> Jean-Pierre Bois, *Histoire de la vieillesse*, Que-sais-je, n° 2850, PUF, 1994, p.4.

c'est la vie et tout ce qui marque son déclin fait l'objet de rejet, d'horreur. D'où, de l'exaltation de la jeunesse il n'y a qu'un pas à l'outrage contre la vieillesse. Les poètes de la Renaissance, célèbrent la jeunesse, la beauté à l'instar de Ronsard, mais tout en redoutant la vieillesse inéluctable :

*Donc, si vous me croyez, mignonne,  
Tandis que vostre âge fleuronne  
En sa plus verte nouveauté,  
Cueillez, cueillez vostre jeunesse  
Comme à ceste fleur, la vieillesse  
Fera ternir vostre beauté.*<sup>383</sup> (Odes XVII, livre 1)

Exhortant à profiter de la jeunesse, Ronsard, plus que tout autre, a su montrer le caractère illusoire, temporaire de ce printemps et le passage obligé du temps. Mais cela rend compte aussi d'un cliché littéraire revendiquant un *carpe diem* classique. Néanmoins, ses poèmes nous dépeignent son propre vieillissement et celui de ses maîtresses :

*Ma douce jouvence est passée,  
Ma première force est cassée,  
J'ai la dent noire et le chef blanc,  
Mes nerfs sont dissous, et mes veines,  
Tant j'ai le corps froid, ne sont pleines  
Que d'une eau rousse en lieu de sang.*<sup>384</sup> (Odes XIII, livre 4)

Ronsard eut très tôt l'expérience du vieillissement ; la surdité survenue dans sa jeunesse, en a probablement favorisé la prise de conscience, même si la représentation de son handicap et de son sort lui a également servi pour apitoyer lecteur et homme de pouvoir. La peinture d'un poète vieillissant, dont ses détracteurs se sont servis d'ailleurs pour l'attaquer personnellement, lui a permis de s'inscrire dans une pose esthétique d'artiste incompris. Et il a su valoriser ce que la vieillesse apporte en expérience et en sagesse dans sa réponse à ses concurrents. C'est ainsi qu'avec le temps, il adopte une position marquée par l'autorité morale et poétique de « prince de la poésie française » reconnu et admiré. Mais, le renouveau du pétrarquisme à la cour représenté par Desportes, l'entraîne de nouveau vers la poésie amoureuse, ce qui l'amène aux « *Sonnets pour Helene* ». En effet, si les thèmes des sonnets sont conventionnels, leur traitement, le ton sont marqués par « l'évocation de

---

<sup>383</sup> Pierre Ronsard, *Les odes, livre 1*, in *Œuvres Complètes*, éd. Etablie, présentée et annotée par J. Céard, Daniel Ménager et Michel Simonin, (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1993, t.1 p. 667.

<sup>384</sup> Composé par Pierre Ronsard, alors âgé de 38 ans, atteint par un vieillissement précoce.

la vieillesse qui fait peser sur le discours l'imminence du tragique »<sup>385</sup>. Mais, le propos du poète vieillissant, ici va au-delà du *carpe diem* qu'il prodiguait à Cassandre dans « Mignonne allons voir si la rose... ». Il y a dans celui adressé à Hélène, dans :

*Quand vous serez bien vieille, au soir à la chandelle,  
Assise auprès du feu, dévidant et filant [...]  
Vous serez au foyer une vieille accroupie,*<sup>386</sup>

D'abord, la représentation de la vieillesse de la Dame, ce qui est une transgression des règles de la poésie amoureuse pétrarquiste mais aussi une acceptation de la vieillesse. Celle-ci n'empêche ni l'amour ni son évocation poétique qui devient, alors, le vrai rempart contre la solitude future des vieilles gens, en proie au regret. Le souvenir de la parole poétique devient le seul moyen d'échapper à la vieillesse et à la mort :

*Ronsard me célébrait du temps que j'étais belle,  
Lors vous n'aurez servante oyant telle nouvelle,  
Déjà sous le labeur à demi sommeillant,  
Qui au bruit de mon nom de s'aïlle réveillant,  
Bénissant votre nom de louange immortelle*<sup>387</sup>

Ronsard ne se contente pas de parler de sa vieillesse, il en réalise une véritable mise en scène dans les *Sonnets pour Hélène*, en décrivant les amours d'un vieux grison pour une jeune femme<sup>388</sup>. Le poète a 54 ans quand il fait publier ces derniers *Amours*. Cet amoureux vieillissant s'y montre tel qu'il est. Néanmoins il alterne les regrets d'une jeunesse perdue et ceux de son vieillissement ; mais aussi, l'incitation à profiter de ses derniers feux amoureux succède à des exhortations à revenir « aux lois de la Raisons ». Il fait de la vieillesse un thème poétique, utilisant les *topoi* du *carpe diem*, de la nostalgie du temps passé, de l'approche de la mort mais plus singulièrement il réalise une description du vieux poète amoureux à la fois cruelle, ironique et bien souvent amère. Plus tard, ce sera un portrait saisissant, effrayant même de réalisme, qu'il exécute dans ses *Derniers vers* :

---

<sup>385</sup> François Rouget, « Ronsard et la vieillesse », in, *Viellir à la Renaissance*, textes réunis, présentés et édités par C. H. Winn et Cathy Yandell, Paris, Champion, 2009, p. 102.

<sup>386</sup> Pierre Ronsard, *Les Amours*, Paris, Gallimard, 1974, p.336.

<sup>387</sup> Pierre Ronsard, *ibid.*, p.336.

<sup>388</sup> Robert Garapon a compté six occurrences de l'adjectif « grison » dans « Le portrait de Ronsard par lui-même dans les « Sonnets pour Hélène », *Revue d'Histoire littéraire française*, 1986, n°4, p.645.

*Je n'ai plus que les os, un squelette je semble,  
Décharné, dénervé, démusclé, dépulpé  
Que le trait de la Mort sans pardon a frappé :  
Je n'ose voir mes bras que de peur je ne tremble [...]  
Mon corps s'en va descendre où tout se désassemble*<sup>389</sup>.

La position de Ronsard vis-à-vis de la vieillesse reflète bien l'ambiguïté de la vision de la Renaissance oscillant entre fascination et exécution mais dont il n'hésite pas, néanmoins, à faire un thème poétique jusqu'à l'heure de sa mort.

### ***Dans la prose : le regard d'Erasmus***

Parmi les représentations littéraires les plus typiques de l'époque il faut relever celle de Pierre Boaistuau dont le *Théâtre du monde*, qui bénéficiera d'un grand nombre d'éditions, et qui dresse un tableau apocalyptique de l'existence humaine et en particulier de la vieillesse<sup>390</sup> : *Il nous faut payer les rigoureuses usures et cruels intérêts de toutes nos fautes et excès que nous avons faits en nostre vie ; car le cœur est affligé le cerveau esbranslé, l'esprit languit, l'haleine est puante, la face est ridée, le corps est courbé, le nez degoutte, la veue est débile et troublée, les cheveux tombent, les dents sont pourries...*

On y retrouve une description similaire à celle d'Ambroise Paré chez qui la cruauté impitoyable de la peinture corporelle du vieillard est associée à une description d'un esprit acariâtre, féroce et pour tout dire inhumain, qui, comme l'écrit Paré, n'attend que la fosse... *et ne ressemble plus ce corps qu'à un simulacre de mort [...] sont tristes, langoureux, mélancholiques, avaricieux, soupsonneux et difficiles. Brief, c'est le retraits et l'egoust ou se vuydent et espurent tous les vices et immondicides de notre aage [...] il vaut droit mieux les yeux fermer et attendre au sépulchre*<sup>391</sup>.

La vieillesse est décrite comme une punition divine non seulement pour la faute originelle mais aussi pour tous les excès accomplis durant la vie. Loin de s'apitoyer sur les malheurs de la vieillesse, Pierre Boaistuau la met en accusation car la dépravation du corps n'est que la conséquence de celle de l'âme. Ce qui est condamné ce n'est pas seulement la laideur corporelle, ni l'horreur de la mort prochaine mais le fait que le corps du vieillard soit, en fait, le reflet d'une âme corrompue. Cette condamnation morale de la vieillesse rend compte de l'attitude hostile, fréquemment répandue, à

---

<sup>389</sup> Pierre Ronsard, *Les derniers vers*, in La poésie de la Renaissance, textes établis et présentés par Alain Masson (La bibliothèque de la poésie France Loisirs), Paris, 1991, p.225.

<sup>390</sup> Pierre Boaistuau, *Le Théâtre du monde*, Paris, Gilles Robinot, 1559, pp.99-102.

<sup>391</sup> *Ibid.*

laquelle sont confrontés, en cette fin de Renaissance, les vieillards et tout particulièrement les vieilles.

Dans son *Eloge de la folie*, Erasme de Rotterdam (~ 1469-1536) est également d'une grande violence contre la vieillesse et surtout les vieilles femmes, tout prince des humanistes qu'il fut : *Mais le plus charmant est de voir des vieilles, si vieilles, si cadavéreuses qu'on les croirait de retour des Enfers, répéter constamment : « La vie est belle ! » Elles sont chaudes comme des chiennes ou, comme disent volontiers les Grecs, sentent le bouc.[...]se fardent sans relâche, ont toujours le miroir à la main, s'épilent à l'endroit secret, étalent des mamelles flasques et flétries*<sup>392</sup>.

On retrouve dans la galerie des fous d'Erasme, un tableau effroyable et impitoyable des vieux : « balbutiant, radotant, les dents cassées, le cheveu blanchi ou absent, ou, pour les mieux peindre avec les mots d'Aristophane, malpropres, vouëtés, ridés, chauves et édentés, sans menton, s'acharner à goûter la vie »<sup>393</sup>. Pour Erasme, dans sa célèbre satire, la folie représente un vrai remède à la vieillesse : surtout ne pas assister en toute conscience à ce déclin, à cette décrépitude qu'est le vieillissement ! Mais ces vieux sont si fous, qu'ils continuent à vouloir non seulement vivre mais à tout faire pour maquiller leurs traits vieillissants et acheter les faveurs des jeunes : « Tel moribond, près de rejoindre les ombres, épouse sans dot un jeune tendron... »<sup>394</sup>. Mais ce pamphlet, qui fut écrit comme distraction lors d'un voyage, relève, bien sûr, plus de la caricature que de la peinture. Erasme a 45 ans quand il écrit l'*Eloge*, et c'est avec amertume et non sans ironie que le vieux sage humaniste voit approcher la vieillesse : c'est un tableau de la vieillesse bien sombre que nous montre la littérature du XVI<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi, Agrippa d'Aubigné apparaît d'autant plus remarquable lui, pour qui, « *Une rose d'automne est plus qu'une autre exquise* » comme il l'écrit dans *Les Tragiques*<sup>395</sup>. Il est vrai qu'ayant fait un deuxième mariage heureux à 70 ans, il coule une vieillesse bienheureuse dans sa retraite campagnarde après avoir mené une existence difficile et aventureuse :

*L'hiver jouit de tout. Bienheureuse vieillesse  
La saison de l'usage, et non plus des labeurs. L'hiver*<sup>396</sup>

---

<sup>392</sup> Erasme, *L'Eloge de la folie*, XXXI, traduction par Pierre de Nolhac (1859-1936), Editions Garnier-Flammarion, Paris, 1964, 94 pages, (première édition : Paris, Strasbourg, Anvers, 1511).

<sup>393</sup> *Ibid.*

<sup>394</sup> Erasme, *L'Eloge de la folie, ibid.*, XXXI.

<sup>395</sup> Agrippa d'Aubigné, *Les tragiques* (éd. Jean-Raymond Fanlo), Paris, Honoré Champion, coll. « Champion classiques », 2006, IV, v. 1233.

<sup>396</sup> L'Hiver du sieur Agrippa d'Aubigné, in *Anthologie de la poésie de la langue française du XII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Michel Cazenave, Paris, Hachette, 1994, pp. 680-681.

## **Images plus nuancées de la vieillesse chez Montaigne : entre décrépitude et apprentissage de la sagesse**

Au-dessus des préjugés, Montaigne, s'interrogeant sur sa propre expérience, aura une vision personnelle, pour tenter d'en dégager sa vérité dénuée de complaisance. Nous aborderons, les considérations de Montaigne sur l'âge de la vieillesse, puis la description qu'il fait de celle-ci et ses méthodes personnelles<sup>397</sup>, son régime pour bien vieillir.

### ***Considérations générales sur la vieillesse***

#### **Sur l'âge de la vieillesse**

L'objectif de Montaigne, dans les *Essais* est de se peindre tel qu'il est : « Les autres forment l'homme, je le récite » (III, 2 p. 844), mais il « pein(t) le passage », l'évolution, car son âme est « toujours en apprentissage et en espérance ». Essayant « cette vie basse et sans lustre », il envisage « un estre universel » car « Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition » (p. 845). Expert en sa matière, il concède à la vieillesse, de lui donner l'audace de parler de soi plus librement ; et, tant « qu'il y aura d'ancre et de papier au monde » (III, 9, p. 989) il compte bien exposer ses « fantasies », tenir le registre de sa vie, même si ce ne sont que « des excréments d'un viel esprit » (p. 989).

C'est le jour anniversaire de ses trente huit ans, que Montaigne prend sa retraite et s'installe en son Château afin de couler le plus doucement possible les jours qu'il lui reste à vivre ; il pense déjà à sa vieillesse quand il écrit : « je suis engagé dans les avenues de la vieillesse, ayant pieça franchy les quarante ans » (II, 17, p. 680). En effet, pour lui, passé trente ans on a derrière soi les plus « belles actions humaines » : « quant à moi je tien pour certain que depuis cet aage, et mon esprit et mon corps ont plus diminué, qu'augmenté, et plus reculé, qu'avancé » (I, 57, p. 346-347) ; il écrit, en s'adressant à lui-même, ayant précisé juste avant être âgé de 39 ans « tu as passé les termes accoustumez de vivre : et qu'il soit ainsi, conte de tes cognoissans, combien il en est mort avant ton aage, plus qu'il n'y en a qui l'ayent atteint » (I, 19, p. 86). Et lorsqu'il rédige le livre III, à l'âge de cinquante six ans, il se peint comme un vieillard, aux portes de la mort.

Mourir de vieillesse est pour Montaigne un privilège que peu d'hommes atteignent, affirme-t-il : « Mourir de vieillesse, c'est une mort rare, singulière

---

<sup>397</sup> Toutes les références aux *Essais*, se rapportent à édition de Jean Basalmo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 2007.

et extraordinaire, et d'autant moins naturelle que les autres : c'est la dernière et extrême sorte de mourir » (I, 57, p. 345). Montaigne écrit ces mots à l'âge de quarante-huit ans, considérant avoir « passé les limites accoustumez » (p.345), grâce à une « fortune extraordinaire » mais qui, bien qu'« hors de l'usage commun », ne doit pas lui faire oublier que cela ne durera pas.

### **Description de la vieillesse**

Montaigne, dans le chapitre « De l'aage », montre à quel point la vieillesse n'est qu'un long déclin des facultés physiques et intellectuelles « Tantost c'est le corps qui se rend le premier à la vieillesse : par fois aussi c'est l'âme : et en ay assez veu, qui ont eu la cervelle affoiblie, avant l'estomach et les jambes » (I, 57, p. 346-347). La vieillesse est un apprentissage de la mort dont elle est si proche ; le vieillard plus éloigné de la vie que de la mort doit moins ressentir ce passage « le sault n'est pas si lourd du mal être au non estre » (I, 19, 93). C'est une telle décrépitude, si éloignée d'une vraie vie qu'il doit être facile de mourir : « vous avez fait vostre prouffit de la vie, vous en estes repeu, allez vous en satisfait » (I, 19, 95). Pour l'auteur des *Essais*, la mort de vieillesse est plus douce, que la perte de la jeunesse qui est la disparition d'un « estre doux et fleurissant » en un « este pénible et douloureux » (p. 93). C'est pourquoi, la mort amenée par la vieillesse « est de toutes la plus legere » (III, 13, p. 1152). Ainsi, dans le chapitre du Livre I « Que philosopher c'est apprendre à mourir », Montaigne affirme que la vieillesse est plus à redouter que la mort.

A ces considérations générales sur le vieillissement, Montaigne ajoute un certain nombre de préjugés, couramment répandus en son temps<sup>398</sup>, sur le caractère des vieillards. Il critique vertement ces vieillards jaloux, cupides et avaricieux, gardant tous leurs biens pour leurs pauvres besoins alors que leurs enfants en auraient tant l'utilité pour leur avancement (II, 8, p. 406)<sup>399</sup>. Parmi les défauts attribués classiquement à la vieillesse et que reprend Montaigne, il faut citer outre l'avarice, la jalousie, le soupçon, la colère, les violences verbales (II, 8, p. 413), « une sottise et caduque fieté, un babil ennuyeux » (III, 2, 858), mais aussi la malignité et la crédulité favorisée par la lenteur du vieillard et le trouble de ses esprits (II, 8, p. 413). Montaigne juge ces nombreux vices pires que ceux de la jeunesse : « Elle nous attache plus de rides en l'esprit qu'au visage : et ne se void point d'ames, ou fort rares, qui en vieillissant ne sentent l'aigre et le moisi » (III, 2, 858).

Par ailleurs, dans le chapitre III, 5, « Sur les Vers de Virgile », Montaigne nous décrit sa propre vieillesse dont il observe les métamorphoses sur lui-

---

<sup>398</sup> Ainsi, au siècle suivant dans le dictionnaire de Richelet on note « Les vieillards sont d'ordinaires soupçonneux, jaloux, avarés, timides chagrins, causeurs... se plaignant toujours ... », *op.cit.*

<sup>399</sup> « Un père atterré d'années et de maux, privé par sa foiblesse et faute de santé, de la commune société des hommes, il se fait tort, et aux siens, de couvrir inutilement un grand tas de richesses » (II, 8, 410).

même. La vieillesse est « une puissante maladie, qui se coule naturellement et imperceptiblement » (III, 2, 858) ainsi il écrit : *Ce que je seray doresnavant, ce ne sera plus qu'un demy estre : ce ne sera plus moy : je m'eschappe tous les jours, et me desrobbe à moy* ; (II, 17, p. 680).

Dans l'essai « De l'Expérience », à l'occasion de la chute d'une dent qu'il a perdue sans douleur, il reprend le même thème : *Dieu faict grace à ceux, à qui il soustrait la vie par menu. C'est le seul benefice de la vieillesse. La mort en sera d'autant moins plaine et nuisible : elle ne tuera plus qu'un demy, ou un quart d'homme* (III, 13, 1151).

Il n'y a pas de regret à avoir, selon Montaigne, pour la chute de cette dent, car elle est arrivée au « terme naturel de sa durée ». On ne trouve pas de sentiment de révolte contre la vieillesse chez l'auteur des *Essais* : elle est au mieux dans l'ordre naturel des choses. Pour lui, la pensée que sa mort sera telle, « juste(s) et naturelle(s) », est un sujet de consolation. Par ailleurs, peu après ses quarante ans, il commence à souffrir de la gravelle, de crises de goutte, d'indigestions qu'il considère comme des « symptômes des longues années » (III, 13, 1137), rançon de la vieillesse écrit-il : « Je paye par là, le loyer deu à la vieillesse » (III, 13, 1138).

Tout au long des *Essais*, Montaigne se plaint de sa mémoire qui « (s') empire cruellement tous les jours » (III, 9, 1006), mais il semble qu'il s'agisse plus d'un trait de caractère que d'une marque de vieillesse, même si ce défaut s'aggrave avec le vieillissement. Ce trouble de la mémoire, est largement exposé par l'auteur car il lui sert également de prétexte pour une écriture plus spontanée et prétendument indépendante des références savantes : cela sert en fait sa volonté de liberté. Avec les ans, il constate combien « les jours poisons et tenebreux » sont de plus en plus fréquents et que ceux, au contraire, qui deviennent « extra-ordinaires » ce sont les jours « beaux et serains » (III, 5, 883) et ceux où rien ne le fait souffrir. Sujet à la mélancolie, à la maladie il lutte en utilisant des techniques de diversion (sujet sur lequel il a composé d'ailleurs un chapitre) : « je ne m'esgaye qu'en fantasie et en songe : pour destourner par ruse, le chagrin de la vieillesse » (p. 883). C'est ainsi qu'il se remémore avec délice les plaisirs d'une jeunesse insouciante et active : « Que l'enfance regarde devant elle, la vieillesse derrière [...] » (p. 883).

Aussi, il garde le regret des plaisirs de sa jeunesse sans les condamner en sa vieillesse. « Si j'avois à revivre, je revivrois comme j'ay vescu. » (III, 2, 857) affirme-t-il. Il se refuse à médire sur le passé, de la même manière qu'il accepte les maux présents et à venir, et ce d'autant qu'il est soutenu par « le souvenir de la longue félicité de (sa) vie passée » (p. 857). Ainsi Montaigne ne croit pas au repentir, à cette vertu tardive et hypocrite. La vieillesse a diminué ses « appetits » constate-t-il avec regret, et ceci ne tient pas à une « vertu » nouvelle, mais à l'impuissance de l'âge. « Le chagrin, et la

foiblesse nous impriment une vertu lasche, et caterreuse » (III, 2, 857). Ces bienfaits de la vieillesse, qui éloignent les vieillards des désirs, sont un lieu commun que l'on retrouve chez Platon, Cicéron, Caton ou Sénèque<sup>400</sup> ainsi il écrit : *Je hay cet accidental repentir que l'aage apporte. Celuy qui disoit anciennement, estre obligé aux années, dequoy elles l'avoient deffait de la volupté, avoit autre opinion que la mienne : Je ne sçaurait jamais bon gré à l'impuissance de bien qu'elle me face* (III, 2, p. 856).

C'est une imposture et une hypocrisie (III, 2), pour lui, que de célébrer cette sagesse contrainte qui sent « l'aigre et le moisi » (III, 2, 858). Toujours est-il, que la vieillesse pour Montaigne, reste le temps idéal de la méditation, du retour sur soi, de l'écriture enfin : un temps dégagé des obligations sociales ; et ainsi, la parole libérée des contraintes, il peut s'adonner au plaisir de ce voyage intérieur que sont les *Essais*.

### ***Conduite à tenir en sa vieillesse***

#### **Le régime de santé de Montaigne**

Pour Montaigne, il n'y a pas de meilleur médecin que soi-même, suivant en cela Socrate, qui conseillait à ses disciples de s'étudier et il « ajoustoit, qu'il estoit malaisé, qu'un homme d'entendement, prenant garde à ses exercices, à son boire et à son manger, ne discernast mieux que tout médecin, ce qui luy estoit bon ou mauvais » (III, 13, 1126). L'auteur des *Essais* n'a aucune confiance en la médecine ni en les médecins de son temps ; « instruit de la vanité de cet art » (p. 1144). Commentant la variété des opinions médicales il écrit :

*L'art de la médecine, n'est pas si resoluë, que nous soyons sans autorité, quoy que nous facions. Elle change selon les climats, et selon les Lunes : selon Fernel et selon l'Escale. Si vostre medecin ne trouve bon, que vous dormez, que vous usez de vin, ou de telle viande : Ne vous chaille : je vous en trouveray un autre qui ne sera pas de son advis. La diversité des arguments et opinions medicinales, embrasse toute sortes de formes* (III, 13, 1135).

C'est la raison pour laquelle, il ne pratique donc que sa propre médecine, à l'écoute de lui-même ; ainsi dans le chapitre « De l'Experience » il rapporte son mode de vie et ses principes : « j'ay assez vescu, pour mettre en comte l'usage, qui m'a conduit si loing. Pour qui en voudra gouster : j'en ay faict l'essay, [...]. En voicy quelques articles... » (p. 1127). Contrairement aux principes médicaux remontant à Hippocrate, il ne modifie, en rien, son mode de vie, ni son alimentation ni ses boissons lorsqu'il est malade, ni en sa

---

<sup>400</sup> Voir note 2, p. 1724, Michel de Montaigne, *Essais*, Edition de Jean Basalmo, *op. cit.*

vieillesse : « je ne scauroy estre offencé par l'usage des choses que j'ay si long temps accoustumées » (p.1127). De même il ne tient compte dans son régime de vie de « ny lune plaine, ny basse, ny l'automne du printemps » (III, 13, 1152). S'il aime mieux manger peu, doucement et souvent, comme le recommande les médecins de l'époque, il suit, en cela, son appétit et sa faim et non quelques préceptes médicaux dont il n'a que faire :

*Je crois qu'il est plus sain, de manger plus bellement et moins : et de manger plus souvent : Mais je veux faire valoir l'appetit et la faim : je n'aurois nul plaisir à trainer à la medecinale, trois ou quatre chetifs repas par jour, ainsi contrains. Qui m'asseureroit, que le goust ouvert, que j'ay ce matin, je le retrouvasee encore au souper ? [...] Prenons le premier temps opportun qui nous vient. Laissons aux faiseurs d'almanachs les esperances et les prognostiques. L'extreme fruict de ma santé, c'est la volupté... (III, 13, 1153).*

Son seul principe est donc un principe de plaisir, de « volupté ». Il déteste se contraindre en quelque façon que ce soit et continue à suivre ses habitudes contre les avis opposés car la « forme de vivre plus usitée et commune, est la plus belle » (III, 13, 1153). De plus, pour Montaigne, il faut laisser faire la nature et ne pas la contrarier en voulant hâter la guérison en cas de maladie : « On doit donner passage aux maladies » (p. 1136) affirme-t-il, et un peu plus loin il écrit « il faut souffrir doucement les loix de nostre condition : Nous sommes pour vieillir, pour affoiblir, pour estre malade, en despit de toute medecine » (p. 1137). Ainsi, vouloir prolonger la vie d'un vieillard inutile, par quelque régime que ce soit, est pour Montaigne de la pure folie : *Qu'Esculape se mist en peine, de prouvoir par regimes, à faire durer la vie, en un corps gasté et imbecille : inutile à son pays, inutile à sa vacation : et à produire des enfants sains et robustes : (et) ne trouve pas ce soing convenable à la justice et prudence divine, qui doit conduire toutes choses à l'utilité (p. 1137).*

Réfutant ainsi les principes médicaux, Montaigne suit un régime de vie, qui lui est personnel et suivant ses habitudes, même en cas de maladie, refusant de se plier à des prescriptions désagréables. Il écrit ainsi : « je donne grande autorité à mes désirs et propensions. Je n'ayme point à guarir le mal par le mal. Je hay les remèdes qui importunent plus que la maladie. » (p. 1134). C'est pourquoi, il conseille d'accepter les maladies qui surviennent en la vieillesse, en un temps « perdu et sterile » et qui permettent, par un « bon office », un apprentissage de la mort « à un homme de tel aage, (et) de le ramener aux cogitations de sa fin » (p. 1140) en le dégoûtant de la vie : car « Il faut apprendre à souffrir, ce qu'on ne peut eviter » (p. 1137).

## Vers une éthique de la vieillesse

Pour Montaigne, il ne faut pas imposer à son entourage le « chagrin de (s)on aage et l'obligation de (s)es maladies » (II, 8, p. 412). Il désire vivre près de ceux qu'il aime mais retiré, car « la décrépitude est qualité solitaire » (p. 1027). Il faut savoir, quand la vieillesse est là, et que les forces déclinent, que l'on devient « inutile, poissant et importun aux autres » savoir donner « congé à la compagnie » : « il est temps de nous desnouer de la société, puis que nous n'y pouvons rien apporter » (I, 38, 246). Par ailleurs « Il y a tant de sortes de deffauts en la vieillesse, tant d'impuissance, elle est si propre au mespris, que le meilleur acquest qu'elle puisse faire, c'est l'affection et amour des siens » (II, 8, p. 413). De ce fait, pour Montaigne, la seule façon de se garantir une vieillesse entourée par l'estime et l'affection des siens est d'élever ses enfants, sans rudesse ni violence, ainsi qu'il a, lui-même, été élevé (p. 408). « Quand je pourrais me faire craindre, j'aimeroiy encore mieux me faire aymer » (p. 413). Il faut savoir reconnaître à temps « l'impuissance et extrême altération que l'aage apporte naturellement et au corps et à l'âme » (p. 411). On doit assumer son vieillissement sans chercher à le farder et pour Montaigne « La laideur d'une vieillesse advouée est moins vieille, et moins laide à mon gré qu'une autre peinte et lissée » (III, 5, 939). De plus, il faut résister aux poids des ans même si la vieillesse reste une « calamité d'aage » (p. 884) : « Les ans m'entraignent s'ils veulent, mais à reculons » (III, 5, 883). L'auteur des *Essais* recommande de continuer ses activités, autant que possible, même à l'approche de la mort, sans changement, tant « qu'il y aura d'ancre et de papier au monde » (III, 9, p. 989). Il exprimait déjà cela dans l'essai, *Que philosopher c'est apprendre à mourir* : « Je veux qu'on agisse, et qu'on allonge les offices de la vie, tant qu'on peut : et que la mort me treuve plantant mes choux ; mais nonchallant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait » (I, 19, p. 91). Que faire en vieillissant ? Surtout, ne pas oublier que l'on va bientôt mourir et ne pas se lancer dans des longs travaux tel Caton le Censeur qui se mit à apprendre le grec dans son extrême vieillesse, car « Toutes choses ont leur saison » (II, 28, p. 739). Dans ce court chapitre qui fut remanié jusqu'à sa mort, comme l'indique l'édition posthume, Montaigne évoque combien cette attitude scolaire relève de l'« enfantillage », indigne de notre condition : « La sottise chose, qu'un vieillard abecedaire »<sup>401</sup>. Ce n'est pas une condamnation de l'étude, au contraire, mais de « l'escholage ». Mais l'âge, n'est plus aux longues études, aux projets à long terme, le temps est compté et il est l'heure de se détacher des contingences ; il écrit ainsi « je prens mon dernier congé de tous les lieux, que je laisse ; et me depossede tous les jours de ce que j'ay » (p. 739). Lorsqu'il a consigné les derniers ajouts à cet essai, il avait

---

<sup>401</sup> « Cettuy-ci apprend à parler, lors qu'il faut apprendre à se taire pour jamais », II, 28, p. 739.

atteint cette indifférence, ce détachement à l'approche de la mort qu'il a tant admirée chez le jeune Caton.

Néanmoins, jusqu'au bout Montaigne a profondément désiré profiter des bonheurs de la vie même s'ils devenaient de plus en plus rares et qu'il lui restait peu de temps : « J'ayme mieux este moins long temps vieil, que d'estre vieil, avant que de l'estre. Jusques aux moindres occasions de plaisir que je puis rencontrer, je les empoigne » (III, 5, 883). Il voulait compenser le peu de temps qui lui restait par une plus grande intensité à vivre. Dans les dernières pages des *Essais*, il a écrit : « A mesure que la possession de vivre est plus courte, il me la faut rendre plus profonde, et plus pleine. » (III, 13, 1162). C'est ainsi qu'il se faisait réveiller la nuit, afin de pouvoir pleinement ressentir le plaisir de dormir... De plus, il trouvait injuste que la jeunesse puisse poursuivre ses plaisirs et que l'on veuille « deffendre à la vieillesse d'en chercher » (III, 9, p. 1022), alors que c'est le temps où on en a le plus besoin : « viels, je demesle les tristes (passions) de debauche » (p. 1022). De même, à ceux qui critiquaient son voyage en Italie, parce qu'il était si « vieil », il répliqua qu'il comptait bien continuer à se promener pour se promener et de se « bransler, pendant que le bransle me plaît » (III, 9, 1023). Son âge et le risque de mourir ne pouvaient pas être un frein à ses voyages, car le risque était partout où qu'il se trouvât : « La mort me pince continuellement... » (p. 1023).

Comme pour la gravelle, qui fut l'objet de ses plus grandes craintes, lorsqu'il n'en était pas encore atteint, ce qu'il attribua aux méfaits de son imagination, Montaigne redoutait la vieillesse et le cortège de ses infirmités, surtout au début de l'écriture des *Essais*. Puis progressivement son attitude perdit en virulence pour atteindre une « douceur et bénignité » envers elle, comme le montrent les derniers mots des *Essais* : « Or la vieillesse a un peu besoin d'estre traictée plus tendrement. Recommandons la à ce Dieu, protecteur de santé et de sagesse : mais gaye et sociale :

*Frui paratis et ualido mihi  
Latoe dones, et precor integra  
Cum mente, nec turpem senectam  
Degere, nec Cythara carentem* »<sup>402</sup>

Les *Essais*, exhibent un tableau réaliste de sa vieillesse, de ses maladies mais néanmoins ils représentent « comme un acte de résistance à cette déperdition

---

<sup>402</sup> Horace, *Odes*, I, XXXI, 17-20 : « Accorde-moi, fils de Latone, de jouir des biens qui me sont acquis, à la fois en pleine santé et l'esprit intact, je t'en supplie, et de ne pas traîner une vieillesse honteuse, privée de la cithare ».

de soi »<sup>403</sup>. La vision de Montaigne sur sa vieillesse fut lucide, et empreinte de sagesse. Il a vu et analysé le déclin de ses forces et de ses capacités. Mais malgré tout, il affirma qu'il fallait savoir vivre cet âge pleinement ; chaque âge a ses contraintes, il faut les assumer et en tirer partie sans renoncer à rien de ce qui est possible. En effet s'il existe une sagesse chez Montaigne, elle est dans cette acceptation de la vieillesse, non pas la résignation, mais l'acceptation d'une réalité contre laquelle il ne pouvait rien, si ce n'est de « faire avec ». Pas de fuite, pas de colère, pas de révolte : cela aurait été s'avouer vaincu face à l'adversité. L'indépendance, la liberté de Montaigne passe par cette acceptation plus ou moins docile, cette lucidité. Il accepte sa condition d'homme vieillissant, sans enthousiasme sûrement, mais aussi sans sentiment de tragique, étant bien persuadé qu'un tel sentiment ne serait que l'expression d'une vaine vanité. C'est dans l'ordre supérieur des choses, dans « l'harmonie du monde » : « *Nostre vie est composée, comme l'harmonie du monde, de choses contraires [...] les biens et les maux (qui) sont consubstantiels à nostre vie. Nostre estre ne peut sans ce meslange* » (III, 13, 1138).

Dans cet accord à l'harmonie du monde l'auteur des *Essais* peut enfin se laisser aller à jouir « loyallement de son estre » (p.1166).

Et c'est ainsi que dans le dernier essai *De l'Experience* il peut proclamer : *Le glorieux chef d'œuvre de l'homme, c'est vivre à propos [...] il n'est rien de si beau et legitime, que de faire bien l'homme et deument. Ny science si ardue que de bien sçavoir vivre cette vie* (pp. 1158-1160).

Lucide et en conscience, il a su regarder en face son propre déclin, en le mettant en scène dans les *Essais*, avec la volonté de tirer profit du peu de temps qu'il lui restait à vivre. Dans les dernières pages, il n'hésite à proclamer, malgré tout, son amour de vivre : « Pour moy donc, j'ayme la vie, et la cultive, telle qu'il a pleu à Dieu nous l'octroyer » (III, 13, p. 1163). En paraphrasant Albert Camus, il faut imaginer, Montaigne vieillissant, heureux<sup>404</sup>.

---

<sup>403</sup> B. Sève, « Vieillesse », in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, publié sous la direction de Philippe Desan, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 1191.

<sup>404</sup> « Lui aussi juge que tout est bien. [...] La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux. », Albert Camus, *Mythe de Sisyphe*, textes établis et annotés par R. Quillot et L. Faucon, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 1967, p.198.

## Conclusion

Ainsi, la représentation littéraire de la vieillesse, à cette époque, paraît bien pessimiste à part quelques exceptions. Mais peut-elle, vraiment, être considérée comme un miroir fidèle de la réalité ? Cette surexposition du poète ou de l'écrivain vieillissant chez Ronsard ou Montaigne, ne relève-t-elle pas, pour une part, d'une « attitude » esthétique ? Cette représentation littéraire n'est vraisemblablement que la « vérité » subjective de la place des vieux à cette période. Elle résulte probablement d'un mélange entre réalité, perception et imaginaire. Dans cette période transitoire, la représentation de la vieillesse oscille, encore, entre deux visions : le cauchemar d'une vieillesse décrépète invalide et repoussante et le rêve d'une vieillesse dont les cheveux blancs signent la sagesse et l'expérience. Ces images relèvent, plus d'un imaginaire collectif, dont la Renaissance ne s'est pas encore dégagée, que de la réalité. Quand la société aura une vision plus objective de la vieillesse, débarrassée de ses préjugés « antiques », alors pourra émerger une prise en charge effective du vieillissement. De plus, alors que la Renaissance semble avoir développé une haine contre la vieillesse, il est remarquable de constater que nombre de vieillards ont occupé, à cette période, des hautes fonctions, rendant compte d'une rupture entre représentation artistique d'une vieillesse, plus imaginaire que vécue, et la réalité des pouvoirs politiques ou autres. La Renaissance ne fut pas si terrible vis-à-vis de ses vieux quand ils étaient fortunés ou qu'ils poursuivaient leurs activités. Pour Simone de Beauvoir, la condition de vie des vieillards dépend en fait du contexte social. Selon la société où ils vivent ils seront traités différemment, de la maltraitance à des conditions confortables, et même honorables : si une société cherche seulement à survivre au jour le jour, le vieux, en tant que bouche inutile, est fortement dévalorisé ; alors que dans une société « mystiquement liée aux ancêtres, [qui] souhaite une survivance spirituelle [...] s'incarne dans le vieillard qui appartient à la fois au passé et à l'au-delà ; même la plus grande déchéance physique peut alors être considérée comme l'acmé de la vie.[...] c'est le sens que les hommes accordent à leur existence, c'est leur système global de valeur qui définit le sens et la valeur de la vieillesse<sup>405</sup>.

---

<sup>405</sup> Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970, p.96.

# La responsabilité : approche éthique

(Décembre 2008)

**Sophie PIETRA-FRAIBERG**

Docteur en philosophie

Lorsqu'on s'interroge sur les origines de la responsabilité, on est vite confronté à deux conceptions, qui sont pour le moins antithétiques. En effet, à une conception idéale, plutôt abstraite, qui renvoie la responsabilité à la liberté de chacun de répondre de ses actes en obéissant à une injonction morale, s'oppose une conception plus pragmatique, qui met en avant l'égoïsme de l'homme et son désir de s'affirmer sans souci de justice. Dans cette seconde perspective, l'amour pour autrui ne passe pas avant l'égoïsme de ceux qui n'hésitent pas à vaincre leurs voisins si l'occasion se présente. C'est plutôt la peur qui engage les hommes à mettre un frein à la violence qui pourrait aboutir logiquement à une guerre de tous contre tous : parce que la violence ne garantit pas aux plus forts d'aujourd'hui qu'ils le resteront, les hommes ne tardent pas à comprendre qu'elle porte préjudice à tous et se décident à introduire un peu d'ordre dans leurs relations, en s'engageant dans la procédure d'un calcul raisonnable destiné à préserver la sécurité et la paix.

Dans cette perspective, c'est la crainte face à celui qui reste un ennemi potentiel qui est à l'origine de la sagesse politique. Mais si tous les rapports humains se réduisent aux calculs et aux règlements de compte, comment doit-on penser la responsabilité ? Ne fournit-elle pas la possibilité de dépasser les relations de réciprocité et de symétrie qui définissent les hommes comme "affrontements de forces" ? La responsabilité est-elle seulement une réponse à la situation de violence généralisée qui, sans elle, gouverne les comportements ? Depuis Hobbes, toute une tradition philosophique a cherché à donner un fondement réaliste à la vie sociale, c'est-à-dire conforme à ce que les hommes sont et non à ce qu'ils devraient être. La sagesse consisterait alors à composer avec la nature humaine, en reléguant le dévouement et l'altruisme au rang des illusions et des chimères.

Si la responsabilité ne renvoie pas à une bienveillance naturelle, à une sympathie innée qui caractériserait l'homme, la morale ne peut-elle pas néanmoins être comprise comme une transformation qui m'oblige à rompre mon indifférence ? La prise en compte de la souffrance des autres ne suppose-t-elle pas une rupture, un renoncement à la lutte des égoïsmes en compétition ? La responsabilité, alors, ne serait pas une donnée seconde, dérivée de l'hostilité, mais une vocation première.

Le philosophe Emmanuel Lévinas a construit sa pensée sur la place donnée à l'autre en montrant que la responsabilité n'est pas individualiste mais altruiste. Le responsable est celui qui répond, non pas d'abord de lui-même, mais d'un autre dont il se porte garant. On est alors bien loin du sentiment moderne qui la définit comme une protection de la sphère privée individuelle. L'humanité de l'homme émergerait lorsque chacun, au lieu de songer à ses propres intérêts, serait animé par l'urgence de secourir autrui, jusqu'à parfois se sacrifier pour lui. Pour Emmanuel Lévinas, nous sommes tous responsables de tout et de tous car nous sommes débiteurs devant la souffrance d'autrui, coupables d'exister, de nous nourrir et d'aimer alors que certains sont dans la faim et le manque. Répondre d'autrui, être responsable, c'est assumer l'autre, me sentir intéressé par son être, son avenir, c'est vouloir son épanouissement et sa joie et mettre tout en œuvre pour lui épargner souffrance et douleur.

La responsabilité commence devant le visage d'autrui qui symbolise la rencontre en face-à-face, parce que sa vulnérabilité et sa faiblesse en appellent à moi, et me rappellent le commandement : "Tu ne tueras point". Cette injonction implique une disponibilité de l'homme pour l'autre, indépendante de son initiative et de son pouvoir. Il parle d'une responsabilité qui incombe aux hommes sans qu'ils le veuillent et sans qu'ils puissent décider de la limiter car elle devance le souci de chacun de persévérer dans son être. Elle ne prend pas sa source dans la décision libre d'une personne qui choisit en toute conscience de se faire responsable de tel ou tel. Elle s'impose comme un commandement qui me met en rapport à l'autre homme avant toute décision et engagement de ma part, si bien que ma responsabilité paraît recommander une démission de ma rationalité. Cette conception radicale de la responsabilité renvoie à une passivité, une soumission qui peut aller jusqu'au sacrifice de soi. Mais sa pensée, qui accorde une place aussi centrale à la responsabilité de chacun, ne manque pas de soulever un certain nombre de questions. En effet, comment un Etat pourrait-il assumer cette tâche ? Est-ce sa vocation ?

Cette approche éthique qui privilégie les relations de face-à-face permet difficilement de penser l'édification d'une société. Dans une société, en effet, les hommes ne sont jamais confrontés à un seul visage, mais à une pluralité d'individus, dont ils ne perçoivent pas toujours le visage. Dans une société, le devoir de prendre en compte les autres doit se concilier avec le devoir de justice. Comment choisir, parmi les nombreuses sollicitations, presque quotidiennes auxquelles chacun de nous est confronté, quelles sont les personnes à aider, les causes à défendre, en priorité ? Chacun de nous a ressenti cette frustration à un moment ou à un autre lorsque l'aide apportée à un seul renforce l'injustice face à la misère de ceux qui souffrent à côté. L'égalité entre les hommes oblige à introduire la mesure et la comparaison,

faisant souvent abstraction de l'absolue singularité des visages et des noms. L'éthique m'impose de quitter le terrain violent de la rivalité, de la lutte pour la reconnaissance. Elle prend à rebours les mouvements naturels qui incitent chacun à s'imposer, en s'opposant le plus souvent au autres.

L'attitude qui consiste à fonder la justice sur la conscience d'un surplus de responsabilités à l'égard de l'humain semble infiniment exigeante, et suppose une société qui serait aussi une communauté. Dans les faits, nous côtoyons des individus qui nous sont, la plupart du temps, parfaitement étrangers, inconnus, et nous passons à côté d'eux sans les regarder. Pourtant, chez Emmanuel Lévinas, une telle conception du politique ne serait pas possible sans la pensée d'une connivence profonde du psychisme humain avec le Bien.

Dans sa perspective, la violence et le conflit ne seraient pas originels mais proviendraient d'une dégénérescence de l'Etat qui effacerait l'unicité du visage dans une généralité. Il enseigne la voie d'une "difficile liberté" orientée par l'espoir d'une ouverture de chacun au visage d'autrui qui exclut la violence. Mais les hommes peuvent refuser ce choix qui relève de leur responsabilité et exercer leur pouvoir dans le sens du mal plutôt que dans celui de l'hospitalité et de l'amour du prochain. Qu'en est-il de la responsabilité lorsque la présence de tous vient interrompre l'immédiateté, le face-à-face avec la singularité irremplaçable de l'autre ?

Si la violence provient de la dégénérescence de la réciprocité, qui transforme ma responsabilité infinie envers l'unique en une responsabilité finie envers un nombre indéfini de personnes, on pourrait penser qu'il suffit de réparer le dommage subi pour réinstaurer la paix et la justice entre les hommes. La politique étant l'art de gérer les conflits, la justice ne repose-t-elle pas sur un principe de dédommagement matériel, n'a-t-elle pas pour mission d'évaluer la valeur d'échange de tel ou tel dommage, afin que le pardon et le repentir soient possibles ? Mais il faut bien alors accepter ce constat décevant : le dédommagement relève de la justice rigoureuse, et non de la charité ; il est la "justice exigée" qui requiert la scrutation des intentions et le rappel des actes. Son ordre court toujours le risque d'effacer l'unicité du visage et toute trace de responsabilité, de proximité. Indispensable, elle doit s'exercer au sein d'un Etat qui ne se détourne pas des visages, et se laisse dominer par ses propres nécessités.

La conflictualité de la vie sociale est une réalité qui doit être assumée et c'est à chacun de ne jamais oublier que la société est hantée par ceux qui n'y trouvent pas leur place. Tel est le paradoxe : s'il ne suffit pas d'aimer pour bien agir, le citoyen ne doit jamais oublier son prochain sans lequel l'institution de l'Etat perd son sens et sa destination. L'homme astreint à une responsabilité ne peut pas affronter les autres en répondant, avec une disponibilité inlassable, aux sollicitations qui lui sont adressées. Il faut aussi

délibérer, calculer et toujours maintenir ouverte la question de l'autre, qui pose problème.

Aujourd'hui, la morale qui nous rappelle l'existence du devoir s'accompagne d'un apolitisme ambiant et repose sur un discours idéologique consensuel autour des droits de l'homme. Or, si l'Etat naît de la limitation de l'amour du prochain par la prise en compte des tiers, son rôle est de sauvegarder la justice, et non de mettre en œuvre le devoir de charité. Le devoir de responsabilité exige un détour par le discernement et le calcul, afin que la morale ne débouche pas sur la terreur, au nom de la victime universelle. L'amour n'est pas un guide infallible, car l'humanité oscille entre deux pôles, une responsabilité sans délibération et un égoïsme qui entraîne chacun à n'écouter que lui-même. Cette double dimension de la subjectivité, de la condition humaine, doit être assumée.

## « Le chêne et le roseau »

(Décembre 2012)

**Charlotte HEBRAL**

Professeure de Français - Toulouse

On connaît ou on ne connaît pas Jean La Fontaine, on aime ou on n'aime pas Jean de La Fontaine, on se souvient ou on ne se souvient pas de lui. Mais le lit-on encore aujourd'hui? Aime-t-on cet auteur parce qu'il est bon ou l'aime-t-on parce qu'il est aimé ? Le connaît-on par l'école ou par une main amie qui nous le lisait le soir étant enfant ? L'a-t-on découvert par hasard ou par accident ? Posons-nous chacun ces petites questions, avant de lire, ou de relire, un de ses grands classiques :

*Le Chêne un jour dit au Roseau :*  
*Vous avez bien sujet d'accuser la Nature ;*  
*Un Roitelet<sup>406</sup> pour vous est un pesant fardeau.*  
*Le moindre vent qui d'aventure*  
*Fait rider la face de l'eau*  
*Vous oblige à baisser la tête :*  
*Cependant que mon front, au Caucase<sup>407</sup> pareil,*  
*Non content d'arrêter les rayons du Soleil,*  
*Brave l'effort de la tempête.*  
*Tout vous est Aquilon<sup>408</sup>, tout me semble Zéphyr<sup>409</sup>.*  
*Encore si vous naissiez à l'abri du feuillage*  
*Dont je couvre le voisinage,*  
*Vous n'auriez pas tant à souffrir :*  
*Je vous défendrais de l'orage ;*  
*Mais vous naissez le plus souvent*  
*Sur les humides bords des Royaumes du vent<sup>410</sup>.*  
*La nature envers vous me semble bien injuste.*  
*Votre compassion, lui répondit l'Arbuste,*  
*Part d'un bon naturel; mais quittez ce souci.*  
*Les vents me sont moins qu'à vous redoutables.*

---

<sup>406</sup> Petit roi.

<sup>407</sup> Frontière naturelle entre Europe et Asie. Si on le considère comme européen, c'est le massif montagneux le plus haut d'Europe.

<sup>408</sup> Vent du nord, et plus généralement tout vent violent, froid et orageux.

<sup>409</sup> Vent d'ouest, par extension brise douce et agréable.

<sup>410</sup> Allusion aux vents du nord, à l'Aquilon.

*Je plie, et ne romps pas. Vous avez jusqu'ici  
Contre leurs coups épouvantables  
Résisté sans courber le dos ;  
Mais attendons la fin. Comme il disait ces mots  
Du bout de l'horizon accourt avec furie  
Le plus terrible des enfants  
Que le Nord eût porté jusque-là dans ses flancs.  
L'Arbre tient bon ; le Roseau plie.  
Le vent redouble ses efforts,  
Et fait si bien qu'il déracine  
Celui de qui la tête au Ciel était voisine,  
Et dont les pieds touchaient à l'Empire des Morts.*

Le chêne est premier. Il est celui que l'on regarde en priorité, vers qui se tourne notre attention et notre admiration. Il est le premier mot du titre, le premier mot de la fable, l'arbre connu de tous, le protecteur, le sage, la représentation de l'ombre et de la longévité. Quelle fierté de posséder un chêne centenaire, plusieurs fois centenaire même. Comme si l'arbre, par sa qualité première, celle de durer, représentait la force et la puissance, la quintessence des espèces végétales, la représentation de ce qui nous survivra après la mort, de ce qui nous dépasse donc. Un chêne, c'est un arbre occidental, majestueux, l'arbre des châteaux, de la Loire, de la Dordogne, l'arbre de la vie aussi. Celui où les amoureux ont envie de graver leurs noms, celui que l'on reconnaît tous en dehors de toute culture personnelle, celui tout simplement qui fait référence.

Et cette fonction allégorique du chêne, La Fontaine en joue dans sa fable. Le chêne possède la parole. Rien que de très normal pour un fabuliste qui donne sans arrêt de la voix aux animaux et aux végétaux ; mais là, le chêne parle en premier, et semble agacé face, sans doute, aux multiples plaintes de l'« arbuste », du petit arbre donc (« le chêne un jour dit au roseau »). Ce dire n'est pas anodin, la prise de parole est ici leçon, morale. D'ailleurs la fable n'en comporte pas, comme pour mieux laisser le lecteur admirer les conséquences de la seule parole du chêne. Image supérieure alors de celui qui vouvoie. La personnification est solaire. Le chêne place d'emblée son front au Caucase, le plus proche possible du soleil. L'auteur, non sans humour, rappellera ironiquement cette idée de hauteur quasi-céleste à la fin de la fable : « celui de qui la tête au ciel était voisine » avant de lui accoler une construction opposée des plus efficaces : « et dont les pieds touchaient à l'Empire des morts ». Tout est dans les mots.

Mais en début de fable, le chêne est encore fanfaron. Et il peut l'être, car il ne fait que croire à ses qualités physiques innombrables. Il traverse les tempêtes avec quiétude, tout lui semble léger, « zéphyr » ; il protège, il est

« l'abri » par le feuillage, et « couvre le voisinage ». On lui rend grâce, on le regarde en dessous, avec respect. Amical, le chêne propose même au roseau son aide bienveillante : « Vous n'auriez pas tant à souffrir, je vous défendrais de l'orage », mais rappelle quand même au roseau la dure réalité : « vous naissez le plus souvent sur les humides bords des Royaumes du vent ». Difficile d'être plus méprisant. Même en faisant un bel effort. Car la phrase tournée de manière à évoquer un constat qui transforme en lui-même la réalité. Le bord de l'eau est devenu « Royaumes du vent », rappelant par là-même que le roseau n'est qu'un sujet dans un royaume bien agité ; pendant que le chêne est le roi d'un royaume où le soleil règne avec lui, pour lui. Louis XIV, roi soleil, est le chêne. Le chêne, partageant son règne avec le soleil, est Louis XIV. Difficile d'en douter.

La compassion, le fait de souffrir avec, atteint le paroxysme de l'ironie quand le chêne constate, en guise de conclusion à son propre discours : « la nature envers vous me semble bien injuste ». Pour autant, là où nous pourrions attendre une rébellion du roseau, ou certains mots du texte soufflés par La Fontaine pour défendre le misérable végétal, c'est tout le contraire qui se produit. Le végétal ne se transforme pas, reste ce qu'il est, de part en part, sans changer sa nature. Point d'allégorie ni de personnification flatteuse pour lui. La première image est celle de la soumission. Non content de subir la nature, le roseau doit, au moindre vent, « baisser la tête ». Il est le courtisan d'un roi qui le soumet par la force. Il est le lecteur de la fable, celui qui n'a pas la parole en priorité, celui qui attend son tour pour s'exprimer.

Alors pourquoi attendre dix-huit lignes pour faire parler le végétal ? Pourquoi cette politesse de la part de celui qui est méprisé si ce n'est pour mieux faire éclater l'ironie de la phrase qui introduit le discours du roseau : « votre compassion part d'un bon naturel », « quittez ce souci ». Non, le chêne n'a aucune compassion, ni aucun tracassant concernant la condition du roseau. Il n'a que du mépris et ce dernier lui permet de se sentir encore plus fort, plus solide, plus beau. Une beauté que le roseau n'envie pas, ne regrette pas, et même regarde avec méfiance lorsqu'il affirme en deux phrases toutes simples, comme une évidence :

*Les vents me sont moins qu'à vous redoutables.  
Je plie, et ne romps pas.*

Deux phrases absolument banales. Elles se posent simplement en parfaite opposition au discours du chêne, et résument en quelques mots ce que le végétal supérieur a mis plusieurs lignes à exprimer : « je plis, et ne romps pas ». Pourtant, jamais le chêne n'a parlé de rupture. Ni pour lui bien entendu, ni pour le roseau. Il n'a parlé que de condition déplorable, de situation près du « Royaume des vents », que de façon de vivre. Agréable

d'un côté, du sien, et misérable de l'autre. Et là, en cinq mots, le roseau introduit une notion parfaitement nouvelle dans le dialogue : la notion de rupture.

La rupture est le point de non retour, la métaphore de la mort, de l'invasion, du raz de marée. Une digue rompt, les nerfs lâchent, un homme est rompu lorsqu'il est si fatigué qu'il ne peut plus rien faire. La rupture renvoie à l'idée de mort. Le roseau renvoie ici, sans en dire plus, à l'idée de mort. Sans en dire plus ? Si, il rajoute, et là ce n'est plus de l'ironie, c'est de la prémonition : « Mais attendons la fin ». La fin de quoi ? Pour le lecteur, la fin de l'histoire sans doute, mais pour le chêne, la fin de sa vie ?

A ce moment précis, la nature, par le biais assassin de La Fontaine, s'en mêle :

*Mais attendons la fin. Comme il disait ces mots  
Du bout de l'horizon accourt avec furie  
Le plus terrible des enfants  
Que le Nord eût porté jusque-là dans ses flancs.  
L'Arbre tient bon; le Roseau plie.  
Le vent redouble ses efforts  
Et fait si bien qu'il déracine  
Celui de qui la tête au Ciel était voisine,  
Et dont les pieds touchaient à l'Empire des Morts.*

Quelles images nous reste-t-il à la fin de la fable ? Quel message, quelle portée didactique, quelle leçon ? Rien de formulé, rien de catégorique, comme souvent chez La Fontaine, juste un constat : le chêne a rompu, il est mort. Ce qui pose question donc ce n'est pas la fin, ni la morale, évidente. Ce qui pose question c'est la métaphore de l'enfant : « accourt avec furie le plus terrible des enfants que le Nord<sup>411</sup> eût porté jusque là dans ses flancs ». Le nord est une mère étrange, mi-femme mi-bête, puisqu'elle accouche d'un enfant, comme les hommes, mais que ce petit être maléfique sort ici de son flanc, comme d'un cheval mettant bas sa progéniture. Et le mot furie allié à la terreur de l'enfant fait bien penser au caprice d'une nature incontrôlable, à l'image du petit enfant qui n'aurait pas son dû et qui hurlerait jusqu'à l'obtention de la chose demandée.

Cette image de l'enfant détruisant tout est à la fois terrible visuellement, puisqu'elle met à jour la représentation d'un caprice incontrôlable, et terrible moralement puisqu'elle constate qu'un enfant, un simple enfant, aussi terrible soit-il, est capable de déraciner le chêne si protecteur, si solide. Rappel vertical de notre humanité, cette fable nous renvoie à notre propre

---

<sup>411</sup> Allusion ici à l'Aiglon, le vent froid du nord, qui envoie ses orages, d'où la métaphore avec l'enfant.

posture physique. Debout, nous aussi, êtres humains, avons la tête voisine du ciel et les pieds qui touchent à l'Empire des morts. Nous aussi parlons de dignité, de respect, de protection et de fierté, valeurs utiles et sociales ; mais plions-nous, parfois, devant les caprices de la nature humaine ? Savons-nous adapter notre discours à celui ou celle qui souffle un vent contraire à notre direction, à notre conviction ? Sans faire de la fable « le chêne et le roseau » une métaphore grossière de notre capacité d'adaptation, nous pouvons sans peine et avec délice relire cette fable et la relire encore, nous sentant, au gré de nos humeurs, très chêne ou un peu roseau.

# CHRONIQUES

**Paul LEOPHONTE**

Pr Honoraire des Universités

Membre correspondant de l'Académie Nationale de Médecine

## **D'un labyrinthe de curiosités au fleuve Alphée avec Roger Caillois**

(Décembre 2014)

L'âge de la maturité avancée, pour ne pas dire la vieillesse, transforme l'être de désir en être de raison. Est-ce pourquoi par compensation, à mesure que la vie progresse vers son estuaire, s'attache-t-on moins à des maîtres à penser qu'à des maîtres à rêver. Roger Caillois est de ceux-là.

Né à la Renaissance, Caillois eût été un autre Pic de la Mirandole ; au XVII<sup>ème</sup> siècle un esprit janséniste sans la Foi des solitaires de Port-Royal dont il se fût affranchi pour observer en moraliste, comme le fabuliste son contemporain, la faune et la flore de la forêt avoisinante ; au temps des Lumières il aurait rejoint les hommes de l'Encyclopédie, penseur dans le lignage de Montesquieu et taxinomiste s'apparentant à Linné et Buffon ; au XIX<sup>ème</sup>, il se fût transformé en lexicographe dans le sillage de Littré.

Dans le siècle où il naquit (*à trois heures du matin, le troisième jour du troisième mois de l'année 1913*) il ne pouvait être que surréaliste, ce qu'il fut ; sans tarder cependant à s'affranchir de l'emprise sans concession du mentor du mouvement. Individualiste subversif il fut à la fois ou tour à tour sociologue, mythologue, naturaliste du bizarre, éditeur et découvreur (en même temps qu'importateur) de talents, Haut fonctionnaire voyageur, et par dessus tout écrivain.

Disparu prématurément à 65 ans ce penseur inclassable aux pôles d'intérêt infinis laisse une œuvre considérable de styliste exigeant. Il a abordé en profondeur sous un apparent disparate des sujets de prime abord étrangers les uns aux autres incluant divers concepts et pratiques des sociétés humaines, les grands prêts-à-penser du siècle (marxisme, psychanalyse, surréalisme) et les étrangetés d'espèces animales aussi éloignées de nos préoccupations communes que le fulgore porte-lanterne, la pieuvre ou la taupe au nez étoilé, sans négliger les papillons, les scarabées, jusqu'aux pierres qui auront été la

passion de la fin de sa vie et dans ses presque derniers livres le matériau d'une prose éblouissante.

Une dispersion dont il fait la recension puis dégage la relative unité dans deux de ses plus beaux livres écrits au déclin prématuré de sa vie, *Cases d'un échiquier* et *Le fleuve Alphée*. Ses curiosités se perçoivent selon sa propre observation comme les *cases clairsemées d'un échiquier* entre lesquelles se découvre *une convergence mystérieuse*, mais inaboutie pour qui aura secrètement revendiqué sur le modèle de la *Table périodique des Eléments* de Mendeleïev de retrouver dans l'univers labyrinthique une cohérence secrète, *un plan quadrillé que balisent des échos, des rappels, des repères périodiques*, écrit-il. Cette passion de connaître, d'approfondir, de classier en traçant des diagonales entre des domaines en apparence les plus éloignés, il s'en éloigne à la fin de sa vie pour ne s'attacher, au-delà de l'homme, de l'animal et du végétal, qu'à *l'écriture des pierres*. Il clôt une œuvre perçue comme la parenthèse refermée d'une vie par un lumineux livre testament, parcourant à contre courant son itinéraire en évoquant le fleuve Alphée. Ayant traversé la mer sans s'y mélanger le fleuve mythologique coule à rebours, plus limpide à mesure qu'il progresse vers la source et la fissure qui lui a donné naissance, où il disparaît. Caillois qui sous l'apparence superficielle d'un parcours austère aime beaucoup les femmes feint d'oublier que c'est par amour d'une naïade qu'Alphée remonte son cours, mêlant ses eaux à celle qui, afin de lui échapper, s'est transformée en source.

Né aux veilles de la première guerre mondiale, Roger Caillois passe sa petite enfance dans la campagne champenoise. Il traverse la période du conflit auprès d'une grand-mère paysanne qui ouvre son regard sur le monde de la nature dont il sera pour toujours fasciné. Il n'apprend que tardivement à lire avec pour seules premières lectures *Le Pèlerin*, le catéchisme et l'almanach Hachette. Le roman de Jules Verne *Les Indes noires* lui ouvre l'univers vertigineux des livres. Du lycée de Reims à Louis-le-Grand il effectue une scolarité brillante qui le conduit à l'École Normale Supérieure et à l'agrégation de grammaire française. Encore lycéen, il s'initie à la réflexion métaphysique et à l'onirisme au sein d'une société secrète de la connaissance (*Le Grand Jeu*) en compagnie de quelques potaches dont Roger Daumal et Roger Vailland, sous la houlette d'un aîné qui l'a pris sous son aile, le poète Roger-Gilbert Lecompte. Puis, alors qu'il est encore élève de khâgne, une rencontre décisive avec André Breton entraîne son adhésion au surréalisme. Le mouvement le séduit par sa remise en question de la littérature au profit d'une exploration de l'imaginaire. Mais il ne tarde pas à mesurer ce qu'il véhicule de convenu et d'artificiel. Il démonte la supercherie de l'écriture automatique, reproduisant ce qu'elle prétend abolir : la littérature, au mauvais sens du mot.

La fameuse querelle des haricots sauteurs est la goutte d'eau qui consomme la rupture. L'un des membres du groupe avait ramené du Mexique une curiosité : des haricots effectuant des sauts de puce. La petite troupe des surréalistes se retrouvant comme chaque soir au café Cyrano, Place Blanche, s'extasiait, André Breton n'étant pas le moins émerveillé, sur un prodige qu'en bon rationaliste Roger Caillois contestait, soupçonnant qu'un insecte ou une larve se trouvait à l'intérieur (en quoi il avait raison) ; et de proposer à ses amis, à la désapprobation générale, qu'on ouvrît les graines sans ratiociner sur un merveilleux factice... Eloigné du surréalisme sans tout à fait rompre avec celui qui en était l'âme, il fonde avec Roger Bataille le *Collège de Sociologie*, un projet intellectuel d'exploration du sacré. Il est alors un séduisant jeune homme à la silhouette ascétique, d'esprit vif, brillant conférencier malgré un léger bégaiement, d'une curiosité sans borne, auteur d'un premier livre – *Le Mythe et l'Homme*. Il définira plus tard celui qu'il était comme *un être naïf, doctrinaire, absolu, plutôt agressif*. Elitiste professant une *communion des forts*, on le soupçonne de fascisme, ce dont il se défend en contempteur farouche de l'hitlérisme.

Survient Victoria Ocampo. Argentine à l'immense fortune et femme lettrée fondatrice et directrice de la revue *SUR* – une sorte de *NRF* qui rayonne sur l'Amérique latine et fait appel aux plus grandes plumes internationales – cette belle femme de 48 ans à la réputation de dévoreuse s'éprend du jeune homme, son cadet de 23 ans, et l'invite à venir faire des conférences à Buenos Aires.

Surpris dans l'hémisphère austral par la deuxième guerre mondiale, il ne pourra revenir en France qu'à la Libération. Durant l'exil argentin il développe une grande activité intellectuelle, publie des essais et crée une revue soutenue par son pygmalion féminin, *Les Lettres Françaises*. Il fait la rencontre de nombreux écrivains collaborant à la revue *SUR* ; parmi ces derniers, un obscur bibliothécaire, génial auteur dont Drieu La Rochelle, amant autrefois de Victoria Ocampo et demeuré son ami, écrira *qu'il vaut le voyage* : Jorge-Luis Borges. Caillois et Borges auront tout au long de leur vie des liens d'amitié ambiguë, mixte d'admiration et de jalousie.

Assez vite, au pays du tango, les liens charnels et passionnels qui l'unissent à Victoria Ocampo vont un temps se distendre (Caillois a dissimulé une liaison dont une enfant est née) et se transformer en une amitié indéfectible dont témoigne une superbe correspondance.

De retour en France, après une période de flottement où plusieurs voies s'offrent à lui, Roger Caillois entre comme Haut fonctionnaire à l'UNESCO, récemment créée, avec l'appui de Georges Bidault, alors Ministre des Affaires étrangères, son ancien professeur d'histoire et géographie à Reims ! Il y deviendra Directeur de la Division du Développement culturel,

voyageant beaucoup, créant la revue *Diogène* où il aura pour collaborateur Jean d'Ormesson. Il rejoint le Comité de lecture des éditions Gallimard où il fonde en 1951 la collection *La croix du sud* destinée à accueillir des auteurs latino-américains. Le premier livre qu'il y publie est *Fictions* de Borges. Tout en ne ménageant pas ses critiques à son encontre l'écrivain argentin dira plus tard : *c'est la France qui m'a inventé, Caillois m'a rendu visible*.

Dans les années suivant son retour et jusqu'à sa mort en 1978, Roger Caillois publie de nombreux articles, ferraillant âprement en particulier avec Claude Lévi-Strauss, à propos d'une discutable hiérarchie des cultures. Non admis au Collège de France qu'il brigait secrètement (on l'y considérait comme un théoricien trop atypique) il est élu à l'Académie française en 1971. L'ordonnance de sa réception un an plus tard aura une plaisante touche surréaliste : une coupure d'électricité plongeant la coupole dans l'obscurité le récipiendaire fera son discours entre deux candélabres.

Bien changé physiquement par une rondeur imputable à la gourmandise sous les deux espèces, Roger Caillois aura publié en une trentaine d'années plus de quarante livres dont plusieurs chefs-d'œuvre, en particulier son admirable trilogie sur les pierres.

Paul Eluard professait que *le poète est celui qui inspire, bien plus que celui qui est inspiré*. La remarque vaut, s'agissant des plus grands, pour le romancier ou l'essayiste. Une œuvre importe par ce qu'elle procure de connaissances, d'adhésions heureuses et d'émotions mais aussi pour ce qu'elle nous révèle de nous-même.

J'ai beaucoup appris en lisant Caillois, comme dans un de ces *livres de choses* dont on disposait jadis à l'école primaire en un temps qui semble aujourd'hui à des années-lumière ; et il m'est arrivé de découvrir à la lecture de certaines pages ce que j'ignorais d'inassouvi dans ma curiosité et d'inconscient dans ma sensibilité. Je n'ai pas lu toute l'œuvre et n'ai pas la prétention d'en proposer une étude analytique exhaustive. Ses premiers livres m'ont quelquefois rebuté, je les laisserai de côté. Je voudrais m'attacher à quelques thèmes auxquels j'ai été le plus sensible, abordés surtout dans la deuxième partie de sa production.

L'une des grandes leçons de Caillois est l'exigence de rigueur – *une rigueur obstinée*. Il l'a appliquée dans tous les domaines où il a exercé sa sagacité. On la retrouve dans son approche de l'imaginaire et la logique qui l'étaye, dans la poésie et son rejet du lyrisme facile, dans l'écriture où il se conforme à une discipline selon laquelle *la perfection toujours est économie*.

Roger Caillois a formulé le concept de *sciences diagonales*. Il observe que la science se ramifiant à l'infini a progressé dans le sens d'une spécialisation qui confine à l'infinitésimal. En quelques siècles l'humaniste de la Renaissance embrassant toutes les connaissances du temps s'est transformé en

savant investi dans une recherche circonscrite, nécessairement compartimentée, diaphragmée, de ce fait parcellaire et donc restreinte. Caillois propose d'emprunter, en complément, des chemins de traverses, créant des relais, *des anastomoses*, sources de confrontations entre les disciplines. Car, et c'est là une pensée qu'on perçoit en filigrane de toute l'œuvre du naturaliste et ethnographe épris de clarté : *la nature est une, ses lois sont partout les mêmes, ou, du moins, accordées, cohérentes, se correspondant dans les différents règnes et aux différents degrés*. Nous connaissons bien, médecins, les bénéfiques mais aussi les dangers de l'enfermement dans une spécialité (voire dans une sur-spécialité) et la fécondité des démarches transversales et de l'interdisciplinarité.

La lecture de Caillois est une extraordinaire école du regard. Son exploration du bizarre dans la nature est une source d'enrichissement et d'enchantement, tandis qu'on se trouve plongé en le lisant dans ce que l'écrivain appelle le *fantastique naturel*, par opposition au féerique ou au merveilleux qui procèdent d'un fantastique de parti pris. Permanent, universel, il témoigne d'un imaginaire au-delà de ce que l'homme serait en mesure lui-même de concevoir. Il se manifeste, pour prendre quelques exemples, dans une racine anthropomorphe comme la mandragore ; une fleur comme la passiflore qui dessine les instruments de la Passion du Christ ; le corselet d'un insecte où se devine une tête de mort ; les somptueuses diaprures des ailes de papillons qui invitent à méditer sur les rapports entre l'esthétique naturelle et l'art humain ; les monstres, calligraphies, paysages que dessinent agates, jaspes ou marbres ; les étrangetés du mimétisme animal ; les invraisemblances des apparences, sans finalité décelable, comme celle du fulgore à protubérance céphalique d'alligator...

Au-delà même de l'insolite et des secrètes correspondances dont on découvre combien la nature est prodigue, c'est après une lecture de Caillois un regard neuf qu'on porte sur la terre si belle, disposé à s'étonner de tout ce dont nos sens émoussés avaient banalisé la perception. Peut-être faut-il avoir traversé la vie pour recouvrer l'acuité des sens d'un découvreur émerveillé devant *l'algèbre, l'ordre et le vertige* du visible.

De livre en livre Roger Caillois, aimanté par le mystère et une volonté d'y percevoir une cohérence, a abordé le sacré, les mythes, les rêves, les jeux, la guerre, l'enfer et les démons, la dissymétrie féconde, la peinture au cœur du fantastique, les terres australes, la littérature... Chaque thème impliquerait de larges développements.

Il a dénoncé les impostures de la poésie cédant à des paroxysmes enfiévrés et à l'inspiration hasardeuse. On comprend qu'il se soit éloigné des surréalistes et montré plus proche de Baudelaire que de Rimbaud ; le poète par

excellence s'incarnant à ses yeux en Saint-John Perse dont il apprécie *la solennité encyclopédique de la poésie*.

Roger Caillois a composé deux récits de fiction. L'un est une conjecture : *Ponce Pilate*. Il imagine que le Procureur de Judée, sceptique faible et nonchalant, mûrissant sa décision au cours d'une nuit, prend conseil auprès d'un ami Mésopotamien un peu chaman. Celui-ci dans un récit que Borges aurait pu concevoir projette l'avenir aléatoire du judéo-christianisme sur les vingt siècles qui vont suivre – les hérésies, le pouvoir temporel des papes, les guerres, les vicissitudes de l'Histoire et les chefs-d'œuvre de l'art... Le lendemain, au grand dam du Sanhédrin, Pilate libère le Christ. Jésus continue sa prédication et meurt à un âge avancé jouissant d'une réputation de sainteté, comme bien d'autres prophètes juifs nombreux en ce temps-là en Palestine, de sorte qu'il n'y aura ni crucifixion, ni résurrection, ni christianisme.

Une religion apparentée, *messianique, égalitaire, universaliste*, dont les hommes n'auraient pu se passer aurait de toute façon triomphé, estime Caillois dans un autre texte.

Dans un récit plus bref, *Noé*, Caillois évoque le Déluge. Il s'interroge sur les hôtes de l'arche à propos desquels le texte biblique est approximatif : deux spécimens de l'espèce ou de chaque race ? Quid concernant les papillons, les trois cent mille espèces de lépidoptères ? Et les poissons ? Nul poisson dans l'arche, nul animal aquatique.

Sous les trombes d'eau qui noient la terre, Noé aperçoit un requin qui tourne autour d'une mère réfugiée sur un monticule, maintenant haut sur ses épaules son nouveau-né comme pour retarder le plus possible le moment où il sera submergé et dévoré, victime d'une violence gratuite comparable à celle qui s'exercera plus tard sur les enfants massacrés de Bethléem, dans la totale indifférence de *Jéhovah*.

Le Déluge cessant, Noé qui est conscient d'avoir été injustement préservé, s'adonne de désespoir à la boisson, comme Loth avec lequel il se confondra en turpitudes. L'agnostique Caillois, si réservé sur lui-même, se livre entre les lignes dans ce texte où fait écho la voix d'Yvan Karamazov : *Mais les enfants, les enfants ? Comment justifier leur souffrance ?*

Roger Caillois exprime à la fin de sa vie une lassitude des affaires humaines, ne s'intéressant plus guère qu'aux pierres. *Elles me réconcilient momentanément avec une syntaxe qui me dépasse de toute part*, écrit-il dans les dernières lignes de son dernier livre.

Dans un texte admirable introduisant *Pierres* où il s'exprime en poète altier, j'extrais ces quelques lignes :

*Je parle des pierres plus âgées que la vie et qui demeurent après elle sur les planètes refroidies, quand elle eut la fortune d'y éclore. Je parle des pierres*

*qui n'ont même pas à attendre la mort et qui n'ont rien à faire que laisser glisser sur leur surface le sable, l'averse ou le ressac, la tempête, le temps. L'homme leur envie la durée, la dureté, l'intransigeance et l'éclat, d'être lisses et impénétrables, et entières même brisées. Elles sont le feu et l'eau dans la même transparence immortelle, visitée parfois de l'iris et parfois d'une buée. Elles lui apportent, qui tiennent dans sa paume, la pureté, le froid et la distance des astres, plusieurs sérénités.*

*Comme qui, parlant des fleurs, laisserait de côté aussi bien la botanique que l'art des jardins et celui des bouquets – et il lui resterait encore beaucoup à dire – ainsi, à mon tour, négligeant la minéralogie, écartant les arts qui des pierres font usage, je parle des pierres nues, fascination et gloire, où se dissimule et en même temps se livre un mystère plus lent, plus vaste et plus grave que le destin d'une espèce passagère.*

Je songeais en relisant ce texte à ce qu'aurait éprouvé Roger Caillois tandis qu'il y a quelques jours nous apprenions qu'une sonde lancée dans l'espace il y a dix ans à 66 000 kilomètres/heure avait rejoint une comète pareille à une énorme pierre anfractueuse dans l'espace, à 500 000 kilomètres de nous, vieille de 4,5 milliards d'années, ayant précédé par conséquent le système solaire. Un module largué et implanté sur celle-ci a effectué des prélèvements dont la composition pourrait contribuer à dissiper le mystère de l'éclosion de la vie sur la terre. *Je suis attiré par le mystère*, écrivait Caillois. *Je n'aime pas ne pas comprendre*, ajoutait-il, *ce qui est très différent d'aimer ce qu'on ne comprend pas, mais s'y apparente sur un point très précis qui est de se trouver comme aimanté par l'indéchiffré.*

L'indéchiffré à portée de la connaissance, de la pierre à la vie, nul doute que Roger Caillois n'eût été fasciné, comme certains d'entre nous, jusqu'au vertige. Il disait : *il manque quelque chose à l'homme qui ne s'est jamais senti éperdu.*

**L'essentiel concernant Roger Caillois se trouve dans les deux volumes suivants**

\*Roger Caillois par Odile Felgine (Stock) 468p.

\*Roger Caillois. Œuvres. Quarto (Gallimard) 1190p.

## Amadeus, Don Giovanni, Don Giacomo

(Juin 2013)

Le lundi 29 octobre 1787 est à la fois un jour sans histoire et la date d'un événement mémorable : au théâtre Nostitz de Prague, Mozart dirige la première représentation de *Don Giovanni*. Dans une salle pleine à craquer toute l'aristocratie pragoise est présente. Au parterre, anonyme parmi les spectateurs, a pris place un sexagénaire vêtu d'un pourpoint défraîchi. Il a connu la fortune et la gloire, l'exil, la prison, l'errance et la dèche. Il a aimé les femmes, les livres et par dessus tout la liberté. Curieux de tout, inconséquent, imposteur, enclin à la frénésie de vivre, il fut abbé, soldat, aventurier désinvolte et flamboyant, séducteur à tout crin et espion de circonstance – délateur aussi ; il a vécu en seigneur prodigue et fréquenté les grands de son époque aussi bien que le bas-peuple et la canaille ; *homme de l'instant*, a-t-on dit, *du présent pur*, il finit aigrement son existence comme bibliothécaire du comte Waldstein, neveu du prince de Ligne, dans le château de Dux, à une centaine de kilomètres de Prague. Auteur occasionnel et prolifique, il ignore qu'il porte en lui, encore non écrite, une œuvre qui assurera sa postérité et fera de ce vénitien d'origine un des grands écrivains de langue française du XVIII<sup>ème</sup> siècle finissant. On a reconnu Giacomo Casanova.

Cette rencontre entre Don Juan et Casanova sous l'œil de Mozart a de quoi prêter à bien des songes. Mais le rideau n'est pas encore levé. Avant que ne résonnent les accords solennels de l'Ouverture et que ne se produise un face à face qui peut sembler de fiction tant il semble improbable, il faut situer les circonstances qui ont conduit à une croisée des chemins le séducteur implacable et le dilettante licencieux.

Quelques mois plus tôt, en janvier 1787, accompagné de Constance, son épouse, Mozart se rend pour la première fois à Prague, invité à assister à la reprise des *Noces de Figaro*. Il est accueilli en triomphe, applaudi à tout rompre le soir de la première et lors des trois représentations suivantes qu'il dirige. Il passe quelques semaines délicieuses dans la capitale de la Bohême, allant de fête en fête, ovationné. Sur le point de retourner à Vienne courant février, il signe un contrat pour un nouvel opéra. Ce sera *Don Giovanni*.

Le thème lui a été proposé par Lorenzo Da Ponte, le librettiste des *Noces* et futur librettiste de *Così fan tutte*. Engagé simultanément pour deux autres opéras, auprès de Martini et de Salieri, Da Ponte s'est attelé à l'écriture des trois livrets à la fois. *J'écrirai pour Mozart la nuit en lisant quelques pages de L'Enfer de Dante ; le matin pour Martini en lisant Pétrarque, et le soir pour Salieri avec l'aide du Tasse*, dit-il à l'empereur d'Autriche Joseph II. Afin de se tenir éveillé passé minuit tandis qu'il écrit *Don Giovanni*, il a une bouteille de vin de Tokay à sa droite, une tabatière pleine de tabac de Séville

à sa gauche et à portée de sonnette une jeune allemande de seize ans à sa disposition, de sorte qu'il entre sans mal dans la peau de son personnage : *J'abusais un peu de la sonnette, surtout quand je sentais ma verve tarir ou se refroidir*, confesse-t-il dans ses Mémoires. En soixante-trois jours, *Don Giovanni* est terminé ainsi que l'opéra destiné à Martini et les deux tiers de celui qu'attend Salieri.

Da Ponte est un de ces aventuriers au destin mirobolant qui vaut qu'on s'arrête un moment sur le personnage. Juif converti, il fut abbé vénitien comme Casanova et comme lui exilé de la Sérénissime par l'Inquisition ; faisant profession d'*improvisateur* (faire des vers de mirliton sur tout et n'importe quoi était alors un métier prisé) il devient à Vienne un librettiste apprécié des meilleurs compositeurs d'opéra. Après un intermède à Londres où il écrit pour le théâtre il passe le dernier tiers de sa vie sur la côte est des Etats-Unis, se livrant à des commerces divers dont celui d'épicier et de libraire avant de devenir professeur d'italien et de se faire le prosélyte de la culture de son pays d'origine. Octogénaire, il aura la joie de voir joué pour la première fois à New-York, en 1825, *Don Giovanni* par la troupe de Manuel Garcia, le père de la Malibran, qui interprète Zerlina.

Mozart s'enchantait du sujet que lui a proposé Da Ponte et travaille à la composition dans la fièvre. *Mon cerveau s'enflamme de plus en plus*, écrit-il, *et si je ne suis pas dérangé, mon sujet s'élargit, se définit, se construit et bientôt se dresse devant moi tout entier, complètement terminé, en sorte que je puis l'embrasser d'un coup d'œil, comme un tableau ou une statue. Je n'entends pas successivement les parties de l'orchestre, mais toutes ensemble. Avec quelle allégresse, je ne puis l'exprimer ; il me semble que je vis un beau rêve. Et comment se fait-il que je ne l'oublie pas comme on oublie un rêve ? C'est peut-être le plus grand don duquel je doive être reconnaissant au Créateur.*

*Don Giovanni* est un *dramma giocoso* – un drame joyeux... une tragédie allègre. Dès les premières notes de l'Ouverture perce la voix de la fatalité. Le rideau vient-il de se lever, la mort entre en scène. Elle est une présence familière pour le compositeur. Dans une lettre admirable à son père gravement malade Mozart confie : *Je ne vais jamais me coucher sans penser (quel que soit mon jeune âge) que je ne serais peut-être plus le lendemain – et personne parmi tous ceux qui me connaissent ne peut dire que je sois d'un naturel chagrin ou triste.* Le 28 mai, l'homme qui a tellement compté, tant pesé sur sa vie, Léopold Mozart meurt. Cette mort du père profile son ombre sur l'œuvre en cours.

Accablé, Mozart a du mal à terminer la partition. Il se rend à Prague dans le courant du mois de septembre, s'installe avec Constance dans une auberge de la ville, tandis que Da Ponte loge dans la maison en face de sorte qu'ils peuvent converser d'une fenêtre à l'autre. Mais Mozart n'arrive pas à se

concentrer, il est trop dérangé. Il accepte l'hospitalité d'un couple d'amis musiciens, les Duschek, dont la propriété est au calme dans les faubourgs de Prague, la *Bertramka*. L'ambiance est heureuse, Mozart se laisse vivre. La veille de la première, l'Ouverture n'est pas encore composée ; or, il est prévu que les copistes viendront en prendre livraison le lendemain à sept heures du matin. Selon Nissen, relatant le récit que lui fit Constance, épousée après la mort de Mozart, ce dernier passe la nuit à boire du punch, écoutant sa femme évoquer les aventures d'Aladin et de Cendrillon qui le faisaient rire aux larmes. Entre deux sommeils il fredonne la partition qu'il écrit comme si elle lui était donnée à mesure.

Une autre anecdote est attachée à la *Bertramka*. Elle est racontée par Carl Thomas, le fils de Mozart. L'épouse de son hôte, Josepha Duschek était cantatrice. Mozart lui avait promis qu'il composerait un air à son intention. Comme il tardait, elle l'enferma dans un pavillon de son jardin avec de l'encre, des plumes et du papier l'assurant qu'il ne retrouverait la liberté qu'après avoir tenu sa promesse. Mozart s'exécuta mais, pour gentiment se venger de son hôtesse, il sema l'ouvrage de plusieurs difficultés d'interprétation, menaçant de détruire la partition si chantant *a prima vista* elle ne parvenait pas à les surmonter. L'air, *Bella mia fiamma, addio* nous est resté (*Köchel* 528).

Alors que Mozart a aménagé à la *Bertramka*, Da Ponte est contraint de regagner Vienne pour parachever le livret destiné à Salieri. Il ne peut assister à la première aux côtés de Casanova qu'il connaît bien. Les deux hommes s'étaient rencontrés pour la première fois à Vienne en 1783. Ils se retrouveront de loin en loin ensuite, en relation épistolaire jusqu'en 1795, s'empruntant de l'argent l'un à l'autre. *Je ne saurais asseoir mon jugement sur cet être bizarre, singulier mélange de bonnes qualités et de vices*, écrit Da Ponte de Casanova (...) *Ma maison et ma bourse lui étaient ouvertes et, tout en désapprouvant et ses principes et sa conduite, si j'eusse suivi quelques-uns de ses conseils, je me fusse épargné bien des tribulations et des peines*. Casanova à qui l'unissait comme à Mozart le lien maçonnique était son aîné d'une vingtaine d'années. En maintes circonstances il se serait fait son mentor et son conseiller. D'où la question, Da Ponte connaissant bien le personnage et son rapport aux femmes, de l'influence que Casanova a pu exercer sur le profil psychologique et les aventures amoureuses de Don Giovanni ; voire la part qu'il aurait prise dans la composition du livret. On a retrouvé après sa mort, parmi ses papiers autographes retrouvés au château de Dux, deux feuillets de vers (l'un d'eux titré *Don Giovanni*) portant des variantes (non utilisées par Da Ponte et Mozart) de la scène 9 acte II, le quintette au cours duquel Leporello déguisé en son maître est démasqué et implore la grâce de ses poursuivants.

Ce document ne prouve rien bien sûr sinon que Casanova s'est intéressé à la conception de l'œuvre. A-t-il fait des suggestions aux auteurs, on ne saura jamais. A-t-il même été en relation avec Mozart ? C'est probable – peut-être à la *Betramka* – mais aucun témoignage ne permet de le confirmer.

Si Da Ponte s'est souvenu des passades de Casanova et a relu *l'Enfer* de Dante en composant son livret, c'est surtout d'un *Don Giovanni* qui venait de triompher au carnaval de Venise qu'il s'est rappelé, le plagiant sans vergogne – une pratique commune alors ; l'auteur, un certain Bertati, ayant lui-même puisé dans le *Don Giovanni Tenorio* de Goldoni. Mozart, de son côté, a eu connaissance de la partition du compositeur, Giuseppe Gazzaniga. Quelques notes de la musique de ce dernier ont passé dans la partition de Mozart, cailloux transformés en pépites.

Les fameux accords de l'Ouverture, *grands accords remplis de cuivre*, vont retentir dans un instant. Approchons-nous de Don Giacomo avant qu'il n'avise Don Giovanni sur la scène. Il a 62 ans. Il n'est plus celui dont Frédéric II, le détaillant de la tête aux pieds, avait dit : *savez-vous que vous êtes un très bel homme*. Il possédait, reconnaît-il, *ces qualités accidentelles du physique qui sont dans le monde un passeport si avantageux*, bénéficiant auprès des femmes de cette longueur d'avance sur de moins bien pourvus que la beauté ou la prestance dispensent – *le suffrage à vue* disait-il joliment. Neuf portraits de lui sont présumés le représenter, mais seuls sont avérés les deux profils dus au crayon de son frère Francesco et une gravure : il a un visage allongé aux traits marqués, le front haut, les yeux un peu globuleux, le nez proéminent – un profil d'aigle. Avec ses 1 mètre 86 *ce vieillard extraordinaire*, dira la femme de Da Ponte au décours d'une visite avec son mari au château de Dux, devait encore, passée la soixantaine, porter beau. Le prince de Ligne qui l'avait pris en amitié a laissé de lui un portrait sous le nom d'*Aventuros*, commençant par ces mots : *ce serait un bien bel homme, s'il n'était pas laid ; il est grand, bâti en Hercule ; mais un teint africain, des yeux vifs, pleins d'esprit à la vérité, mais qui annoncent toujours la susceptibilité, l'inquiétude ou la rancune, lui donnent un peu l'air féroce...*

Depuis deux ans qu'il vit au château de Dux dans un relatif confort mais privé de femmes et quasiment de société, en butte à une domesticité malveillante, il écrit et vient de terminer un volumineux roman, *l'Isocaméron*, que la postérité n'a pas retenu ; *un livre tout à fait extraordinaire*, selon Dominique Fernandez, *qui combine l'imagination prophétique de Jules Verne avec la malice érudite d'Umberto Eco* ! Don Giacomo en ce mois d'octobre 1787 s'est rendu à Prague pour en faire éditer les volumes en souscription – le roman n'aura guère de succès, de sorte que ne pouvant payer l'éditeur avec ses maigres subsides il devra faire appel à son

bienfaiteur, le comte de Waldstein, qui deviendra propriétaire de ses écrits passés et à venir.

Casanova n'a laissé aucun témoignage sur la première de *Don Giovanni*, mais nous en savons assez sur lui pour imaginer qu'il ne se sera guère reconnu dans le personnage. Un siècle et leurs origines les séparent – l'un né au XVII<sup>ème</sup> et seigneur castillan, l'autre né au XVIII<sup>ème</sup> et aventurier vénitien, petit-fils de cordonnier et fils de comédiens. L'un, né d'une fiction, s'incarnant en de multiples destins à travers la littérature depuis le *Burlador de Séville* de Tirso de Molina et le *Dom Juan* de Molière jusqu'aux avatars contemporains ; l'autre, ayant réellement pris pied dans l'histoire au siècle des Lumières. Réunis par la postérité sous l'archétype du séducteur impénitent ils se confondent presque. A bien des égards cependant ils s'opposent.

Don Giovanni recherche moins le plaisir qu'il ne revendique des victoires dont son valet Leporello a la tâche de tenir la comptabilité (*la mia lista doman mattina d'una decina devi aumentari*). C'est un collectionneur doublé d'un prédateur. Il y a du violeur en lui. Donna Anna a échappé de peu à sa violence. Il recourt auprès de Zerlina, en piètre séducteur, à l'expédient de la promesse de mariage avant de rosser son prétendant. Quant à Donna Elvire, sa femme bafouée, il la jette avec cynisme dans les bras de son valet, puis la raille tandis qu'elle lui exprime son amour et l'exhorte à changer de vie. Don Giovanni méprise les femmes, il les prend, s'en sert, les rejette, allongeant sa liste sans fin, sans souci de leur devenir. Ce luxurieux à sang froid qu'est-ce qui lui échappe, que cherche-t-il à posséder qui lui est inaccessible ? N'est-ce pas ce qui ne se possède que par-delà le corps ? Don Giovanni ignore l'amour. Il ne serait qu'un érotomane de comédie grinçante, méchant et pervers, s'il n'avait par surcroît une dimension métaphysique. Le débauché affronte le surnaturel. Dans la main de Dieu qui prête sa voix au Commandeur il se montre plein de hardiesse, il fait front, le brave, lui résiste, et sans céder sur le courage, est emporté, terrifié, dans l'abîme et les flammes – il y a du héros dostoïevskien dans ce provocateur damné.

Face à ce jouisseur forcené, ce prédateur glaçant qui se livre au défi de Prométhée, Casanova offre un visage autrement attachant. Curieux de tout, frivole, inconstant, inconséquent, imposteur et mystificateur (mais on lui pardonne), il papillonne et séduit, abuse des femmes quelquefois, mais sans les laisser jamais dans l'embarras. Il ne laisse à aucune d'elles de mauvais souvenirs et les quittant s'efforce d'assurer leur avenir. Il ne désire contribuer au malheur de personne, se montre bienveillant, jouit de faire des heureux. Il ne dupe que les sots. Autant que des jeux de l'amour il a le goût du savoir (*c'est un puits de science*, dira le prince de Ligne) et celui du plaisir, tous les plaisirs : le jeu, la table et le vin, les livres, les voyages, le théâtre, l'opéra, la danse, la toilette, la conversation. *Il ne répond jamais non*

*aux choses*, écrira Sainte-Beuve. Les femmes, il les prend par goût de l'aventure et par curiosité autant que par désir ; un désir qu'il sait faire partager et assouvir sous la forme d'un moment de légèreté. Plutôt que faire l'amour (ce mot qui a son poids de gravité) il dit *donner le bonjour*. Ses liaisons sont brèves, des passades le plus souvent, des *aventures de carrosse*. Il apprécie les femmes intelligentes, la vivacité d'esprit, l'enjouement. *J'ai toujours trouvé que sans le plaisir de la parole, le plaisir de l'amour ne mérite pas le nom de plaisir*, dit-il. Il renoncera à coucher avec une anglaise fort désirable parce qu'elle ne parle ni le français ni l'italien. Au contraire de Don Giovanni, Don Giacomo ne fut pas seulement un amant attentif (*le plaisir visible que je donnais composa toujours les quatre cinquième du mien*, avoue-t-il) il a aimé, *amoureux à la perdition* d'une de ses maîtresses, tout près de se suicider pour une autre, convaincu que *sans amour le plaisir de l'amour est insipide*. Mais il finit toujours par s'échapper, il fuit mû par un irréprouvable désir d'ailleurs et de l'inconnue qui va surgir. Il le reconnaît volontiers : *j'ai aimé les femmes à la folie, mais je leur ai toujours préféré ma liberté*. Non qu'il n'ait parfois une nostalgie et un regret. *Si je m'étais marié avec une femme assez habile pour me diriger, pour me soumettre, sans que j'eusse pu m'apercevoir de ma sujétion, j'aurais soigné ma fortune, j'aurais eu des enfants et je ne serais pas comme je le suis, seul au monde et n'ayant rien*. Aussitôt se reprenant : *je me connaissais trop pour ne pas prévoir que dans un mariage régulier je deviendrais malheureux*.

Face à Dieu, il n'est ni insoumis ni rebelle comme Don Giovanni. Il fut croyant, catholique tiède, guère enclin à l'observance des sacrements et plutôt ennemi des jésuites, vivant en philosophe confiant en la Providence. Dieu, disait-il, *ne nous a rien donné qu'à dessein de nous rendre heureux*. Il mourra en chrétien.

Tel est l'homme qui après avoir vu Don Giovanni livré aux flammes simulées de la scène s'en retourne au château de Dux. Quelles résonances le *dramma giocoso* a-t-il suscitées en lui ? Songe-t-il à l'aria de Leporello, à ce qu'il réveille de souvenirs ? *Il catalogo è questo... In Italia... In Almagna... In Francia...* Quel homme ayant beaucoup aimé les femmes n'a la tentation à l'âge du déclin non point d'en dresser vulgairement le catalogue mais d'un instant les retrouver grâce à ce don merveilleux qui, par une mystérieuse physiologie du cerveau, fait revoir, ranimer, sentir, caresser les corps autrefois approchés, recouverts par la poussière du temps. *Polvo seràn, mas polvo enamorado...* Poussière, oui, mais poussière amoureuse... En proie à une mélancolie qui lui colle à la peau se souvient-il de ce vers de Quevedo ? Au fil des quelque trois mille sept cent pages qu'il va écrire, balayant la poussière du temps et renaissant de leur présence à la joie, il va retrouver Bettine (dont il a presque tout appris à treize ans), Angela, Lucie, Thérèse, Juliette, Bellino-Thérèse (le faux castrat), Christine, la Fragoletta, Henriette

(la plus aimée), Lia, d'autres (elles furent 122 disent les comptables de ses amours), il évoquera même la Charpillon qui lui infligea une blessure narcissique funeste ; elles se pressent dans ses pensées...

Ecrire l'histoire de sa vie, Casanova y a pensé avant même cette soirée du 29 octobre 1797. Il a conservé des dossiers, des notes (ses *capitulaires*), toute sa correspondance. Mais ce n'est qu'environ deux années plus tard, périssant d'ennui, *cet enfer que Dante a oublié d'écrire*, dira-t-il, que sur le conseil de son médecin il commence le récit de sa vie. Il est aussitôt emporté, écrit dans la jubilation dix à treize heures par jour. *En me rappelant les plaisirs que j'ai eu, je les renouvelle, j'en jouis une seconde fois*, s'enchantait-il. Les pages se succèdent d'un récit qu'il ne terminera pas cependant, considérant peut-être que ce qui lui était advenu à partir du déclin de sa vie ne valait pas d'être conté.

Dans les toutes premières lignes du récit de sa vie, Casanova évoque sa généalogie. Parmi ses plus lointains ancêtres connus, un Don Jacobo Casanova, espagnol né à Saragosse, enleva du couvent, le lendemain du jour qu'elle avait prononcé ses vœux, Dona Anna Palafox. De leur mariage naquit Don Juan, aventurier mort au cours d'un voyage avec Christophe Colomb. Son fils posthume, Marc-Antoine engendra un Jacques, trisaïeul de notre Giacomo. De sorte que Giacomo Casanova, si l'on en croit une confession qui s'entretisse de légende, eut pour ancêtres une Dona Anna et un Don Juan...

## Pontormo et le syndrome de Stendhal

(Décembre 2012)

Sur la rive gauche de l'Arno à Florence se trouve en direction du palais Pitti, sur une petite place à une centaine de mètres du Ponte Vecchio, une église d'apparence modeste à laquelle le voyageur pressé ne prête généralement pas attention, *Santa Felicita*. L'église n'est du reste ouverte que certains après-midi en fonction de la disponibilité de paroissiens bénévoles, de sorte qu'il faut parfois s'obstiner plusieurs jours de suite pour pouvoir en franchir le seuil. Si vous parvenez enfin à pousser la porte et accédez à l'élégante nef, dirigez-vous vers une petite chapelle à droite en entrant, glissez une pièce pour faire la lumière et préparez-vous à éprouver un choc... Stendhal, dans *Rome, Naples et Florence*, décrit son saisissement devant les sibylles des fresques de Volterrano à l'église *Santa Croce* : absorbé dans la contemplation de leur beauté il éprouve un battement de cœur au point de presque défaillir. Il doit s'asseoir sur un banc et lire les vers d'un poète ami pour se remettre de sa commotion. « J'étais arrivé à ce point d'émotion, écrit-il, où se rencontrent les *sensations célestes* données par les beaux-arts et les sentiments passionnés. »

Une psychiatre italienne, Graziella Magherini, a décrit dans les années 90 en référence à l'épisode que décrit Stendhal, et à partir d'une centaine d'observations cliniques concernant des touristes de passage à Florence, un désordre psycho-somatique violent (malaise général, trouble du rythme cardiaque, vertiges, hallucinations, panique...) déclenché en présence d'œuvres d'art. Elle a donné à cette crise subite (et réversible) le nom de *syndrome de Stendhal*. Sur ce modèle fut décrit par la suite un *syndrome de Jérusalem* chez des croyants parvenus en terre sainte et un *syndrome de Paris* affectant préférentiellement des japonais traumatisés par l'angoissante incivilité au sein d'une mégapole trop idéalisée !

Sans aller jusqu'à des manifestations requérant l'assistance d'un SAMU florentin je reconnais que la *Déposition de croix* de Pontormo, à *Santa Felicità*, m'a bouleversé au-delà de l'émotion esthétique que suscite parfois une œuvre d'art. Un cas de plus de syndrome de Stendhal ! Pareil bouleversement, un historien d'art américain, Frederick Mortimer Clapp, l'éprouva au début du siècle précédent en (re)découvrant ce peintre oublié depuis quatre siècles. Il évoque « une forme d'expression créative et tellement personnelle que les arts graphiques n'ont jamais peut-être été susceptibles d'en proposer d'équivalente ».

Le tableau, un retable, représente onze personnages disposés en pyramide sur trois plans : le Christ mort soutenu par deux porteurs, au premier plan ; la Vierge défaillante au second, entourée de quatre femmes – l'une éplorée tient le Christ par les épaules, les trois autres ont le regard dirigé vers la Mère du Christ ; vêtue d'une somptueuse tunique aux couleurs incandescentes, l'une d'elles, de dos, pourrait être Marie-Madeleine ; tout en haut deux personnages, une sainte femme qui paraît enceinte, et selon toute vraisemblance saint Jean. Et situation marginale, un personnage barbu, en buste, coiffé d'une toque – un autoportrait du peintre en Joseph d'Arimathie ?

Passé le saisissement on s'interroge sur ce qui rend ce tableau si singulier ; son pouvoir d'attraction tel qu'on ne peut en détacher le regard, le cœur battant, la gorge serrée. Est-ce l'effet des couleurs étranges, en demi-teintes ? Douces, claires, intenses, acidulées, rythmées par des gammes de roses, de lilas et de fuchsia, des rouges sang, toute une palette de bleus virant au gris, des touches de jaune, de bistre et de vert céladon – un chromatisme pâle et lumineux suggérant l'évanescence et la grâce plutôt que la mort et le deuil. Est-ce la composition audacieuse ? Une ronde, un tourbillon, une élévation dans l'apesanteur : les deux porteurs du Christ sont sur la pointe des pieds, et la plupart des personnages qui tous se ressemblent, blonds-roux et d'allure androgyne, paraissent vêtus de collants de danse sous leur tunique en drapé. Dans cet étrange ballet, les visages expriment la tristesse, le désarroi, la sidération, voire une attente anxieuse comme si un doute s'était instillé sur la destinée du mort incomparable avant la gloire de la Résurrection. Ni

perspective ni profondeur, un espace abstrait où flotte presque incongru un nuage ; la scène tragique, alliage de douceur et de désespoir, a les contours d'un rêve.

Le retable, nous enseignent les experts, ne prend toute sa signification qu'en regard des autres œuvres présentes dans la chapelle. Sur les fresques de la voûte, disparues lors de réaménagements ultérieurs, figuraient Dieu le Père, la main tendue vers son Fils en signe d'accueil, la colombe du Saint-Esprit et quatre patriarches. Seuls ont été conservés quatre tondi dans des pendentifs, représentant les évangélistes, à la réalisation desquels Bronzino, élève de Pontormo, a prêté la main. Sur la paroi droite une fresque représente l'Annonciation : l'Ange Gabriel, vêtu d'une tunique vaporeuse aux tons rouge-orangés, comme porté par le souffle divin, fait face à la Vierge qui s'apprêtant à gravir un escalier, se retourne, surprise, retenant d'une main sa tunique ; elle a un maintien aristocratique et les traits délicats d'une jeune femme *pleine de grâce*. Entre les deux, un reliquaire (ajout postérieur d'un baroque lourdaud) et un vitrail, contemporain de l'œuvre, dû au verrier français Guillaume de Marcillat. Il représente la descente de croix et la mise au tombeau (dont Pontormo a certainement tenu compte pour sa composition, la déposition se situant entre les deux séquences précédentes, sans qu'on puisse déterminer si le Christ vient d'être retiré des bras de sa mère ou s'il va y être déposé – *Piéta* suggérée). Ainsi, le terme de l'aventure terrestre du Christ s'inscrit-il entre les deux pôles extrêmes de sa destinée, entre l'Annonciation de sa venue au monde et le retour à la maison du Père. Mais s'adressant au chrétien, cette œuvre pour partie énigmatique parle en même temps à tous. Pontormo a gommé tout ce qui accompagne la relation évangélique de la mort du Christ – la croix, le calvaire, les instruments de la Passion – et les ailes des anges, les auréoles de la sainteté. En présence de ce mort – qui pourrait être un homme anonyme parmi des proches en détresse – le croyant comme l'agnostique revit intensément le deuil d'un disparu aimé – un fils, un frère, un père, un ami que la mort a enlevé. Certains indices suggèrent la volonté délibérée du peintre de laïciser la scène, lui conférant un caractère intemporel universel, car en lieu et place du petit nuage flottant dans le ciel, touche délicate contribuant à l'harmonie de la composition, figurait dans le projet initial une échelle sensément appuyée au sommet de la croix. Pontormo était au milieu du chemin de la vie, selon la jolie formule de Dante, quand il acheva le tableau – à l'âge du Christ au jour de sa mort. Pendant trois ans il s'était barricadé dans la chapelle où nul ne pouvait entrer à l'exception de son élève Bronzino. Le commanditaire lui-même, un certain Capponi, dont la chapelle porte le nom, banquier et mécène florentin, ne put y accéder qu'une fois l'œuvre terminée. Ce tableau de la maturité de Pontormo marque une double rupture : avec ses œuvres de jeunesse, encore conventionnelles, et avec l'art de la Haute Renaissance parvenu à son apogée avec Léonard, Raphaël et Michel-Ange.

Fallait-il en effet pour les peintres de la génération cadette poursuivre dans une même voie, en conformité avec les canons du classicisme, suiveurs dociles ambitionnant dans le meilleur des cas d'égaliser des aînés ayant atteint la perfection de l'art, ou rompre et innover ? Telle fut la démarche de Pontormo (celle aussi de son ami Rosso et du siennois Beccafumi, précurseurs tous trois du maniérisme). Que l'on compare la *Déposition* de Raphaël (à la galerie Borghèse) et la *Déposition* de Pontormo, on mesure la profondeur de la rupture. Deux chefs-d'œuvre mais pour des raisons opposées, l'un emblématique du classicisme, l'autre de ce que certains ont qualifié de premier maniérisme ou de réaction anti-classique – une relative indépendance dans le traitement du sujet, un affranchissement des contraintes du réel, une libération de la couleur tout en conservant l'élégance et la grâce – la *sprezzatura* !... Et pour finir l'omniprésence subjective du peintre dans l'œuvre ; la peinture non seulement *cosa mentale* comme le professait Léonard mais aussi l'expression subliminale d'une sensibilité, transmutée en lignes et en couleurs.

Les maniéristes de la génération suivante iront plus loin dans la dissidence, s'affranchissant des normes et revendiquant la licence, privilégiant le style (*la maniera*), la vérité de la beauté sur l'exactitude et la vraisemblance – premiers adeptes de l'art pour l'art.

La rupture qu'opéra Pontormo, moins abrupte, est sans solution de continuité radicale avec l'art des trois maîtres de la Haute Renaissance. C'est pourquoi certains experts préfèrent qualifier la période de transition qu'il inaugure, raccordée à l'expérience des aînés et sous leur bienveillance, d'experimentalisme classique. Pontormo fut brièvement l'élève de Léonard, avant que ce dernier ne quitte Florence ; il lui doit une part de la douceur de sa palette. Raphaël, dont il est des trois grands le moins proche, loua l'une de ses premières productions, prédisant au jeune peintre une grande réussite. Quant à Michel-Ange, rapporte Vasari dans le chapitre des *Vies* qu'il a consacré à Pontormo, mis en présence d'un tableau de celui qui n'était qu'un apprenti de 19 ans dans l'atelier d'Andrea del Sarto, il s'enthousiasma : « A ce qu'on peut voir, dit-il, ce jeune homme sera un tel artiste que, si Dieu lui prête vie et qu'il persévère, il portera cet art à de célestes hauteurs. » Pontormo vénérât Michel-Ange. Le Michel-Ange de la Sixtine a fécondé son génie ; et par delà, conviennent les experts, par ses hardiesses, par l'audace de ses compositions – les torsions et les cambrures de ses prophètes et sibylles, les couleurs acidulées éblouissantes dont il les revêt – il a exercé une influence décisive sur l'ensemble du courant pictural subversif qui va se développer tout au long du cinquecento. Revenu du choc produit par le retable de *Santa Felicità*, comment ne pas s'interroger sur la destinée de ce Pontormo qui n'est encore aujourd'hui apprécié que d'un petit nombre ? On dispose le concernant de trois sources d'informations : le chapitre des *Vies* de Vasari auquel il a été fait allusion, écrit dix ans après la mort du peintre (Vasari l'a connu

personnellement, s'appuyant par ailleurs sur le témoignage de celui qui fut l'élève d'élection, Bronzino) ; et deux documents autographes : une lettre en réponse à l'enquête portant sur la question de la prééminence d'un art – la sculpture ou la peinture – et un journal étrange, tenu par l'artiste durant les deux dernières années de sa vie, deux fascicules de notations laconiques nourries de la trivialité du quotidien. Pontormo en fait est le nom du village à une trentaine de kilomètres de Florence où le peintre, de son vrai nom Jacopo Carucci, a vu le jour en 1494. Il était en effet d'usage de désigner un artiste par sa ville d'origine (Léonard de Vinci, le Pérugin), ou par le métier du père (Andrea del Sarto, Tintoretto), par un diminutif (Masolino, Donatello) voire par un sobriquet pas toujours flatteur (Sodoma... !)

Donnée essentielle, car la personnalité de l'artiste en sera définitivement marquée, l'enfance de Pontormo fut accablée de deuils. Il perdit en quelques années son père à l'âge de cinq ans – peintre demeuré inconnu, élève de Ghirlandaio – puis sa mère, son grand-père, sa grand-mère et pour finir sa sœur, âgée d'une quinzaine d'années, depuis la mort de la grand-mère à sa charge. Après un séjour en orphelinat à Florence, il fut dès l'âge de douze ans apprenti chez Léonard avant que ce dernier ne quitte Florence, puis chez Albertinelli, Cosimo et surtout chez Andrea del Sarto qui le jalosant le congédia. Il devint vers la trentaine l'un des peintres florentins les plus estimés de son temps, sans laisser de s'écarter d'un chemin solitaire – ensauvagé, cyclothymique, atrabilaire ; vivant, hors quelques heureuses embellies, sous le soleil noir d'une mélancolie qui ne le quitta jamais. « Son train de vie et sa manière de s'habiller étaient plus misérables que modestes », écrit Vasari, qui sans aménité qualifie l'homme de bizarre et l'artiste d'extravagant. Novateur angoissé, « il se torturait à ce point la cervelle que c'était pitié », précise-t-il, ajoutant : « L'esprit de Jacopo était sans cesse à la recherche de nouveaux concepts et de solutions inédites, sans jamais s'en satisfaire ni s'y tenir. » La postérité ne fut pas pour Pontormo plus clémente que ne le fut son étoile à sa naissance. S'il nous reste en effet une trentaine de tableaux (parmi lesquels plusieurs chef-d'œuvres dont la *Visitation* de Carmignano, sublime et mystérieuse) et plus de 400 admirables dessins, une partie de l'œuvre a été endommagée par les intempéries (les fresques de la chartreuse de Galluzzo près de Florence) et plus de la moitié de sa production a disparu sous les démolisseurs, inconsidérément ou sur décision délibérée dans la mouvance sectaire et pudibonde de la Contre-Réforme ; ce fut le cas en particulier des peintures de la voûte de la chapelle Capponi à *Santa Felicità*, comme nous l'avons précédemment indiqué, et des fresques du chœur de l'église San Lorenzo de Florence. Pontormo avait consacré à celles-ci les dix dernières années de sa vie, s'inspirant, mais avec son génie propre, du *Jugement dernier* de la Chapelle Sixtine. On mesure l'importance de la perte à la lecture d'un commentaire émerveillé de l'auteur du premier guide de Florence, en 1591,

Francesco Bocchi : « Le coloris en est doux, délicat, et tellement souple, écrivait-il, qu'on le dirait fini par le souffle ».

A la ruine d'une partie de l'œuvre s'est ajouté l'oubli, guère dissipé si l'on excepte certains érudits ou quelques curieux de l'art, de sorte que Pontormo demeure un peintre pour happy few. On songe après la découverte de cette œuvre admirable, fécondée dans la souffrance d'une inguérissable blessure d'enfance, au mot de Braque: « L'art c'est une blessure qui devient lumière ».

### **Quelques repères**

- \* Pontormo. Journal (Mix).
- \* Giorgio Vasari. Les vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes (Actes Sud).
- \* Philippe Costamagna. Pontormo (Gallimard).
- \* Rolland Le Mollé. Pontormo (Actes sud).
- \* Anne Forlani Tempesti, Alessandra Giovannetti. Pontormo (Philippe Lebaud).
- \* Edouard Dor. Enigme de la mélancolie. Sur un tableau de Pontormo (Sens-Tonka).
- \* Patricia Falguières. Le maniérisme (Gallimard).
- \* Antonio Pinelli. La belle manière (Livre de poche).
- \* Jean-Paul Marcheschi. Pontormo. Rosso. Greco. La déposition des corps.

## **Goya : sa maladie, son œuvre (1746-1828)**

(Décembre 2014)

### **Jean Paul BOUNHOURE**

Professeur à l'Université

Membre de l'Académie Nationale de Médecine

« Goya est un artiste singulier qui a ouvert de nouveaux horizons à la peinture » disait Baudelaire. Malraux s'interroge : « Goya est-il le plus grand interprète de l'angoisse qu'ait connu l'Occident ? »

Goya se situe à la charnière entre le XVIII<sup>ème</sup> et le XIX<sup>ème</sup> siècle mais véritable précurseur il annonce l'avènement de l'art moderne, proche dans ses gravures de l'expressionnisme et même du surréalisme. Créateur d'une prodigieuse diversité, au fil des ans, son art s'est profondément transformé, a subi une véritable métamorphose. Son génie fut long à murir et il apparait une rupture radicale entre le Goya peintre léger, artiste frivole, rococo, influencé par Jean Batista Tiepolo, auteur des charmantes scènes champêtres ou de la vie quotidienne madrilène et le génie hanté du XIX<sup>ème</sup> siècle, libéré de toute contrainte. Portraitiste recherché, peintre officiel du régime, devenu le Peintre de la Chambre du Roi, Goya satisfait des commandes prestigieuses l'amenant à être un proche de la famille royale et des grands personnages de la cour. Ses superbes portraits sont à l'origine de son ascension.

Des évènements dramatiques provoqueront une véritable fracture transformant son inspiration, sa création artistique :

- Durant l'hiver 1792, Goya est terrassé par une atteinte neuro-sensorielle soudaine qui demeure encore mal connue. Il sera cruellement éprouvé par une affection qui laissera une surdité définitive contribuant à son isolement, source d'une rancœur à l'égard de la société et d'une amertume qu'il exprimera avec violence. Ce drame va révéler un nouveau Goya avec une originalité surprenante : un artiste nouveau allait naître, laissant libre cours à ses cauchemars, ses délires pour dénoncer la sottise, la tyrannie politique ou religieuse, la cruauté humaine. L'aragonais va peindre, comme il en a envie, le surnaturel, l'irrationnel, un monde cauchemardesque. Son imagination l'entraîne dans le domaine de la sorcellerie, du fantastique. Il s'évade dans le monde des mythes, des cauchemars. Selon Baudelaire, il dessinera une véritable descente aux enfers « toutes les débauches du rêve, toutes les hyperboles de l'hallucination, du fantastique. »
- Les vicissitudes du régime politique de l'Espagne, les désastres de la guerre, la barbarie des combats lors de l'invasion française puis, en 1815, le retour de la monarchie absolue avec une répression impitoyable influencèrent sa création. Libéral, sensible aux idées des Lumières du XVIII<sup>ème</sup> siècle, espérant la fin du despotisme et des abus de la monarchie, loin d'être un opposant au roi Joseph Bonaparte, il souhaitait une constitution libérale. Mais conscient de l'horreur de la répression française, il se comportera en authentique correspondant de guerre, décrivant la férocité des combats dans les deux camps, blâmant la cruauté, la barbarie de l'espèce humaine. Avec les Caprices, il réalisa une fresque satirique de la Société espagnole, stigmatisant l'obscurantisme, la toute puissance du clergé. Au soir de sa vie, les Peintures Noires de la Quinta del Sordo sont parmi les plus angoissantes, les plus étranges des œuvres de Goya. Il donne une vision diabolique et désespérée de la société dans un monde hallucinant fait de cauchemars et de délires.

Comme il l'avait énoncé à l'Académie des Beaux-Arts de Madrid, le peintre n'a pas pour seul objectif le culte exclusif de la beauté : « Il n'y a pas de règle en peinture, le but ultime est la vérité. »

C'est à Fuendetodos, bourgade aragonaise voisine de Saragosse, qu'est né en mars 1746, Francisco Goya. Son père était un modeste doreur sur bois, travaillant pour le clergé. Francisco eut une formation religieuse, mais il n'eut jamais une foi ardente, effectuant son apprentissage de peintre chez un artiste de Saragosse, José Luzan, peintre du Roi réputé. Sa formation fut

très académique, il acquit une grande maîtrise du dessin fondée sur de nombreuses copies de toiles de maîtres. Ambitieux, doté d'un caractère bien trempé, indépendant et ombrageux, convaincu qu'il ne pouvait réussir qu'à Madrid, Goya quitte l'Aragon en 1763.

Il participera sans succès à 2 concours pour obtenir une bourse de l'Académie de Peinture de Madrid. Vers l'âge de 23 ans, il part pour l'Italie et l'on sait peu de choses sur son séjour : il effectuera de nombreuses copies de Raphael, de Corregge, rencontrera Tiepolo, s'initiera à la pratique des fresques. Goya participe à un concours de l'Académie des Beaux-Arts de Parme où il ne fut classé qu'à la seconde place pour son interprétation du thème « Hannibal vainqueur contemplant la campagne romaine ».

A son retour en Espagne, Goya possède de bonnes qualités techniques mais n'a pas de style propre. En 1771, il revient à Saragosse où la cathédrale Notre Dame del Pilar a été terminée. Dès son retour, Francisco est choisi pour réaliser des fresques dans le petit chœur de la cathédrale, fresques très originales qui ne lui valent que des louanges. En 1773 Goya épouse Josefa Bayeu, sœur de son mentor Francisco Bayeu. Ce mariage va servir sa carrière et il obtient avec l'appui de son beau-frère, des commandes importantes : 40 cartons pour les tapisseries des Palais de Charles III qui ont le mérite de l'introduire auprès du roi et du Prince héritier. Ces scènes typiques du folklore espagnol, académiques et un peu mièvres, dénotent des qualités de coloriste et de décorateur. Mengs, peintre allemand, le grand maître de la peinture espagnole de l'époque, souligne les talents de Goya en souhaitant qu'il soit encouragé par le roi.

De 1783 à 1791 c'est une période faste et brillante : Goya est devenu un portraitiste recherché, occupe une fonction officielle, a atteint le rang de Peintre du Roi et de la Cour de Charles IV. Son tableau, le Christ en croix, d'un très grand classicisme, lui permet d'être admis à l'Académie de peinture San Fernando de Madrid où il va dispenser son enseignement.

1792 sera l'année du drame : à Séville puis à Cadix, chez son ami Sebastian Martinez survint brutalement la mystérieuse maladie qui aura de graves répercussions sur son caractère, son inspiration, son processus créatif. Goya va lutter contre une affection qui laissera une surdité de perception totale dont l'origine demeure méconnue. Diverses étiologies ont été envisagées, encéphalite, syphilis, accident toxique, cause vasculaire ou virale, syndrome de Ménière, mais rien ne permet de conclure.

Cet épisode qui dure plusieurs mois lui interdit de marcher, de peindre, d'écrire et Goya revient à Madrid diminué, complètement sourd.

Quelques mois plus tard, il écrit à son fidèle ami Zapater « mon état de santé est désespérant, je ne me supporte plus des bruits continuels qui résonnent dans ma tête ».

Dans son désarroi, Goya se réfugie dans le travail, reprend ses pinceaux. Il choisit la peinture de toiles de petites dimensions, empreintes d'une profonde tristesse, montrant dans des couleurs ternes ou sombres, le désespoir, le désarroi humain, « Le préau des fous, l'asile d'aliénés, les prisonniers enchaînés, les naufragés » sont les témoignages de son découragement et de son amertume. Sa surdité, source de railleries, impose la fin de ses fonctions d'enseignant à l'academie de peinture. Dès lors, on peut remarquer un vrai dédoublement, une scission de son œuvre : dans le cadre de sa fonction officielle, il réalise sans concession, sans masquer leurs défauts, les portraits de la reine du roi et des personnages majeurs de la Cour. Dans ses dessins, ses gravures, ses créations plus personnelles, il fustige l'ignorance, les préjugés, l'hypocrisie d'une société où règnent l'Inquisition, l'obscurantisme, les excès d'un régime politique autoritaire. Son esprit est hanté de visions fantastiques, d'oiseaux nocturnes maléfiques. Les Caprices, œuvre téméraire, dont la réalisation demandera plusieurs années, sont une critique très acerbe de la Société Espagnole, une satire des ridicules de son temps.

En 1795, son admiration et son amour pour la Duchesse d'Albe, une des femmes les plus éclatantes de la cour, fut un épisode heureux de sa vie. Cayetana séduisante et fantasque, faisant fi de toutes les conventions, associait légèreté, audace et modernisme. Son portrait, où elle montre du doigt « Solo Goya », inscrit à ses pieds sur le sol, est-il le témoignage de leur liaison ? Quelles furent exactement les relations entre cet homme âgé et sourd et une très importante et séduisante personnalité de l'aristocratie espagnole ? Leur intimité fut grande quand la Duchesse l'emmène en Andalousie dans sa résidence d'été de Sanlucar, avant de rompre brutalement. Véritable jaillissement de son génie, il retrouve un élan créateur pour peindre des portraits superbes de la Duchesse dans diverses parures et les deux Majas. La Maja nue, premier nu féminin depuis Velasquez, est le portrait d'une courtisane impudique s'offrant avec provocation au regard du spectateur.

Goya fut choisi par le roi pour décorer   fresque l' glise San Antonio de la Florida. Il peint alors, selon ses idées, le miracle de Saint Antoine, le saint rappelant à la vie son père faussement accusé de meurtre. Saint Antoine se tient au milieu d'une foule de majas, de mendiants, de paysans qui occupent toute la coupole. La scène est pleine de vie, d'allégresse, d'une profonde humanité. Goya offre aux bons Pères des Ecoles Pieuses de Saragosse qui l'ont élevé un petit tableau émouvant, la prière du Christ au Jardin des Oliviers, représentant l'angoisse de Jésus, seul et désespéré avant son arrestation.

En 1808, les intrigues politiques plongèrent l'Espagne dans une guerre féroce qui fut une longue suite d'horreurs, de fusillades, de massacres et d'atrocités dont le spectacle allait inspirer à Goya des scènes d'un réalisme

brutal. Il représente des scènes de désolation avec les sentiments d'un révolté qui ne tolère ni la cruauté ni l'injustice, aussi bien chez ses ennemis que chez ses compatriotes.

Les hommes se comportent, dans les deux camps, en bêtes féroces avec la plus grande cruauté multipliant tortures, mutilations et viols. Les sentiments de Goya, mélange d'indignation et de pitié, expliquent sa position difficile et sa conduite critiquable pendant l'invasion Française. Après l'évacuation de l'Espagne, l'épuration s'installe à Madrid, Goya est soupçonné de collaboration : il se justifie en illustrant la cruauté de la répression française pour rentrer en grâce auprès du roi et adresse à Ferdinand les toiles qui contribuent à sa célébrité, les *Dos y Tres de Mayo*. Le roi ne méconnaît pas ses hésitations et lui aurait déclaré, désabusé « Tu as mérité le garrot mais tu es un grand artiste et je te pardonne ».

Après le départ des Français, s'installe un régime de délation à l'égard des libéraux et des *afrancescados*. Goya est menacé par l'Inquisition vu l'obscénité de la *Maja nue*, ses critiques répétées à l'égard de l'église et du clergé. Soumis à un procès, il est finalement disculpé. Peu après, malgré les risques, confirmant son opposition, il peint le Tribunal de l'Inquisition, stigmatisant la terreur que répand l'église. Le Colosse, géant nu dressé dans le ciel, dominant une foule en fuite, est-il Napoléon et la terreur qu'il inspirait ou le Dieu de la guerre déclenchant la panique ? Mais il peint aussi des œuvres de caractère bien différent, empreintes de charme et de tendresse, son petit-fils Mariano, des enfants de notables madrilènes. Il peint aussi plusieurs versions de *Majas au balcon*, jeunes et jolies coquettes sur lesquelles veillent jalousement des entremetteuses sordides ou d'inquiétants *Majos*. Déçu et aigri par les intrigues de la politique et de la haute société, il brise ses liens avec la cour, achète une petite maison de campagne, près de Madrid, afin d'y vivre avec sa jeune compagne, servante-maitresse, Léocadia Weiss et une enfant, probablement sa fille. Dans ce refuge, il vivra en reclus sous les regards réprobateurs de son entourage et de sa famille.

Retiré de la vie publique, débarrassé de toute contrainte, il vit dans sa retraite avec des visions fantastiques de spectres, de sorcières et de monstres. Goya décore la Maison du sourd avec 14 peintures murales, étranges et sinistres, dans une ambiance funèbre. Ces *Peintures Noires*, d'une grande modernité dans leur composition et leur chromatisme, sont l'expression de ses hallucinations, de ses angoisses, de son pessimisme. Un Saturne terrifiant, géant échevelé, les yeux exorbités, dévore un enfant, symbole de l'éternelle cruauté humaine. Goya renouvelle avec une exagération effrayante, les scènes d'horreur et les images diaboliques des *Caprices*. Peignant sur ses murs, il renonce à la diffusion de ses œuvres et dépeint un monde étrange dénué de sens : par exemple la toile montrant un chien, solitaire, minuscule, réduit à sa seule tête, perdu dans des masses colorées, sans autre personnage.

C'est le royaume de l'étrange, des scènes cauchemardesques, avec des sorcières hideuses, un bouc géant qui représente le Diable. La Quinta del Sordo est le mausolée de ses hallucinations.

Son état de santé s'altère, une insuffisance cardiaque apparaît, compliquée d'un œdème pulmonaire qui lui inspire un émouvant tableau, un autoportrait où il se présente dans les bras du Docteur Arietta, son médecin dévoué, à qui il veut rendre hommage. Cette toile dépeint l'état dramatique du malade, son oppression, son angoisse qui s'opposent à la sérénité, au calme du praticien qui le reconforte.

Il réalise d'autres eaux-fortes aux sujets étranges et absurdes, les Disparates, ses folies, où il s'immerge dans le monde de ses fantasmes.

A 77 ans Goya va par prudence quitter sa patrie, demandant au Roi l'autorisation d'aller en France pour effectuer une cure à Plombières. Il ne se sentait pas en sécurité vu l'intensité de la répression contre les libéraux, sa compagne Leocadia exprimant ouvertement son opposition au roi et au gouvernement. A Paris et à Bordeaux, où il s'installe auprès des libéraux espagnols réfugiés en France, Goya remplit des carnets de dessins. Il conserva sa puissance créatrice jusqu'à sa mort, exécute des portraits, de petites peintures sur des plaques d'ivoire, des lithographies, de pittoresques scènes de corrida, « les Toros de Bordeaux. »

« J'apprends encore », écrit-il au bas d'un de ses magistraux dessins où on le voit marcher s'appuyant sur deux cannes.

Il peint la Laitière de Bordeaux au visage énigmatique, hommage à la jeunesse, un de ses plus beaux personnages avec des couleurs qui annoncent l'impressionnisme. La douceur des traits a fait évoquer la douceur de la Vierge.

Goya s'éteint le 16 avril 1828, à 82 ans, après une hémiplegie compliquée d'aphasie.

Les Romantiques au XIX<sup>ème</sup> siècle seront les premiers à reconnaître son génie et les guerres meurtrières du XX<sup>ème</sup> siècle confirmeront sa triste vision de l'humanité. Peut être à cause de son infirmité, du retrait au fond de lui-même qu'elle a favorisé, Goya eut une vision désabusée et pessimiste de l'homme. La surdité ne lui a pas donné le génie qu'il avait déjà mais lui a fait découvrir son monde intérieur. La surdité l'a muré en lui-même, a interdit la poursuite de son enseignement, l'a progressivement isolé, favorisant sa tendance au pessimisme et au désespoir. Son infirmité a révélé chez Goya une anxiété, une tendance dépressive probablement amplifiée par sa solitude, sa rupture avec l'aristocratie madrilène. Son amour déçu pour la Duchesse d'Albe ne peut qu'avoir exagéré sa morosité.

Au soir de sa vie, Goya va se plonger dans un monde de sortilèges, de cauchemars, de fantasmes, de sorcières maléfiques, avec l'idée constante

d'une critique violente de la société de son époque et de forces obscures auxquelles nul n'échappe entièrement. Sa technique a évolué, devenant plus spontanée et plus vive, qualifiée de *botecismo*, d'ébauche, s'opposant à la facture ordonnée et lisse du néo-classicisme en vogue à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Son œuvre contient en germe de très nombreux développements de la peinture qui se manifesteront au XX<sup>ème</sup> siècle. Il est le présage des tableaux de Caspar David Friedrich, de Fussli.

Goya visionnaire posa les fondations des mouvements artistiques du XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècle. Dernier des peintres baroques espagnol, il apparaît comme le premier des peintres modernes : il annonce de nouvelles tendances, le romantisme avec toute sa fantaisie, son monde onirique de sorcières, de scènes de sabbat, de spectres, le réalisme, avec la critique des horreurs de la guerre, l'expressionnisme et le surréalisme dans ses peintures noires et l'étrangeté de ses Disparates qui ont séduit Salvador Dali et Max Ernst.

## L'AFFAIRE DRUAUX

(Juin 2011)

**Dr Sébastien BALEIZAO**

Médecin généraliste - Rouen

**Pr Georges NOUVET**

Professeur Honoraire des Universités - Rouen

### Le drame

L'histoire se déroule à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, à Malaunay, un bourg situé à dix kilomètres de Rouen. Nous sommes le dimanche 10 avril 1887. La messe vient de s'achever et le débit de boisson de la route de Montville n'est toujours pas ouvert. Que se passe-t-il ? Le café des époux Druaux n'a pas l'habitude de rater une sortie de messe, surtout un dimanche de Pâques. En habitué de la maison, le père Lefèvre s'inquiète. Il est ouvrier du four à chaux attendant au café où il vient tous les jours prendre sa goutte. Il se décide à frapper aux volets clos du rez-de-chaussée. Pas de réponse. Vers trois heures de l'après-midi, c'est le maréchal-ferrant Drouet qui tambourine à la porte. Il lui faut insister longtemps avant que la femme Druaux apparaisse ébouriffée et en chemise, à la fenêtre de sa chambre du premier étage. Elle dit d'un ton presque naturel : « Eh bien, puisque vous êtes là, allez donc chercher mon frère au beurre. Dites lui que mon mari est mort ! ». Le beurre, c'est la fabrique de margarine de Malaunay. On y travaille dimanches et jours fériés et Pierre Delacroix, le jeune frère de la dame Druaux, est sensé y travailler ce matin. La bistrotière ajoute : « Et dites à Madame Billard que mon mari est mort, à quatre heures, d'une bronchite qu'il avait à la tête depuis deux mois ».

C'est de cette façon que les habitants de Malaunay apprirent la mort de Séraphin Druaux.

Une demi-heure après Drouet, trois personnes frappent de nouveau à la porte du café : le père Lefèvre est accompagné de Monsieur Hanivel un voisin, cultivateur, et de Madame Séjourné, la blanchisseuse. La femme Druaux descend leurs ouvrir. Ils s'avancent mais s'arrêtent aussitôt car, à travers la porte entre-ouverte du cellier, ils aperçoivent le cadavre du jeune Delacroix étendu, la tête penchée dans l'entrée de la cave. Pauline Druaux, elle, ne manifeste aucune émotion. Elle reste plutôt hébétée avant de dire, comme si elle était ivre : « Voyez mon pauvre frère. Il a voulu boire de la gazéoline et il est malade. Il faut aller lui chercher de l'Eau des Jacobins ; ça le remettra. Il a les lèvres toutes brûlées ; il en a même sur ses habits. » Le père Lefèvre n'arrive pas à relever le corps déjà rigide et froid. La lampe de gazéoline est intacte.

Quand les trois visiteurs montent au premier, ils découvrent, étendu sur le lit, le corps de Druaux, aussi froid que celui de son beau-frère. Les traits du visage sont contractés, la bouche grande ouverte avec de l'écume aux lèvres. Aucune trace de coups, rien qui puisse faire penser à une agression ou une bagarre. Les deux hommes sont passés de vie à trépas sans violence. On appelle le Docteur Le Sauvage de Montville. Il estime que la mort des deux hommes pourrait remonter à une quinzaine d'heures mais il évite de se prononcer sur la cause du décès. Deux gendarmes sont près d'ici. Ils sont montés ce matin de Maromme pour distribuer les convocations aux périodes d'exercice des treize jours de l'armée territoriale. Dès qu'ils sont informés du drame, ils préviennent leur chef, le maréchal des logis Elouard, qui va très vite faire à cheval la route qui mène à Malaunay. Il faut qu'il assure la garde des corps.

## **L'enquête**

C'est le juge Daufresne de Rouen qui est chargé de l'enquête. Il commence par l'interrogatoire de la veuve Druaux. Elle s'appelle Pauline Adèle. Elle a vingt-huit ans ; elle est née à Yvetot le 11 décembre 1858. Ursin Séraphin Druaux a trente-deux ans. Lorsqu'il a rencontré Pauline, elle était domestique à Auzouville. Ils se sont mariés il y a sept ans. Leur fille Léontine est élevée par sa grand-mère paternelle. Pauline et Séraphin sont venus s'établir, il y a un an, à Malaunay où Druaux a trouvé un emploi dans l'usine de margarine Pellerin. En décembre dernier, il a décidé d'installer, au rez-de-chaussée de sa maison, un débit de boisson que tiendrait son épouse. Le frère de Pauline vit avec eux. Il s'appelle Pierre Gustave Delacroix, il a dix-sept ans et travaille comme son beau-frère à l'usine au beurre.

Si Pauline Druaux arrive à répondre correctement aux questions simples, beaucoup des questions qu'on lui pose sur le drame semblent la déconte-

nancer. Ses tentatives d'explications sont incohérentes. On dirait qu'elle se débat dans le mensonge. On s'étonne aussi de la voir hébétée et comme en état d'ivresse. Elle surprend tout le monde en demandant sans arrêt à pouvoir se recoucher auprès de son mari. Pourtant, par moments, elle arrive à se souvenir. Elle reconnaît que la soirée a été bien arrosée et que, quand son mari est monté se coucher, il se plaignait beaucoup de cette bronchite de tête qui lui rendait la vie difficile depuis deux mois. Elle se souvient avoir monté un café à son mari. Il serait mort immédiatement après. Elle prétend s'être allongée alors à côté de lui jusqu'à l'arrivée de Drouet. Qu'elle ait pu rester une journée entière en compagnie de deux cadavres sans s'en émouvoir est assez étrange pour qu'elle devienne la principale suspecte. D'ailleurs, on ne l'aime pas dans le pays : elle passe pour une ivrognesse acariâtre, rendant la vie impossible à un mari qu'elle trompe volontiers. Seraphin Druaux et Pierre Delacroix ont, au contraire, une très bonne réputation. A la fabrique Pellerin, on les a toujours trouvés exemplaires.

Dans la maison, le maréchal des logis Elouard a fait un relevé précis. Le corps du jeune Delacroix gît au sol légèrement sur le côté droit. Il a du noir aux lèvres et sur la langue. Sur la table, deux tasses avec un fond de café. A l'étage, le sieur Druaux est couché sur le dos, les poings fermés. Dans la chambre du frère, à côté de la paille qui lui sert de lit, un vase de nuit plein de vomissements.

Pauline Druaux est mise en garde-à-vue à la gendarmerie de Maromme. Elle est accablée. Elle s'enferme dans un silence hostile et désespéré.

Le lendemain matin, lundi de Pâques, une foule s'est rassemblée devant l'estaminet. Les commérages circulent : débauchée, coureuse, chicaneuse, buveuse et dépensière, la Druaux s'est débarrassée d'un mari encombrant. Elle a tué son frère parce qu'il était un témoin gênant du premier meurtre. C'est aussi l'avis du *Journal de Rouen* qui publie, le 11 avril, à sa une : « Le crime de Malaunay. Deux hommes empoisonnés ». Monsieur Martin, substitut du procureur de la République, se rend sur place pour poursuivre l'enquête. Il interroge de nombreuses personnes.

Jules Roussel, journaliste à Malaunay, était un ami de Séraphin Druaux. Il dit que, le 24 mars, quinze jours avant sa mort, Druaux avait été pris d'un malaise en buvant son café. Il était tombé raide par terre, tremblant, les lèvres bleues et les articulations contractées. On avait appelé le Docteur Le Sauvage qui avait prescrit de l'ammoniaque. La veille de sa mort, Druaux aurait dit à Roussel qu'il était pris comme il y a quinze jours.

Les autres témoignages sont très accablants : ils parlent de liaisons adultères. Le mercredi Saint, 6 avril, en rentrant de son travail, Druaux avait découvert sa femme en compagnie d'un homme qui avait réussi à s'enfuir par la lucarne du premier. Le sieur Druaux avait chassé son épouse du domicile conjugal. Un moment, il avait même pensé au divorce mais il avait fini par reprendre

Pauline à la maison. La femme Catinet, ménagère à Saint-Sever, affirme avoir entendu Pauline Druaux dire que son mari ne ferait pas ses treize jours. A une laveuse de Montville, elle aurait même laissé entendre que « si son mari mourrait un jour, sa place serait bientôt prise ». D'ailleurs tout le monde pense qu'elle a déjà cherché à l'empoisonner. La preuve, c'est qu'il y a quelques jours, le sieur Druaux a été victime d'une syncope et il est resté au moins quatre heures sans connaissance. Le témoin est Madame Séjourné, la blanchisseuse qui avait ramené ce jour-là au café deux tabliers qu'elle avait lavés. La femme Druaux avait dit qu'elle ne voulait pas réveiller son mari qui dormait à l'étage soit disant malade des moules pas fraîches qu'il avait mangées. A quatre heures et demie, le garde-champêtre de Malaunay va chercher la femme Druaux en voiture à Maromme. La foule qui ne s'est pas dissipée dévisage cette petite femme brune, ni laide, ni jolie, mais un peu inquiétante par ce regard figé d'animal aux abois... Le crime d'empoisonnement ne fait plus de doute pour personne.

Le lendemain, 12 avril 1887, à huit heures du matin, arrive de Rouen, en calèche, le Docteur Cerné accompagné d'un interne de l'Hôtel Dieu. Il a été désigné comme médecin légiste. Il est professeur de clinique chirurgicale à l'école de médecine de Rouen et il est régulièrement sollicité par le parquet de Seine-Inférieure pour faire des autopsies. Druaux et son beau-frère sont autopsiés au premier étage de la maison, sur deux tables mises bout-à-bout. Les organes prélevés sont répartis dans des bocaux soigneusement étiquetés et cachetés avant d'être adressés à Rouen pour être soumis à l'analyse des médecins.

Au cours des interrogatoires qui se sont poursuivis tout le matin, Pauline Druaux est apparue moins émue, moins abattue que la veille mais elle a continué à nier farouchement l'empoisonnement. A deux heures, elle quitte les lieux sous les cris d'une foule violente qui la menace de mort. « Traînez-la sous la roue ; écrasez-la ; donnez-nous-la, on va l'écharper ! ». On la conduit à Rouen. Une pluie battante rend le voyage difficile. Elle n'arrive qu'à dix-sept heures à la prison « Bonne Nouvelle ».

Voici les grandes lignes du rapport d'autopsie qui a été rédigé par le Docteur Cerné : « L'examen du corps de Séraphin Druaux montre que la peau présente des taches cadavériques rosées surtout prononcées au niveau du cou. Les lèvres sont bien rouges et les joues conservent leur teinte naturelle. Il y a une écume rosée sur les lèvres et la pression du thorax fait venir un peu de sang à la bouche. Les poumons sont très congestionnés, les bronches contiennent du mucus et du sang. Le système veineux est gorgé de sang noir. Ce qui frappe surtout, ce sont les lésions digestives avec une très violente irritation de l'estomac qui va jusqu'à la suffusion sanguine. » Mêmes anomalies chez Delacroix : là encore, ce sont les lésions digestives qui dominent mais plus intestinales que gastriques.

Vingt-huit pièces à conviction (tube digestif, vomissements, sang, médicaments, vêtements, linge, ustensiles de ménage, et cætera...) sont remises à deux experts rouennais : le Docteur Pennetier et le chimiste Renard. Les deux experts sont surpris par l'importance des lésions du tube digestif. L'examen du contenu des organes permet de découvrir un fragment d'insecte qui présente, à l'examen microscopique, les caractères d'une cantharide. Les lésions intestinales sont compatibles avec celles qu'entraînent la poudre de cantharide mais il reste impossible d'identifier formellement le poison malgré toutes les analyses et études expérimentales qui sont faites. Les viscères des deux cadavres sont donnés en pâture à des rats qui ne s'en trouvent pas incommodés. Les experts vont même jusqu'à appliquer des déjections des cadavres sur la peau de jeunes rats pour essayer de mettre en évidence l'action vésicante de la cantharidine : aucun résultat !

Le 28 avril 1887, quinze jours après la remise de la commission rogatoire, le juge d'instruction demande pour seize heures le rapport d'expertise sous pli cacheté. La conclusion du rapport qui lui parvient, dans le bref délai imposé, est la suivante : « La nature et la similitude des lésions anatomo-pathologiques constatées chez les deux victimes, démontrent l'existence d'un empoisonnement. Les pièces à conviction ne renferment aucun principe toxique à dose appréciable, soit aux investigations chimiques, soit aux expériences physiologiques. L'analyse des viscères et de leur contenu ayant permis d'éliminer d'une façon certaine les poisons métalliques ainsi que les alcaloïdes, il ne reste, comme ayant pu déterminer les lésions constatées, que les végétaux corrosifs et la cantharide. Enfin, la présence d'un fragment de coléoptère, avec des caractères que l'on retrouve chez les cantharides, rendrait plus probable l'empoisonnement par cet insecte vésicant. Mais, vu l'absence de toute vésication obtenue dans les expériences physiologiques, vu l'absence de tout symptôme d'empoisonnement présenté par les animaux en expérience, vu également la très faible quantité de tégument d'insecte rencontrée sous le microscope, et la possibilité, par hypothèse, de l'existence de caractères semblables sur un autre coléoptère que la cantharide, nous ne pouvons être plus affirmatifs ».

### ***Le procès***

Le procès s'ouvre le 15 novembre 1887 à Rouen. Le *Journal de Rouen* titre : « Le procès le plus intéressant de ces dix dernières années ». C'est Monsieur Huet qui préside. L'avocat général est Monsieur Chrétien. Maître Julien Goujon est assis au banc de la défense.

Après le rappel des chefs d'inculpation, l'acte d'accusation décrit Pauline Adèle Druaux comme une fille de mœurs dissolues et d'instincts pervers s'abandonnant sans retenue à ses penchants d'ivrogne et de débauchée tandis que le sieur Druaux « se faisait remarquer par la douceur de son caractère,

son amour du travail et la régularité habituelle de sa conduite ». Il est rappelé que la femme Druaux injuriait souvent son mari, le frappait et se livrait aussi à des voies de faits sur la personne de son frère qui la craignait beaucoup et n'habitait chez elle qu'à contre cœur. Le président ne lui épargne rien : « A dix ans, vous mordiez vos frères et vos sœurs ! A Flamanville, on vous a surpris dans les champs en train de frapper votre mari dans le dos avec votre sabot. A Sainte-Marie ou à Eletot, on dit de vous que vous êtes une envoyée du diable. » Ce ne sont pas les auditions qui vont améliorer les choses. Pendant plusieurs heures, c'est une déferlante de témoins plus accusateurs les uns que les autres. « Une vraie pocharde, Monsieur le président. Pas une journée sans qu'on la croise dans la rue en train de tituber. On la trouve même parfois le nez dans le ruisseau attendant de se dégriser pour reprendre sa route. Et méchante avec ça, rossant son pauvre mari quand c'est pas son frère qui prend. » Le seul témoignage de soutien vient du maire de Malaunay, Georges Pellerin, patron de l'usine au beurre qui porte son nom. Il sent que Pauline Druaux ne sait pas se défendre.

Arrivent enfin les témoignages des experts. Le Docteur Penetier déclare avoir examiné vingt-huit pièces : viscères, reins, fragments de foie et de tube digestif. Il confirme que les lésions digestives sont au premier plan, que l'aspect des lésions n'est pas celui que l'on rencontre dans les intoxications au cyanure et que les recherches d'arsenic, de métaux et d'alcaloïdes se sont avérées négatives. Il rappelle qu'il a identifié un fragment d'aile microscopique d'un coléoptère qui pourrait être une aile de cantharide. Il lui paraît légitime d'incriminer le poison que libère cet insecte mais il a l'honnêteté d'ajouter qu'il n'a pas été possible d'identifier une substance toxique avec certitude. Le Docteur Cerné est le 23<sup>ème</sup> témoin. En l'absence de lésions buccales, pharyngées et œsophagiennes, il élimine la responsabilité d'une substance caustique. La lésion labiale de Delacroix, probablement par brûlure, n'a rien à voir avec la cause de la mort. Pour Cerné, comme pour Penetier, l'hypothèse la plus probable reste celle de l'empoisonnement par cantharide mais, par prudence, il préfère parler « d'empoisonnement par une substance corrosive et irritante sans être formel sur la nature du poison ».

« Docteur Cerné, éclairez-nous sur cette histoire de cantharides » demande le président. On aimerait en savoir plus là-dessus. Le Docteur Cerné revient à la barre : « Monsieur le président, une cantharide est un insecte qui ressemble à un scarabée avec des antennes noires et des élytres aux reflets cuivrés. La bouche est armée de puissantes mandibules et les pattes se terminent par deux crochets qui permettent à ces insectes de s'accrocher aux frênes, aux lilas, aux troènes et aux jasmins où ils aiment vivre en colonies. Pour se protéger des prédateurs, la cantharide produit une substance redoutable dont le principe actif, appelé cantharidine, a longtemps intéressé les débauchés, les médecins et les criminels. » Les débauchés savaient l'utiliser comme

aphrodisiaque et il est vrai qu'elle facilite l'érection en provoquant une vive inflammation des voies génito-urinaires. Elle est ainsi entrée dans la composition de nombreux philtres amoureux comme la liqueur du Sérail. Tardieu en rapporte des effets saisissants : « Les hommes sont en proie à un priapisme incessant. La raison s'égaré, les désirs ne peuvent plus se contenir, la fureur érotique arrive aux plus violents paroxysmes, les cris de bêtes fauves, les démonstrations obscènes achèvent de donner à cet empoisonnement le caractère du plus effrayant satyriasis. » Depuis des temps reculés, les médecins orientaux et grecs ont utilisé aussi les effets vésicatoires de la cantharidine en application locale pour traiter les maladies cutanées et en particulier l'érysipèle et les ulcères atones. Chaque fois qu'ils l'utilisaient, les médecins mettaient en garde contre les risques d'une prise buccale intempestive. L'ingestion de cantharidine peut en effet être mortelle. C'est en l'incorporant à du chocolat, des confitures, ou des liqueurs de table qu'on l'a utilisée dans un but criminel mais avec un impondérable de taille : la dose létale peut varier de 0,1 centigramme à 2 grammes en fonction des individus. Une fois ingérée, la cantharidine est rapidement absorbée et passe dans le sang pour être filtrée par les reins. Elle détermine alors une importante inflammation urinaire et des lésions de néphrite. L'inflammation des muqueuses urinaire et génitale peut être telle que, deux jours après l'empoisonnement, on a vu des pénis tomber en gangrène. L'ingestion de la cantharidine donne aussi lieu à une vive irritation des muqueuses digestives. Lorsque le poison n'est pris qu'à petite dose, il n'entraîne qu'une saveur désagréable et une sensation de chaleur buccale, pharyngée puis gastrique mais quand la quantité de poudre de cantharide ingérée est plus importante, la symptomatologie devient bruyante. C'est d'abord, une saveur âpre et désagréable dans la cavité buccale, un œdème de la langue et des glandes salivaires, des épigastralgies accompagnées de nausées et vomissements, de violentes coliques, des sueurs froides abondantes et une pâleur. Viennent ensuite les troubles du rythme cardiaque, la fièvre, les clonies des membres et les vertiges. Les signes génito-urinaires sont souvent prononcés avec une pollakiurie, un ténésme vésical, un priapisme. Quand elle survient, la mort est précédée de troubles de la conscience et de convulsions.

A l'autopsie, le cœur et les gros vaisseaux sont distendus par du sang noir. Une inflammation de la muqueuse bronchique est possible s'accompagnant parfois d'hémorragies pulmonaires. La bouche, le pharynx, l'œsophage et le tube intestinal, aussi loin que le poison a pu pénétrer, sont le siège d'une vive inflammation. »

Percevant l'ennui que provoque son discours, le Docteur Cerné préfère s'en tenir là. Il est devenu évident pour tous que les lésions digestives au premier plan en même temps que la présence d'un fragment de coléoptère dans

l'estomac autorisent à suspecter fortement la responsabilité des cantharides dans les décès de Druaux et Delacroix.

Tout est prêt pour que l'avocat général se lance dans un réquisitoire implacable. Il passe très vite sur l'absence d'identification formelle du poison pour ne retenir qu'une chose : pocharde invétérée, la veuve Druaux voulait se débarrasser de son mari qui l'avait chassée du domicile peu de temps auparavant et elle a tout simplement tué son frère parce qu'il était devenu un témoin gênant. Elle a choisi de recourir au poison des cantharides dont on reconnaît clairement tous les méfaits dans les viscères des deux malheureuses victimes. Cela mérite une condamnation maximale.

Maître Goujon, lui, a décidé de plaider l'absence de preuve mais il ne parvient pas à convaincre. Il termine sa plaidoirie en demandant les circonstances atténuantes pour cause d'obscurcissement de conscience par alcoolisme chronique.

L'audience est suspendue à dix-huit heures. La foule attend la condamnation à mort de l'empoisonneuse ! Après deux heures de délibération, le jury répond oui à la question : « Pauline Adèle Delacroix Druaux est-elle coupable d'avoir attenté à la vie de Druaux Ursin Séraphin et Delacroix Gustave Pierre par l'effet de substances pouvant donner la mort ? ». Mais il accorde le bénéfice des circonstances atténuantes...

Dans la salle d'audience, le président doit faire taire les sifflets en donnant de grands coups de maillet sur son pupitre. Le silence revenu, il peut enfin prononcer la condamnation aux travaux forcés à perpétuité avec remboursement des frais du procès. L'audience est levée à minuit. Il faudra une heure pour que la foule immense qui a envahi le prétoire se disperse dans la confusion.

### **Suite au procès de Rouen...**

Immédiatement après la condamnation de Pauline Druaux, l'auberge de Malaunay est louée par deux jeunes gens, les époux Gauthier. Très vite, ils vont présenter des malaises assez analogues à ceux dont se plaignait Druaux. Monsieur Gauthier a des étourdissements et il est fréquent que ses voisins le ramassent à terre, froid, sans connaissance. Sa compagne est souvent prise de suffocations et de vertiges. Il lui arrive même de perdre connaissance et de ne retrouver ses esprits qu'après que son mari l'ait transportée dehors. Tout cela est d'autant plus étrange qu'elle jouissait jusque-là d'une excellente santé. Or, le 28 mai 1888, alors qu'elle est seule chez elle, une cliente qui vient acheter du café la trouve morte, dans la cuisine. Le médecin qui a été appelé conclut à une rupture d'anévrysme. L'établissement commence à avoir mauvaise réputation. Ce troisième décès en si peu de temps intrigue. En 1889, ce sont les époux Dubos qui succèdent aux Gauthier. Ils sont, à leur tour, très vite incommodés. Un jour du mois d'août, la femme Dubos sort de

la maison pour appeler au secours. A peine a-t-elle prononcé quelques mots qu'elle tombe à la renverse à deux pas de son époux qui, lui, s'est évanoui près du comptoir. Les deux époux ne reprennent connaissance qu'après quarante minutes. Le chat est retrouvé mort dans la cave.

La presse parisienne ne tarde pas à s'emparer de cette histoire à rebondissements. Pour les journalistes de la capitale, la première enquête a été mal conduite et, en tout cas, trop influencée par les quotidiens régionaux. Tout cela agace les Rouennais mais on est bien obligé de se poser des questions et de prendre en compte ce que disait partout Monsieur Gauthier, par ailleurs poissonnier de son état : « Nos ennuis de santé n'arrivent que quand on allume le four à chaux d'à côté ; et quand il marche, mes poissons entreposés à la cave pourrissent bien plus vite que d'habitude ». Sur la plainte des Dubos et à la demande de Georges Pellerin, le sieur Armand Bellard, propriétaire du four, accepte d'en arrêter l'exploitation ; il en fait construire un autre, plus haut sur la colline, à distance des habitations. Plus aucun accident ne se produira désormais.

Comme tout le monde, le parquet s'est ému de ces morts successives et il demande à Monsieur Mordret, architecte à Rouen, de faire l'expertise du four à chaux. Son rapport minutieux confirme que le four n'est absolument pas aux normes. Il a été bâti à l'économie avec des matériaux de mauvaise qualité. Il comporte de nombreuses fissures et les gaz de combustion peuvent s'introduire dans la maison par de nombreuses voies.

Ces informations conduisent le procureur général de la cour d'Amiens, à ordonner un rapport d'expertise sur les accidents qui se sont produits dans le café maudit. Ce rapport est demandé le 24 juillet 1893 à trois autorités médicales parisiennes : le Docteur Paul Brouardel, doyen de la faculté de médecine, professeur de médecine légale ; le Docteur Paul Descouts, chef de travaux pratiques de médecine légale à la faculté de médecine et Monsieur Jules Ogier, Docteur ès sciences, chef du laboratoire de toxicologie à la préfecture de police de Paris.

Leur rapport retrace les faits qui ont suivi la mort de Druaux et Delacroix. Il rappelle les nombreux malaises qu'ont présentés les époux Gauthier avant la mort de Madame Gauthier, ceux aussi des époux Dubos qui n'ont dû leur survie qu'à la survenue d'une syncope en plein jour et à la vue de tous. Les experts insistent sur l'étonnante concomitance des malaises avec les périodes de fonctionnement du four dont ils reprennent la description : le four se trouve sur le côté gauche de la maison ; son ouverture inférieure est au fond de la cour, à quatre mètres de la porte du cellier. La cour, de petites dimensions, constitue un espace clos où les mouvements d'air se font mal. La hauteur du four est de six mètres cinquante soit à peu près celle des murs de la maison. Le toit de tuiles affleure l'ouverture supérieure de la cheminée. Selon la direction du vent, les gaz pouvaient être rabattus dans la cour et

s'introduire par les joints de la porte du cellier, par le toit dont les tuiles ne forment pas une fermeture hermétique, entre le mur et la première rangée de tuiles où il existe un espace libre, par des fissures, naturelles et provoquées par la chaleur, sur le mur du cellier.

En même temps qu'il accable le four à chaux, le rapport innocent Pauline Druaux. Il est maintenant évident que c'est le four qui est l'empoisonneur ! Le seul crime de Pauline ne serait-il pas d'avoir montré si peu d'amour à ses proches ? Aussi étrange que cela puisse paraître, aucune législation ne permet de ré-ouvrir le dossier car la Cour de cassation confirme que les formes du verdict rendu par les jurés de Rouen ont été respectées. Le jugement est irrévocable. C'est dans cette situation d'impasse que Georges Pellerin, encore maire de la commune, et Maître Goujon, qui ont toujours été convaincus de l'innocence de Pauline Druaux, se décident à demander audience au Président de la République qui est à l'époque Sadi Carnot. Très touché par cette histoire, Sadi Carnot gracie Pauline Druaux. Elle est mise en liberté le 5 août 1893, au terme de six années de réclusion à la centrale de Clermont d'Oise.

A sa sortie de prison, Pauline n'a qu'un pécule de soixante francs. Elle est dénuée de toute autre ressource car son fond de commerce et ses meubles ont été vendus pour payer les frais de justice. Elle essaie de se placer comme domestique mais son passé pèse trop lourdement sur elle. Elle en est souvent réduite à utiliser l'identité de sa mère pour obtenir quelques travaux sur la commune du Havre où elle s'est exilée. Plus d'une fois, elle a même dû se réfugier à l'asile de nuit.

C'est le vote de la loi du 8 juin 1895 sur la révision des procès et l'allocation de dommages et intérêts aux victimes d'erreurs judiciaires qui permet la réouverture du dossier.

### **Le procès d'Amiens**

Le 26 juin 1896, la chambre criminelle de la Cour de cassation casse l'arrêt de la cour d'assises de la Seine-Inférieure et renvoie Pauline Adèle Druaux, pour un second arrêt, devant le tribunal de la Somme, à Amiens. L'affaire y est appelée le 21 octobre 1896.

Plusieurs témoins de Malaunay sont absents, l'argent leur aura manqué pour faire le voyage. La salle du palais de justice est archi-comble et on se bouscule sur les bancs de la presse judiciaire... La veuve Druaux, en comparution libre, arrive accompagnée de sa fille. Léontine est alors âgée de seize ans et demi. C'est une jolie demoiselle brune, aux traits réguliers, aux yeux inquiets. Elle a insisté pour être présente à l'audience. L'accusée se tient sur un banc devant les avocats. Elle n'a pas quarante ans, on lui en donnerait cinquante. Son visage indique de longues souffrances : elle est pâle, les joues creuses, les yeux brillants. C'est comme si elle avait perdu

toute expression. « Depuis huit ans, elle a eu le temps de désapprendre à sourire » dit Maître Goujon.

La présidence est assurée par Monsieur le conseiller Pinson. C'est Monsieur Le Faverais qui occupe le siège du ministère public. Après lecture de l'état civil de l'accusée, le greffier donne lecture de l'acte d'accusation. Vingt-deux témoins vont se succéder à la barre. Lors de la première après-midi, les dépositions n'apportent pas d'éléments nouveaux mais on perçoit que le public est manifestement favorable à Pauline Druaux.

Le lendemain, les experts sont entendus. La déposition des Docteurs Brouardel, Descouts et Ogier ne laisse pas de place au doute : les morts de Druaux et de Delacroix sont exclusivement liées « à une intoxication causée par les gaz émanant du four à chaux ». Parmi ces gaz, le grand coupable est l'oxyde de carbone. Il se trouve que le Professeur Brouardel est connu pour avoir étudié ce gaz qu'il a qualifié de poison subtil et puissant. Il avait pu en constater les méfaits quand il avait été chargé d'examiner les corps des victimes du terrible incendie de l'Opéra Comique qui avait tué soixante-seize personnes dans la nuit du 27 mai 1887. Dès 1870, Claude Bernard avait expliqué la grande affinité de l'oxyde de carbone pour l'hémoglobine ce qui faisait perdre au sang sa propriété d'absorber l'oxygène, de le transporter dans l'économie et d'entretenir la vitalité des tissus. « Le sang, explique Brouardel, devient impropre à entretenir la vie, et l'organisme meurt faute du souffle qui l'anime : l'oxygène ».

Les experts rappellent certains faits importants qui éclairent l'histoire des accidents survenus chez les époux Druaux et chez Delacroix. Au lendemain du premier drame et après vingt-trois heures de garde-à-vue en lieu clos, sans possibilité d'alcoolisation, la femme Druaux apparaissait encore en état d'ébriété. Une ivresse n'aurait pas pu se prolonger aussi longtemps. Le Docteur Brouardel rappelle que le retour difficile à l'état normal s'explique par la lenteur d'élimination du poison gazeux combiné aux globules sanguins ».

Le procureur confirme : « On nous a rapporté qu'au cours des premiers interrogatoires, la femme Druaux était dans un état très accusé d'hébètement. Ses réponses n'étaient obtenues que difficilement, en répétant les questions, parce que, tantôt elle gardait le silence, tantôt elle répondait à autre chose que ce qui lui était demandé ».

Brouardel intervient : « L'atteinte des centres nerveux du fait du manque d'oxygène explique aisément les réponses contradictoires qui avaient aidé à soupçonner puis à condamner Pauline Druaux ». On ne peut plus s'étonner que les époux Druaux aient été souvent malades en même temps. Dans son dernier interrogatoire, le juge d'instruction en avait été surpris : « Chose bizarre, quand votre mari est malade, vous vous plaignez toujours d'être souffrante ; lorsque, quinze jours avant sa mort, il tombe raide dans son café,

vous êtes couchée et il est constaté par le médecin lui-même que vous avez seulement trop bu et le jour où votre mari est trouvé mort, vous êtes encore souffrante ! ».

Les experts précisent que tous les signes présentés par les victimes du café Druaux sont parfaitement décrits dans les publications médicales relatives à l'empoisonnement par l'oxyde de carbone que ce soit dans *Le traité de médecine de Charcot* paru en 1892 ou *L'atlas de médecine légale* de Lesser publié en 1890. Les données de l'autopsie de Druaux et de son beau-frère sont également très compatibles avec ce que l'on observe dans l'intoxication oxycarbonée. Brouardel reprend point par point, dans le rapport d'autopsie du Docteur Cerné, tous les éléments qui peuvent s'inscrire dans le cadre de ce diagnostic : la coloration rose de la peau, le piqueté hémorragique du cou, l'écume rosée à la bouche, la coloration rose des congestions du foie et des reins et enfin, la congestion des anses intestinales pouvant aller jusqu'à de véritables foyers hémorragiques.

La preuve formelle aurait pu être fournie par l'examen du sang. Pourquoi n'a-t-on pas fait une véritable analyse de ces deux fioles de sang qui avaient été transmises à Rouen ? On peut s'étonner qu'elles aient été perdues sans avoir donné lieu à un examen en spectroscopie qui aurait permis une identification rapide et fiable de l'oxyde de carbone. Mais même sans cette analyse, l'empoisonnement par l'oxyde de carbone émis par le four à chaux pouvait être désigné comme la cause de la mort de Druaux et Delacroix. Les symptômes rapportés, les lésions constatées à l'autopsie, les résultats négatifs de l'analyse chimique et des études expérimentales étaient suffisants pour en avoir l'intime conviction.

C'est en tout cas l'avis définitif du Professeur Brouardel qui reprend la parole pour conclure : « Les personnes qui ont fait l'expertise sont des hommes des plus distingués et des plus instruits, mais on peut très bien connaître la médecine générale et ne pas savoir la médecine légale, aussi ces personnes sont-elles passées à côté de la vérité ; elles ont noté les taches de la peau, mais aucune n'a eu l'idée que ces taches pouvaient avoir été produites par l'oxyde de carbone. L'accusée marquait mal, comme on dit, elle buvait, quelques jours auparavant elle avait été surprise par son mari en flagrant délit d'adultère, toutes ces circonstances l'ont rendue suspecte, voilà pourquoi elle a été condamnée. Chose plus extraordinaire, elle a été condamnée aux travaux forcés à perpétuité, alors que les experts n'ont pu dire quel était le poison dont elle s'était servie. Les médecins ont décrit très soigneusement toutes les lésions produites par l'oxyde de carbone, et ils n'ont pas pensé un seul instant à cette cause d'empoisonnement ; le chimiste a fait un très bon rapport, il a passé en revue tous les poisons capables de produire les lésions observées, il n'en a oublié qu'un, celui qui devait être incriminé. Certes, on nous dira que les lésions digestives ne sont pas spécifiques de l'intoxication à

l'oxyde de carbone mais elles peuvent parfaitement exister. Et j'en ai moi-même observées souvent chez les victimes mortes d'asphyxie dans le terrible incendie de l'Opéra Comique. »

Pour tenter de se justifier, le Docteur Pennetier et le chimiste Renard soulignent que toutes les références médicales citées par le Professeur Brouardel pour rappeler les signes de l'intoxication par l'oxyde de carbone sont postérieures à la date du premier procès. « Certes on connaissait l'intoxication oxycarbonée depuis les travaux de Claude Bernard, mais on la connaissait mal et nous avons d'autant plus d'excuses de ne pas y avoir pensé que nous avons dû réaliser notre expertise dans des conditions défectueuses ». Les deux experts insistent sur le fait qu'ils ne se sont pas rendus sur place et qu'ils n'ont jamais été alertés de la présence du four à chaux à proximité du domicile. Un dernier point : lorsque l'accusée comparait devant la Justice en 1887, l'acte d'accusation ne fait pas référence au four à chaux. La première révélation du four est faite aux jurés alors que les témoins défilent à la barre. Lorsque le chauffournier dit l'avoir allumé le vendredi précédant le drame, les experts n'étaient pas dans le prétoire. Ils attendaient le moment de faire leur déposition, dans une pièce voisine où ils n'entendaient rien de ce qui se disait à côté. Personne ne leur parlera du four, ni le président, ni l'avocat général, ni la défense, ni un seul des douze jurés. D'ailleurs, même s'ils avaient eu connaissance du four à chaux, ils n'auraient pas imaginé que les vapeurs qu'il produisait aient pu être à l'origine de lésions intestinales aussi accentuées que celles qu'ils avaient constatées. Les connaissances de l'époque signalent dans les cas d'intoxication à l'oxyde de carbone une simple participation de la muqueuse digestive avec une teinte rosée voire un tube digestif absolument sain. En admettant, qu'exceptionnellement la muqueuse digestive dans l'intoxication oxycarbonée puisse présenter des lésions importantes, il leur aurait paru impensable que les deux victimes les présentent en même temps. Brouardel proteste : « Et moi je vous dis que les lésions intestinales sont beaucoup plus fréquentes que vous ne le pensez ! ». Monsieur Renard préfère reconnaître que l'idée d'une intoxication oxycarbonée n'était pas née dans leurs esprits et que c'est pour cela que l'analyse du sang n'a pas été effectuée.

Maître Goujon et l'avocat général Lefaverais rappellent que la mission rogatoire prescrivait l'analyse du sang des victimes. Le sang a bien été examiné mais simplement en le regardant à travers les tubes qui n'ont pas été ouverts. Pour mieux s'excuser, le chimiste insiste : « Le sang n'avait pas la couleur vermeille qu'il a habituellement dans les intoxications par l'oxyde de carbone. » Et puis je vous rappelle, poursuit Monsieur Renard, qu'à aucun moment nous n'avons parlé dans notre rapport d'un empoisonnement « criminel » ; nous nous sommes contentés de conclure à un « empoisonnement par une substance irritante indéterminée ».

Le Docteur Cerné préfère s'enfermer dans ses certitudes. Il n'arrive pas à admettre que les lésions du tube digestif puissent être dues à l'oxyde de carbone mais il perçoit assez vite dans l'attitude des magistrats et le regard des jurés, que son obstination agace. Il a même l'impression que le président ne l'écoute plus. C'est que le président a compris depuis longtemps qu'il était insensé de nier l'évidence. Il interrompt le Docteur Cerné pour rappeler qu'un cas analogue d'empoisonnement venait d'être jugé à Bordeaux et que c'était la qualité de l'expertise avec analyse spectrale du sang des victimes qui avait permis de confirmer la responsabilité de l'oxyde de carbone. « Vous avez fait une expertise de forain, Docteur Cerné ! » dit le président avant de s'en prendre à tous les experts rouennais à qui il reproche d'avoir condamné une femme sur des hypothèses, de ne pas avoir demandé au juge d'instruction la communication des dépositions, des interrogatoires et de la procédure. Ils y auraient sûrement trouvé la clef du mystère dans le nom même de la maison : « La maison du four à chaux »... Il s'indigne aussi de la légèreté des magistrats et des jurés de Rouen, aveuglés par leurs préjugés. Il déplore enfin les lacunes de l'enquête avant d'ajouter : « Bien loin d'être une empoisonneuse, la cabaretière de Malaunay était une empoisonnée. Quand on la croyait ivre, elle était en fait intoxiquée ! Le poison qui a tué est l'oxyde de carbone. Il explique à lui seul la mauvaise santé des locataires successifs, l'état pseudo-ébrio qui avait valu à Pauline Druaux le surnom de « la pocharde ». Après les décès de Druaux et Delacroix, la veuve n'avait plus assez de discernement, sous l'effet de l'intoxication dont elle était elle-même victime, pour fournir les informations qui auraient pu l'aider à se disculper. L'état d'hébétude persistant dans lequel elle était, aurait dû attirer l'attention et en tout cas ne pas être mis sur le compte d'une intempérance. L'état des lieux apportait bien-sûr la clef de l'énigme avec ce terrible four à chaux dont on n'entendra quasiment pas parler durant toute la première procédure. Les maux de tête, les malaises, les nausées présentés par les victimes les jours précédant le drame auraient pu aiguiller au même titre que la présence de vomissements dans un seau à l'étage du domicile. Il fallait surtout évoquer un empoisonnement intermittent avec des intervalles libres où les accidents cessaient en fonction des périodes d'activité du four. Un ou plusieurs de ces éléments réunis, l'intoxication oxycarbonée aurait très probablement fait partie des hypothèses initiales. Le dosage sanguin aurait alors suffi à élucider l'affaire. ». Il n'y avait plus rien à ajouter. Le président venait de couper l'herbe sous les pieds de l'avocat général dont le réquisitoire chancelant allait se terminer par ce propos dérisoire : « Les erreurs judiciaires tiennent à la fatalité. On en rend responsable les magistrats et c'est injuste. »

La plaidoirie de Maître Goujon est écoutée dans un profond silence. Le jury de la Somme va délibérer très vite. On connaît d'avance sa réponse à la

question : « La mort de Messieurs Druaux et Delacroix est-elle liée au four à chaux ? » La cour prononce l'acquittement le jeudi 22 octobre 1896. Maître Julien Goujon, invoquant la loi de 1895 sur la réparation des erreurs judiciaires, réclame une indemnité en faveur de sa cliente pour avoir été injustement envoyée au bagne. Il considère que ce serait au moins quarante-cinq mille francs qu'il faudrait accorder à la veuve Druaux pour réparer le préjudice moral subi. Il ne manque pas de rappeler l'horreur de ces six années passées à la maison centrale de Clermont aux côtés de Fenayrou et Bompard. Il souligne l'altération de la santé de sa cliente que les gens de Malaunay avaient trouvée méconnaissable quand ils l'avaient revue sur le banc des accusés. Après cinquante minutes de délibération, la Cour accorde une indemnité de quarante mille francs.

## L'épilogue

Cette somme servit de dote à Pauline pour commencer une nouvelle vie au Havre, avec Léontine et un nouveau mari qui se prénommaient Henri, cuisinier de profession. On dit qu'ils eurent une vie sans histoire. L'arrêt de la cour fut publié au journal officiel. Son affichage fut demandé sur les communes d'Amiens, du Havre, de Malaunay et de Rouen. Son insertion fut imposée à cinq journaux : *Le Journal de Rouen*, *Le Patriote de Normandie*, *L'industriel Elbeuvien*, le *Journal Le Havre* et *L'indépendant d'Elbeuf*. Au procès, le propriétaire du four à chaux ne fut pas inquiété : il y avait prescription.

## Bibliographie

- TARDIEU Ambroise, *Etude médico-légale et clinique de l'empoisonnement*, 2<sup>ème</sup> édition, Ed. J-B Baillièrre et Fils, 1875.
- GALIPPE Victor, *Etude toxicologique sur l'empoisonnement par la cantharidine et par les préparations cantharidiennes*, Ed. Masson, 1876.
- BROUARDEL Paul, DESCoust Paul, OGIER Jules, *Annales d'Hygiène publique et de Médecine légale - Un cas d'empoisonnement par l'oxyde de carbone*, tome XXXI, 1894.
- NADAUD Marcel, PELLETIER Maurice, *La Pocharde (femme Druaux)*, BM Lisieux, 1926.
- BALEIZAO Sébastien, *L'affaire Druaux - 1887/1896 - Du crime d'empoisonnement par la cantharidine à l'intoxication accidentelle par le monoxyde de carbone*, Thèse, Faculté de médecine de Rouen, 2007.

# De la Violence et autres Dissonances...

(Juin 2009)

## Serge KRICHEWSKY

Hautboïste à l'Orchestre National du Capitole de Toulouse

Un des fondateurs de la saison de musique de chambre "Les Clefs de St-Pierre"

Il n'est pas certain que la musique savante occidentale soit le terrain de prédilection où la violence ait cherché à s'exprimer. Parmi les fonctions que l'art et la musique ont de tout temps souhaité remplir, on trouve plutôt l'apaisement, l'élévation spirituelle, la distraction (aux sens les plus variés), voire l'entraînement à la danse. A celles-ci, le romantisme a ajouté à partir des années 1810, la sphère féconde des états mélancoliques et dépressifs, mais également les dimensions poétiques du rêve, du mystérieux et du fantastique. Ce n'est que récemment, au XX<sup>ème</sup> siècle, que la violence, la brutalité ou l'agression ont trouvé les moyens de se faire entendre aux oreilles des auditeurs, que ce soit au concert, à l'opéra, ou même chez soi (à la radio ou au disque) où il est beaucoup plus facile d'y mettre fin.

« Je considère la musique, par son essence, comme impuissante à exprimer quoi que ce soit : un sentiment, une attitude, un état psychologique, un phénomène de la nature, etc. L'expression n'a jamais été la propriété immanente de la musique<sup>412</sup> ». Posée depuis environ 250 ans par les théoriciens, cette question fondamentale d'esthétique a toujours divisé ceux qui ont souhaité l'affronter. Chaque auditeur, et a fortiori chaque compositeur, a trouvé une réponse à la mesure de sa réflexion ou selon la nature de son œuvre. En tous cas, qu'elle exprime, évoque, symbolise ou signifie, la musique occidentale semble bien avoir construit au cours de son histoire un *réseau de correspondances et d'analogies de formes dynamiques* entre l'affectivité humaine et les formes, rythmes et figures qu'elle-même utilise. Dès lors, reconnaissons-le, toute tentative de cerner ou de décrire les moments de violence dans l'art musical ainsi que leur perception ne pourra se faire qu'à travers le miroir déformant de l'histoire. Les modifications considérables des environnements sociaux-culturels depuis cinq siècles en Europe ont forcément influé sur la perception, la sensibilité et sur la manière d'écouter la musique. En postulant vraisemblablement qu'au moins ni l'appareil auditif, ni le système nerveux humain n'aient subi de changement

---

<sup>412</sup> Igor Stravinsky, *Chroniques de ma vie*, 1935.

notoire depuis cette période, alors la seule réalité objectivement indéniable se trouve dans les moyens utilisés par les compositeurs pour exprimer ou produire de la violence.

Existerait-il une violence musicale détachée d'un argument (littéraire, choréographique), d'un texte (poétique, religieux) ou d'un livret d'opéra ? Autrement dit, n'y a-t-il de violence (subite ou graduelle) que descriptive, illustrative, outil parmi d'autres de l'arsenal du compositeur-dramaturge ? De fait, peu de musiques dites *pures* (sonates, quatuors, symphonies, toutes formes instrumentales) antérieures au romantisme peuvent être considérées, même fugacement, comme porteuses d'un discours violent. De même, la musique religieuse d'avant 1800, lieu plutôt de prière, de glorification ou de méditation, ne saurait céder à un quelconque débordement. Il faut attendre la symphonie beethovienne pour que l'apparition de véritables pics de violence orchestrale ouvre la voie aux compositeurs qui suivront. En particulier dans les troisième (1803), cinquième, sixième et neuvième, et dans quelques ouvertures – Coriolan, Egmont), l'héroïsme ou le tragique, parfois combinés, contribueront à la naissance d'un langage d'une force expressive sans précédent. Cependant, chez Beethoven, la symphonie a déjà un programme, avoué ou non : dans la « pastorale » (sixième), c'est la description d'un orage qui donne lieu à un déchaînement sonore ; dans la neuvième, l'introduction du quatrième mouvement tire sa violence du texte de Schiller. Et rappelons-le, l'énergie nouvelle et irrésistible présente dans bon nombre de ses partitions fut aussi celle qu'il fallut à cette figure prométhéenne pour affronter son destin de compositeur sourd.

En revanche, la naissance de l'Opéra (aux environs de 1600) semble avoir joué un rôle important pour la constitution d'un réservoir de situations où la violence, ponctuellement ou de façon récurrente, trouvait à se décharger. Les scènes de folie, de tempête ou de combat, celles où apparaissent des démons infernaux donnaient aux compositeurs baroques et classiques (de Monteverdi à Gluck) l'occasion régulière d'exercer leur talent. Avant l'invention du concert (au sens actuel du terme), c'est à l'opéra que l'on disposait aux 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècles, des effectifs d'exécutants les plus importants (musiciens, chœurs, chanteurs solistes) et très tôt, ce lieu fut celui des sensations fortes où l'on venait pour être impressionné. Certaines pages d'*Orphée* (Gluck, 1762), de *Médée* (Cherubini, 1797), voire de *Don Giovanni* (Mozart, 1787), de même que l'air de la Reine de la nuit (*La Flûte enchantée*, 1791), cet air de malédiction et d'incitation au meurtre durent bien être entendus comme violents. Mais le cadre classique fut, jusqu'à la Révolution, le garant d'un ordre auquel devait se soumettre, *in fine*, tout artiste digne de ce nom.

## Violence et passions

Au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, plusieurs facteurs vont concourir à faire germer les éléments nécessaires à l'écllosion d'une violence musicale plus directe. Parallèlement à l'évolution des techniques de composition et indépendamment des personnalités enclines ou pas aux émotions extrêmes, le goût musical va changer, le concert va peu à peu sortir des salons et de nouveaux auditorios vont apparaître. La période « *Sturm und Drang* » (1770-1790, Haydn-Mozart) avait préparé les esprits à une esthétique (musicale, littéraire, picturale) où la sensibilité, les états d'âme et les mouvements de l'affectivité puissent trouver une place qu'assumera complètement le Romantisme. Pour beaucoup de compositeurs, la stature écrasante de Beethoven sera souvent source d'inhibition et de doute. Même un génie comme Johannes Brahms sentait et reconnaissait en permanence sa dette envers le maître. Dans sa musique, la violence qui peut nous emporter à tous moments est celle du lyrisme passionné de ses longues mélodies ou de leur rythme parfois hoquetant comme des sanglots. Non moins redevable de l'héritage beethovénien, Richard Wagner, à l'opposé de Brahms, trouva son salut dans le drame musical auquel sa carrière fut entièrement consacrée. Ses œuvres ont été composées sur ses propres poèmes, à partir de romans médiévaux ou d'épopées nordiques. Pour n'en citer que deux, *Tristan et Isolde*, qui exprime les déchirements d'une passion vouée à la « mort-d'amour » (Liebestod) et le *Crépuscule des Dieux*, miné par la félonie, la trahison et le parjure, recèlent plusieurs moments d'une rare violence. Sur le versant symphonique, Gustav Mahler assimile le gigantisme wagnérien et le transpose à l'orchestre, sans la scène mais avec chœurs et solistes. Dans ses longues symphonies, les conflits de l'âme prennent tour à tour l'aspect de cataclysme ou de moments de lévitation.

## Expressionnisme, futurisme et... mélodrame

Le 14 janvier 1900, au Teatro Costanzi de Rome, eut lieu la création de l'opéra *Tosca* adapté de la pièce de V. Sardou. En cette date emblématique, à l'orée d'un siècle générateur de deux guerres mondiales et d'une période de 25 années de bouleversements quasi-ininterrompus du langage musical, les auditeurs purent entendre, au deuxième acte, ce qu'un compositeur de talent pouvait faire d'une scène de torture se terminant par un crime. « Plus le méchant est réussi, meilleur sera le film » déclara quelques années plus tard Alfred Hitchcock ; et Giacomo Puccini n'en était qu'à sa première réussite. Au-delà du mélodrame et des effets « coup de poing » qui lui furent reprochés, avant Turandot la cruelle, l'efficacité exceptionnelle obtenue par la musique fut unanimement saluée.

Quelques années plus tard, Richard Strauss, déjà célèbre et qui, selon certains, était à Wagner ce que Puccini était à Verdi, obtint la censure de l'Opéra de Vienne pour *Salomé* (1905), jugé immoral, avant son triomphe mondial l'année suivante. Comme *Pelléas* de Maeterlinck quelques temps plus tôt, l'histoire de la décollation de St-Jean Baptiste demandée par Salomé après sa danse des sept voiles, réécrite par Oscar Wilde pour Sarah Bernhardt, avait fasciné les contemporains. Porté par le sujet, Strauss concentre en une heure quarante cinq minutes tout ce que son immense talent lui permet de mettre au service d'un érotisme morbide, très « fin de siècle » et déjà expressionniste. La violence est ici beaucoup plus *savante*, continue et à peine tempérée par les couleurs du contexte oriental. Un pas supplémentaire vers la tension et l'hystérie (cf. Freud, 1895) sera franchi avec *Elektra* (1909), la vengeresse de son père assassiné « en famille ».

Pendant ce temps à Paris, autre capitale des arts, l'heure est au ballet, et la nouvelle musique russe, elle-même si jeune (50 ans à peine), présente ses jeunes compositeurs. L'un d'eux est en train de préparer une « bombe », non pas contre l'ancien régime, lui qui ne remettra pas les pieds sur son sol natal avant 1966. « Aujourd'hui, le 17 novembre 1912, dimanche, avec un mal de dents intolérable, j'ai terminé la musique du *Sacre* ». A ce moment, les plus grands (Debussy, Ravel) parmi les premiers auditeurs des extraits en furent profondément bouleversés, tant cette musique remettait tout en question : le rythme, la mélodie, l'harmonie et jusqu'à la notion même de phrase ou de motif. Bien avant que Diaghilev ne lui en propose l'argument, « le spectacle d'un grand rite sacré païen » avait été imaginé par Igor Stravinsky. L'auteur du postulat de 1935 écrivait encore à cette époque une musique puissamment évocatrice : le résultat, véritablement inouï, et le succès dépassèrent de très loin Roerich le peintre, et Nijinski. A bientôt cent ans d'intervalle, après toutes les analyses et écoutes qu'il a pu susciter, *le Sacre* continue de nous imposer sa violence magique. La secousse sismique du *Sacre* entraîna quelques répliques : les compositeurs les plus inventifs (Prokofiev, Bartok) surent garder leur style en cultivant eux aussi une esthétique de type barbare ; les autres grands reprirent leur propre chemin après avoir marqué leur admiration.

## **La révolution suivante : l'école de Vienne**

Durant ces années débordantes d'énergie créatrice, juste avant et pendant l'effroyable conflit, l'histoire de l'art s'est considérablement enrichie de toutes ces révolutions (parfois très courtes). La prochaine grande rupture devait venir de Vienne, la plus conservatrice des capitales musicales européennes. La nécessité depuis longtemps ressentie de faire 'table rase' trouva en Arnold Schoenberg son héros tant attendu. Ce viennois, élève de

Gustav Mahler, et dont la musique procédait de Brahms, R. Strauss et du dernier Wagner, commença à partir de 1905, à saper cet héritage de façon systématique. L'emploi envahissant de la dissonance, justifié par un énorme travail sur les motifs, permit à Schoenberg, très lié avec les milieux de l'expressionnisme allemand, d'écrire une série d'œuvres (dites « atonales ») cinglantes pour les oreilles de l'époque. Vers 1920-23, ce grand pédagogue commit l'agression suprême de proposer un nouveau système d'organisation de la gamme, renversant ainsi une tradition et une pratique vieilles de 250 ans. Cette tradition, contestée régulièrement et ébranlée depuis *Tristan* de Wagner (1865), voulait qu'à toute dissonance<sup>413</sup> succède une consonance, qu'à toute tension harmonique (donc acoustique) succède une détente, un repos. La Tonalité, ce principe très simple basé sur trois gammes (une majeure, une mineure, une avec 12 demi-tons égaux, dite « chromatique ») aux connotations affectives fortes, avait généré un langage dont tous les paramètres distinctifs (rythme<sup>414</sup>, mélodie, orchestration<sup>415</sup>) étaient en fait au service de la relation dissonance / consonance.

Parallèlement à Schoenberg, un autre axe d'agression se constitua avec les expériences des futuristes italiens (1909-12) et des dadaïstes (1916). Propice au renversement des idoles, l'époque ne se contentait pas des bruits de bottes et de canons. Les importantes modifications de l'environnement sonore des

---

<sup>413</sup> **La dissonance** : Trop de dissonance tue la dissonance, cela semble évident. La violence intrinsèque de la dissonance se perd si elle n'est pas organisée avec soin. Entre 1600 et 1900, elle était le premier moyen pour obtenir un surcroît de tension ou d'expression. La non-résolution des notes étrangères aux accords 'classés' de la Tonalité, d'abord proscrite puis peu à peu tolérée habitua progressivement les oreilles à la présence des dissonances plus ou moins dures. En fait, comme dans les cas de la Perspective en peinture, ou du Roman en littérature, la fécondité débordante des principes de la Tonalité a rendu extrêmement difficile leur remplacement par d'autres lois de composition. Mise en danger de mort vers 1920 et avec d'autres moyens à partir de 1945, elle n'en est pas moins toujours utilisée par beaucoup pour toutes sortes de musiques.

<sup>414</sup> **Le rythme** : De même que toute pièce de musique tonale comprend dissonances et consonances, toute phrase musicale a sa structure rythmique divisée en temps forts et temps faibles. Dans une valse ou un menuet, le premier temps est fort et les suivants sont faibles. Ainsi, placer une dissonance sur un temps faible augmentera encore son effet de surprise. La superposition de rythmes différents est une des manières sûres d'aboutir à des effets de chaos, très utile pour générer de la violence. Beethoven à plusieurs reprises utilisera ce procédé, ainsi que Brahms et Debussy (extrême fin de *La Mer*) jusqu'à ce que Stravinsky n'en devienne un des maîtres. Dans *Le Sacre*, il fut aussi le premier à systématiser une extrême instabilité rythmique qui place l'auditeur en état de suspension inconfortable.

<sup>415</sup> **L'orchestration** : Souvent comparée à l'art du peintre ou l'art culinaire, l'orchestration, bien avant Berlioz (considéré comme son inventeur), permettait aux compositeurs d'équilibrer, de souligner ou de renforcer un élément de leur texte. L'expansion des orchestres avec l'apparition d'instruments nouveaux (piccolo, tuba, contrebasse, percussions) favorisant l'extension des registres extrêmes (aigu et grave) enrichit la palette des couleurs et des effets possibles. Une combinatoire redéployée encourageant les musiciens à des alliages rares ou savants : stridences et sifflements, déferlements et martèlements, coups de poing à la mâchoire ou à l'estomac étaient au service de nouvelles violences, désormais à la portée du premier venu, pourvu que l'imagination et l'inspiration veuillent bien s'en mêler. Ainsi l'orchestrateur de talent pouvait noyer une dissonance, la laisser à peine ressortir, voilée, ou au contraire la faire éclater. Les partitions de Prokofiev et Stravinsky, de R. Strauss, Berg ou Bartok, pour ne citer que les plus fameux, regorgent de ce type de procédés.

villes (trains, usines, tramways, automobiles, etc.) et l'élévation du nombre de décibels ambiants influencèrent les recherches des compositeurs, recherches dont l'émancipation de la dissonance ne fut qu'une des péripéties (majeures).

Nourri des travaux de Stravinsky et de Schoenberg, Edgard Varèse quitta la France pour les Etats-Unis où il produisit entre 1920 et 1930 une série d'œuvres courtes, cristallines et d'une grande densité. Elles anticipent de trente ans certaines questions que se poseront les compositeurs de l'après-(seconde) guerre. La violence que Varèse réussit à obtenir même petits ensembles de musiciens (*Octandre*), sa maturité dans le maniement des instruments à percussions, indiquent à quel point il était devenu impossible à partir des années 1930 de provoquer des effets très agressifs porteurs d'une expression intense et que le public les reçoive comme autant de gestes esthétiques justifiés par la dramaturgie de l'œuvre. Tous les grands compositeurs ou presque y ont cédé, à moins d'un refus délibéré de ce registre : Berg, Chostakovitch, Bartok, Britten, Ligeti ou Dutilleux pour n'en citer que quelques uns.

## Et après...

L'arrivée de l'électronique (de l'onde Martenot au synthétiseur), des moyens d'amplifications du son naturel « acoustique » (non sonorisé) et de la bande magnétique, a non seulement ouvert aux compositeurs de nouvelles voies, mais a aussi fondamentalement remis en question les manières 'traditionnelles' d'écrire. Des musiques utilisant et mixant des sons enregistrés au préalable dans la nature ou les villes, virent le jour vers 1950. Certaines musiques populaires devinrent tonitruantes puis assourdissantes et cela sans effort – à part celui d'avoir à se boucher les oreilles (y compris pour pouvoir jouer) ! Dans ce contexte, le volume maximum d'émission d'un violon, d'une flûte ou même d'une trompette, se voyait relégué au rang du ridicule. Chacun s'orienta suivant sa nature puisque tous les styles pouvaient désormais cohabiter (à peu près) pacifiquement. La violence et l'agressivité sonore ne sortirent pas forcément vainqueurs de cette surenchère, l'oreille humaine ne pouvant guère, de toute façon, supporter plus que le son fortissimo d'un grand orchestre symphonique<sup>416</sup>.

---

<sup>416</sup> *La Dynamique* : A priori, tout ce qui se rapporte au volume sonore d'une composition, avec ses fluctuations de niveau, pourrait être considéré comme l'élément *par excellence* pouvant générer de la violence. Crier brusquement au visage ou à l'oreille de quelqu'un doit probablement constituer l'exemple le plus original (sinon le plus répandu) de violence. En même temps que les révolutions esthétiques, l'augmentation de la taille des salles de concert, la fondation et l'élargissement des grandes formations symphoniques vers 1880, les progrès de la facture des instruments à vent, devenus plus puissants, alliés à l'emploi accru à partir de 1900 de la famille des percussions (celles par qui le *bruit* est entré dans

La « sensation de violence » occupe dans l'éventail des affects provoqués par l'écoute d'une musique une place particulière, sinon extrême. En tant qu'affect, elle participe à la dramaturgie qui se joue dans l'imaginaire de chaque auditeur, sa réception subjective rendant sa définition, voire sa description, plus difficiles. Bien sûr, au cours des révolutions de son histoire, la musique eut recours, comme les autres arts, à une violence de provocation et d'agression pour faire bouger des structures dans lesquelles elle commençait à s'ennuyer. On a pu constater l'inclination à une violence qui pouvait être qualifiée de « barbare » ou « sauvage » chez les compositeurs allemands ou russes.

Mais l'art des sons, que le critique Hanslick (1880) définissait comme des « formes sonores en mouvement » n'est pas, contrairement aux arts visuels (peinture, arts plastiques, cinéma) un art de représentation. Même s'il n'est pas non-figuratif, il ne tire pas ses formes et ses matériaux de la réalité où nous vivons. Cet art plutôt abstrait, plus proche de l'architecture (une « architecture dans le temps », dira Arthur Honegger) a le plus souvent eu besoin d'un élément extérieur à lui-même et beaucoup plus concret pour exprimer la violence ou la brutalité. Alors, la musique, le moins violent des arts ? Pas sûr, puisqu'elle peut nous envahir d'émotions et qu'elle parlera toujours plus à nos sens qu'à notre raison.

### ***Références musicales***

Cette liste regroupe les morceaux cités dans l'article « *De la violence et autres dissonances* » et quelques morceaux supplémentaires. Forcément limitative, elle ne fait que proposer des axes pour une écoute qui nous semble être le complément indispensable à la lecture de l'article. Cependant, que l'on ne s'y trompe pas : même dans les œuvres délibérément agressives ou dans celles dont le sujet lui-même est violent, les compositeurs ont toujours dû tempérer la dureté de leur écriture par des moments de détente, d'attente ou de repos, afin d'éviter une saturation insupportable. Ainsi, dans la plupart des morceaux de cette liste, la violence est distillée, frontale, éruptive ou graduelle ; très rarement, elle s'y montrera continue sur une durée longue.

**Ch. W. Glück** (1714-1787), *Orphée et Eurydice*, Acte II, début.

**J. Haydn** (1732-1809), *Les sept dernières paroles du Christ*, dernier mouvement : « Le tremblement de terre ».

---

l'orchestre) ont compté parmi les principaux facteurs qui permirent aux compositeurs d'augmenter le volume sonore moyen et l'impact émotionnel de leurs œuvres.

Les passions romantiques avaient donné l'occasion de mesurer l'effet des nuances sur l'affectivité de l'auditoire. Toute l'œuvre de Beethoven creuse la notion de contraste dynamique, l'opposition des blocs sonores par la nuance et l'orchestration devenant presque une signature. Même jubilatoire, le *crescendo* rossinien impressionnait les nerfs d'une façon rampante. La dissonance, intensifiée par la force ou la brusquerie renforçait encore sa toute-puissance expressive.

**W.A. Mozart** (1756-1791), *Don Giovanni*, ouverture, *La Flûte enchantée*, acte II, *Aria de la Reine de la Nuit*.

**L. van Beethoven** (1770-1827), Symphonies n° 3, mouvements 1 et 2, n° 5, mouvements 1 et 3, n° 6, mouvement 4, n° 9, mouvement 4 (début), Ouvertures *Coriolan* et *Egmont*.

**J. Brahms**, (1833-1897), Symphonies n° 1, mouvement 1, n° 4, mouvement 4, Ouverture *Tragique*.

**R. Wagner** (1813-1883), *Tristan et Isolde. Le Crépuscule des Dieux*.

**A. Bruchner** (1824-1896), Symphonie n° 9, mouvement 2.

**G. Mahler** (1860-1911), Symphonies n° 1, mouvement 4 (début), n° 2, mouvement 1, 5, n° 5, mouvement 2, n° 6, mouvement 2, n° 9, mouvement 1 et 3.

**G. Puccini** (1858-1924), *Tosca*, acte II.

**R. Strauss** (1860-1949), *Salomé. Elektra*.

**I. Stravinsky** (1882-1971), *Le Sacre du Printemps*.

**S. Prokofiev** (1891-1953), *Suite Scythe*. Symphonie n° 2 (1<sup>er</sup> mouvement).

**B. Bartok** (1881-1945), *Le Mandarin merveilleux*, Concerto pour piano n° 1, Sonate pour piano, *En plein air* (pour piano).

**G. Holst** (1874-1934), *Les Planètes : Mars*.

**A. Schoenberg** (1874-1951), *Pierrot Lunaire, Erwartung, 5 pièces opus 16*, n° 1 et 4

**A. Berg** (1885-1935), 3 pièces opus 6 : n° 3, *Wozzeck*.

**E. Varèse** (1883-1965), *Amériques, Arcana, Octandre*.

**A. Mossolov** (1900-1973), *La fonderie d'acier* (1926).

**C. Chostakovitch** (1906-1975), Symphonies n° 4, 1<sup>er</sup> mouvement, n° 5, 1<sup>er</sup> mouvement, n° 8, 1<sup>er</sup> mouvement, n° 10, 2<sup>nd</sup> mouvement, *Le Nez, Lady Macbeth*.

**B.A. Zimmermann** (1918-1970), *Die Soldaten* (1965).

**Magnus Lindberg** (né en 1958), *Kraft* (1985), *Ur* (1986), *Engine* (1991).

## Bibliographie

*Dictionnaire encyclopédique de la musique*, Université d'Oxford, Robert Laffont, 1988.

Etienne Souriau, *Vocabulaire d'Esthétique*, PUF, 1996.

Piotr Kaminski, *Mille et un opéras*, Fayard, 2003.

Christian Goubault, *Vocabulaire de la musique au XX<sup>ème</sup> siècle*, Minerve, 2000.

Alain Poirier, *L'expressionnisme et la musique*, Fayard.

Charles Rosen, *Schoenberg*, Ed. de Minuit, 1979.

# Voltaire et Calas

(Juin 2011)

**Anne Pouymayou**

Professeure de Français

**Dr Jacques Pouymayou**

Anesthésie-Réanimation

IUCT – Oncopole - Toulouse

Le 13 octobre 1761, Marc Antoine Calas est retrouvé pendu à la clenche de la boutique familiale, 16 (aujourd'hui 50) rue des Filatiers à Toulouse où son père, Jean Calas, exerce la profession de marchand lingeur au depuis 1722. Bien que né en 1698 dans une famille réformée, ce dernier reçoit très tôt le baptême de l'église catholique. Dix ans après son installation, il épouse Anne Rose Cabibel, elle aussi de confession protestante, dont il aura quatre fils et deux filles. Marc Antoine, l'aîné se convertit au catholicisme en 1756 et, en dépit de son titre de bachelier en droit obtenu trois ans plus tard, se voit refuser le certificat nécessaire à la soutenance de la licence par les autorités ecclésiastiques, toujours méfiantes et prévenues dans ce Languedoc volontiers frondeur envers le pouvoir royal et sans doute encore imprégné d'influences calvinistes malgré l'abolition de l'Edit de Nantes et la mise au pas des rebelles par les troupes du Roi Soleil. De plus, son père et sa mère ne sont-ils pas d'origine réformée? Une lettre de janvier envoyée par le subdélégué de Toulouse à son supérieur, l'intendant du Languedoc, fait d'ailleurs état de la « mauvaise volonté » du père à subvenir aux besoins de ce fils qui a déserté la religion réformée et quitté le foyer familial.

L'affaire devient d'autant plus suspecte que, lors de l'enquête menée par le capitoul David de Beaudrigue, les témoins du drame, les Calas et leur invité Gaubert Lavayasse reconnaissent avoir menti pour épargner au corps de Marc Antoine la honte du suicide et le jugement qui en découle, maquillant le suicide en meurtre. Il n'en faut pas plus au clergé local et à l'opinion publique (toujours prompte à s'enflammer) pour réclamer le châtement de ce crime atroce. Marc Antoine, déclaré martyr, verra (?) son corps porté en terre selon le rite catholique escorté de prêtres et de pénitents blancs...

Quant aux accusés, leur culpabilité ne fait aucun doute aux yeux des Capitouls qui soumettent le 18 novembre les époux Calas et leur fils Pierre à la torture, Gaubert Lavayasse et la servante Jeanne Viguier à la question. Le 9 mars 1762, sans enquête sérieuse concernant les circonstances du drame et la profondeur de la foi catholique du fils aîné décédé, le parlement par 8 voix sur 13 condamne, sur les « conclusions » du procureur général Riquet

de Bonrepos, Jean Calas au supplice. Le 9 mars 1762, ce dernier meurt roué place Saint Georges en proclamant son innocence. Son corps est brûlé et ses cendres dispersées. Le 18, son fils Pierre est condamné au bannissement, ses deux filles enfermées au couvent, son épouse, la servante et leur ami acquittés. Tout est fini. Non l'affaire Calas ne fait que commencer et elle dure encore...

Pierre, le fils exilé se rend à Genève où il rencontre Voltaire qui a pris ses quartiers à proximité, à l'abri des foudres de ses adversaires politiques et religieux. Ils lui infligeraient bien volontiers un sort identique à celui du malheureux Jean Calas, voire pire, si possible. Le mage de Ferney, d'abord persuadé de la culpabilité du malheureux marchand rédige une lettre à charge. Toutefois, dans un second temps et toute réflexion faite, sans doute convaincu par Pierre de son innocence, certainement ébranlé par la légèreté voire la négligence de la procédure et voyant peut-être l'occasion d'une excellente opération médiatique à l'encontre des obscurantistes qu'il combat depuis si longtemps, il réunit ses amis pour réclamer la révision du procès et se porte à leur tête. C'est la première fois qu'un écrivain français célèbre se lance dans une telle aventure. Il en profite pour publier l'année suivante le célèbre « *Traité sur la tolérance* à l'occasion de la mort de Jean Calas » qu'ont étudié et qu'étudient tant de générations de lycéens. La même année, Antoine Louis, autre frère de Pierre soutient le « Mémoire sur une question anatomique relative à la jurisprudence, dans lequel on établit les principes pour distinguer à l'inspection d'un corps trouvé pendu les signes du suicide d'avec ceux de l'assassinat ». On voit à qui et à quoi ce mémoire faisait référence.

Tous ces efforts seront couronnés de succès puisque le 9 mars 1765, *annus mirabilis*, Calas et toute sa famille sont réhabilités et une pension de 36.000 livres leur est allouée par le conseil du roi. Quant à David de Beaudrigue, il est destitué.

Depuis lors, l'affaire Calas reste un cas d'école pour l'engagement judiciaire d'un écrivain célèbre, tout comme un siècle et quelques années plus tard, l'affaire Dreyfus.

Cependant, Voltaire victime (?) de sa renommée allait devenir le recours suprême pour d'autres affaires en vue de réhabiliter la mémoire de malheureux injustement condamnés et souvent exécutés, victimes de l'arbitraire judiciaire (affaire Martin), de l'intolérance religieuse (affaire Siven, 1765), de l'opinion publique (affaire Montbailli, 1770) ou du règlement de comptes personnel (affaire la Barre, 1766). Chaque fois, il aura la satisfaction de faire réhabiliter les condamnés, tous malheureusement exécutés à l'exception de la famille Sirven qui avait eu le temps, au prix de terribles souffrances, de se réfugier en Suisse.

Seule l'affaire Lally Tollendal (1766) fut un échec et il faudra attendre la Convention pour réhabiliter l'infortuné gouverneur des Indes, un bouc émissaire idéal pour justifier la perte de l'empire de Duplex. En cette occasion, Voltaire s'est heurté à la Raison d'Etat.

De nos jours encore, on discute de la culpabilité de Jean Calas et bien malin qui pourrait dire l'intime conviction de Voltaire. Cependant, et c'est là son grand mérite, il s'est battu pour imposer ce qui aujourd'hui nous semble tout naturel mais demeure si fragile (et de nombreuses affaires ne manquent pas de nous le rappeler) à savoir le secret de l'instruction, l'impartialité de la justice et la présomption d'innocence, appliquant à la lettre une de ses maximes les plus éminentes : « Je ne suis pas d'accord avec vos idées mais je ferais tout mon possible pour que vous puissiez les exprimer ». Pourrait-on mieux dire ?

## Charlie Chaplin

(Décembre 2009)

### **Dr Elie ATTIAS**

Pneumo-Allergologue. Toulouse

Directeur de la revue *Médecine et Culture*

Charles Spencer Chaplin, auteur, réalisateur, producteur, scénariste, acteur, musicien, fut un des plus grands comiques que le monde ait connus. Avec son sens de l'observation et son talent de mime, aucun artiste n'a vécu de son vivant une telle célébrité. Le public qui l'adulait le décrivait comme un génie. Sa silhouette, son chapeau, sa canne et sa moustache marqueront encore plusieurs générations.

Charles S. Chaplin est né à Londres en 1889 dans East Lane, à Walworth. Il débuta le jour où sa mère, Hanna Hill, du nom de scène, Lillie Harley qui avait un talent incontestable mais dont la carrière fut brève et peu glorieuse, perdit la voix sur une scène du music-hall londonien. Il avait cinq ans quand il remplaça sa mère défaillante. Hanna s'appliqua à cultiver le don inné pour l'observation que partageaient ses deux fils, Charles Chaplin et son demi-frère, Sidney Hawkes. L'adversité avait créé entre les deux frères des liens exceptionnellement étroits qui ne se rompaient point de toute leur vie.

Son enfance l'a beaucoup marqué. Charles a vu sa mère, qu'il adorait, sombrer dans la maladie, son père mourir à trente sept ans, emporté par l'alcoolisme. Il a connu la misère, l'hospice, la faim, la peur, le froid. Bien

des années plus tard, il racontera : « même quand j'étais dans un orphelinat, ou que j'errais dans les rues à la recherche de nourriture, même alors que je pensais que j'étais le plus grand acteur du monde, il me fallait garder cette exubérance qui provient d'une confiance absolue en soi. Sans elle, on court à la défaite ».

La réalisation du bonheur personnel lui avait constamment échappé et il eut une vie sentimentale et amoureuse riche et tumultueuse.

### ***L'Homme***

Chaplin était austère, guère causant, peu sociable, désespérément timide, sujet à de brusques éclats d'humeur, généralement vite oubliés. Il hait l'ostentation. Il aime le succès et se bat pour le garder. C'est un démocrate, partisan convaincu de l'esprit de camaraderie et de fraternité. « Il est modeste et très conscient de ce qu'il n'existe aucun autre Charlie Chaplin. Il se prend au sérieux mais il sait se moquer de lui-même et de ses actes. Son humilité est authentique. C'est l'un des hommes les plus honnêtes. Il est simple et spontané. Il a horreur de ce qui est simulé... Son esprit est extraordinairement vif et sensible. Sa mémoire est tenace. Il lit peu mais donne l'impression d'un homme cultivé et qui a lu, quand sa connaissance des livres est en fait superficielle... Il ne s'intéresse pas au passé historique... Il vit intensément avec son temps.<sup>417</sup> »

Stan Laurel raconte : « Chaplin et moi partagions la même chambre et je dois dire qu'il me fascinait. Il était excentrique, d'humeur changeante et d'apparence plutôt modeste. Il lisait sans arrêt. Il emportait son violon partout. Le violon avait des cordes inversées qui lui permettaient de jouer de la main gauche. » Il n'avait pas de technique mais il était doué et manifestait un intérêt pour l'accompagnement musical. Dès l'âge de seize ans, il avait acheté un violon et un violoncelle qu'il emportait avec lui en tournée. Il prenait des leçons avec les directeurs musicaux des théâtres où il jouait et s'exerçait quatre à six heures par jour. Il pouvait aussi improviser pendant des heures au piano. En 1916, il fonde la *Charles Chaplin Music Corporation* et compose, en 1921, sa propre partition avec des thèmes spéciaux pour *le Kid*, *Charlot* et *le Masque de fer* et pour *Les Lumières de la ville*.

Chaplin « pouvait nous faire dire des choses avec seulement un regard, un geste, un sourcil relevé<sup>418</sup>. » Des journalistes m'ont demandé, raconte Chaplin, comment me viennent les idées de mes films et jusqu'à ce jour, je n'ai pu leur répondre de façon satisfaisante. Au long des années, j'ai découvert que les idées vous viennent quand on éprouve un désir intense

---

<sup>417</sup> Thomas Burke, *The City of Uncounters* (1933).

<sup>418</sup> Adolphe Menjou, *It Took Nine Tailors*, 1952.

d'en trouver... Comment a-t-on des idées ? Par la persévérance poussées jusqu'au bord de la folie.

Chaplin trouvait qu'écrire était laborieux Il avait une orthographe désinvolte, mais il aimait les mots car ils le fascinaient. Il avait pris l'habitude, dans sa jeunesse, d'en apprendre un nouveau chaque jour et dans ses discours comme dans ses écrits il les utilisait de manière vivante.

Dès la fin des années vingt, il se passionne pour le tennis et aimait à se mesurer avec des professionnels. Les parties dominicales allaient recréer un cadre de vie mondaine pour Chaplin qui n'aimait pas les fêtes et leur préférait les réunions intimes.

Sa fortune était considérable. L'économie le fascinait. Il avait converti ses bons du Trésor et ses actions en liquidités, se mettant ainsi à l'abri du Krach de Wall Street. Il déclara à la journaliste Flora Merrill du *New York World* : « Pour que l'Amérique ait une prospérité soutenue, le peuple américain doit avoir une capacité soutenue à dépenser. Si nous persistons à considérer la crise comme inévitable, toute la structure de notre civilisation risque de s'effondrer... L'humanité devrait profiter de la machine. La machine ne devrait pas signifier la tragédie et la mise au chômage ». La solution économique de Chaplin incarnait probablement davantage l'utopie capitaliste que le socialisme dont on l'a si régulièrement accusé. Il n'était plus question de prendre sa retraite. Moins de six mois avant sa mort, Chaplin disait encore : « Travailler c'est vivre, et je veux vivre. »

### ***La vie professionnelle***

William Jackson, le fondateur de la troupe des *Eight Lancashire Lads* le fit entrer sur la scène des music-halls de banlieue, avec des artistes de variétés connus sous le nom des Huit Gars du Lancashire. Ses débuts eurent lieu au Théâtre Royal de Manchester où la troupe donna une pantomime qui débuta la veille de Noël. Pour un gamin de dix ans travaillant dans une troupe de danseurs de claquettes, le music-hall représentait une école incomparable, où l'on apprenait la méthode, la technique et la discipline.

Charlie avait abandonné l'école et cherchait le moyen de gagner un peu d'argent. Il vendit des fleurs, fut assistant chez un barbier, garçon de courses chez un droguiste, réceptionniste dans un cabinet de médecins et fit un passage chez l'imprimeur Stakers. Il se lia avec des garçons qui gagnaient leur vie en coupant du bois. L'un d'eux l'invita au poulailler du *South London Music Hall* de Lamberth où l'on jouait *Early Birds*, un grand succès de Fred Karno. Tel fut le premier contact de Charlie avec la compagnie qui allait le voir accéder à la gloire.

Ce garçon de quatorze ans, timide et pauvre, ne manquait pas de courage pour se présenter à l'agence de théâtre Blackmore où il sut s'imposer. Après une dernière représentation dans la Lancashire, Charlie se ruait à Londres où

quelques répétitions allaient suffire à le transformer en acteur du *West End*. On commençait à porter beaucoup d'intérêt au jeune Chaplin. Le 20 juillet 1907 il quitte la troupe et décide de travailler un numéro en solo. La première et unique représentation fut un désastre.

Au début du siècle, les sketches comiques constituaient la base des spectacles de music-hall. Chaplin savait comment provoquer les rires et possédait un flair indiscutable pour la pantomime. Il avait passé le test haut la main et impressionné au plus haut point Fred Karno. Il signa son contrat le 21 février 1908. A l'automne 1909 Chaplin participe à Paris à un spectacle des troupes Karno aux Folies Bergères. La presse écrit : « un acteur qui monte ». Karno préparait la tournée américaine qui dura vingt et un mois. Le succès lui apportait une consolation financière mais Chaplin commençait à se lasser d'un public dans la campagne américaine. Il quitta la troupe Karno à Kansas le 28 novembre 1913.

C'est Mack Sennet qui dirigeait la compagnie de cinéma Keystone qui revendiquait la découverte de Chaplin, fin 1912. Il explique à Chaplin la méthode Keystone : il n'y a aucun scénario, on ne laisse aucune pause au spectateur pour reprendre son souffle ou exercer son sens critique. « Nous avons une idée d'où découle une succession d'événements, jusqu'à la poursuite finale qui constitue l'essence de notre comédie ». Ceci ne rassura pas Chaplin qui, totalement novice en matière de cinéma, devait maîtriser les notions de base. Mais Chaplin va substituer des mécanismes psychologiques d'autant plus sûrs qu'ils sont immédiats, primaires. « Je n'ai pas eu besoin de lire des livres, dira-t-il, pour savoir que le grand thème de la vie, c'est la lutte et aussi la souffrance. Instinctivement, toutes mes clowneries s'appuyaient là-dessus ». Chaplin se préoccupait de définir ainsi son personnage. « Vous comprenez, disait-il à Mack Sennet, ce personnage a plusieurs facettes : c'est en même temps un vagabond, un gentleman, un poète, un rêveur, un type esseulé, toujours épris de romanesque et d'aventure. Il voudrait vous faire croire qu'il est un savant, un musicien, un duc, un joueur de polo. Mais il ne dédaigne pas de ramasser des mégots ni de chiper son sucre d'orge à un bébé. Et bien sûr, si l'occasion s'en présente, il flanquera volontiers un coup de pied dans le derrière d'une dame... mais uniquement s'il est furieux ». Dans le style Keystone, il suffit de se cogner à un arbre pour être drôle. Avec Chaplin, ce n'est pas la collision qui sera drôle, mais le fait qu'il soulève son chapeau pour s'excuser. Dès son deuxième film, *l'Etrange aventure de Mabel*, Chaplin créa le costume et le maquillage du Vagabond qui allaient devenir universels. Jusqu'à la fin de son contrat avec la Keystone, Chaplin mit en scène tous les films qu'il interpréta, à l'exception du *Roman comique de Charlot et Lolotte* qui fut dirigé par Mack Sennet.

Chaplin intégra ensuite la *Essanay Film Manufacturing Compagny* de Chicago. Dans son premier film, *Charlot débute*, il plante la scène à

l'intérieur d'un studio avec une petite troupe à sa mesure. Ce fut l'une des périodes les plus heureuses de sa vie. Mais Chaplin et la Essanay ne s'entendaient décidément pas au mieux. Dans *Charlot boxeur* il impose son personnage de vagabond et dans *Charlot apprenti*, il se fixe deux buts : inventer une séquence drôle et justifier auprès du public le châtement que Charlot allait infliger à son patron en créant une image magistrale et inoubliable de l'exploitation et de l'humiliation du travailleur. La critique lui tomba alors sur le dos et on se mit à se moquer de son travail.

Jouissant d'une immense popularité, l'année 1915 fut l'année de l'explosion Chaplin auprès des médias et du public. Il était un héros des bandes dessinées, on faisait des poupées Chaplin, des jouets, des livres, des chansons Chaplin, des danses portaient son nom...

Chaplin ne prit réellement conscience de l'ampleur de sa renommée qu'en février 1916 où Joseph R. Freuler, président de la Mutual Film Corporation, accepta de payer 10 000 dollars par semaine avec un bonus de 150 000 dollars à la signature. Le contrat de Chaplin apparaissait comme une prise de participation d'une nouvelle société financière. La presse et le public étaient troublés devant l'ampleur de ces chiffres. Pour son premier Film à la Mutual, Chaplin voulut s'entourer de sa propre troupe d'acteurs. Deux films de Chaplin à la Mutual font figure de chef-d'œuvre : *Charlot policeman* et *Charlot fait une cure*. *Charlot s'évade* concluait le contrat avec la Mutual mais, contrairement à ce qui s'était passé avec la Essanay, les relations se terminèrent cordialement. Chaplin devenait son propre producteur.

Puis, Douglas Fairbanks, Marie Pickfort, Hart et Chaplin vont créer une nouvelle compagnie, *United Artists* qui distribuerait leurs propres productions indépendantes mais aussi celles de tous les cinéastes qui souhaitaient se joindre à leur projet et produire de manière indépendante. Les stars devenaient alors leurs propres employeurs. Chaplin était enfin libre d'entreprendre son premier film pour *United Artists*. Il décida d'utiliser sa nouvelle liberté pour satisfaire une vieille ambition, réaliser un film dramatique.

Chaplin demeurait imprécis sur le problème de son tout en poursuivant sa recherche sur les effets sonores. Il ne croyait pas que la voix était nécessaire et qu'elle ferait sur les films le même effet que les peintures sur les statues. Le 19 décembre 1918, il avait reçu depuis New York une lettre d'Eugène Augustin Lauste, le pionnier de l'enregistrement du son sur la pellicule. En 1931, il déclarait encore : « Je donne trois ans au parlant. » L'idée l'intéressait et il ne croyait sans doute pas à ce qu'il disait. Mais Chaplin avait fait de la pantomime un langage international et prouvé que les gestes, les expressions, le comportement, les pensées, les sentiments de son petit vagabond étaient immédiatement compréhensibles par tout le monde. L'usage de la parole dans ses films saperait immédiatement cette universalité.

Chaplin devait continuer à produire des films muets et cette décision le laissa dans un état d'anxiété tout au long de sa nouvelle production.

Après l'Age d'Or du cinéma muet, tout avait changé à Hollywood. Il y avait des gens nouveaux, de nouvelles techniques et une industrialisation plus efficace avait remplacé les méthodes artisanales et l'enthousiasme des pionniers. Chaplin, en 1932, n'était pas dans un état d'esprit qui lui permettait d'engager le combat avec le parlant. Dans ses passages à vide, il envisageait de tout vendre, de prendre sa retraite. En juillet 1932, il rencontra Paulette Goddard, belle, ambitieuse et peu compliquée. Ils nouèrent une relation heureuse et malgré les tracasseries du fisc – Chaplin restait la cible privilégiée des autorités fédérales du fisc – cette période fut sans nul doute l'une des plus heureuses de sa vie privée.

Le travail sur la musique commença en août 1935. Le projet était de composer une partition pour le seul de ses grands films muets à n'avoir pas encore de son synchronisé, *L'Opinion publique*. La critique suivit avec beaucoup de plaisir et d'admiration la remise à neuf de ce film que le public avait boudé en 1923.

Chaplin est un individualiste. Il n'avait ni script ni script-girl. Il faisait tout. Il avait l'idée puis il la réalisait. Ses comédies ne sont pas créées, elles surviennent. Il envisageait la construction d'un film, à partir d'une masse disparate de gags, de scènes ou de vagues idées et même dans les films muets il y avait un dialogue. Pour lui, un film n'est pas pour une simple production de masse. Les clowneries sont réalistes et ne vieillissent pas... « Mon film n'est pas politique. Je suis anxieux seulement que les gens rient. C'est une satire. Un clown doit se moquer ; je n'ai jamais fait un film autrement. »

***Les films, 85 au total***, dont *Le Kid*, où il traque l'injustice d'une société qui persécute jusqu'à sa plus vulnérable victime, laisse déjà présager cette orientation.

*Le pèlerin*, l'un des films les plus accomplis de la seconde période de Chaplin eut des ennuis avec la censure, les autorités religieuses et le Ku Klux Klan qui le considéraient comme « une insulte à la Bible » et qui ridiculisait le ministère protestant. Le bureau de censure de Pennsylvanie élimina tant de scènes que cela correspondait pratiquement à une interdiction du film.

*L'Opinion publique* fut préfacé par la devise : « le monde n'est pas composé de héros et de méchants mais d'hommes et de femmes avec toutes les passions que Dieu leur a données. L'ignorant condamne, le sage a pitié. » Après avoir démontré que la comédie n'est jamais éloignée du drame, il montrait maintenant que la tragédie pouvait avoir sa part de gaieté. Peu de films ont joui d'un accueil aussi enthousiaste de la presse. Mais le public ne s'intéressait pas au grand artiste qu'était Chaplin, il l'aimait pour sa drôlerie.

L'idée de *la Ruée vers l'or* lui était venue de la lecture d'un livre consacré aux désastres qui avaient accablé, en 1846, un groupe d'émigrants durant leur périple en Californie. « Il pensait vraiment que c'était son plus grand film<sup>419</sup> ». Au début des années 20, il n'existait pas à Hollywood de spécialistes des effets spéciaux. Il fallait donc travailler avec des modèles réduits. Si dans les grandes villes, ce film connut un succès immédiat, ce ne fut pas le cas dans les provinces où apparemment, les gens refusaient de voir Charlie dans un drame.

*Le cirque*, un pur mélodrame comico-dramatique, allait connaître tant d'infortunes que son achèvement tient du miracle.

Durant les deux années de la production du film, *Les lumières de la ville*, le cinéma parlant avait déjà fait son apparition. Il parvient à cette histoire où la fleuriste aveugle serait la raison d'être de cette production en comparant la construction d'un film à un labyrinthe dont on est tenu de trouver la sortie. La première eut lieu le 30 janvier 1931 et fut la plus grande que Hollywood ait jamais vue.

Dans *Les temps modernes* Charlot est l'un des millions d'hommes confrontés à la pauvreté, au chômage, aux grèves, aux briseurs de grèves et à la tyrannie de la machine. Ce film est une réponse purement sensible, aux problèmes de l'époque. La presse était partagée. Les uns désapprouvaient cette tentative de satire socio-politique, d'autres regrettaient que le film n'eût pas tenu les promesses du sous-titre, « L'histoire de l'industrie, de l'entreprise individuelle – la croisade de l'humanité à la poursuite du bonheur. »

*Le dictateur*, son premier film dialogué avec un script complet reste un phénomène sans précédent : le plus grand clown du monde jetait un défi direct à l'homme qui avait provoqué les plus grands crimes et les plus grandes misères humaines de l'histoire moderne. « Chacun étant un miroir déformant – l'un du bien, l'autre du mal démesuré. » Chaplin accorda une attention particulière à la « Danse du ballon » qui demeura comme l'une de ses grandes scènes de virtuose.

*Monsieur Verdoux* pense que le meurtre est le prolongement logique des affaires et reflète ainsi les sentiments de l'époque. Pour Chaplin, ce film est contre la guerre. Il a une valeur morale, « Il n'est en aucun cas morbide (...) Dans certains cas, le meurtre peut être comique<sup>420</sup>.

*Les Feux de la rampe* allait achever sa période hollywoodienne. L'actrice pour le rôle principal fut Claire Bloom, « belle, talentueuse et possédant un grand registre d'émotions », selon les mots de Chaplin. « La dernière séquence<sup>421</sup>, écrit Claude Jean Philippe, est comme son testament esthétique

---

<sup>419</sup> Georgia Hale : interview de l'auteur, décembre 1983.

<sup>420</sup> Cité dans le livre de Theodore Huff, *Charlie Chaplin*, 1951.

<sup>421</sup> Claude Jean Philippe, *Charlie Chaplin*, Encyclopaedia Universalis.

et moral. Après avoir reconquis la ferveur du public et l'amour de Terry, la jeune danseuse, Calvero meurt en coulisse. Le désespoir est banni. La vie, avait dit Calvéro, est aussi inévitable que la mort ». Mais l'aspect le plus émouvant de ce film reste l'apparition de Buster Keaton aux côtés de Chaplin dans un numéro musical farfelu. Ce sera l'unique fois où les deux plus grands comédiens du cinéma muet apparaîtront ensemble et la seule fois depuis 1916, où Chaplin jouait avec un comique pour partenaire. La première mondiale à laquelle assistait la princesse Margaret eut lieu le 23 octobre à l'Odéon, sur Leicester Square. Elle était destinée à venir en aide à la Société royale de Londres pour l'enseignement et la formation des aveugles. A Paris, les Chaplin furent reçus par le Président de la République. Charlie fut fait officier de la Légion d'honneur et nommé membre honoraire de la Société des auteurs et compositeurs dramatiques. L'Association de la presse étrangère à Hollywood lui attribuant un oscar.

Dans *Un roi à New York*, Chaplin joue le rôle du roi en exil et attaque la paranoïa destructrice qui s'était emparée de l'Amérique alors que le maccarthysme régnait encore. Le film sortit le 12 septembre 1957 et ne fut pas projeté aux Etats-Unis avant 1976.

*La Comtesse de Hong Kong* est essentiellement une remise à neuf de *Stowaway*, le script que Chaplin avait écrit pour Paulette Goddard presque trente ans plus tôt. Le tournage commença le 25 janvier 1966. Il abordait son premier film en couleurs et sur l'écran courbe et dirigeait pour la première fois de grandes stars internationales, Sophia Loren et Marlon Brando. Les critiques devaient confirmer ses pires craintes et il afficha une position courageuse et agressive. En Suède, un journaliste écrivait qu'il est « difficile de comprendre les objections soulevées par la critique anglaise... Sa peinture du monde est naïvement chaleureuse, généreuse, ouverte et désarmante, une fois encore. »

### ***Les ennuis***

Dès l'arrivée de Chaplin aux Etats-Unis une attention particulière et étrange s'était manifestée pour ses origines. Des journalistes avaient faussement avancé qu'il était le fils d'artistes juifs de vaudeville. Depuis plusieurs générations, ses ancêtres semblent avoir accompli régulièrement leur rituel familial au sein de l'Eglise d'Angleterre. Le prétendu juif fut très tôt la cible de l'antisémitisme nazi. Sa riposte se trouve dans le Dictateur et il refusait énergiquement de contredire toute information le désignant comme juif. Comme il l'expliquait à Ivor Montagu : « Quiconque nie la chose pour se protéger joue le jeu des antisémites. »

Alors que Chaplin réalisait le triomphe du rêve américain, pour les puritains, il offensait le respect dû à l'argent, menant grand train de vie et dépensant sans compter comme toutes les stars de cinéma. Mais Chaplin ne

correspondait pas à cette image, il était sérieux et réservé, n'était pas dépensier et respectait l'argent, les souvenirs de la pauvreté étaient encore trop proches.

Dès mars 1916, une campagne de presse vise à le discréditer pour ne pas s'être engagé dans les forces armées britanniques. Chaplin répond par un communiqué de presse :

« Je me tiens prêt à répondre à l'appel de mon pays, pour servir dans n'importe quel poste que les autorités nationales considéreront le meilleur... J'ai versé un quart de millions de dollars pour les activités de guerre de l'Amérique et de l'Angleterre... Je me suis inscrit sur la liste d'enrôlement et n'ai demandé ni exception, ni faveur. Si on me l'avait ordonné, je serais allé au front comme n'importe quel patriote. »

L'ambassade britannique confirma :

« Nous ne considérons pas Chaplin comme un déserteur tant que nous n'avons pas reçu l'ordre d'appliquer la loi du service obligatoire sur le territoire des Etats-Unis et sauf si, après cela, il refuse de rejoindre les couleurs (...). Chaplin ne peut se porter volontaire n'importe quand mais il est d'une grande utilité pour l'Angleterre, qu'il gagne beaucoup d'argent et le consacre à l'effort de guerre, plutôt que de servir dans les tranchées, particulièrement quand le besoin en hommes n'est pas pressant. »

Ce communiqué ne mit pas immédiatement un terme à l'accusation de « désertion ». Pour exprimer son patriotisme, Chaplin avait accepté de faire un petit film, *The Bond*, pour la campagne des Bons de la Liberté. Le gouvernement en reçut donation et il fut distribué gratuitement dans les cinémas des Etats-Unis au cours de l'automne 1918.

En mai 1947, Chaplin fut encore attaqué par la presse qui allait monter en épingle son refus de prendre la nationalité américaine et mis en cause par la Commission des activités américaines. Il répond alors par son fameux : « Je déclare la guerre à Hollywood... Je suis un internationaliste, pas un nationaliste et je ne changerai pas de nationalité. » En 1952, il se fixe en Suisse. La lutte pour la vie devient dès lors le grand thème et le moteur de son œuvre.

Le 12 juin, le représentant du Mississippi au Congrès lançait à la Chambre :

« Je suis ici aujourd'hui pour exiger que l'Attorney général Tom Clark institue une procédure d'expulsion de Charles Chaplin. Celui-ci a refusé de devenir citoyen américain. Sa vie à Hollywood porte préjudice aux fondations morales de l'Amérique. Dès lors, nous pouvons bien le tenir à l'écart des écrans américains et cacher ses films répugnants aux yeux de notre jeunesse. »

Dans cette atmosphère de peur croissante, Chaplin tenait tête courageusement et refusait de se laisser intimider ou réduire au silence. Il n'est pas surprenant qu'il se soit tourné avec nostalgie vers le Londres de sa jeunesse où il souhaitait se rendre au cours du printemps 1948. Mais le Département de l'immigration bloque la demande de visa dont, en tant qu'étranger, il avait besoin pour son retour et le Trésor lui réclame un million de dollars d'impôts et un million et demi de dollars en dépôt. En d'autres termes, Chaplin n'avait pas le droit de retourner dans le lieu où il avait établi son domicile durant les quarante dernières années et auquel il avait apporté tant de prestige et d'éclat. Le 17 septembre, toute la famille embarquait à bord du *Queen Elizabeth*. Arrivé en Angleterre, il annonça qu'il retournerait aux Etats-Unis et ferait face aux accusations quelles qu'elles soient.

Quand la « promenade des célébrités » fut réalisée sur Hollywood Boulevard, une centaine d'étoiles de bronze scellées dans le trottoir, avec les noms des actrices et des acteurs les plus célèbres – Chaplin n'y figura pas parce que les propriétaires du voisinage avaient protesté.

Oona, son épouse renonce à la nationalité américaine et le dernier lien avec les Etats-Unis sera rompu en mars 1955 quand Charles vendit les dernières actions de *United Artists*.

L'opinion américaine n'était d'ailleurs pas toujours favorable à l'Attorney général. Un membre du Congrès américain, commentant l'affaire, parlait de « persécution ». A la Chambre des Communes l'atmosphère était houleuse et les membres du Parlement pressaient le *Foreign Office* d'agir instamment auprès du gouvernement des Etats-Unis pour qu'il autorise Chaplin à retourner sans entraves dans ce pays.

« Sans autres preuves que ce qui est actuellement révélé, le Département d'Etat n'aura pas de quoi se vanter et la sécurité ne sera pas renforcée s'il le condamne à l'exil<sup>422</sup>. » « Je conviens avec vous que la manière dont on s'est occupé de Chaplin restera une honte pendant des années », écrit le sénateur Richard Nixon. En juillet 1962, le *New York Times* saisit l'occasion pour déclarer : « Nous ne croyons pas que la République serait en danger si l'actuelle administration levait le ban imposé en 1952 et si l'inoubliable vagabond d'hier était autorisé à remettre les pieds sur les quais d'un port américain. »

Si Chaplin faisait part, de temps à autre de ses réflexions sur l'état du monde c'était par devoir envers les millions de personnes qui avaient fait de lui leur idole et leur représentant symbolique.

---

<sup>422</sup> *New York Times*, 21 septembre 1952.

Les questions sur sa vie, ses pensées et ses opinions étaient, selon les dires, « strictement personnelles, insultantes et abjectes. » Quand on en vint à ses idées politiques, il répondit franchement :

« Je suis un artiste et non un politicien... Je crois qu'il est très difficile aujourd'hui de définir politiquement quoi que ce soit. Il y a tant de généralités et la vie devient si technique que si vous enjambez le rebord du trottoir et démarrez du pied gauche, on vous accuse d'être communiste. Je n'ai aucune certitude politique sur quoi que ce soit. Je n'ai jamais appartenu à un parti et n'ai jamais voté de ma vie ! Je suis délibérément libéral. Je ne suis pas un communiste, je suis un agitateur de la paix... Le patriotisme est la plus grande insanité que le monde ait jamais endurée. J'ai parcouru l'Europe entière ces derniers mois. Le patriotisme est partout rampant et le résultat en sera une nouvelle guerre... Je hais les gouvernements, les règles et les entraves. Je ne supporte pas les animaux en cage... Les gens doivent être libres... Une démocratie est un lieu où l'on peut exprimer ses idées librement – ou ce n'est pas une démocratie. »

### ***Les récompenses***

Les critiques ont toujours été partagées sur ses films. D'après Chaplin, le seul film que tout le monde ait apprécié c'était *le Kid*. Il fut nommé docteur *Honoris causa* de l'université d'Oxford en juin 1962 et de l'université de Durham le 6 juillet 1962. Durant l'été 1965, Chaplin fut co-lauréat avec Ingmar Bergman du prix Erasme. Le monde voulait le combler d'honneurs. En 1971, le XXI<sup>e</sup> Festival de Cannes créa une récompense spéciale pour l'ensemble de son œuvre et fut fait commandeur de la Légion d'honneur. L'Amérique elle-même voulait faire amende honorable. *L'Academy of Motion Picture Arts and Sciences* décida de lui décerner un oscar honorifique et lui adressa une invitation, conjointement avec la *Lincoln Center Film Society* de New York. Les Chaplin arrivèrent à New York le 2 avril 1972 et furent accueillis à l'aéroport Kennedy par une centaine de journalistes. Il reçut à Hollywood l'Oscar spécial récompensant « sa contribution inestimable au développement du cinéma comme art majeur de ce siècle. » En septembre 1972, Chaplin reçut une mention spéciale du Lion d'Or du Festival de Venise et, pour la soirée de clôture, *les Lumières de la ville* furent projetées sur la place Saint-Marc.

De retour en Suisse, il se mit au travail pour un second livre, *My Life in Pictures* qui servirait de complément à *l'Histoire de ma vie*, ses mémoires, paru en septembre 1964, en fournissant plus de détails sur le travail de Chaplin. En mars 1975, il retourna à Londres avec sa famille pour être nommé Chevalier de la reine.

Il n'était pas religieux et n'allait jamais à l'église, mais il ne craignait pas la mort : « Quand je m'en irais, disait-il, je m'en irais. » Au cours de la nuit, aux premières heures du 25 décembre 1977 Chaplin s'éteint paisiblement dans son sommeil. L'enterrement eut lieu le 27 décembre 1977 à l'église anglicane de Vevey, en Suisse. Ce fut, selon ses vœux, une cérémonie familiale.

Le 2 mars 1978, l'administrateur du cimetière de Vevey découvre que le cercueil de Chaplin avait disparu. Il s'agissait d'un kidnapping posthume. Oona refusa de négocier avec les ravisseurs en déclarant : « mon mari est au paradis et dans mon cœur », se rappelant la position intransigeante de Chaplin vis-à-vis du kidnapping où il déclarait : « Pas un centime pour la rançon !... Ils devraient soit me libérer, soit m'assassiner. » Les ravisseurs furent appréhendés. On retrouva le cercueil enterré dans un champ de blé à vingt kilomètres de Vevey.

Dans les jours qui suivirent la mort de Chaplin, tous les grands de la profession avaient fait part de leur émotion. L'hommage le plus simple et cependant le plus touchant – peut-être parce qu'il signifiait les regrets de cette Amérique qui avait maltraité et rejeté Charles Chaplin – fut prononcé par Bob Hope : « Nous avons eu de la chance de vivre en son temps. »

### **Bibliographie**

- David Robinson, *Chaplin*, Ramsay cinéma, 2002.
- Claude Jean Philippe, *Charlie Chaplin*, Encyclopoedia Universalis.
- A. Bazin, *Charlie Chaplin*, rééd. Ramsay, 1985.
- C. Chaplin, *Histoire de ma vie*, rééd. Presses pocket, 1989.
- S.M. Eisenstein, « Charlies the Kid », in *Europe*, Paris, 1947.
- E. Faure, « Charlot », in *Fonction du cinéma*, Paris, 1952.
- P. Leprohon, *Charles Chaplin*, rééd. Séguier, 1988.
- J. Mitry, *Tout Chaplin*, Atlas, 1987.
- G. Sadoul, *Vie de Charlot*, L'Herminier, Paris, 1978.

# NOUVELLES

**Dr Jacques Pouymayou**  
Anesthésie-Réanimation  
IUCT – Oncopole - Toulouse

## **Les clés de la Bastille**

(Décembre 2013)

Au soir du 14 juillet 1789, les insurgés parisiens en fête exhibaient la tête de Bernard René Jordan de Launay, ci-devant gouverneur de la Bastille, au bout d'une pique. Il avait refusé de livrer de la poudre aux révoltés qui avaient pris d'assaut la forteresse, vidé les sainte Barbe, saccagé les archives et libéré les sept détenus.

Les défenseurs (Invalides et mercenaires suisses) avaient fini par se rendre, mais au mépris des promesses faites sept d'entre eux avaient été lynchés par la foule, parmi lesquels Jacques de Flesselles prévôt des marchands (une vieille habitude parisienne) dont la tête subira un sort identique à celle du malheureux de Launay.

Contrairement à la légende le roi ne fut pas informé le lendemain par le duc de La Rochefoucauld-Liancourt qui aurait répondu à la question « C'est une révolte ? », « Non sire, c'est une révolution ». Mais il ne réagit pas.

On connaît la suite, la monarchie constitutionnelle, la fuite à Varennes, l'exécution du roi, la république, la terreur, le directoire, l'empire, la restauration, la deuxième république avec le premier président élu, Louis Napoléon Bonaparte, le second empire et les républiques suivantes, toutes choses qui forment, avec l'ancien régime, le socle de notre démocratie actuelle.

La Bastille prise, on s'empressa de la piller et les archives qui échappèrent aux flammes furent jetées aux fossés, pour le bonheur des collectionneurs. Beaumarchais qui logeait à proximité profita de l'aubaine pour en faire ample provision, malheureusement pour lui, il fut obligé, après dénonciation, de les rendre.

Les sept « victimes de l'arbitraire royal » libérés par des « ivrognes heureux, déclarés conquérants au cabaret ; des prostituées et des sans-culottes » vainqueurs de « quelques invalides et d'un timide gouverneur » (Châteaubriand, *Mémoires d'Outre Tombe*) étaient pour quatre d'entre eux des faussaires au procès en cours d'instruction, pour deux des malades mentaux

qu'il fallut enfermer à Charenton. La famille du dernier, criminel emprisonné, en payait le pension. On était loin des détenus célèbres, le connétable de Saint Pol, Michel de Montaigne, Bernard Palissy, Biron (le seul exécuté dans la Bastille), Bussy Rabuti, la Masque de Fer, Lally Tollendal, Latude – le roi de l'évasion –, Voltaire, Beaumarchais (on comprend mieux son intérêt) ou le marquis de Sade.

Dès le 15, la démolition de l'édifice commença sous la direction de l'entrepreneur P.F. Palloy. Elle amena de nombreux visiteurs dont Beaumarchais (en pèlerinage sans doute) et Mirabeau qui en profita pour monter un commerce de souvenirs de la Bastille sous forme de médailles ou de bagues serties d'un morceau de pierre. La politique n'empêche pas les affaires...

Les boiseries et les ferronneries servirent à l'édification du pont de la Concorde, les pierres furent sculptées en forme de miniatures de la forteresse et envoyées dans tous les chefs lieux de département (on peut en voir une au musée de la Révolution Française à Vizille, Isère).

On peut rendre visite au carillon en allant au musée européen d'art campanaire de l'Isle Jourdain (Gers) dont il constitue la pièce maîtresse.

Quant aux clés si symboliques, l'une d'entre elle fut envoyée à Gournay en Bray (Seine-Maritime) lieu de naissance du premier révolutionnaire entré dans la forteresse, le citoyen Maillart. Mais elle a disparu depuis.

La seule connue et visible est exposé à la résidence de Mount Vernon (Virginie, U.S.A.) dans la maison de G.Washington. Elle lui avait été offerte par son ami La Fayette.

Ce sont les deux seules clés dont on retrouve la trace, toutefois... Dans la nuit du 13 au 14 juillet, les insurgés avaient tenté, sans succès, de forcer la serrure de la Bastille. Au matin, les autorités avaient fait appel à un nommé Plaçon serrurier de son état, ancien marin de la guerre d'indépendance d'Amérique. Durant la réparation, il fut obligé de fuir précipitamment devant l'assaut donné par la foule, emportant en hâte ses outils et par mégarde la clé du château. A la suite des bouleversements de la Révolution, il se retira à Rigny le Ferron (Aube), son village natal, n'ayant jamais pu se faire rembourser pour ses services de serrurier attaché au service de la Bastille. Il y mourut en 1830 après avoir fait don à son ami Vernay serrurier et ancien marin lui aussi, de la fameuse clé.

Alors...

On raconte aussi qu'après la prise du palais des Tuileries, qui vit le massacre des derniers gardes suisses, un savetier du faubourg Saint Antoine aurait ramené dans son échoppe le trône royal pour les essayages.

« Dorénavant, s'était-il exclamé, je n'aurai plus que des rois pour clients... ».

Mais, ceci est une autre histoire...

## Le coq au vin

(Juin 2011)

La cuisine est le fidèle témoin du degré de raffinement d'une civilisation, dont les recettes constituent sinon des aphorismes, pas toujours des axiomes mais bien souvent des adages de cette sagesse que je n'ose qualifier de prédigérée.

Certaines d'entre elles sont filles du hasard comme la Zuppa Pavese fruit de l'émotion d'une pavesane devant le roi de France prisonnier des impériaux au midi de la bataille où François I perdit tout « fors l'honneur », de la nécessité comme le veau (le lapin ?) Marengo au soir du combat éponyme, ou de la distraction comme la tarte Tatin des demoiselles du même nom. L'origine d'autres est sujette à contestation et chacun de proposer sa version. C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger le coq au vin.

Jules César l'avait, dit-on, découvert lors de la conquête des Gaules ; et il en redemandait ! Le volatile était, selon la légende, cuisiné à base d'un vin auvergnat, le Chanturge. Mais cette version, comme les autres d'ailleurs, ne fait pas l'unanimité et nombre de régions françaises de revendiquer la paternité d'une recette qu'on pourrait presque ranger dans les lieux de mémoire de la nation.

Lors de son exil en Belgique, Léon Daudet, véritable « addict » à ce plat, en passait commande chez La Mère Genin à Paris. Cette dernière le préparait le soir, l'enfermait dans une cocotte (juste retour des choses...) bien close, le confiait au fils du polémiste qui sautait dans le train pour Bruxelles l'apporter encore chaud pour le déjeuner paternel.

A la fin du XIII<sup>ème</sup> siècle, Florence et Sienne entrent encore une fois en conflit pour une énième question de frontière. La chose n'est pas nouvelle puisque l'histoire des villes médiévales italiennes en général, et des deux métropoles toscanes en particulier, est jalonnée de guerres menées par les Condottieri, ces mercenaires entrepreneurs de guerre qui se vendent au plus offrant. Cette coûteuse manière de faire, (rarement toutefois en vies humaines) se termine le plus souvent par un accord en espèces sonnantes et trébuchantes. Ainsi, par deux fois en 1201 et en 1208, l'église San Miniato de Fonterutoli près de Sienne a vu un traité mettre fin à un conflit entre les deux cités rivales. Hélas elles ont continué à s'affronter jusqu'à la féroce bataille de Montaperti le 4 septembre 1260 qui rougit les eaux de l'Arbia (« Face l'Arbia colorata in rosso », Dante, Enfer X 85/86). Et malgré la

terreur d'un nouveau bain de sang les deux cités n'hésitent pas à s'affronter à nouveau en 1432 à San Romano. Cette confrontation, marquée par la mort de nombreux chevaux et d'un seul combattant inspire alors à P. Ucello le célèbre tryptique aujourd'hui dispersé entre Florence, Paris et Londres qui fascine toujours les critiques d'art.

En Toscane cependant, le souvenir de Montaperti reste vivace dans les populations et tout le monde pousse un soupir de soulagement à l'annonce de la solution retenue pour régler un nouveau conflit de frontière entre les deux éternelles rivales. Renouvelant l'exemple de l'antiquité grecque, deux cavaliers, un florentin et un siennois, partiront chacun de leur ville respective au chant du coq. Leur point de rencontre marquera la frontière entre Sienne et Florence. Le marché conclu en ces termes, chacun se loue de l'originalité et de l'innocuité d'une telle solution ; d'autant plus qu'on fait l'économie financière d'un entrepreneur de guerre, ce qui n'est pas pour déplaire aux contribuables.

Au jour dit et au chant du coq les cavaliers se mettent en route à la rencontre l'un de l'autre.

Le coq florentin, noir, volontairement mal nourri, maigre voire famélique, se réveille bien avant potron minet et le cavalier part aussitôt.

Son homologue siennois, blanc, repus et dodu préfère, quant à lui faire la grasse matinée et ne chante que fort tard, libérant le cavalier siennois avec un lourd handicap, à tel point qu'il rencontre son homologue et rival à Fonterutoli, à seulement 20 kilomètres de Sienne, alors que le Florentin avait parcouru près des trois quart du chemin.

Ainsi, Florence agrandit son territoire avec notamment l'annexion des communes de Castellina, Radda et Gaiole qui formeront dès le siècle suivant la ligue du Chianti dont le symbole, un coq noir, le fameux Gallo Nero, orne les bouteilles.

Le volatile florentin sera immortalisé par Giorgio Vasari qui le peint sur le plafond du hall des Cinq Cents au Palazzo Vecchio de Florence.

En 1716, Cosme III, grand duc de Toscane, fera publier un édit établissant officiellement les limites du district de Chianti : c'est le premier document légal de l'histoire reconnaissant une zone de production vinicole.

Quant au coq siennois, je laisse à votre sagacité le soin de deviner quel sort fut le sien.

Achévé d'imprimer

G.N. Impressions – 31340 Villematier  
Email : gnimpressions@wanadoo.fr

Dépôt légal : février 2015