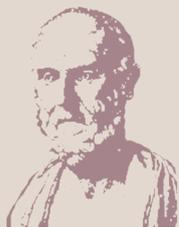


Décembre 2015



Ruth Tolédano-Attias

Elie Attias

David Le Breton

Gérard Pirlot

Laurent Pietra

Charlotte Hebral

Sophie Pietra-Fraiberg

Jézabel Martinez

Jean-Paul Bounhour

Paul Léophonte

Jacques Pouymayou

Marc Uzan

Jacques Arlet

MORCEAUX CHOISIS

2

MEDECINE ET CULTURE

Morceaux choisis 2

Après le bon accueil des *Morceaux choisis 1*, nous avons décidé d'éditer un autre numéro, *Morceaux choisis 2*. Vous trouverez à la fin de ce recueil, le sommaire de tous les articles parus dans la revue *Médecine et Culture* depuis sa création en décembre 2004, que vous pouvez lire et télécharger sur internet : revue médecine et culture.

Nous remercions tous ceux qui répondent chaque année à notre appel et ceux qui, au sein du corps médical et du monde culturel, par leur concours et leur soutien, ont permis la pérennité de cette publication.

Meilleurs vœux. Bonne et heureuse année 2016.

Sommaire

Ruth Tolédano-Attias

Approche philosophique des rapports humains.....	5
L'élaboration du concept de <i>responsabilité</i> dans la philosophie platonicienne	22

Elie Attias

Individualisme et Solitude	30
Le procès de Socrate	53

David Le Breton

Violences et jeunes des quartiers de Grands Ensembles	86
Du cadavre	100

Gérard Pirlot

La mort qui ronge inconsciemment dans les manifestations psychiques	120
---	-----

Laurent Piétra

D'où vient que la superstition ne meurt point ?	130
L'individualisme	141

Charlotte Hebral

La mort dans <i>Les Fleurs du mal</i>	157
Micromégas (1752).....	165

Sophie Fraiberg-Piétra

Légalité et légitimité	172
------------------------------	-----

Jézabel Martinez

« Vivre coliqueux à Rome ».	
<i>A partir du Journal de voyage</i> de Michel de Montaigne.....	182

Jean Paul Bounhoure

Victor Hugo : l'itinéraire politique tortueux d'un grand poète	194
--	-----

Paul Léophonte

Un personnage du bain turc d'Ingres	207
Chopin et la maladie des passions tristes	217

Jacques Pouymayou

Le plus beau tableau du monde.....	231
Le coureur de Martahon	237

Marc Uzan

Lire ou relire Jules Verne aujourd'hui	243
--	-----

Jacques Arlet

Poètes toulousains de la Belle Epoque.....	255
<i>Les Livres</i>	261

Approche philosophique des rapports humains

Dr Ruth TOLEDANO-ATTIAS

Docteur en Chirurgie Dentaire

Docteur en Lettres et Sciences humaines

L'opinion commune répète que "l'enfer est pavé de bonnes intentions" signifiant que les bons sentiments et les bonnes intentions n'ont pas toujours empêché la violence de compliquer les rapports humains. On dit qu'elle envahit de plus en plus l'espace public et qu'elle est à l'origine des discordes et de la destruction des liens sociaux. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, il faut pourtant constater que les hommes se sont regroupés pour constituer des sociétés plus ou moins organisées, impliquant l'existence de rapports humains plus ou moins non-violents. Comment donc se sont-ils constitués et sur quels mécanismes sont-ils fondés ? Individuels ou collectifs, sont-ils fondés sur la nécessité ou la raison, sur la crainte, la peur ou l'amitié et l'éthique ? Sur l'intérêt individuel ou collectif ? Il convient de chercher à savoir ce qu'ils sont et ce qu'ils devraient être ou ce qu'il est souhaitable qu'ils soient.

Que disent les mythes fondateurs des communautés humaines ?

Rappelons que la **philosophie grecque antique** pensait un nouveau type de rapports sociaux afin de sortir des sociétés mythiques fondées sur des rapports violents liés à la pratique institutionnalisée de la vendetta. La violence fatale détruisant toute possibilité de rapports humains, aucune société organisée ne pouvait se

constituer d'où la nécessité de rompre le cycle de la violence en se fondant sur de nouveaux concepts philosophiques élaborés à partir du concept « d'âme rationnelle » ou « pensée rationnelle » qui imposait des limites ou une « juste mesure » à l'institution d'une société. Par ailleurs, au XIX^e siècle, dans son étude sur les mythes, **Schelling**¹ explique que la raison pour laquelle les premiers hommes se seraient agrégés en groupes, c'est parce qu'ils avaient une peur panique des grands animaux qui les décimaient lorsqu'ils étaient isolés. Regroupés, ils ont pu les combattre et en venir à bout. En d'autres termes, c'est la nécessité qui a présidé à la formation des premiers rapports humains.

Interrogeant les mythes de fondation de la Cité antique, **Socrate/Platon** engage un dialogue² philosophique pour savoir, entre autres, ce qui a poussé les hommes à faire société et si la Justice est bien la vertu cardinale de la Cité.

Est-ce que les hommes pouvaient subvenir à tous leurs besoins ? Sans doute, cela a-t-il été possible dans les sociétés primitives mais lorsque les cités se sont agrandies, les tâches à accomplir se sont multipliées en fonction de la croissance de la population. Les hommes ne pouvant plus vivre en autarcie individuelle, la division du travail s'est imposée pour répondre à leurs différents besoins. C'est ainsi que le besoin serait à l'origine des rapports humains. Mais, si les besoins et les désirs sont insatiables, sans limites, alors les désordres et la violence s'installent. D'où le recours à la Justice pour imposer des limites et reconstituer les

¹ Schelling, Friedrich-Wilhelm-Joseph Von, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, Gallimard. Bibliothèque de Philosophie, 1998 (en français).

² Platon, *République*, GF Gallimard.

liens sociaux. Mais le philosophe pose un problème en relatant un mythe : Il s'agit du mythe de l'anneau de Gygès qui rend invisible celui qui le possède. Il pose la question suivante : serions-nous justes si nous avions l'assurance de rester impunis ? Sa réponse est assez pessimiste : l'impunité étant garantie par l'invisibilité, le possesseur de l'anneau est loin d'être irréprochable puisqu'il commet les plus grosses injustices et les plus grands méfaits. Visible, il craindrait les sanctions et s'efforcerait d'avoir un comportement qui ne lui apporterait pas de désagrément ni de punition. C'est donc le calcul de son intérêt qui l'empêche de nuire. D'où la conclusion de Platon liée au sens étymologique de la « raison » : *ratio* qui signifie *mesure, calcul* ; on ne loue donc pas la justice pour elle-même mais par calcul, par intérêt. Ainsi, le fonctionnement *convenable* de la justice est-il la condition de possibilité des rapports humains et de la vie en société. En d'autres termes, les hommes sont des êtres sociaux mais pas forcément des êtres moraux. Ils ne sont pas forcément ce qu'ils devraient être.

Sans s'engager dans la théorie platonicienne de la mimésis, il faut remarquer que Platon se méfie de la mimétique sociale. Il sait que l'imitation des comportements est un phénomène redoutable dans la mesure où l'exemplarité, si elle concerne des actes « beaux et bons » elle concerne également des actes mauvais, pouvant corrompre la jeunesse en cours d'éducation. Aussi se méfie-t-il des poètes qui peuvent induire de mauvaises conduites grâce à la séduction et à la beauté de leurs vers et des sophistes à cause de leur rhétorique fascinante.

Les rapports humains fondés sur la rationalité éthique, le « bien commun »

Aristote pense les rapports humains dans les mêmes termes que Platon c'est à dire qu'il considère qu'ils doivent se référer à l'excellence ou *arètè*, parfois traduite par vertu. Or, l'excellence dont il s'agit est la justice parce qu'elle est la condition de possibilité du lien social entre les citoyens dans la communauté politique. Qu'est-ce qu'Aristote met en jeu dans ce processus ?

Il explique que la justice ne concerne pas soi-même, elle met en jeu le rapport à autrui. Dans *l'Ethique à Nicomaque*, il précise que la « justice, seule de toutes les arètè, est considérée comme étant un bien étranger parce qu'elle a rapport à autrui : elle accomplit ce qui est avantageux à un autre³... ». “Etranger” traduit ici « alter », autrui, l'autre ; “bien étranger” signifie alors ‘bien agir envers l'autre’. Dans la conception aristotélicienne du « bien », *bien* n'est pas un substantif mais un adverbe, c'est à dire qu'il convient de bien agir, bien faire, de telle sorte que l'action juste serve *avantageusement* autrui, ce qui n'est pas soi-même, les autres citoyens de la Cité-Polis. Aristote développe ce que sont les actions justes et injustes, ces dernières étant « faites en vue du gain, (...) les autres actes sont invariablement rapportés à quelque forme de vice (...) les formes d'injustice sont l'une et l'autre caractérisées par ce fait qu'elles intéressent nos rapports à autrui⁴ ». Que signifie alors « l'homme est un animal politique » ? Par « animal », Aristote n'entend pas un non humain

³ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V3-1130. 4.

⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V4-1130.

mais un « être animé », ayant une âme rationnelle ; « politique » signifie que ce même être ne peut vivre que dans une collectivité appelée cité-*polis*, gérée selon des principes rationnels et dont la finalité-*télos* est de *bien* agir envers les autres pour que les citoyens puissent vivre harmonieusement. Autrement dit, bien agir envers les autres concerne les actes accomplis en vue de la bonne gestion de la communauté politique selon des principes rationnels et raisonnables dont la finalité est le bien commun ou l'avantage commun.

Par ailleurs, Aristote met l'accent sur un des éléments principaux qui favorise les liens entre les citoyens d'une communauté politique et qu'il appelle la *philia*. Elle n'est pas 'l'amitié' au sens propre du terme mais elle peut revêtir trois formes qui la déterminent : elle peut avoir pour objet soit le plaisir, soit l'intérêt⁵ soit le l'excellence⁶ c'est-à-dire *bien* au sens moral et selon la finalité aristotélicienne, « bien agir ». Les deux premières formes ont un « caractère accidentel... elles sont fragiles⁷ » et ne durent que le temps que dure le plaisir ou l'intérêt. La véritable amitié est la forme qui vise le bien agir, désintéressé, envers autrui. C'est l'acte éthique par excellence. « Mais la parfaite *philia* est celle des hommes excellents et qui sont semblables dans l'excellence : car ces amis-là se souhaitent pareillement du bien les uns aux autres en tant qu'ils sont bons, et ils sont bons par eux-mêmes. (...) Il est normal qu'une *philia* de ce genre soit stable, car en elle, sont réunies toutes les qualités qui doivent appartenir aux amis⁸. »

⁵ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 3.

⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 8, 1156 b7.

⁷ Aristote, *ibid.*, III, 3.

⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 4.

Les rapports humains fondés sur la crainte

Il s'agit là des rapports humains fondés sur la crainte du prince, décrits par **Machiavel**⁹ et fondés sur le « bon usage de la violence » confiée au prince pour permettre la vie sociale. De son côté, le philosophe anglais **Hobbes** décrit une société dans laquelle « l'état de nature » détermine des rapports violents qu'il désigne comme étant « la guerre de chacun contre chacun ». La société ne pouvant survivre au règne de la violence, il convient d'établir un contrat social qui oblige chaque citoyen d'une collectivité à confier son pouvoir à l'Etat, appelé Léviathan : « Se *dessaisir* de son droit sur une chose, c'est se dépouiller de la liberté d'empêcher autrui de profiter de son propre droit sur la même chose¹⁰ ». A charge pour l'Etat d'assurer la paix sociale fondée sur le droit pour tous y compris le droit à exercer la coercition.

Les rapports humains fondés sur la Raison et la moralité : Spinoza

A l'échelle de l'individu

Dans la lignée aristotélicienne, **Spinoza**¹¹ fonde les rapports humains, principalement sur la Raison. Tout d'abord, il cherche à montrer que les hommes ne peuvent faire autrement que de vivre ensemble et que tout leur problème consiste à « conserver [leur] être », en d'autres termes à se maintenir en vie, en recherchant un commun dénominateur, l'utile, et agir de manière 'vertueuse'. Qu'est-ce que Spinoza entend par le

⁹ Machiavel (1469-1527), *Le prince*, chap. XVII, P38, GF Flammarion, n°317, 1992.

¹⁰ Thomas Hobbes (1588-1679), *Léviathan* (1651), Sirey, pp. 129-132.

¹¹ Spinoza, *Ethique*, GF-Flammarion 1965, n°57, (traduction Charles Appuhn).

terme 'vertu' ? C'est se conduire selon les règles de la Raison. Et que cherche à la Raison ? Selon lui, la raison humaine se conforme à la Nature. En conséquence, les hommes dont les affects « s'accordent aux règles de la Raison humaine » recherchent ce qui leur est 'utile' et sont attirés par ce qui les « conduit à une perfection plus grande ». Ensuite, « puisque la vertu ne consiste en rien d'autre qu'à agir suivant les lois de sa nature propre, et que personne ne peut conserver son être sinon suivant les lois de sa nature propre, (...). Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme¹² ». Ainsi, il établit une équivalence entre l'action vertueuse, rationnelle et la recherche de l'utile pour la conservation de son être : « Agir par vertu absolument n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre et conserver son être (ces trois choses n'en font qu'une) sous la houlette de la Raison, d'après le principe de la recherche de l'utile propre¹³ ».

Ces principes de base étant posés, le cheminement consiste à explorer les cas, relevant de l'expérience vécue, qui contrarient l'idéal spinoziste, en particulier les situations créées par le désir et la rivalité mimétiques. L'envie, la jalousie et la méchanceté sont des sources de conflit, de discordes et de peine entre les hommes : « Dans la mesure où les hommes sont soumis aux passions, on ne peut dire qu'ils s'accordent en nature¹⁴ ». Autrement dit, soumis aux affects, ils deviennent inconstants donc à l'origine de désordres dans les rapports humains individuels ou sociaux.

Spinoza sait qu'il est « rare que les hommes vivent sous la conduite de la Raison¹⁵ » dont la caractéristique

¹² Spinoza, *ibid.*, quatrième partie, proposition XVIII, scolie, pp. 236-237.

¹³ Spinoza, *ibid.*, quatrième partie, proposition XXIV, p. 241.

¹⁴ Spinoza, *ibid.*, proposition XXXII, p. 246.

¹⁵ Spinoza, *ibid.*, proposition XXXIII, scolie, p. 251.

principale est d'être constante. Mais, comme Aristote, il assure que « l'homme est un animal sociable » ne pouvant pas vivre dans la solitude et qu'il est plus avantageux que dommageable de vivre sous « la société commune des hommes ». Ainsi, il leur sera plus facile « de se procurer par un mutuel secours ce dont ils ont besoin, et qu'ils ne peuvent éviter les périls les menaçant de partout que par leurs forces jointes¹⁶ ». Ces règles s'imposent d'elles-mêmes à tout homme qui cherche à conserver son être, à vivre, si possible, non dans la contrainte, mais dans la joie. Pour toutes ces raisons, Spinoza conseille de se conduire selon les principes de 'la vertu', car la joie résulte de la recherche du « bien suprême¹⁷ », commun à tous.

Pour démontrer que l'homme désire le bien pour lui-même, Spinoza reprend l'argument mimétique mais ici dans un contexte positif, et celui de la constance, l'homme désirant imiter le bien agir parce que les autres agissent conformément au bien et en retirent de la joie : « Le bien que l'homme désire pour lui-même et aime, il l'aimera de façon plus constante s'il voit que d'autres l'aiment ; il fera donc effort pour que les autres l'aiment ; et, puisque ce bien est commun à tous et que tous peuvent s'en épanouir pareillement, il fera donc effort (pour la même raison) pour que tous en tirent de la joie et d'autant plus qu'il jouira davantage de ce bien¹⁸ ». Une action bonne est une action conduite selon les règles de la raison humaine et dont le principe est l'utilité commune. La finalité du bien agir étant la joie, étant entendu que le lien est établi entre le bien et la

¹⁶ Spinoza, *ibid.*, p. 251.

¹⁷ Spinoza, *ibid.*, p. 251.

¹⁸ Spinoza, *ibid.*, p. 253.

Raison, Spinoza en arrive à la définition de la moralité : « J'appelle Moralité le Désir de faire du bien qui tire son origine de ce que nous vivons sous la conduite de la Raison¹⁹ ».

A l'échelle du collectif

Comment s'établissent les rapports socio-politiques dans un Etat ?

Après avoir défini les fondements des rapports humains, Spinoza en vient à l'examen de la vie politique ou comment rechercher la concorde entre les hommes en garantissant la liberté de chaque citoyen. D'abord, il faudrait s'assurer que le droit des uns ne soit pas dommageable aux autres, étant donné que les hommes sont soumis aux affects et aux passions qui les attirent dans des directions contradictoires. Etant donné que les hommes ont « besoin d'un secours mutuel », il est indispensable que « la concorde » règne entre eux. Alors Spinoza se réfère au contrat social de Hobbes qui confie à l'Etat le soin d'exercer le droit sur les citoyens, sous peine de menaces. Ainsi, on passe de l'Etat de nature à l'Etat civil où le droit devrait s'exercer également sur chaque citoyen : « Chacun s'abstient de porter dommage par la peur d'un dommage plus grand. Par cette loi donc, une Société pourra s'établir si elle revendique pour elle-même le droit qu'a chacun de se venger et de juger du bon et du mauvais, et qu'elle ait ainsi le pouvoir de prescrire une règle commune de vie, d'instituer des lois et de les maintenir, non par la Raison qui ne peut réduire les affects, mais par des menaces. Cette société maintenue par des lois et le pouvoir qu'elle a de se conserver, est appelée *Cité* et ceux qui

¹⁹ Spinoza, *ibid.*, p. 254 : Scolie I de la proposition 37.

sont sous la protection de son droit, *Citoyens*. (...) Dans l'état naturel, il n'y a rien qui puisse être dit *juste* ou *injuste* ; mais bien dans l'état civil, où du consentement commun, il est décrété quelle chose est à l'un, quelle à l'autre²⁰ ».

Ainsi le philosophe peut-il énoncer la proposition suivante qui résume sa pensée sur ce point en se référant toujours à ses prémisses, la Raison, l'utile, le bien, la concorde : « Ce qui conduit les hommes vers la Société commune c'est-à-dire, fait qu'ils vivent dans la concorde, est utile ; mauvais, au contraire, ce qui introduit la discorde dans la Cité. Ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde, fait en même temps qu'ils vivent sous la conduite de la Raison et ainsi est bon²¹ ... ».

Spinoza conduit son raisonnement à son terme en mettant l'accent sur les comportements possibles pour permettre aux hommes de vivre ensemble. D'abord, il réaffirme son attachement inconditionnel à la liberté puis il remet l'accent sur les choix qui rendent possible la vie avec autrui et la vie commune dans la Cité. En ce qui concerne les relations individuelles, il réaffirme que « la haine ne peut jamais être bonne²² » et qu'elle « doit être vaincue par l'amour²³ ». En cela, il n'affirme rien d'original, plusieurs formes d'humanisme l'ont déjà réitéré à maintes reprises (monothéismes, philosophie grecque, morales antiques orientales ou autres) mais il écrit au moment des guerres de religion et de l'intolérance religieuse. Les conflits sont multiples et, bien avant René Girard, il rappelle avec insistance les

²⁰ Spinoza, *ibid.*, pp. 255-256.

²¹ Spinoza, *ibid.*, p. 258 : proposition XL.

²² Spinoza, *ibid.*, p. 262 : proposition XLV.

²³ Spinoza, *ibid.*, Appendice, p. 291.

efforts que chaque homme « vertueux » doit faire pour surmonter la haine et garder la maîtrise de ses affects et l'empire sur ses passions : « Qui vit sous la conduite de la Raison s'efforce autant qu'il le peut de compenser par l'Amour ou la Générosité, la Haine, la Colère, le Mépris qu'un autre a pour lui. Ne pas être dominé par les affects de haine²⁴. (...) Pour accepter tous [les hommes] avec leur complexion propre et se retenir d'imiter leurs affects, il est besoin d'une singulière puissance sur soi-même²⁵ ».

Le philosophe ne préconise pas l'isolement et le solipsisme, il rappelle que la vie sociale présente plus d'avantages pour les citoyens et qu'il convient d'en supporter les inconvénients. C'est un devoir, écrit-il, de « travailler avec zèle à établir la concorde et l'amitié²⁶ ». Ce qui ne signifie surtout pas qu'il faille céder à la crainte, à la flatterie et se laisser aller à la servitude. Crainte et servitude peuvent engendrer certaines formes de concordes mais elles sont corrompues parce qu'elles annihilent la liberté des individus. En effet, « la vertu d'un homme libre se montre aussi grande quand il évite les dangers que quand il en triomphe²⁷ » tandis que la concorde véritable « se ramène à la justice, à l'équité et à l'honnêteté²⁸ ». Les qualités de l'homme libre se révèlent dans la vie sociale qui met en jeu l'exercice de la raison et le principe de l'utile : « L'homme libre qui est dirigé par la raison est plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à

²⁴ Spinoza, *ibid.*, p. 264 : proposition XLVI.

²⁵ Spinoza, *ibid.*, Appendice, chap XIII, p. 295.

²⁶ Spinoza, *ibid.*, Appendice, chap XIV, p. 295.

²⁷ Spinoza, *ibid.*, p. 286 : proposition LXIX.

²⁸ Spinoza, *ibid.*, Appendice, chap XV, p. 296.

lui-même²⁹. (...) Il est utile aux hommes, avant tout, d'avoir des relations sociales entre eux, de s'astreindre et lier de façon qu'ils puissent former un tout bien uni et, absolument, de faire ce qui peut rendre les amitiés plus solides³⁰ ».

Pour conclure, il convient de dégager ce que pourrait être l'idéal de Spinoza : c'est un homme libre et vertueux, c'est à dire qui se conduit sous l'empire de la Raison, fait ce qui est utile au bien commun et domine ses passions. C'est pourquoi on a dit de lui que son modèle idéal était un « saint laïc ».

Les rapports humains fondés sur la sympathie

C'est le philosophe britannique, David **Hume**³¹ qui a montré que les rapports humains pouvaient être fondés sur un phénomène qu'il appelle la « sympathie ». Il explique le processus par lequel les hommes se communiquent entre eux les affects et les passions par la *sympathie*. Il pose un principe selon lequel la nature humaine possède une qualité qu'il appelle « notre propension à sympathiser avec les autres et à recevoir par communication, leurs inclinations et leurs sentiments, fussent-ils différents des nôtres, voire contraires aux nôtres³² ». Les hommes s'imitent les uns les autres par communication des passions et des affects et ce serait la raison pour laquelle les hommes pensent de manière uniforme et qu'il est « probable que cette ressemblance

²⁹ Spinoza, *ibid.*, p. 287 : proposition LXX.

³⁰ Spinoza, *ibid.*, Appendice, chap XII, p. 295.

³¹ David Hume, *Traité de la nature humaine*, tome II, *Les passions*, GF-Flammarion n°557, trad. 1991 et tome III, *La morale*, GF-Flammarion n°702, trad. 1993.

³² D. Hume, *ibid.*, tome II, *Les passions*, p. 155.

proviennent de la sympathie³³ ». En d'autres termes, qui se ressemble s'assemble. Les catégories qui déterminent la sympathie sont les relations de « ressemblance et de contiguïté ». Aussi les choses semblent-elles s'imposer à lui par la force de l'évidence, la similitude favorise la sympathie : « Or, il est évident que la nature a conservé une grande ressemblance entre toutes les créatures humaines et qu'on ne remarque jamais aucune passion ni aucun principe chez les autres qui ne puisse trouver, à un degré ou à un autre, leur parallèle en nous-mêmes. (...) Une remarquable ressemblance se conserve à travers toute leur variété ; et cette ressemblance doit beaucoup contribuer à nous faire entrer dans les sentiments d'autrui et à nous les faire adopter avec facilité et plaisir. (...) Plus forte est la relation entre nous et un objet, plus facile est la transition de l'imagination, qui apporte à l'idée reliée la vivacité de la conception avec laquelle nous ne cessons de former l'idée de notre propre personne³⁴ ».

C'est donc toujours la *sympathie* naturelle qui est à l'origine des rapports humains moraux. Si similitude il y a entre les passions et les affects des hommes, pourquoi, interroge-t-il, « associons-nous l'idée de vertu à la justice et l'idée de vice à l'injustice ?³⁵ ». C'est parce que, dit-il, « nous regardons l'injustice comme préjudiciable à la société des hommes³⁶ » et que, par sympathie, « nous partageons la souffrance » de ceux qui en sont victimes, fussent-ils éloignés de nous. Et la raison pour laquelle « le sens du bien et du mal en morale suit la justice et l'injustice », c'est qu'on appelle

³³ D. Hume, *ibid.*, p. 156.

³⁴ D. Hume, *ibid.*, p. 157.

³⁵ D. Hume, *ibid.*, tome III, *La morale*, chap. 2, p. 99.

³⁶ D. Hume, *ibid.*, p. 100.

« *vice* tout ce qui, dans les actions des hommes, donne à souffrir quand on le considère en général, et que l'on nomme *vertu* tout ce qui produit une satisfaction de la même manière³⁷ ». Hume peut alors en déduire une règle générale qui dépasse, selon lui, « les cas qui l'ont fait naître, tandis qu'en même temps, nous sympathisons avec les autres dans les sentiments qu'ils entretiennent à notre égard. Ainsi, l'intérêt personnel est le motif originel de l'institution de la justice ; mais une sympathie avec l'intérêt public est la source de l'approbation morale qui accompagne cette vertu³⁸ ». En conclusion, il fonde avec certitude son système éthique sur un « principe très puissant, la sympathie³⁹ ». L'intérêt commun implicite dans les actes de chaque individu motive le comportement avec autrui. La nature pousse les hommes à inventer des règles morales qui sont à l'origine de la réciprocité des hommes les uns envers les autres. Il peut alors mettre l'accent sur les liens qui existent, selon lui, entre la sympathie et le bien public, c'est à dire la justice : « Nous pouvons remarquer que toutes les circonstances requises pour [que la sympathie] s'exerce, se trouvent dans la plupart des vertus qui ont surtout tendance au bien de la société ou à celui de la personne qui les possède. Si nous comparons toutes ces circonstances, nous ne douterons pas que la sympathie est la source principale des distinctions morales, (...). La justice n'est certainement pas approuvée pour une autre raison que parce qu'elle tend au bien public, et le bien public nous est indifférent,

³⁷ D. Hume, *ibid.*, p. 100.

³⁸ D. Hume, *ibid.*

³⁹ D. Hume, *ibid.*, p. 248.

si ce n'est dans la mesure où la sympathie nous y intéresse ».

Le philosophe écossais Adams **Smith**⁴⁰, reprend le concept de *sympathie* pour montrer le lien qui existe entre la moralité et le lien social. Sa théorie fait appel à un ensemble de notions déjà exposées par Aristote et Spinoza, les rapports entre les concepts d'utilité et de justice, la bienveillance et la maîtrise de soi, la prudence ainsi que les rapports entre morale et droit.

René Girard⁴¹ ou comment contourner la violence pour favoriser des rapports humains plus pacifiques

Comment neutraliser la violence mimétique causée par les désirs et rivalités mimétiques ? René Girard 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. Son argument s'organise à partir de la théorie mimétique et de références bibliques qui n'impliquent pas, forcément, une pratique religieuse.

Puisque l'être humain imite les comportements des autres, il imite également leurs désirs. Son désir consiste, non seulement à vouloir s'approprier les objets du voisin mais en plus, à vouloir s'approprier même son désir. Ainsi, la rivalité est source d'envie et de haine qui conduit aux conflits et donc à la violence. En bref, il s'agit ici de rompre la fatalité du triangle du désir mimé-

⁴⁰ Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, PUF 1999.

⁴¹ René Girard, philosophe et anthropologue. Auteur, entre autres, de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset 1961 ; *La violence et le sacré*, Grasset 1972 ; *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset 1999.

tique pour permettre l'existence de rapports humains non-violents et éviter la guerre de tous contre tous.

René Girard fait, en quelque sorte, une « anthropologie du religieux » et trouve un modèle théorique dans la *Bible* pour empêcher la violence dans les rapports humains. Il postule qu'on ne peut pas empêcher les hommes de s'imiter entre eux mais que cette imitation est un formidable modèle culturel qui pourrait fonctionner de manière positive ; au lieu d'imiter des actes ou des désirs violents, les hommes pourraient imiter des désirs non-violents ou qui pourraient donner lieu à des rapports humains plus ou moins pacifiés. Son explication se pose en deux temps : il se réfère d'abord aux cinq dernières paroles du Décalogue dans la *Bible* hébraïque : les paroles 6 à 9 interdisent de commettre des actes violents contre autrui : Tu ne tueras point. Tu ne commettras pas d'adultère, Tu ne voleras pas, Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain. Tandis que la dernière parole interdit de désirer ce que possède autrui, d'envier autrui : Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf ni son âne, rien de ce qui est à lui⁴². Non seulement les actes violents sont interdits mais les désirs mimétiques le sont aussi. Aussi, lorsqu'ils sont observés, ces interdits, explique René Girard, permettent-ils de mettre un frein à la rivalité mimétique, source principale des violences entre les hommes.

Puis il poursuit son explication en mettant l'accent sur les *Evangelies* et sur « l'invitation de Jésus à imiter son

⁴² *Bible*, Genèse 20, verset 17.

propre désir⁴³ » qui consiste « à ressembler à Dieu ». Voici ce qu'il écrit à ce propos : « Le but de la Loi, c'est la paix entre les hommes. Jésus ne méprise jamais la loi, même lorsqu'elle prend la forme des interdits. A la différence des penseurs modernes, il sait très bien que pour empêcher les conflits, il faut commencer par les interdits⁴⁴ ». Mais René Girard pense que les interdits ne suffisent pas à empêcher la violence, il faut, écrit-il, « fournir aux hommes le modèle qui au lieu de les entraîner dans les rivalités mimétiques, les en protègera⁴⁵ ». Il faudrait donc, selon R. Girard, imiter l'innocence.

Conclusion

Cette approche, évidemment non exhaustive, montre qu'il est possible de concevoir de manière théorique, des rapports humains non-violents, plus ou moins pacifiques, sans emprunter le ton du prêcheur. En revanche, leur application ne semble pas aller de soi. Elle nécessite un ensemble de qualités et d'efforts qui pourraient déraiper dangereusement dans une conception de l'ordre moral insupportable. Pourtant, en gardant une conscience claire, certaines explications pourraient s'avérer utiles pour comprendre le fonctionnement de rapports humains moins conflictuels ou dont on pourrait désamorcer la violence, et peut-être les faciliter.

⁴³ Voir le site consacré à l'œuvre de René Girard : www.perspectives-girard.org qui présente le premier chapitre de *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Grasset 1999).

⁴⁴ R. Girard, *ibid.*, p. 15 du document internet.

⁴⁵ R. Girard, *ibid.*

⁴⁵ R. Girard, *ibid.*, p. 16 du document internet.

L'élaboration du concept de *responsabilité* dans la philosophie platonicienne

Dr Ruth TOLEDANO-ATTIAS

Dans l'histoire de la philosophie, l'élaboration des concepts philosophiques s'est accomplie dans le contexte particulier de la société grecque, en particulier athénienne, sortant de l'époque archaïque vers la *Polis* ou Cité démocratique dont l'organisation politique se concentrait sur la justice, le droit et l'éducation de ses citoyens. Le « renversement » platonicien s'affirme avec la laïcisation d'un certain nombre de concepts employés dans la pensée magique, en particulier les concepts d'âme, de *daimon*, etc... auxquels Platon va donner une nouvelle définition en les faisant émerger avec habileté à partir de mythes qu'il retravaille et en opérant des glissements de sens. Pour mieux comprendre le travail opéré par Platon, afin d'élaborer le concept philosophique de responsabilité, il importe de rappeler quelques éléments de la pensée magique. Dans les *Dialogues* platoniciens, le concept d'âme s'achemine vers un domaine d'activité qui lui appartient en propre, émane d'elle et ne lui est insufflé par aucun souffle ni divinité extérieurs. Il faut préciser ici que cette notion est tout à fait nouvelle et qu'elle introduit un comportement jusqu'alors inconnu dans la société archaïque. Jusque là, les hommes considéraient qu'ils pouvaient être conduits à commettre les pires fautes et ne pas reconnaître leur responsabilité dans ces actes. Ils disaient alors avoir agi sous l'emprise de l'*Até*.

L'Atê est toujours ou presque un état d'âme, un obscurcissement, une perturbation momentanée de la conscience normale. Elle est l'insufflation de la folie divine⁴⁶. Les dieux peuvent rendre fou l'homme le plus sensé et redonner le bon sens au fou. L'interprétation théologique archaïque fait de l'*Atê* une punition menant à des désordres physiques et à des tromperies qui entraînent la victime à commettre de nouvelles erreurs qui provoquent sa ruine. Elle est « envoyée comme punition à la témérité coupable », à l'homme suffisant (*koros*) ou arrogant (*hubris*) qui s'octroie les mérites de son succès provoquant ainsi la jalousie divine. C'est en fait, une folie passagère et partielle et, comme toute folie, elle est attribuée, non à des causes physiologiques ou psychiques mais à un agent extérieur démonique. En effet, on peut être induit en erreur par un *daïmon* qui bouleverse tous les repères relatifs au bien et au mal.

Le *daïmon* est le médiateur d'une intention surnaturelle. Le démonique se distingue du divin et comme tel, il a tenu un grand rôle dans les croyances populaires grecques. Dans l'*Odyssée*, les personnages attribuent de nombreux événements de leur vie à l'action de *daïmon* anonymes qui peuvent prendre des aspects différents :

- celui qui pousse à l'*Atê*, notamment le *daïmon* furieux dans *Médée* ;
- *daïmon gennes* d'Eschyle dans lequel peuvent prendre corps la puissance et le poids continuels d'une pollution héréditaire. La pollution héréditaire étant une faute non purifiée, commise par un parent mort et dont le fils hérite fatalement : il se trouve pris dans l'obligation de trouver une issue à cette faute ou de la prendre en

⁴⁶ E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 13, Champs-Flammarion, 1977.

charge. C'est ce qui est appelé la "culpabilité héréditaire" ;

- un autre type de *daïmon* apparaît à l'époque archaïque : il s'attache à un individu donné, habituellement dès la naissance et détermine tout ou partie de sa destinée individuelle. Il représente la *moïra* ou portion individuelle, la chance d'un homme ou sa fortune.

Platon reprend cette notion de *daïmon* et la transforme. Le *daïmon* devient une espèce d'esprit directeur sublime ou de sur-moi qui est identifié avec l'élément de pure raison en l'homme. Mais Platon évite le fatalisme de la conception populaire en postulant que l'âme choisit son propre guide.

Le renversement platonicien : redéfinition des concepts philosophiques

Avec Platon, on assiste à l'émergence des concepts de 'pensée rationnelle' et de 'responsabilité du choix'. Le philosophe innove, non dans l'utilisation du langage mais en opérant des glissements de sens. De fait, il transforme et déplace le contenu sémantique des mots. Cet instrument qu'est le langage doit subir les modifications nécessaires pour passer d'une ancienne règle / *dikè* à une nouvelle *dikè*⁴⁷.

Pour la première fois, il redéfinit le concept d'âme : l'âme se voit attribuer le rôle de sujet de la connaissance ; elle est considérée comme principe de la connaissance, elle est *la pensée* rationnelle ; elle est désormais autonome et va définir le lieu de son activité :

⁴⁷ Cf J.P. Vernant. La signification de "*Dikè* " englobe les notions de 'règle, droit et justice'.

« Quand c'est l'âme elle-même et seulement par elle-même qui conduit son examen, ... cet état de l'âme, c'est ce qu'on appelle *phronèsis*⁴⁸ ».

Dans un autre dialogue, le *Sophiste*, il revient sur sa définition :

« Donc pensée et discours, c'est la même chose, sauf que c'est le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même que nous avons appelé de ce nom de *pensée*⁴⁹ ».

Ainsi l'âme, selon Platon, n'est plus cette chose indéterminée et sous la dépendance de forces surnaturelles extérieures à elle. L'âme est identique à la pensée, elle est apparentée au divin. Mais le divin a été réinterprété également par le philosophe et a acquis un nouveau statut : le divin relève désormais de l'intellect. Cet état de l'âme en contact avec l'intelligible est alors la *phronèsis*. Par la pensée, l'âme est 'sujet' de la connaissance. Son activité s'exerce dans le domaine de l'intelligible et son objet d'étude suprême (*mègiston mathèma*) est l'Idée du Vrai.

Prenant à contre-pied **l'utilisation du mythe** dans la pensée magique, Platon a souvent recours au mythe dans les *Dialogues* ; chaque fois qu'il en a besoin pour mieux se faire comprendre de ses interlocuteurs, il le détourne à des fins qui lui sont propres. Il en fait un « modèle de connaissance ». Luc Brisson, explique quel peut être le degré d'efficacité du mythe dans l'imaginaire collectif ; selon lui, il est admis que :

« le mythe est investi d'une efficacité d'autant plus grande qu'il véhicule un savoir de base partagé par tous les membres d'une collectivité,

⁴⁸ Platon, *Phédon*, 79d. *Phronèsis* signifie « pensée rationnelle ».

⁴⁹ Platon, *Sophiste*, 263^c.

ce qui en fait un redoutable instrument de persuasion⁵⁰ ».

Dans les *Lois*, il se donne toute licence pour imiter le ‘mythe de l’Age d’or’ : « le règne de Cronos ou du dieu législateur » dans la vie politique. Qui plus est, il lui attribue une certaine validité :

« Ce que nous enseigne cette tradition qui est empreinte de vérité : (...) mettre tout en œuvre pour imiter le genre de vie qui existait au temps de Cronos et que, pour autant qu’en nous, il y a immortalité, nous devons, en obéissant à ce principe, administrer aussi bien dans la vie publique que dans la vie privée, nos demeures comme nos cités, donnant le nom de loi, *nomos*, à ce qui est une détermination fixée par la raison⁵¹ ».

Voilà une définition du *nomos* (loi) qui intervient dans un contexte mythique, c'est-à-dire un contexte « invérifiable ». La détermination de la loi-*nomos* par le biais du mythe n'est pas le seul exemple par lequel Platon énonce des positions philosophiques nouvelles dans le contexte politique qui l'occupe. Platon a fait la critique politique du théâtre mais il fait également la critique politique de toutes les croyances populaires liées à l'esprit magique et à la superstition. C'est dans le cadre d'un mythe, qu'il utilise de manière très spécifique, qu'il transpose les contenus conceptuels qu'il veut réaménager. Ce qui laisserait entendre que la pensée mythique était encore très présente dans l'espace public et qu'elle constituait un fonds commun accessible à tous.

⁵⁰ Luc Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe, Sauver les mythes*, p. 42, Vrin 1996.

⁵¹ Platon, *Lois*, 713 b-e.

Assumer la responsabilité de son choix

C'est également dans le cadre d'un mythe, le *mythe d'Er*, dans lequel il présente une deuxième version de la transmigration des âmes, qu'il place chaque individu devant la *responsabilité du choix* de son destin. Il est capital de bien réfléchir au choix que l'on fait, d'en mesurer les conséquences et le désastre qu'elles peuvent parfois provoquer. Dans le mythe, la destinée future des âmes se définit dans le choix que chacun fait du lieu de sa réincarnation : grâce à une longue éducation, une possibilité est donnée à chaque âme d'influer sur le cours de sa destinée et donc de choisir l'orientation qu'elle veut donner à son destin ; le choix est donc une possibilité offerte à chaque âme, elle en est responsable et, en aucun cas, elle ne peut rendre responsable la divinité du choix qu'elle a fait elle-même. Il importe donc que ce choix soit réfléchi, pondéré. C'est le sens de la déclaration de Lachesis fille de Nécessité⁵². S'adressant aux âmes éphémères, elle dit :

« 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 irresponsable⁵³ ».

Il convient alors de bien faire son choix afin d'avoir une existence désirable et ne pas s'en prendre aux autres, divinités extérieures ou démons malfaisants, des conséquences de son choix. Les mises en garde sont claires :

⁵² Platon, *République* X, 617e. Lachesis et Nécessité sont des personnages mythiques dont on mesure le pouvoir évocateur, notamment en ce qui concerne « Nécessité ».

⁵³ Platon, *République* X, 617d - 621b.

« Il faut donc tenir, dur comme fer, cette croyance quand on va chez *Hadès*⁵⁴, afin de ne pas, même là-bas, se laisser frapper ni par les richesses ni par les maux analogues, et afin de ne pas, en se jetant sur des tyrannies et sur d'autres semblables activités, être la cause d'une foule de maux sans remède et d'en subir en outre soi-même de plus grands ; mais plutôt de *savoir* toujours soi-même choisir l'existence qui, entre de tels extrêmes, tient le *juste milieu*, fuir ce qui est excès d'un côté comme de l'autre, aussi bien dans cette vie selon son pouvoir, que dans la totalité de celle qui suit ! C'est en effet de la sorte qu'un homme devient le plus heureux. (...) Or, quel était le message de l'homme qui venait de là-bas en messager ?.... "Même celui qui s'avance le dernier trouve devant lui, pourvu qu'il choisisse avec *intelligence*, une existence désirable pour un homme qui vit avec une fermeté soutenue, une existence qui n'est point mauvaise. (...) [Il faut] *ne pas faire son choix à la galopade*⁵⁵ ».

Si l'on se reporte au contexte de ce mythe, Platon prend ses distances et rompt avec la fatalité inscrite dans l'imaginaire populaire qui veut que chaque individu subisse son destin et hérite des fautes de ses prédécesseurs. Il innove et même accomplit une rupture avec l'ancienne pensée mythique, opérant un véritable renversement par rapport au passé magique. Peut-être faudrait-il souligner l'habileté ou le talent du philosophe qui opère ce retournement par le biais du mythe et

⁵⁴ *Hadès* : le royaume des morts, lieu de la transmigration des âmes.

⁵⁵ Platon, *République* X, 619 b-c. Les italiques ne sont pas dans le texte, c'est moi qui souligne.

définit les nouvelles modalités politiques dans la Cité. Désormais, on est libre de son destin puisqu'on est libre du choix de sa destinée et de l'orientation qu'on veut lui donner : chacun délibère « parmi les conditions qui intéressent l'âme » et décide de son choix de vie. Platon pense que les mythes sont des récits vraisemblables mais non vrais mais « ils sont porteurs de sens » et il ne s'interdit pas de les utiliser parce qu'il s'en sert pour donner de nouvelles définitions à des concepts utiles au projet politique qu'il conçoit. Or, il est évident qu'il s'intéresse à deux pans déterminants de la vie politique en même temps qu'il définit deux concepts philosophiques importants : la loi et la responsabilité.

Le renversement platonicien a constitué un moment important, déterminant de la pensée rationnelle occidentale. L'émergence du concept de responsabilité n'est pas chose évidente. En dépit des siècles d'exercice de la pensée rationnelle, des retours à la pensée magique se manifestent ici et là. Lorsque des criminels, coupables de génocide, ne reconnaissent pas la responsabilité de leurs actes malfaisants et déclarent qu'ils n'ont fait qu'obéir à des ordres extérieurs provenant de leurs supérieurs, ils reportent la responsabilité de leurs actes sur eux, effaçant toute trace de pensée rationnelle individuelle qui, comme disait Platon, était « le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même » pour évaluer les risques et les conséquences de ses actes futurs, qui aurait déclenché la réflexion de la « conscience » individuelle.

Individualisme et Solitude

Dr Elie Attias

Pneumo-Allergologue - Toulouse

Directeur de la Revue Médecine et Culture

C'est un thème brûlant qui touche, à notre époque, toutes les couches de la population. L'individualisme est « une tendance qui voit dans l'individu, la suprême valeur dans le domaine politique, économique et moral⁵⁶ ». Cet état peut favoriser l'initiative et la réflexion individuelle, le goût de l'indépendance. Ici, « l'individu se contente de s'affranchir de la domination de la société. Il ne s'oppose pas en tant que personne, mais en tant qu'individu⁵⁷ ». Pour Nietzsche, c'est une variété modeste et encore inconsciente de la volonté de puissance. Dans une intention péjorative, « c'est la tendance à s'affranchir de toute obligation de solidarité et à ne songer qu'à soi⁵⁸ » qui peut être assimilée à de l'égoïsme. Cet individualisme peut nous éloigner du vivre-ensemble, nous conduire vers la rupture du lien social et engendrer de la solitude. Il deviendrait alors un choix de vie et pourrait atteindre, à la fois, notre personnalité, perturber notre état de santé et au pire, la société environnante.

La solitude n'est pas seulement un problème individuel. Elle est devenue un phénomène social qui se définit comme l'état ponctuel ou durable d'un individu seul qui n'est engagé dans aucun rapport avec autrui. On peut se sentir également seul dans un groupe ou

⁵⁶ Dictionnaire *Le Robert*.

⁵⁷ Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie*, Bordas.

⁵⁸ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige P.U.F.

dans une collectivité. C'est pour cette raison que nous faisons la différence entre un état d'isolement qui correspond à la solitude objective et le sentiment de solitude qui est une notion subjective, un ressenti qui peut naître chez des personnes parfaitement bien entourées, le plus fréquemment vécu aux différents âges de la vie, comme un rejet ou une exclusion, un manque de lien, un vide à combler, une souffrance et renvoie à un besoin de la présence de l'autre.

Considérations générales

Nous vivons une époque paradoxale. Alors que nous sommes dans une époque de communication, la montée de la solitude est devenue un phénomène social majeur et la relation à l'autre un sujet de préoccupation. Elle se serait développée au fil de la modernisation. Les principales raisons de cette situation sont le manque d'amis (100%), la perte d'un être cher (45%) et la maladie (31%). Elle survient souvent lors des grands tournants de la vie : quand un étudiant quitte le domicile familial, quand un individu célibataire prend un poste dans une nouvelle ville, quand une femme âgée survit à son mari et à ses amis, quand il y a un manque de relation sociale durant l'enfance et l'adolescence ou l'absence physique d'autrui, devant des problèmes comportementaux, une dépression chronique, de façon temporaire après une rupture amoureuse, un divorce, la perte d'un proche et dans les ménages instables, parmi les individus habitant dans un endroit où la densité de population est faible et chez les seniors qui sont particulièrement vulnérables. Cette montée de la solitude serait également favorisée par les nouvelles

technologies et le culte de l'individu, l'urbanisation, l'émancipation des femmes qui s'engagent dans la vie professionnelle, se marient plus tard et survivent plus longtemps que par le passé à leur conjoint, la tendance de plus en plus naturelle au divorce qui atteint désormais 50% dans nombre de pays,

Au fur et à mesure que la personne vieillit, ce sont la perte d'autonomie et la dépendance qui créent la solitude. Tant que la personne est en pleine possession de ses facultés physiques et intellectuelles et qu'elle peut participer à des activités, voyager et lire, elle reste reliée à un environnement social. L'isolement se met en place par la disparition des proches, l'apparition ou l'aggravation des problèmes de santé, la perte d'autonomie et la diminution progressive de la vie relationnelle. Au niveau de ce que l'on appelle le quatrième âge, la solitude est encore plus marquée. Dès que les personnes âgées fléchissent, on les met à l'écart dans des résidences spécialisées, où, même si elles sont en collectivité, elles se sentent seules, ce qui entraîne un risque de décès plus élevé. C'est ainsi que l'isolement et la solitude des personnes âgées peuvent avoir de graves conséquences en termes de santé publique, comme nous l'avons vu au cours de l'été 2003 en France.

La nouvelle organisation du travail produit encore plus de solitude, comme le souligne Christophe Dejours, psychanalyste : « Les nouvelles organisations, en privilégiant l'individualisation de l'évaluation, ont détruit les solidarités et le vivre ensemble⁵⁹ ». C'est désormais chacun pour soi. D'autre part, le vieillissement est de moins en moins accepté dans le monde du travail et il est regardé comme une charge insupportable. On

⁵⁹ Christophe Dejours, cité dans l'Express, 17 mai 2007.

devient alors méfiant et la méfiance isole. Au moment du départ à la retraite, on risque de se retrouver face au vide, une sorte de mort sociale. Sans désir et sans action, on est rien !

Le sentiment de solitude progresse également et peut affecter ceux qui ne vivent pas seuls. « Ce qui est probablement plus douloureux que la solitude physique, laquelle peut être aménagée et agrémentée par divers arrangements, c'est vivre au milieu des autres sans en recevoir aucun signe⁶⁰ ». La culture du narcissisme, la faible estime de soi, la timidité, l'introversion et le manque d'assurance sont des facteurs d'isolement social qui peut alors agir de façon déprimante sur le moral car « ...L'homme a horreur de la solitude. Et de toutes les solitudes, la solitude morale est celle qui l'épouvante le plus⁶¹ ».

Evaluation de la solitude

Le nombre de foyers occupés par une personne seule augmente régulièrement depuis un demi-siècle dans les pays occidentaux, et depuis quelque temps, dans le reste du monde. En Europe, la barre des 30% a été franchie, révèle Euromonitor. La Suède devrait atteindre les 50% dans huit ans. Selon une enquête de la Fondation de France⁶², les Français sont de plus en plus seuls, soit 12% de la population. Depuis 2010, la solitude a touché en France un million de personnes supplémentaires,

⁶⁰ Tzvetan Todorov, *La vie commune, Essai d'anthropologie générale*, Seuil, Paris, 1995.

⁶¹ Balzac, *Illusions perdues*, Œuvres, tome IV, p. 1032.

⁶² L'enquête a été réalisée par l'institut d'études TMO régions par téléphone entre le 7 janvier et le 26 février, auprès de 5 000 personnes âgées de 18 ans et plus, selon la méthode des quotas.

portant à 5 millions le nombre de ceux qui n'ont pas ou peu de relations sociales au sein des cinq réseaux de sociabilité : familial, professionnel, amical, affinitaire ou de voisinage. La solitude en 2013 est en constante aggravation, surtout chez les plus jeunes et les plus âgés. Elle a ainsi doublé chez les moins de 40 ans, (6% sont désormais seuls) et pour la première fois, le phénomène touche les 18-29 ans (6% d'entre eux), jusque là préservés. Les difficultés d'entrée et de maintien dans l'emploi constituent l'une des principales explications à cette extension générationnelle du phénomène.

A l'autre extrémité, 24% des 75 ans et plus sont touchés par l'isolement, contre seulement 16% en 2010, une hausse liée à plusieurs phénomènes : une augmentation du nombre des personnes âgées en situation de handicap, une baisse relative des pratiques associatives et un relâchement sensible des relations familiales.

Outre l'âge, la pauvreté et le chômage sont les principaux facteurs de la solitude : 17% de personnes sont isolées parmi les foyers ayant moins de 1000 € de revenus nets mensuels ; entre 30 et 60 ans, le fait d'occuper ou non un emploi constitue une des causes de l'isolement. Ainsi, 15% des personnes en recherche d'emploi sont seules, 19% chez les demandeurs d'emploi de plus d'un an. Depuis 2010, la solitude a également progressé fortement au sein des classes moyennes définies comme les foyers disposant de 1 000 à 3 499 euros de revenus nets mensuels et dans les grandes villes puisque 13% des habitants des grandes métropoles se disent seuls contre 8% en 2010. Ce phénomène est accentué là où se concentrent les logements sociaux : 14% des habitants du parc HLM sont

en situation d'isolement relationnel contre 10% en 2010 et les services de proximité n'apportent pas de réponse suffisante. Les résultats de l'étude témoignent d'une difficulté des individus à nouer des relations sociales de proximité, malgré la fréquentation des commerces, des équipements et des services proches de chez eux. Sur les territoires les mieux dotés en équipements et services, près d'une personne sur deux considère qu'il n'y a pas de lieu autour de chez elle où elle peut facilement rencontrer des gens pour discuter. En 2013, 27% des Français ne disposent que d'un seul réseau (contre 23% en 2010), 39% n'ont pas de lien soutenu avec leur famille (contre 33% en 2010), 37% n'ont pas ou peu de contacts avec leurs voisins (contre 3 sur 10 en 2010) et 1 Français sur 4 ne dispose pas d'un réseau amical actif (contre 21% en 2010). Aux États-Unis, environ 60 millions d'individus ou 20% de la population active se sentent seuls ; 12% des Américains n'ont personne avec qui passer leur temps libre ou pour discuter. Les foyers d'une seule personne représentent désormais 30% des foyers européens. Ces statistiques se seraient accrues au fil du temps.

La solitude choisie

La solitude n'a pas le même sens selon qu'elle est subie ou choisie. Peut-on lui attribuer une image moins fâcheuse et une si mauvaise réputation ? De nos jours, pour Marie-France Hirigoyen, psychiatre et psychanalyste⁶³, le solitaire est encore souvent perçu comme un misanthrope, un égoïste, incapable de s'adapter à la société où les individus cherchent à s'agiter et à se

⁶³ Marie-France Hirigoyen, *Les nouvelles solitudes*, Editions La découverte, 2007.

rassembler pour ne pas affronter leurs peurs. Ils refusent le vieillissement et la maladie, et prennent conscience que nul ne peut éviter la mort. Et, l'âge venant, cette prise de conscience peut être difficile à vivre. C'est ainsi que la solitude subie peut devenir une blessure, un problème d'ordre social, économique, ou psychologique, qu'on associe le plus souvent à la séparation, au deuil, à l'abandon et à une grande forme de détresse que beaucoup de gens n'osent pas affronter parce qu'ils en ont peur. Le choix de la solitude est certainement difficile à une époque où le « vivre-ensemble » est valorisé. Elle reste une situation atypique, un moment que nous connaissons encore plus au fur et à mesure que nous avancerons dans la vie. Son choix n'est pas un refus de l'autre ou une indifférence aux autres mais pourrait être une ouverture qui puisse nous permettre d'aller vers d'autres possibles.

Si la solitude n'est pas désirée, elle pourrait avoir un effet néfaste, vécue parfois comme une souffrance sociale. Par contre, « La solitude choisie, pour M.F. Hirigoyen, tout en restant disponible à l'autre, peut apporter énergie et inspiration, un moyen de sortir de la superficialité d'une société dominée par le narcissisme et le culte de la performance⁶⁴ ». Toute solitude fait partie de notre expérience de vie. Elle peut nous rendre encore plus mûrs, nous mettre en contact direct avec nous-même, nous permettre de découvrir notre richesse intérieure, nous faire prendre conscience que nous sommes responsables de notre vie et de cesser de dépendre du regard des autres. Certains ont le goût de la solitude comme le souligne Rousseau : « Le goût de la solitude et de la contemplation naquit dans mon cœur

⁶⁴ Marie-France Hirigoyen, *Les nouvelles solitudes*, La découverte.

avec les sentiments expansifs et tendres faits pour être son aliment. Le tumulte et le bruit les resserrent et les étouffent ; le calme et la paix les raniment et les exaltent⁶⁵... Je suis né avec un amour naturel pour la solitude qui n'a fait qu'augmenter à mesure que j'ai mieux connu les hommes. Je trouve mieux mon compte avec les êtres chimériques que je rassemble autour de moi qu'avec ceux que je vois dans le monde⁶⁶ ». La solitude est nécessaire à l'artiste et Balzac de nous rappeler que « Les succès littéraires ne se conquièrent que dans la solitude et par d'obstinés travaux⁶⁷ » et nombre de penseurs et de créateurs ont fréquemment choisi une solitude sereine afin de créer des conditions propices à leur épanouissement spirituel, intellectuel ou artistique. La solitude qui construit est une solitude acceptée. Elle amène tous ceux qui travaillent dans les arts, les lettres, les sciences à être créatifs et tous ceux qui sont dans les soins, en relation d'aide presque constante ou en contact avec le public à reconstituer leurs énergies. Savoir être seul permet de s'affirmer, de ne pas dépendre de l'autre et de son jugement, d'acquérir une certaine autonomie, de savoir garder une distance suffisante et ne pas être dans la fusion. Celui qui a fait l'apprentissage de la solitude sera certainement plus fort face aux événements douloureux de la vie.

La dose de solitude nécessaire est propre à chacun. Elle permet de développer sa singularité et de raffermir sa pensée, sa liberté et son esprit critique. Montaigne disait : « Il se faut réserver une arrière-boutique toute

⁶⁵ Rousseau, *Rêveries*, 10^e promenade.

⁶⁶ Rousseau, Prem. Lettre à M. de Malesherbes, 4 janvier 1762.

⁶⁷ Balzac, *Illusions perdues*, Œuvres, t. IV, p. 552.

nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude⁶⁸ ». C'est dans la solitude assumée, avec toutes les difficultés qu'elle occasionne, que toutes nos capacités naissent et se construisent. Elle nous permet de mieux nous connaître, de nous accepter, de nous donner force et inspiration et de pouvoir regarder la mort en face.

Eric Klinenberg⁶⁹, sociologue à l'université de New York, a étudié l'isolement et aborde le sujet en homme troublé par les récentes évolutions démographiques qui indiquent que la vie en solo, a le vent en poupe. Il remarque que vivre seul peut apporter une « solitude réparatrice, ce dont on a besoin pour reconstruire des liens ». Il s'est intéressé pour la première fois aux effets de la canicule de 1995 à Chicago. Des centaines de personnes seules étaient mortes, pas seulement en raison de la chaleur, mais parce que leur mode de vie les avait privées d'un réseau de solidarité. Il récolte des données qui suggèrent que vivre seul n'a rien d'une aberration sociale. La libération des femmes, l'urbanisation, le développement des nouvelles technologies et l'allongement de l'espérance de vie donnent à notre époque son visage culturel et chacune d'elles nourrit l'existence en solo. La culture urbaine est particulièrement adaptée aux individus autonomes, de par la diversité sociale et les agréments qu'elle propose : des salles de gym, des cafétérias, des laveries automatiques et autres lieux qui facilitent l'existence en solo. L'âge,

⁶⁸ Montaigne, *Essais, I. De la solitude*, 1580.

⁶⁹Nathan Heller traduit par Baptiste Touverey, Books, n° 36, octobre 2012, *Les nouvelles solitudes* : cet article est paru dans *New Yorker* le 16.04.2012. Le livre : *Going solo* : « Option solo. L'extraordinaire essor et l'étonnant attrait de la vie en solitaire », Penguin, 2012, 288 pages. L'auteur, Eric Klinenberg, sociologue, enseigne à l'université de New York et dirige la revue *Public Culture*. Ses ouvrages ne sont pas traduits en français.

grâce aux progrès sans précédent de la médecine, transforme en solitaires des gens qui ont vécu jusqu'à présent toute leur vie en couple. En 2000, 62% des personnes âgées veuves aux États-Unis n'avaient pas retrouvé de compagnon, un pourcentage qui a peu de chances de diminuer dans les années à venir.

Cette évolution n'est plus une simple réalité démographique mais un problème social. Certaines personnes restent célibataires par aversion de la cohabitation. Ce credo, que Klinenberg appelle le « culte de l'individu », pourrait bien être ce que l'Amérique a de plus proche d'un idéal commun, et c'est le principe sur lequel de nombreux célibataires fondent leur existence. Sur le marché du travail, si l'on est ambitieux, être seul peut sembler le meilleur moyen d'avoir les coudées franches pour gravir les échelons. Notre perception habituelle de la vie en solo est complètement dépassée. Elle se révèle souvent, non un renoncement social mais un moyen d'avancer, de prendre le contrôle de sa vie. A l'échelle individuelle, cela pourrait se révéler rentable. Mais quand une part non négligeable de la population est concernée, cela devient un problème, un déclin de la participation civique comme le souligne le politologue de Harvard, Robert D. Putnam.

L'étude de Klinenberg nous rappelle que la solitude volontaire ne peut pas résoudre le problème de la vieillesse et met en garde le solitaire, notamment la personne âgée qui peut se retrouver complètement abandonnée à elle-même dans les moments difficiles ou lors du décès d'un conjoint.

Nouvelles solitudes et relations virtuelles

Le discours dominant laisse peu de place à la solitude choisie. La Bruyère écrivait déjà en 1688 : « Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls⁷⁰ ». Par peur du vide et de l'angoisse générés par la solitude, nous nous agitons, nous courons d'une activité à l'autre sans nous laisser la moindre pause. On aboutit alors, paradoxalement, à un vide encore plus grand et à un repli sur soi face à la peur de l'autre, du chômage, des agressions, de la maladie, de la vieillesse, mais surtout de ne pas être « conforme ». Alors, tout individu qui cherche à tromper sa solitude et à combler immédiatement son vide par une relation souvent éphémère, risque d'aller passer son temps sur Internet. On s'en accommode et on ne fait pas l'effort de construire une relation, avec toutes les difficultés que cela implique. On s'isole encore plus devant son ordinateur, laissant de côté les autres activités sociales et les loisirs.

Dans les grandes villes et dans la vie réelle, les gens peuvent être proches les uns des autres, mais ils ne se rencontrent pas parce qu'il existe de moins en moins de lieux d'échange et donc de rencontres fortuites. On va alors entretenir l'illusion que l'on n'est pas seul et tenter de combattre la solitude en se plongeant dans le monde virtuel des médias audiovisuels, de la téléphonie mobile et d'Internet. Mais cette échappatoire est souvent la source de cruelles désillusions. Ne supportant pas d'être face au silence, certains le remplissent avec la radio ou la télévision et cela laisse peu de temps pour la vie sociale et affective.

⁷⁰ La Bruyère, *Les Caractères*, chapitre X : « De l'homme », De Gigord, Paris, 1914.

La communication virtuelle rassure parce qu'on échange des informations et qu'elle nous donne l'illusion d'une relation mais elle nous éloigne encore plus de la possibilité d'une rencontre qui impliquerait d'oser aller vers l'autre. C'est du narcissisme où l'autre n'existe pas en tant que tel. Là aussi, elle ne laisse plus d'espace-temps pour les relations de la vraie vie et peut conduire à de nouvelles pathologies et à une conduite addictive.

Les nouvelles technologies, en facilitant la communication, peuvent paradoxalement créer de la solitude car, « à force de naviguer d'un réseau à un autre, on risque de ne se sentir bien nulle part, parce qu'on ne s'est engagé dans rien⁷¹ », souligne Marie-France Hirigoyen.

L'usage d'Internet pourrait donc être le pire comme le meilleur. Les plus jeunes préfèrent entretenir des relations virtuelles dans lesquelles ils peuvent s'engager facilement et en sortir tout aussi facilement. La « révolution des communications », qui a commencé avec le téléphone, se poursuit avec Facebook et contribue à diluer les frontières entre isolement et vie sociale. C'est une formidable opportunité pour les personnes qui ont des difficultés à communiquer dans la vraie vie et de créer des liens ou d'entrer en contact avec des personnes qui sont loin du cercle relationnel habituel et que la vie ne leur aurait pas permis de rencontrer.

D'après des études menées en 2002 et en 2010, « l'utilisation d'Internet diminuerait significativement les sentiments de solitude et de déprime ». D'autres études montrent que les individus seuls qui utilisent Internet pour rester en contact avec leurs proches, particulièrement les seniors, se sentent moins seuls.

⁷¹ Marie-France Hirigoyen, *Les nouvelles solitudes*, La découverte.

Mais certaines recherches notent que les internautes sont les plus touchés par la solitude. Ceux qui essayent de créer un lien d'amitié avec d'autres internautes se sentent, malgré cela, seuls. D'autre part, certains individus préfèrent, paradoxalement, passer leur temps sur les réseaux sociaux plutôt que de nouer de vrais liens sociaux.

Contrairement à Klinenberg, qui envisage la vie en solo avec optimisme parce qu'il croit aux effets socialisants de la technologie, Putnam, philosophe américain, pense que la communication numérique offre un type de lien trop faible pour pouvoir compenser la perte du sens de la communauté. Sans possibilité de rencontrer ses amis dans le monde réel, les contacts noués sur la Toile deviennent bizarres, imaginaires. La technologie nous aide peut-être à nous sentir moins seuls, mais elle ne nous rend pas vraiment moins seuls. On perd l'habitude de faire l'effort d'établir un contact réel quand c'est nécessaire.

Le temps n'a fait qu'accentuer les inquiétudes exprimées par Putnam. Pour la professeure du MIT, Sherry Turkle⁷², le vivre-ensemble, loin d'être renforcé par la technologie, a été remplacé par « le clair-obscur de la communauté virtuelle ». Elle pense que la technologie nous empêche non seulement de nous épanouir socialement, mais aussi de trouver la consolation dans le fait d'être seul. Elle fait l'hypothèse que les liens tissés grâce à la technologie le sont, fondamentalement, par choix, mais elle continue à défendre « la sociabilité en chair et en os ».

Richard Sennett, sociologue et historien américain affirme qu' « un type inédit d'individu est en train

⁷² Sherry Turkle, *Alone Together*, Hardcover, 360 pages.

d'apparaître dans notre société moderne, qui, incapable de gérer des formes complexes et exigeantes d'engagement social, préfère se replier sur lui-même ». Il s'inquiète de la perte de cet apprentissage que tous les adultes étaient, jusqu'à récemment, obligés d'acquérir. Actuellement, la question n'est pas de savoir si nous devons ou non recourir à la technologie pour soulager notre solitude. C'est de savoir comment.

En moins d'une quinzaine d'années, le téléphone portable⁷³ est devenu envahissant au point de modifier en profondeur le rapport au monde, à nous-même et à autrui. Pour les uns, il crée de nouveaux liens sociaux et libère celui qui l'utilise efficacement dans son travail, pour d'autres, il est perçu comme instaurant un réseau de « solitudes aliénées ». Quelques chiffres sont à méditer : 6 milliards d'abonnements au portable sont dénombrés dans le monde. Les utilisateurs le vérifient en moyenne 150 fois par jour ; chaque français envoie en moyenne 100 SMS par semaine et les 12-17 ans, 62 par jour ; sur les 128 minutes quotidiennes passées sur le portable, 12 minutes sont consacrées à téléphoner. En une journée, nous passons en moyenne 25 minutes à surfer sur Internet, 17 minutes sur les réseaux sociaux et seulement 12 minutes pour passer des appels. Les ados envoient plus de 60 textos par jour. Nous jetons un œil sur notre smartphone toutes les 6 minutes, nous l'utilisons pendant 2 heures 8 minutes par jour dont seulement douze minutes pour son usage premier.

Si nous sommes en rapport avec davantage de gens qu'il y a trente ans, ces rencontres tiennent-elles au portable,

⁷³ Alexandre Lacroix, Martin Legros, Frédéric Nef, Maurizio Ferraris, Jérémie Zimmermann, Cynthia Fleury, Martin Rueff, Chiara Pastorini, Françoise Dastur, Pierre Cassou Noguès, Jean-Luc Nancy, Philippe Garnier, *Les Ritueléphoniques, Cet objet vous veut-il du bien ?* Philosophie Magazine, n° 73, octobre 2013.

s'interroge le philosophe Jean-Luc Nancy ? Il semble que la communication et l'amitié soient deux choses bien différentes. Il y a des gens qu'on peut considérer comme des amis bien que nous ayons peu de communications effectives, le portable ne suffit pas à créer des affinités intellectuelles et affectives avec un groupe.

Hubert Guillaud⁷⁴, sur le blog du Monde, nous fait part d'un article paru dans le *New Yorker* où la psychologue Maria Konnikova⁷⁵ revient sur plusieurs études de confrères sur les usages de Facebook dont les résultats sont contradictoires. Certaines montrent que Facebook rendrait ses utilisateurs tristes, d'autres prouvent exactement le contraire. Si des auteurs réputés sont si divisés sur l'impact de Facebook sur notre état émotionnel, c'est peut-être parce que nous n'utilisons pas tous Facebook de la même manière. Une étude de 2010 montre que les gens qui s'y engagent activement avec d'autres voient leur sentiment de solitude diminuer et leur sentiment de liaison aux autres augmenter. Si nous restons passifs, le sentiment de solitude s'accroît. Mais la plupart des études montrent que l'attention que nous demande l'usage de Facebook, nous amène toujours à devenir plus passif qu'actif, et donc, finit toujours par se traduire par un sentiment de déconnexion aux autres et d'ennui. En fait, conclut la psychologue, « se débarrasser de Facebook ne changerait rien au fait que notre attention, le plus souvent, a oublié le chemin vers un engagement épanouissant. En ce sens, Facebook n'est pas le problème. C'est le symptôme ».

⁷⁴ Blog, le monde.fr du 03.01.2014.

⁷⁵ Maria Konnikova, auteure du bestseller *Mastermind, comment penser comme Sherlock Holmes* ?

Internet, les nouvelles technologies et l'irruption des réseaux sociaux⁷⁶ se propagent donc insidieusement et colonisent nos vies. « La tablette donne l'illusion d'une présence », explique Fleur Lazdunski, pédopsychiatre et l'écran animé ne remplacera jamais le face-à-face avec autrui, comme l'explique Michel Desmurget, chercheur en neurosciences cognitives à l'Inserm. Le professeur Bernard Sablonnière⁷⁷, médecin et professeur de biochimie met en garde contre l'usage excessif des écrans, une entrave à la relation humaine et un appauvrissement de notre relation aux autres et au monde.

Impact de la solitude sur la santé⁷⁸

Les scientifiques dont John Cacioppo⁷⁹, psychologue de l'université de Chicago s'intéressent aux effets biologiques du sentiment de solitude⁸⁰, en partie d'origine génétique. Selon certaines études épidémiologiques, l'espérance de vie des personnes qui vivent dans une solitude chronique peut se réduire à cause des divers changements potentiellement néfastes dans les systèmes cardiovasculaire, immunitaire et nerveux et risqueraient davantage de connaître des problèmes de santé, allant

⁷⁶ Cécile Desfontaines, Colette Mainguy, Professeur Bernard Sablonnière, Corinne Bouchouchi, Elodie Lepage, Eric Aescimann, *Internet nous rend-il fous ?* N.O, octobre 2013, n°2254.

⁷⁷ « Le cerveau. Les clés de son développement et de sa longévité », Editions J.C Gawsewitch, 256 p.

⁷⁸ Publié le 19-10-2012 par Invité de BibliObs et Greg Miller, La solitude nuit gravement à la santé, Books magazine, n°36, octobre 2012.

⁷⁹ John Cacioppo, professeur de psychologie à l'université de Chicago, *Loneliness : Human Nature and the Need for Social Connection* : « Le sentiment de solitude : la nature humaine et le besoin de lien social », W.W. Norton, 2008, 336 pages, rapporté par Books magazine, n°36, octobre 2012.

⁸⁰ W.W. Norton, "*Loneliness : Human Nature and the Need for Social Connection*" (« Le sentiment de solitude : la nature humaine et le besoin de lien social »), 2008, 336 p., rapporté par Books magazine, n°36, octobre 2012.

des infections à la maladie cardiaque en passant par la dépression. L'isolement augmenterait le risque de décès à peu près autant que le tabac et plus que l'inactivité physique ou l'obésité. Mais, aussi convaincants soient-ils, selon Cacioppo, ces travaux épidémiologiques laissent sans réponse de nombreuses questions sur les mécanismes impliqués et sur les aspects de l'isolement social en jeu.

Ce travail l'a persuadé que la solitude ou plutôt la manière dont elle est ressentie est un risque sanitaire en soi et avait un impact direct sur le système immunitaire. Comme le souligne Daniel Russell, psychologue à l'université de l'Iowa à Ames : « Il existe des personnes isolées qui ne se sentent pas seules. À l'inverse, d'autres individus se sentent seuls alors même qu'ils entretiennent de nombreux contacts sociaux ».

D'autres scientifiques se sont intéressés aux effets biologiques potentiels de la solitude. Ces mêmes personnes présentent aussi un taux élevé de cortisol dans la salive et d'adrénaline dans l'urine. Comme si la solitude préparait le corps à un danger à venir.

Cacioppo et son équipe ont découvert que les solitaires ont une résistance vasculaire plus élevée et des marqueurs moléculaires de stress élevés à cause des changements physiologiques et de l'anxiété qui accompagne la solitude quand elle devient chronique. Ils ont également noté une activité accrue de plusieurs gènes codant pour des molécules de signal qui favorisent l'inflammation et une activité affaiblie de gènes qui, normalement, freinent l'inflammation. Ils émettent l'hypothèse que le sentiment de solitude répond à un « thermostat génétique », qui varie selon les individus et détermine le degré de désarroi né de l'isolement social. « On n'hérite

pas de la solitude ; on hérite du degré de douleur que l'on ressent à son épreuve ».

Steve Cole, généticien de l'université de Los Angeles qui s'est associé à cette étude, constate que les personnes socialement isolées sont plus sensibles à la maladie cardiovasculaire, aux virus de la rhinite et du sida par un excès d'inflammation et souligne que « Se sentir un peu seul ne suffit pas pour dérégler le système immunitaire, il faut vraiment une personne qui ait développé et consolidé une vision solitaire du monde pour observer ces changements dans l'expression des gènes ». Les solitaires se sentent ainsi plus fatigués et tirent aussi une moindre satisfaction de leurs loisirs. Ils ont tendance à déprécier leurs relations sociales et à se forger une impression négative des personnes qu'ils rencontrent.

Pierre Bustany, neurobiologiste à Caen, a démontré à l'aide d'images obtenues au scanner qu'« après trois semaines d'isolement sensoriel, la zone temporo-limbique droite du cerveau s'atrophie. Le milieu structure notre cerveau et le sentiment de solitude devient une émotion, au sens biologique du terme, provoquée par une représentation. Il y a donc des raisons de penser que *la culture du narcissisme* qui caractérise notre société modifie les structures cérébrales⁸¹.

Pour faire reculer la solitude

L'importante enquête dirigée par Nicholas Christakis, sociologue de la santé à Harvard⁸², précise que l'évo-

⁸¹ Boris Cyrulnik, *Books magazine* n°36, octobre 2012.

⁸² Rapporté par *Books magazine* n°36, octobre 2012 : « *Alone in the Crowd : The structure and spread of loneliness in large social network* », *Journal of Personality and Social, Psychologie*, 2009.

lution de la société tend à accroître le sentiment de solitude qui risque de s'accompagner d'un processus de marginalisation. Selon Cacioppo, cet état peut, même dans les cas lourds, être surmonté.

Face à un monde où les rapports humains tendent à se réduire à des rapports d'intérêt et de séduction, se sont développées de nouvelles formes de sociabilité, d'autres modes de relation plus intimes, tout à fait désintéressées, de solidarité, d'amitié profonde, évitant la superficialité des rencontres précaires. Il vaut mieux donc s'investir dans plusieurs relations à la fois et adapter chaque lien aux différentes facettes de notre personnalité afin que chacun puisse mieux se réaliser. Ce n'est donc pas la solitude en soi, qu'elle soit subie ou choisie, qui pose problème, mais bien plus ses conséquences pratiques dans la vie quotidienne.

L'amitié peut-elle nous aider à sortir de ce cercle vicieux, nous redonner la confiance nécessaire et un sens à la vie ?

La notion du terme grec *philia* employé par Aristote, traduit en français par *amitié*, dit tous les liens positifs réciproques d'affection, d'altruisme et de sociabilité entre soi et un autre. Aristote soutient explicitement que l'amitié est « ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre⁸³ » parce qu'elle permet de souder la cité où les hommes ont besoin les uns des autres pour vivre. Si l'amitié aristotélicienne est politique, l'approche épicurienne paraît plutôt antipolitique. Elle constitue une tentative de construire un havre de paix à l'abri des troubles du temps, une invitation mutuelle à nous ouvrir au monde, à l'habiter véritablement, loin de nous en protéger.

⁸³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII 1.

Chez Montaigne⁸⁴, l'*amicitia* est la traduction latine de la *phylia* grecque. Elle est la relation d'affection désintéressée entre des individus, sans finalité et sans cause particulière mais qui suppose l'égalité et la liberté. Aucun philosophe n'a mis l'amitié si haut et n'a eu une conception aussi exclusive et aussi exigeante. Depuis la mort de La Boétie, son ami, la vie de Montaigne n'est plus « *qu'une nuit obscure et ennuyeuse* ». Il écrit les *Essais*, un hommage à l'ami disparu, pour se consoler mais sans vraiment y parvenir. A travers le texte, *De l'amitié*⁸⁵, il 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 »*⁸⁶ ».

Pour Montaigne, l'amitié est une forme de « société », donc une certaine façon de vivre ensemble car l'homme est un animal social qui ne peut ni ne doit vivre seul. Aristote y voit la socialité la plus forte, la plus intime, la plus profonde. Elle n'est pas la seule, certes : les

⁸⁴ Le Robert et Larousse philosophique.

⁸⁵ Montaigne, M. (de), « De l'amitié », in *Essais*, livre premier, chapitre XXVIII, Arléa, Paris, 1992.

⁸⁶ Montaigne, M. (de), « De l'amitié », in *Essais*, livre premier, chapitre XXVIII, Arléa, Paris, 1992.

humains sont unis aussi par l'intérêt, par exemple professionnel, par les liens familiaux, par le désir sexuel ou la passion amoureuse. Mais rien de tout cela ne peut tenir lieu d'amitié « *entière et parfaite* ». La « *souveraine et maîtresse amitié* » suppose une totale union des âmes, voire comme disait Aristote, « *une seule âme en deux corps* », une confiance et une sincérité sans limite, tellement rares et tellement exigeantes qu'elles ne peuvent exister qu'entre deux individus, jamais plus, et l'emporter sur toute autre obligation.

Jean-Bertrand Pontalis⁸⁷, philosophe et psychanalyste, s'oppose à l'idée que l'ami soit un *alter-ego*, un double de moi-même, mon semblable, mon presque pareil. Ce qui compte, c'est *mon alter*. L'ami serait alors un autre avec qui il y a nécessairement des affinités, « 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 ». Toutefois, même si l'ami n'est pas un autre soi-même, cela n'empêche pas nécessairement l'amitié qui ne peut naître qu'entre des êtres distincts, même si leurs conditions socio-économiques sont différentes, dans un monde partagé parce qu'elle n'exclut pas les différences et les inégalités sociales. 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 et savoir partager les événements tristes ou joyeux. Comme le précise Aristote, « dans la pauvreté comme

⁸⁷ J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*, (Gallimard), 165 pages.

dans toute autre infortune, les hommes pensent que les amis sont l'unique refuge⁸⁸ ».

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 âge⁸⁹ » et le plus souvent « se détachent sur un fond de relations locales, fréquentes ou occasionnelles⁹⁰ », tout en sachant cultiver une amitié mesurée, maintenir une certaine distance et éviter les rapports fusionnels. Dans l'amitié véritable, la rupture ne devrait jamais survenir. Néanmoins, de véritables amitiés se sont bel et bien brisées irréparablement lorsque la confiance faisait défaut car le fondement même de l'amitié est de rester désintéressée, à l'écart de tout calcul et de tout conflit.

Comment restaurer ce lien social ?

La cohésion de la société suppose que les individus soient unis par un même but et une même foi bien que l'individualisme qui se développe dans nos sociétés tend à séparer les individus les uns des autres. Durkheim insiste « sur la contradiction qu'il y a entre la création de l'être social et les contraintes de l'individualisation qui demeurent distincts en chaque individu ». Le but de l'éducation serait alors de faire sentir à l'individu que la société est plus réelle que lui.

La communication et l'échange sont de précieux remèdes à la solitude à tout âge. Sortir de son isolement exige beaucoup de courage et d'énergie quand nous sommes seuls à nous motiver et quand l'élan extérieur

⁸⁸ Aristote EN VIII, 1, p. 382.

⁸⁹ J.-B. Pontalis, Le songe de Monomotapa, (Gallimard), 165 pages.

⁹⁰ Jean Maisonneuve, Professeur émérite de l'Université Paris-X Nanterre, N.O. hors série, déc. 2000.

est inexistant. Se créer de nouvelles amitiés suppose une certaine confiance en soi et l'espoir d'être bien accueilli par l'autre. Mais il faudrait rester vigilant car l'absence de repères rend certains individus à l'identité flottante, fragiles et en demande d'assistance, extrêmement manipulables. Elles ont besoin d'être rassurées par une vérité absolue et peuvent devenir la proie rêvée pour les sectes qui s'appuient sur leur crainte de la solitude pour les recruter : « Venez chez nous, vous ne serez plus jamais seul, nous sommes une grande famille ! ».

La Fondation de France s'est engagée dans un grand projet de restauration du lien social et soutient chaque année des milliers d'initiatives pour aider les personnes vulnérables, dans le domaine de l'emploi, de l'habitat, du handicap, de l'enfance, du grand âge, de la maladie psychique, etc. En 2011, le gouvernement français choisit la lutte contre la solitude, comme Grande Cause nationale, à la demande du collectif associatif « Pas de solitude dans une France fraternelle ».

Le procès de Socrate

Dr Elie ATTIAS

Socrate est un philosophe grec né à Athènes en - 470. Il fut l'objet de représentations contradictoires dans les sources littéraires grecques. A l'exception de son procès, nous savons peu de choses sur sa vie. Il est né dans un milieu modeste. Son père était sculpteur ou tailleur de pierre et sa mère sage-femme. Il avait un demi-frère, Patroclès, fils de Chérédème, premier mari de sa mère. Sur sa vie privée, les renseignements aussi sont contradictoires. D'après Platon et Xénophon, il fut marié à Xanthippe dont il aurait eu trois enfants. Selon d'autres sources, il aurait été bigame, marié à Xanthippe et à Myrto, petite-fille d'Aristide le Juste. Malgré son physique peu avantageux Socrate fut un séducteur. Il a combattu lors de la guerre du Péloponnèse où il servit comme hoplite durant trois campagnes militaires. Platon le décrit comme faisant preuve d'un courage physique hors du commun. En - 424, il sauva Xénophon, à la bataille de Délion qui vit les Thébains vaincre les Athéniens.

Platon présente Socrate comme étant pauvre. Pour Xénophon, Socrate n'avait que peu de besoins et n'avait donc pas l'utilité d'une grande fortune. Son unique activité fut la philosophie à laquelle il s'est consacré après avoir abandonné le métier de sculpteur. Platon et Xénophon ne donnent aucun renseignement clair sur d'éventuels maîtres de Socrate.

Voyant que le mal était incurable, Socrate s'était dévoué à enseigner la vertu à ses concitoyens et renonça à prendre part aux affaires de la cité qu'il cherchait à

perfectionner. Aimable dialecticien, maître du questionnement, il parcourait les rues d'Athènes, de préférence sur l'agora,⁹¹ par tous les temps et enseignait l'art oratoire, fragilisant les certitudes de ceux qu'il rencontre. En dialoguant, il cherchait à rendre les gens plus sages par la reconnaissance de leur ignorance. Il passa son temps à démontrer aux puissants – politiques, orateurs à la mode, sophistes – qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Lui-même prétend ne rien savoir : « Ce que je ne sais pas, je ne crois pas non plus le savoir ».

Lors de son voyage à Delphes où il est allé consulter l'oracle, Socrate découvre l'injonction inscrite sur le fronton du temple d'Apollon : « Connais-toi toi-même ». Il en fera la maxime de sa vie. C'est ainsi que l'année - 420 fut importante puisque la Pythie de Delphes aurait répondu à son ami d'enfance Khairéphon : « Il n'y a pas d'homme plus sage que Socrate »⁹². Cette mission « divine » s'exprime par un signe divinatoire, une sorte de voix intérieure qui lui révèle les actes dont il faudrait s'abstenir. Cette sagesse rationnelle est celle de la recherche du Souverain Bien par des « opinions droites » et le savoir.

La reconnaissance de notre ignorance est une injonction éthique à faire un retour sur soi. Aussi, lorsqu'il compare sa sagesse à celle d'un autre Athénien, il déclare : « Il y a cette différence que, lui, il croit savoir, quoi qu'il ne sache rien ; et que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus savoir. Il me semble donc qu'en cela du moins je suis un peu plus sage – je ne crois pas savoir ce que je ne sais point⁹³ ». Sous la tyrannie des

⁹¹ Place publique de la ville grecque antique.

⁹² Platon, *Apologie de Socrate*, 21a.

⁹³ Platon, *Apologie de Socrate*.

Trente qui dura huit mois, il lui fut interdit d'enseigner. Socrate enseignait ou plus exactement questionnait gratuitement, contrairement aux sophistes qui étaient des professeurs itinérants qui enseignaient la rhétorique, l'art d'argumenter dans les affaires privées et publiques moyennant une forte rétribution.

Parce que le dieu de Delphes a cité son nom, Socrate pense avoir pour *mission divine* de révéler aux hommes leur ignorance afin qu'ils s'améliorent. Il ne cessait de questionner du matin au soir et s'interrogeait sur l'essence des vertus dans le but de rechercher la vérité car il était « attaché aux Athéniens par la volonté des dieux pour les stimuler comme un taon stimulerait un cheval ». Il s'opposait en cela au caractère démagogique de la démocratie athénienne qu'il voulait secouer par son action.

Les dix dernières années de sa vie nous sont presque totalement inconnues. En - 399, à l'âge de 70 ans, l'Assemblée du peuple, sur plainte de Mélétos, Anytos et Lycon, l'accuse de ne pas reconnaître les dieux de la cité, d'introduire des divinités nouvelles et de corrompre la jeunesse. Nous y reviendrons. Il fut jugé selon la loi démocratique d'Athènes par un tribunal composé de 500 ou 501 citoyens tirés au sort. Ses provocations auraient agacé ses concitoyens. Il va le payer de sa vie. Jugé coupable, il fut condamné à mort par 360 voix et meurt en - 399, en buvant la cigüe devant ses amis en pleurs.

Il eut de nombreux disciples, dont Eschine, Cébès, Alcibiade, Xénophon, Criton et Platon qui viennent spontanément s'entretenir avec lui. Il ne se prétend pas fondateur d'école et n'a laissé aucun écrit. Ce sont ses disciples Platon et Xénophon qui nous ont livré,

à travers leur œuvre, la pensée de leur maître qui fut reprise et réinterprétée jusqu'à l'époque contemporaine.

Le procès de Socrate

Il n'existe pas de sources « officielles » relatant le procès de Socrate. C'est essentiellement Platon et Xenophon qui ont reconstitué et écrit l'événement. Les discours tenus par Socrate, repris dans l'*Apologie*, ne seraient pas ceux qu'il aurait littéralement prononcés devant les juges. Ils ont été réécrits et maintes fois réinterprétés.

Le contexte historique nous permet de mesurer ce que le procès et la condamnation de Socrate doivent aux affrontements politiques de l'époque. Tout se passe en - 404, dans le contexte troublé des lendemains des guerres du Péloponnèse qui ont duré plus de trente ans. Les dégâts physiques et moraux engendrés par les dernières années de la guerre furent considérables. Athènes fut défaite militairement par les Spartiates qui imposèrent le régime des Trente, puis sombra dans une guerre civile qui opposa les partisans d'un régime oligarchique aux défenseurs de la démocratie. On attribua cette défaite et ses conséquences à une prétendue perte des valeurs traditionnelles et on désigna les sophistes responsables de cette situation. Socrate, particulièrement influent sur les consciences, fut assimilé à l'un d'entre eux, ce qui ne fut pas le cas. D'autre part, les « intellectuels » étaient perçus comme des adversaires de la démocratie et Socrate comme proche des puissants et des conservateurs.

Plusieurs membres de la classe dirigeante athénienne accusent Socrate qui, par son enseignement, aurait

sapé les liens familiaux, perverti les valeurs morales traditionnelles et mis ainsi en danger l'ordre social.

Le procès de Socrate s'est transformé en procès de la démocratie athénienne et, par extension, de la démocratie elle-même. Ses défenseurs relativisent la portée de l'événement et le réduisent à un simple accident, quitte, parfois, à justifier la condamnation du philosophe. A l'opposé, ses détracteurs présentent ce procès comme la faute impardonnable d'une cité intolérante persécutant ses propres élites intellectuelles. D'autre part, selon Socrate, l'autorité politique véritable ne peut être fondée que sur un savoir, sur la connaissance d'une vérité, indépendante du nombre de gens qui la partagent ; alors que la démocratie directe des Athéniens repose sur l'égalité, la décision majoritaire et la pratique du tirage au sort.

Socrate, représentait-il alors un danger pour la cité athénienne ? Paulin Isnard, historien,⁹⁴ montre que « la réalité est plus complexe car « les réalités juridiques, politiques et religieuses de la société athénienne, à cette époque, sont pour nous souvent déroutantes. Le peuple juge souverainement, sans avoir à justifier ses décisions. Au procès, il n'y a pas de ministère public. Accusateurs et accusés s'opposent et s'expriment eux-mêmes avec leurs codes et leurs astuces ». Or, Socrate s'impose comme juge des juges et cette attitude va conduire à sa condamnation.

En avril - 399, Socrate fut cité en justice, par Méléto, Lycon et Anytos, accusé de ne pas reconnaître les dieux traditionnels de la cité ; d'avoir introduit de nouvelles

⁹⁴ Paulin Isnard, *L'Événement Socrate*, Flammarion.

divinités parce qu'il croyait en un démon personnel⁹⁵, une voix ou un signe qui le prévenait, sans qu'il lui attribue une nature divine ; de corrompre la jeunesse à travers son enseignement.

Méléto, principal accusateur, fut un jeune mauvais poète tragique. Poussé par Anytos qui fut l'inspirateur venimeux de toute l'affaire, il se chargea de déposer la plainte au greffe du magistrat qu'on nomme l'archonte-roi qui siégeait dans l'Agora. Anytos et Lycon la contresignèrent. Anytos fut un riche tanneur, homme politique, orateur influent et l'un des chefs du parti populaire qui représente les artisans et les hommes politiques. Lycon semble avoir été un personnage de peu d'importance et représente les orateurs. Si Méléto a, sur le plan légal, intenté à titre personnel son action, Platon, relayé par des sources ultérieures, évoque la présence à ses côtés d'Anytos et de Lycon.

L'archonte-roi donna suite à l'accusation de Méléto puis fut organisé un procès à l'Héliée, le grand tribunal civique où l'affaire devait être plaidée, composé de 500 ou 501 juges, tous citoyens, âgés de plus de trente ans, tirés au sort sur la liste annuelle de 6000 hélistes, eux-mêmes tirés au sort parmi l'ensemble de la population civique. On ne saurait imaginer un système de désignation plus démocratique. Outre ces groupes de supporters, il faudrait imaginer de nombreux spectateurs n'appartenant ni à un camp ni à un autre, capables d'interrompre les plaideurs et ainsi influencer sur le déroulement du procès. Le procès athénien était conçu comme une performance qui devait *accoucher d'une*

⁹⁵ Daïmon (δαίμων) : Dans ses dialogues, Platon montre un Socrate qui entend une voix en lui-même, la voix de la conscience morale.

vérité judiciaire, prononcée sur-le-champ, sans avoir à justifier par écrit leur décision.

Quelques semaines plus tard, sans doute au centre de l'Agora d'Athènes, et sous les yeux d'un public nombreux, débutait le procès. Socrate a plus de 70 ans et c'est la première fois qu'il comparait devant un tribunal. Ses accusateurs ont averti qu'il ne fallait pas se laisser tromper par Socrate qui est habile à argumenter. Mais le philosophe promet de dire la stricte vérité. Il va se défendre, répondre aux calomnies répandues contre lui et avertir que si les discours de ses accusateurs ont pu être persuasifs, ils n'auront pas dit un seul mot de vrai.

Socrate discute le réquisitoire de ses accusateurs et dénonce les « calomnies » dont il est l'objet

Sur quoi repose l'accusation ?

« Socrate est coupable : il recherche indiscrètement ce qui se passe sous la terre et dans le ciel, il rend bonne la mauvaise cause et il enseigne à d'autres à faire comme lui⁹⁶ ». On l'accuse de chercher à pénétrer les secrets de la nature, de ne pas honorer les dieux parce qu'il spéculerait sur les phénomènes célestes, de faire d'une bonne cause une mauvaise et d'enseigner aux autres à le faire aussi.

Quoiqu'il ne prétendît à rien et ne fut le rival de personne, Socrate fut exposé à tant de haine parce qu'il gênait. Il est tout à fait étranger au langage des tribunaux mais il promet de dire simplement la stricte vérité. Sans aucune illusion, il va se défendre lui-même et dénoncer toutes les « calomnies » dont il fut l'objet

⁹⁶ Platon, *Apologie de Socrate*, GF Flammarion.

dans un discours où il montre une fierté dans son expression. Il proteste et affirme qu'il n'entend rien aux sciences de la nature et qu'il n'a jamais eu de disciples à la manière des sophistes qui font payer leurs leçons. Tout le monde pouvait assister et participer gratuitement à ses entretiens. Il cherche à connaître la véritable compétence de ceux qui l'interrogent et rend tous ses auditeurs témoins de leur perplexité puis de leur ignorance. Il s'en remet ensuite aux juges qui doivent décider ce qu'il y a de mieux pour eux et pour lui, sans recourir à des supplications et sans exciter leur pitié, plus soucieux de ne pas s'avilir que de complaire à la foule, fut-ce au prix de sa vie.

Quelle est alors l'origine de cette calomnie, de la haine et cette renommée qu'on lui a faite ?

« La réputation qu'on m'a faite, répond Socrate, ne vient pas d'autre chose que d'une certaine sagesse, purement humaine qui est en moi⁹⁷ ». Afin qu'on ne trouve pas qu'il parle de lui avantageusement, Socrate rapporte les propos de son camarade d'enfance, Kairéphon qui était allé à Delphes et osa poser à l'oracle la question, s'il y avait au monde un homme plus sage que Socrate et la pythie lui répondit qu'il n'y en avait aucun.

Sachant qu'il ne sait rien, comment peut-il être plus sage que ceux qui sont réputés savoir ? Il a donc voulu s'assurer si l'oracle disait vrai. Il est allé alors interroger les hommes les plus sages – les hommes d'Etat, les poètes, puis les artisans – et leur a démontré que, se croyant sages, ils ne l'étaient pas. Ceux qui étaient les plus réputés pour leur sagesse lui parurent, sauf

⁹⁷ Platon, *Apologie de Socrate*, GF Flammarion.

quelques exceptions, ceux qui en manquaient le plus, tandis que d'autres, qui passaient pour inférieurs, lui semblaient être des hommes plus sensés. Il a ainsi reconnu qu'il avait au moins sur eux cette supériorité : n'étant pas sage, il ne croyait pas non plus qu'il l'était. Puisque Socrate ne croit pas savoir ce qu'il ne sait pas, il est donc bien le plus sage des hommes. Seuls les dieux détiennent le véritable savoir (*sophia*), le philosophe est celui qui désire ce savoir et n'importe qui peut être philosophe.

Par cet oracle, le dieu veut dire que la sagesse humaine n'est pas grand-chose ou même qu'elle n'est rien. C'est comme s'il disait : « Le plus sage d'entre vous, hommes, c'est celui qui a reconnu comme Socrate que sa sagesse n'est rien⁹⁸ ». Et il se fait le champion du dieu, en démontrant aux gens qu'ils ne sont pas sages. Ceux qui l'entendent s'imaginent toujours qu'il sait les choses sur lesquelles il démasque l'ignorance des autres.

Socrate avait ainsi suscité leur rancune parce qu'il avait blessé leur amour-propre en mettant leur savoir à l'épreuve. Il s'est aussi attiré les haines des grands personnages parce qu'il a dévoilé leur ignorance en présence des jeunes gens qui prenaient grand plaisir à les voir démasqués. Ceux qui le fréquentaient, s'attachaient spontanément à lui, aimaient l'entendre examiner les gens et souvent ils l'imitaient. Ainsi, ceux qu'il examine s'en prennent à lui et disent que Socrate est un scélérat qui corrompt la jeunesse, sans être capables de dire ce qu'il fait ou ce qu'il enseigne pour corrompre cette jeunesse et qu'il faudrait le condamner à mort parce que ; disait Anytos, « s'il échappait, vos fils pratiqueraient

⁹⁸ *Id.*

les enseignements de Socrate et se corrompraient tous entièrement⁹⁹ ».

Par ailleurs, le peuple ignorant le prenait pour un sophiste, donc destructeur des vieilles traditions, impie, et professeur d'immoralité. Ses relations avec les jeunes gens riches qui seuls le suivaient, le rendaient suspect aux chefs du parti populaire. Socrate, quant à lui, exprimait le dédain que lui inspirait le régime de flatterie et d'incompétence qui se manifestait dans la démocratie athénienne. Il serait étonné s'il parvenait à retirer cette calomnie qui s'est tant développée dans l'esprit des juges, en si peu de temps et qui a encouragé Méléto, Anytos et Lycon à porter la plainte contre lui.

Pour répondre à ses accusateurs, Socrate réexamine l'acte d'accusation de Méléto : « Socrate est coupable en ce qu'il corrompt la jeunesse, qu'il n'honore pas les dieux de la cité et leur substitue des divinités nouvelles ». Il interpelle Méléto et lui demande de nommer celui qui rend meilleur les jeunes gens et de le faire connaître aux juges. Méléto laisse entendre que tous les Athéniens rendent les jeunes beaux et bons, excepté Socrate, le seul qui les corrompt et qui les porte au mal volontairement. « Ce serait un grand bonheur, pour les jeunes gens, répond Socrate, s'il était vrai qu'un seul les corrompt et que les autres les perfectionnent¹⁰⁰ ». Socrate déclare que Méléto ment, qu'il ne s'est jamais soucié des choses pour lesquelles il le poursuit et l'invite à citer au moins un témoin qui pourrait soutenir son accusation d'avoir donné aux jeunes gens de pernicieux conseils. Ce qu'il n'a pas pu faire.

⁹⁹ *Id.*

¹⁰⁰ Platon, *Apologie de Socrate*, GF Flammarion.

On ne peut croire que Socrate, qui invite les Athéniens à se soucier du « perfectionnement de leur âme », puisse rendre méchant quelqu'un de ceux qui vivent avec lui, sans s'exposer lui-même à en recevoir le mal. Et il affirme qu'il ne saurait corrompre personne, sinon involontairement. Dans ce cas, il ne mérite pas un châtiement, mais des remontrances et ce n'est pas devant un tribunal, d'après la loi, qu'il faudrait poursuivre les fautes involontaires.

Mélétos prétend que Socrate ne croit pas aux dieux, mais il croit aux choses démoniaques, donc aux démons qui sont les fils des dieux. L'accusation visait le signe divin qui avertissait Socrate au cas où il ferait quelque chose de mal. Et s'il se livre à des occupations qui le mettent en danger, c'est parce qu'il s'est donné, sur l'ordre du dieu de Delphes, la mission d'améliorer ses concitoyens et de les inciter à la vertu, sans jamais cesser de les réveiller, de les conseiller et de les réprimander, de ne pas privilégier le corps et les richesses avec autant d'ardeur que du perfectionnement de l'âme. Socrate avait l'âme mystique et pratiquait la religion civique comme l'auraient fait Platon et Xénophon. Il pense que Mélétos ne lui intente cette accusation que pour l'éprouver et l'outrager et se contredit dans son acte d'accusation ; c'est comme s'il disait : « Socrate est coupable de ne pas croire qu'il y a des dieux, mais de croire qu'il y en a¹⁰¹ ».

Socrate s'adresse aux juges

Selon lui, les juges sont là pour juger selon les lois et pour décider ce qui est juste et non de rendre justice en faisant des faveurs. Il faudrait donc les éclairer et les

¹⁰¹ *Id.*

convaincre et non chercher à se faire innocenter par des supplications : « Ce n'est pas pour l'amour de moi que je me défends à présent, poursuit Socrate, c'est pour l'amour de vous car je crains qu'en me condamnant vous n'offensiez le dieu dans le présent qu'il vous a fait. Si vous m'en croyez, juges, vous m'épargnerez. Mais peut-être, dociles aux excitations d'Anytos, me tuerez-vous sans plus de réflexion. Si vous me faites mourir, poursuit Socrate, sans égard pour l'homme que je prétends être, ce n'est pas à moi que vous ferez le plus de mal, c'est à vous mêmes, de faire périr un innocent. Peut-être me tuerez-vous sans plus de réflexion mais si vous m'en croyez, vous m'épargnerez. J'ai négligé toutes mes affaires depuis tant d'années pour m'occuper sans cesse des vôtres, en donnant des conseils mais jamais dans les Conseils ou les assemblées de la République et sans jamais exiger ou demander quelque salaire, témoin ma pauvreté, vous pressant de vous appliquer à la vertu¹⁰² ».

Et même si vous me disiez : « Socrate, nous n'écouterons pas Anytos et nous t'acquittons, mais à une condition, c'est que tu ne passeras plus ton temps à examiner ainsi les gens et à philosopher ; et, si l'on te prend à le faire, tu mourras ». Mais si vous m'acquittiez à cette condition, poursuit Socrate, je vous répondrais : « J'obéirai au dieu plutôt qu'à vous et, tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serai capable, ne comptez pas que je cesse de philosopher, de vous exhorter et de vous faire la leçon (...) Ce ne sont pas les richesses qui donnent la vertu mais c'est de la vertu que proviennent les richesses et tout ce qui est avantageux, soit aux particuliers, soit à l'Etat. Si c'est en disant cela

¹⁰² *Id.*

que je corromps les jeunes gens, il faut admettre que ce sont des maximes nuisibles... Mais tenez-vous pour certain que je ne ferai jamais autre chose, quand je devrais mourir mille fois¹⁰³ ».

Car pour Socrate, on ne doit considérer qu'une chose : voir si un homme agit justement ou injustement, s'il se conduit en homme courageux ou en lâche et ne considérer ni la mort ni aucun péril, mais avant tout l'honneur. Il pense par ailleurs que, s'il doit être condamné, ce serait à cause des calomnies et de l'envie et qu'il n'avait jamais fait de concession contraire à la justice.

Après ce plaidoyer, Socrate fut déclaré coupable par une majorité de soixante voix

Socrate refusait de se servir de l'éloquence rhétorique judiciaire et de se plier à la règle de l'orateur qui mettait en scène sa soumission aux décisions du *dêmos* athénien, nécessairement justes, et se présentait comme supérieur à ses concitoyens, prétendant même être un cadeau que la divinité aurait fait aux Athéniens. Xénophon reconnaît dans la conclusion de son *Apologie* qu'« en faisant son propre éloge devant le tribunal, Socrate suscita la jalousie des juges et incita davantage encore à le condamner¹⁰⁴ ».

La loi ne fixait pas la peine ; l'accusateur en proposait une et l'accusé en proposait une autre. Le juge choisissait l'une ou l'autre peine. Ses adversaires requerraient la mort. Dans un premier temps, les juges, au nombre de 500 ou 501 citoyens Athéniens, se prononcèrent, par

¹⁰³ Platon, *Apologie de Socrate*, GF Flammarion.

¹⁰⁴ Voir en particulier Xénophon, *Apologie de Socrate*, 9 et 15-16.

une trentaine de voix d'écart, soit 280 juges, en faveur de la culpabilité de Socrate parce qu'il aurait menacé les fondements du consensus démocratique athénien. Alors que Méléto proposait la peine capitale, Socrate, sans intention de braver les juges, comme il prétendait ironiquement être un bienfaiteur de la Cité, suggéra avant de proposer une amende comme peine, qu'il méritait d'être hébergé et nourri pour le reste de ses jours dans le Prytanée, le foyer de la cité dans lequel étaient accueillis les hôtes de marque, les illustres bienfaiteurs et certains champions olympiques, en récompense de sa conduite juste et parce qu'il n'avait jamais fait de mal à personne. Cette demande fut prise pour une bravade. De plus, sa fierté de langage finit par exaspérer les juges qui y virent de l'arrogance et un mépris des fondements même du régime démocratique. Ces faits auraient favorisé sa condamnation.

Socrate ne choisit ni la réclusion pour ne pas vivre esclave des geôliers, ni l'exil, ni une amende qu'il serait incapable de payer. Mais Platon, Criton, Critobule et Apollodore le pressent de proposer aux juges trente mines dont ils se portent garants. Dans l'*Apologie* de Xenophon, Socrate ne propose pas de peine alternative à la condamnation de Méléto : « il refusa de le faire lui-même et ne le permit point à ses amis, disant que fixer sa peine, c'est avouer sa culpabilité¹⁰⁵ ». Ainsi, Socrate plaçait délibérément les juges dans une situation absurde.

Lors du second vote, 80 juges qui s'étaient prononcés en faveur de l'acquiescement du philosophe, changèrent d'avis et se rallièrent à la proposition de Méléto.

¹⁰⁵ Xénophon, *Apologie de Socrate*, 23.

Les juges, majoritairement, avec 60 voix de plus se prononcèrent en faveur de la condamnation à mort, consistant à faire boire à Socrate un poison mortel, la ciguë. Mais la provocation socratique n'explique sans doute pas à elle seule le basculement de la décision des juges et l'on pourrait plutôt penser que la dynamique majoritaire avait toute sa place dans les tribunaux athéniens.

Au terme du jugement, Socrate fut conduit dans la prison d'Athènes qui se trouvait tout près de l'Agora et où il dut attendre son exécution durant une trentaine de jours. Il a eu, pendant son emprisonnement, l'occasion de s'enfuir mais il refusa de le faire parce qu'il considérait que le respect des lois de la Cité, même celles avec lesquelles il était parfois en désaccord, était plus important que sa propre personne. Il place la Justice bien au-dessus de la vie et préfère la mort à une désobéissance envers la loi de la Cité. Ses amis lui proposent de le faire évader de prison mais Socrate refuse de les écouter parce qu'il voulait rester fidèle aux principes qu'il avait enseignés durant toute sa vie. Il affirme que, bien que les juges aient eu tort sur son compte, il respectera leur verdict car il a toujours accepté et aimé la démocratie : il doit donc obéir à la loi.

Jugé coupable, Socrate s'adresse à ceux qui l'ont condamné

Tandis que l'on exécutait les formalités nécessaires pour le mener en prison, Socrate s'adresse aux juges qui n'ont pas eu la patience d'attendre la mort d'un vieillard de 70 ans et qu'ils s'étaient chargés d'un crime inutile :
« Si vous me faites mourir, sans égard à l'homme que je

prétends être, ce n'est pas à moi que vous ferez le plus de mal, c'est à vous-mêmes. Je considère que c'est un mal bien autrement terrible de faire ce que font Mélétos et Anytos quand ils entreprennent de faire périr un innocent... Vous venez de me condamner dans l'espoir que vous serez quitte de rendre compte de votre vie... Car, si vous croyez qu'en tuant les gens, vous empêcherez qu'on vous reproche de vivre mal, vous êtes dans l'erreur. Cette façon de se débarrasser des censeurs n'est ni très efficace, ni honorable ; la plus belle et la plus facile, c'est, au lieu de fermer la bouche aux autres, de travailler à se rendre aussi parfait que possible¹⁰⁶ ».

Puis Socrate s'adresse à ceux qui l'ont condamné à mort : « On vous reprochera, Athéniens, faute d'un peu de patience, d'avoir fait mourir un sage qui a négligé toutes ses affaires depuis tant d'années pour s'occuper sans cesse de chacun, le pressant de s'appliquer à la vertu sans en retirer quelque profit et sans jamais demander quelque salaire, sa pauvreté en est la preuve (...) Ce qui m'a perdu, ce n'est certainement pas mon incapacité à prononcer des discours, mais bien mon incapacité à faire montre d'audace et d'effronterie et à prononcer le genre de discours qui vous plaisent au plus haut point, en pleurant, en gémissant, en faisant et en disant beaucoup d'autres choses que j'estime être indignes de moi, en un mot le genre de choses que vous êtes habitués à entendre de la bouche des autres accusés¹⁰⁷ ». Mais Socrate choisit de mourir après s'être défendu que de vivre avec ces bassesses.

Il est à peu près certain, étant donné la faible majorité qui le déclara coupable que, s'il avait voulu s'abaisser

¹⁰⁶ Platon, *Apologie de Socrate*.

¹⁰⁷ Platon, *Apologie de Socrate*, 38d-e.

aux supplications et amené ses enfants pour susciter la pitié des jurés, il aurait été acquitté. Mais pour Socrate, il n'y a pas de mal possible pour l'homme de bien et il est plus difficile d'éviter le mal que d'éviter la mort. « Il valait mieux pour moi, poursuit-il, mourir à présent et être délivré de toute peine. Ceux qui m'ont accusé et condamné n'avaient pas la même pensée que moi : ils croyaient bien me nuire et en cela, ils méritent d'être blâmés »¹⁰⁸.

Socrate s'adresse ensuite à ceux qui voulaient l'acquitter et les rassure sur son sort

Il a voulu leur montrer, comme à des amis, comment il interprète ce qui lui est arrivé aujourd'hui. Dans le cours de sa vie, la voix divine¹⁰⁹ n'a jamais cessé de se faire entendre pour l'arrêter, s'il allait faire quelque chose de mal. Or, son *daimon* ne l'a retenu, ni quand il est monté au tribunal, ni à aucun endroit de son discours pour s'opposer à aucun de ses actes ni à aucune de ses paroles. Il pense que ce qui lui arrive est un bien et qu'il n'est pas possible de juger sainement quand on pense que mourir est un mal. Socrate ne craignait pas la mort et son seul souci c'est de ne rien faire d'injuste ni d'impie.

Craindre la mort, pour Socrate, n'est pas autre chose que de se croire sage alors qu'on ne l'est pas, puisque c'est croire qu'on sait qu'on ne sait pas. Et s'il osait se dire plus sage qu'un autre en quelque chose, c'est en ceci que, ne sachant pas suffisamment ce qui se passe

¹⁰⁸ *Id.*

¹⁰⁹ Le *daimôn* de Socrate, traduit aussi par « démon », « signe divin » ou « voix divinatoire ». Dans ses dialogues, Platon montre un Socrate qui entend une voix en lui-même, la voix de la conscience morale.

dans l'*Hadès*¹¹⁰, il ne pense pas non plus le savoir. Mais pour Socrate, il existe d'autres raisons d'espérer fermement que la mort est un bien et il consent à mourir plusieurs fois, si ces récits sont vrais. « De deux choses l'une : ou bien celui qui est mort est réduit au néant et n'a plus aucune conscience de rien ; si la mort est l'extinction de tout sentiment et ressemble à un de ces sommeils où l'on ne voit rien, même en songe, alors c'est un merveilleux gain que de mourir. Ou bien, conformément à ce qui se dit, la mort est un changement, une transmigration de l'âme du lieu où nous sommes, ici-bas, à un autre lieu où tous les morts y sont réunis, peut-on imaginer un plus grand bien ? Et si en arrivant chez Hadès, on doit y trouver des juges véritables, ceux qui, dit-on, rendent là-bas la justice, et tous ceux des demi-dieux qui ont été justes pendant leur vie, est-ce que le voyage n'en vaudrait pas la peine ? Quel merveilleux passe-temps que de causer là-bas avec tous les héros des anciens temps qui sont morts victimes d'un jugement injuste et de comparer son sort au leur, examiner et questionner ceux de là-bas, comme il le faisait de son vivant, pour voir ceux d'entre eux qui sont sages et ceux qui croient l'être mais qui ne le sont pas. Causer avec eux, vivre avec eux, les examiner, serait un plaisir indicible. En tout cas, chez Hadès, on est sûr de n'être pas condamné à mort pour cela, et non seulement on y est de toutes manières plus heureux qu'ici, mais encore on y est désormais immortel, du moins si ce qu'on dit est vrai ». Puis Socrate poursuit : « voici

¹¹⁰ Dans la mythologie grecque, **Hadès** est une divinité chthonienne/souterraine, considérée comme le frère aîné de Zeus et de Poséidon. Comme Zeus gouverne le Ciel et Poséidon la Mer, Hadès règne sous la terre et pour cette raison il est souvent considéré comme le « maître des Enfers ». Hadès était le fils de Cronos et de Rhéa, à qui échut le monde souterrain où vont les ombres des morts.

l'heure de nous en aller, moi pour mourir, vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage, nul ne le sait, excepté le dieu »¹¹¹.

Mais avant de se retirer, il adresse une requête aux Athéniens

« Quand mes fils auront grandi, Athéniens, punissez-les en les tourmentant comme je vous tourmentais, si vous les voyez rechercher les richesses ou toute autre chose avant la vertu. Et s'ils se croient quelque chose, quoiqu'ils ne soient rien, faites-leur honte, comme je vous faisais honte, de négliger leur devoir et de se croire quelque chose quand ils sont sans mérite. Si vous faites cela, vous nous aurez justement traités, moi et mes fils »¹¹².

Pendant tout le mois qui s'écoula entre la condamnation de Socrate et le retour du vaisseau sacré envoyé, comme tous les ans, à Délos, pour commémorer la victoire de Thésée sur le Minotaure, période où la loi défend d'exécuter un condamné, ses amis venaient causer avec lui dans sa prison. A l'approche du vaisseau, Criton qui avait le même âge et était très attaché à Socrate, lui a rendu visite avant l'aurore pour se concerter avec lui, afin de le faire évader. « Ne crains pas de t'exiler, lui dit-il, partout où tu iras, tu seras bien accueilli. Songe aussi à tes enfants que tu n'a pas le droit d'abandonner »¹¹³.

Socrate réexamine la question et reprend les notions philosophiques les plus importantes, les concepts de justice et d'injustice, du bien et du mal, de la vertu/

¹¹¹ Platon, *Apologie de Socrate*.

¹¹² *Id.*

¹¹³ *Id.*

arété/excellence : « Tu sais que je n'obéis qu'à la raison qui dit qu'entre les opinions des hommes, il ne faut avoir égard qu'à celle des hommes censés, et non à celle de la foule, surtout quand il s'agit des choses les plus importantes, du juste et de l'injuste, du bien et du mal. Or, la raison démontre qu'il ne faut jamais être injuste ni faire le mal. C'est de ce principe que notre discussion doit partir, pour décider si je peux sortir d'ici sans l'assentiment des Athéniens. Tu dois, Criton, répond Socrate, obéir aux lois, comme à ton père et à ta mère, avec plus de soumission encore parce que la patrie et ses lois sont plus vénérables et plus saintes que les parents. Tu serais donc plus coupable que tout autre en violant les engagements de toute ta vie, sans compter que tu t'exposerais au ridicule et au mépris, partout où tu irais. Suivons la voie que le dieu indique, conclut Socrate. L'injustice effraie plus que la mort. Cette mort si courageusement acceptée est le digne couronnement de cette carrière consacrée tout entière à la philosophie et à la vertu¹¹⁴ ». Socrate ne changea donc pas d'avis.

Le Phédon¹¹⁵ est le récit de la mort de Socrate

Platon était malade et n'a pas assisté au dernier jour de Socrate. Ceux qui y assistèrent se rassemblaient tous les jours dans la prison. Ayant appris l'arrivée du vaisseau,

¹¹⁴ Platon, *Criton*, GF Flammarion.

¹¹⁵ Platon, *Le Phédon*, GF Flammarion. *Le Phédon* n'est pas une improvisation, mais une œuvre de longue patience et de longue réflexion qui porte bien la marque de Platon. Socrate va démontrer que le vrai philosophe doit affronter hardiment la mort et qu'il peut espérer une vie heureuse dans l'autre monde. Le philosophe ne craint pas la mort parce qu'elle le délivre du corps qui est pour l'âme une entrave dans la poursuite de la vérité. Mais pour que le philosophe, délivré du corps, puisse atteindre la vérité avec son âme seule, il faut que celle-ci soit immortelle. La démonstration faite, Socrate en tire les conséquences morales : les bons seront récompensés et les méchants punis dans l'autre monde.

ils se présentèrent très tôt le lendemain matin. Socrate fit reconduire sa femme Xanthippe qui se mit à pousser des cris et des plaintes et l'entretien commença. On venait de lui ôter ses fers. Quand le moment de mourir est venu, Socrate n'en est point fâché, parce qu'il espère trouver dans l'autre monde d'autres dieux également bons et des hommes meilleurs que ceux d'ici. Socrate explique alors ce qu'est le concept de *déliasion* : « Le but du philosophe, poursuit Socrate, est de se détacher du corps autant que possible. Une âme nourrie dans le détachement du corps n'a pas à craindre, en le quittant, d'être dispersée par les vents, comme le croit le vulgaire. L'âme est immortelle ; il faut donc la rendre la meilleure possible. Car les âmes sont jugées après la mort et traitées comme elles l'ont mérité pendant la vie. Ceux qui ont mené une vie saine vont au contraire habiter la terre pure et les âmes des philosophes des résidences plus belles encore. Voilà qui doit rassurer le philosophe qui a pratiqué la tempérance et la justice¹¹⁶ ».

Socrate sortit ensuite pour prendre un bain afin d'épargner aux femmes la peine de le laver après sa mort. Il s'entretint quelque temps avec ses enfants et ses parents puis revint à ses amis. Mais, presque aussitôt, le serviteur des Onze¹¹⁷ se présenta pour l'avertir que son heure était arrivée, loua la douceur et la patience de son prisonnier, puis se détourna pour pleurer. Socrate lui dit adieu, en faisant l'éloge de sa bonté et demanda le poison.

Criton lui fit observer que le soleil était encore sur les montagnes et qu'il pouvait différer et attendre comme

¹¹⁶ Platon, *Le Phédon*.

¹¹⁷ Un esclave de ce tribunal, destiné au service des prisonniers en attendant l'exécution des sentences.

les autres le dernier moment. « Je n'ai rien à gagner à attendre, répondit-il : je me rendrais ridicule à mes yeux »¹¹⁸. On apporta la coupe. Socrate la prit et il la but avec une parfaite sérénité. Ses amis se mirent tous à pleurer et à se lamenter. « Que faites-vous ? dit Socrate. Si j'ai renvoyé les femmes, c'est pour éviter ces lamentations déplacées. » Sentant la fin approcher, Socrate dit à Criton : « nous devons un coq à Asclépios ; ne l'oubliez pas ». Criton lui demanda s'il avait une autre recommandation à faire. Il ne répondit pas. Il avait les yeux fixes. Il lui ferma la bouche et les yeux.

La mort de Socrate est devenue l'objet d'un vaste débat sur la nature de la démocratie athénienne, entre les disciples de Socrate et les défenseurs de la décision des tribunaux civiques, donnant lieu à une production littéraire d'une ampleur sans précédent.

L'« affaire Socrate » selon P. Ismard¹¹⁹

Le procès de Socrate s'est souvent transformé en procès de la démocratie athénienne et, par extension, de la démocratie elle-même où s'entremêlent bien souvent, « les rivalités politiques et les inimitiés personnelles ». Paulin Ismard entreprend de décrire cette démocratie à la lumière de ce procès qui fut une des images les plus célèbres de l'histoire de l'Athènes classique présentée par ses détracteurs comme une cité intolérante persécutant ses propres élites intellectuelles pour des raisons religieuses et par ses défenseurs comme un simple accident, justifiant parfois la condamnation de Socrate.

¹¹⁸ Platon, *Criton*.

¹¹⁹ Paulin Ismard, *L'événement Socrate*, Flammarion, Au fil de l'histoire, 2013.

La dimension spécifiquement politique de l'événement est incontestable. Une lente mutation du modèle démocratique athénien s'accomplit à travers ce procès où se pose la question de la liberté accordée à l'expression des paroles dissidentes dans la cité classique. Le discours socratique ne paraissait subversif que dans la mesure où il faisait l'objet d'un enseignement auprès de la jeunesse athénienne et qu'il paraissait bouleverser l'ordre des familles.

Sous la plume de Platon ou de Xénophon, l'attitude de Socrate lors de son procès était aussi une critique en acte du droit athénien. Le procès donna lieu à une controverse inédite dans l'histoire de la cité sur la nature de son droit, donnant naissance, selon Michel Foucault, à la grande opposition entre le « philosophe, l'homme de la vérité et celui qui n'était qu'un orateur : le rhéteur, l'homme de discours, d'opinion, celui qui cherche des effets, celui qui cherche à remporter la victoire¹²⁰ ».

Démocratie et philosophie apparaissent souvent dans la conscience commune comme les legs indissociables de la civilisation grecque, mais ce rapprochement semble douteux. La philosophie, sous sa variante platonicienne, s'est pensée comme un corps étranger à la Cité. Sa naissance procéda d'un refus radical des valeurs et du fonctionnement des institutions démocratiques. Le procès de Socrate est précisément le lieu de ce divorce fondateur. Socrate aurait été la *victime expiatoire* du rétablissement de la démocratie à la fin du V^e siècle. Platon inscrivait le procès dans le prolongement des ultimes affrontements entre démocrates et oligarques à la fin de la guerre du Péloponnèse. Dans la mémoire

¹²⁰ M. Foucault, *Dis et écrits*, vol. II, 1976-1988, Paris, 2001, p. 634.

commune des Athéniens, Il semble que ce soit la proximité de Socrate avec le régime oligarchique des « Trente-Tyrans » qui expliquerait sa condamnation.

Platon voyait dans le procès le début de la mésentente entre toute philosophie authentique et le principe démocratique alors que la plupart des historiens modernes se refusent à incriminer la démocratie athénienne et font de Socrate la victime collatérale d'un banal règlement de comptes entre démocrates et oligarques

Le procès de Socrate se réduit-il donc à une affaire politique ? En condamnant Socrate, les Athéniens visaient-ils sa philosophie politique ou bien s'en prenaient-ils à un homme public dont le comportement et la fréquentation paraissaient menaçants pour le régime ? Pour la majorité des historiens, le motif d'impiété sous lequel Méléto accusait Socrate n'était que le masque – indispensable en raison même du serment d'amnistie juré par chacun des Athéniens en 403 – d'une accusation dont les véritables motifs étaient politiques. Les Athéniens auraient reproché à Socrate son soutien indirect au régime des Trente.

Selon une tradition philosophique, il existerait bel et bien une philosophie socratique authentiquement démocratique. Le cœur de la mésentente entre le socratisme et le régime démocratique réside en réalité dans l'articulation entre politique et savoir. Il faut partir de la spécificité de l'enseignement socratique tel que le présente Platon : l'idée que la « vertu » doit être appréhendée comme un savoir, une *sophia*. Si la finalité de toute politique véritable est de favoriser la vertu de chacun des membres de la cité, la question politique centrale devient dès lors celle de la souveraineté du savoir en lequel consiste la vertu.

En réfutant le principe de la majorité et celui du tirage au sort, au nom de la souveraineté du savoir qui devrait fonder l'autorité politique, Socrate se plaçait délibérément en rupture par rapport aux valeurs de la démocratie athénienne. Comme l'atteste Antisthène : « Ce sont les sages qui doivent administrer la chose publique¹²¹ ». Ainsi la philosophie politique socratique apparaît-elle singulièrement critique à l'égard des valeurs fondamentales du régime démocratique athénien, faisant suspecter Socrate, à travers un ensemble de pratiques et de comportements d'être un adversaire du *dêmos*/peuple athénien.

Les cercles socratiques présentent ainsi une incontestable cohérence socio-politique. Ce sont des pans entiers de l'élite athénienne, le plus souvent hostiles au régime démocratique athénien. En mettant l'accent sur la dimension oligarchique des cercles socratiques telle qu'elle devait apparaître aux yeux de tout athénien, nous touchons un élément déterminant pour expliquer la condamnation du philosophe. Le constat ne suffit pourtant pas à faire du procès une affaire politique.

Dans sa *Lettre VII*, Platon fait de Socrate la victime « des gens au pouvoir » en plaçant l'accusation dans la continuité du rétablissement du régime démocratique. Or, cette présentation n'a rien d'évident. Dans quelle mesure le groupe constitué par Méléto, Anytos et Lycon, était-il rassemblé autour d'un projet politique ? Socrate fut-il la victime d'un complot fomenté par une des factions du camp démocratique ? Socrate était tenu pour responsable de la participation de la plupart de ses proches, dont Critias, aux tentatives de renversement de la démocratie à la fin du V^e siècle. Sa condamnation

¹²¹ Antisthène, frag. 102 (*SSR*, V A70).

s'explique en grande partie par la perception communément partagée par les Athéniens selon laquelle le philosophe était un adversaire résolu du régime démocratique de l'époque. Mais on ne saurait réduire le procès à un affrontement politique comme le font la plupart des historiens. Ses accusateurs formaient une coalition disparate sans mot d'ordre politique identifiable. Il semble que le procès ne fut pas le règlement de comptes d'un groupe politique sur un autre mais que ce fut l'impiété de Socrate qui était au cœur du jugement prononcé en 399.

Sous le motif d'impiété, que reprochaient les Athéniens à Socrate ? Athènes fut-elle une démocratie obscurantiste, persécutant ses propres élites intellectuelles et considérant Socrate comme une menace pour la cité démocratique ? Ni Platon, ni Xénophon ne cherchent jamais à démontrer rigoureusement que Socrate n'a pas introduit de nouveaux dieux à Athènes ou qu'il reconnaît les dieux de la cité. En faisant mine d'interpréter la non-reconnaissance des dieux de la cité comme une présomption d'athéisme, Socrate esquive l'accusation de Méléto¹²². D'autre part, Xénophon soutient que le philosophe participait aux rites traditionnels athéniens comme n'importe quel citoyen et Platon ne met en évidence aucune pratique religieuse de Socrate qui ne s'est jamais vu reprocher une atteinte explicite vis-à-vis des biens sacrés ou un comportement inadéquat à l'occasion d'une cérémonie religieuse. Le chef d'accusation de 399, reprochant à Socrate d'avoir introduit à Athènes de nouvelles divinités, serait alors pour le moins discutable. Il aurait introduit à

¹²² Platon, *Apologie de Socrate*, 26b-c.

Athènes une « nouvelle divinité » intermédiaire entre les hommes et les dieux – le *daïmon* – figure de nature à la fois divine et démonique qui se manifesterait régulièrement à lui. L'écriture platonicienne lui aurait conféré une portée subversive dont elle aurait été dépourvue. Mais rien ne laisse penser que les Athéniens y aient reconnu une manifestation d'impiété. Il serait alors difficile de concevoir que cette « théologie socratique » serait à l'origine de la condamnation de 399. Si tel est le cas, c'est une valeur cardinale du régime démocratique qui aurait été bafouée par les Athéniens en 399.

Une autre hypothèse consiste à faire des trois motifs de l'acte d'accusation de simples catégories techniques du droit athénien, indispensables à la formulation juridique de tout acte d'impiété, mais sur la réalité desquelles les juges n'avaient pas à statuer en tant que telles. Ainsi les juges de 399 pouvaient considérer que Socrate avait commis des actes d'impiété sans devoir établir s'il avait introduit de nouveaux dieux dans la cité ou s'il reconnaissait les dieux de la cité. Ils ne statuèrent donc que sur l'impiété présumée de Socrate. On comprend mieux la perplexité de tout moderne devant la décision des juges athéniens.

Mais si le comportement du philosophe pouvait être taxé d'impiété dans la cité qui se vantait d'être la plus libre de son temps, c'est en raison de son inscription dans la sphère publique par le biais de son enseignement « car les Athéniens, nous rapporte l'*Euthyphron*, ne se préoccupent pas outre mesure d'un homme qu'ils croient habile, pourvu qu'il n'enseigne pas son savoir¹²³ ».

¹²³ Platon, *Euthyphron*, 3c.

Socrate fut-il alors condamné en raison de ses paroles comme l'expliquera Hypéride au milieu du IV^e siècle ?¹²⁴

Qu'est-ce qui paraissait 'subversif' aux yeux des Athéniens ?

Deux anecdotes populaires auraient justifié *a posteriori* l'accusation de Méléto. Anytos aurait convaincu Méléto de déposer une action contre Socrate, furieux de voir son protégé, Alcibiade, lui préférer Socrate. D'autre part, Xénophon¹²⁵, évoque un conflit au sujet de l'éducation du fils d'Anytos qui était fâché contre Socrate, « parce que celui-ci l'avait blâmé d'élever son fils dans le métier de tanneur et lui aurait recommandé de lui donner un bon maître afin qu'il échappe à un destin avilissant – la reprise de l'atelier de tannerie familial¹²⁶ – alors qu'il avait des qualités exceptionnelles ». Mais il aurait eu sans doute d'autres motifs d'ordre politique : il avait dû se sentir blessé par les critiques de Socrate contre les chefs du parti démocratique. Près de trente ans plus tard, Polycrate accuserait à son tour Socrate de « soustraire les jeunes hommes à l'autorité paternelle, et ferait de ce motif une des causes essentielles de sa condamnation¹²⁷ ».

¹²⁴ Hypéride, frag. 55,1. « Hypéride, quand il dit, dans son *Contre Autoclès*, qu'il faut punir ce dernier pour ses paroles, fait une comparaison avec le fait que nos ancêtres ont puni Socrate pour ses paroles ».

¹²⁵ Platon, *Apologie de Socrate*, 29.

¹²⁶ Xénophon, *Apologie de Socrate*, 29-31. Le dialogue avec Anytos au sujet de l'enseignement de la vertu dans Platon, *Ménon* 95a, constitue certainement un écho indirect de la tradition.

¹²⁷ Voir les échos de l'accusation de Polycrate dans l'*Apologie de Socrate*, rédigée par Libanios, 24-32.

En quoi l'enseignement socratique représentait-il une menace pour l'ordre de la cité ?

Socrate affirmait qu'une « bonne preuve pour ceux qui ont un savoir quelconque de ce qu'ils savent, c'est qu'ils soient capables de transmettre ce savoir à un autre ». Ses disciples n'ont cessé de placer la question de l'éducation au cœur du litige entre le régime démocratique et la philosophie. L'enseignement socratique est indéniablement un produit de la « révolution sophistique ». Comme les sophistes, Socrate n'a pas de lieu propre d'enseignement, prodiguant un savoir dans les espaces publics de la cité. Pour la majorité des Athéniens, Socrate était bien un *sophistês*. Mais le refus de la rémunération distinguait l'enseignement socratique de celui des sophistes et Socrate pouvait affirmer : « Je ne suis pas de ceux qui parlent quand on les paie et qui ne parlent pas quand on ne les paie point¹²⁸. Il dispensait son savoir sous forme de don et cette gratuité l'autorisait à choisir ses auditeurs et à se débarrasser de toute contrainte contractuelle. « La fréquentation de Socrate impliquait une allégeance à sa personne, un engagement qui allait bien au-delà de l'assiduité à un cours de sophiste¹²⁹ » écrit Michel Narcy et revalorisait tacitement le statut du maître à l'égard de son disciple.

Alors que le sophiste faisait de Socrate un ennemi du peuple athénien, et que Polycrate lui reproche de haïr son peuple, Xénophon prétend que l'accusation est absurde : Socrate fut un ami du peuple et un philanthrope et vante son amour absolu pour le genre humain.

¹²⁸ Platon, *Apologie de Socrate*, 33a.

¹²⁹ M. Narcy, art. cité, p. 132-133.

Contrairement au mauvais Eraste qui s'abandonnerait au plaisir sexuel, Socrate convertissait la relation pédérastique traditionnelle en un compagnonnage intellectuel d'une intensité inédite. La pédagogie socratique transformait une pratique initiatique temporairement limitée – celle de l'éraсте, un homme d'âge mûr et de l'éromène, un garçon qui n'avait pas achevé sa puberté – en un lien, certes intellectuel, mais plus durable et plus intense entre maître et disciple. A cet effet, on peut citer le rejet d'Alcibiade par Socrate à la fin du *Banquet*. On mesure aisément ce que la séduction et le compagnonnage socratiques, pouvaient représenter de subversif pour la cité.

L'Héritage socratique en discussion

Par son comportement, Socrate entraînait en dissidence et laissait à la postérité, rappelle P. Ismard, « un trésor d'une potentialité exégétique dans lequel chaque époque projettera son rapport à l'Athènes classique et à la démocratie ».

Les premiers intellectuels chrétiens feront de Socrate « le modèle vertueux païen dont le consentement à la mort anticipait le martyr chrétien ».

Montaigne qui lui consacra deux chapitres des *Essais*, va rompre définitivement avec la lecture chrétienne de l'événement et refuser d'interpréter le procès comme « le lieu d'un affrontement originel entre christianisme et paganisme ». De même que Socrate s'est opposé aux sophistes, Montaigne se moque des savants de la Sorbonne et de leur « vaine érudition ». Socrate est aussi celui qui a fait de sa philosophie un exercice de vie plutôt qu'un savoir livresque. Montaigne célèbre également « la tranquillité et la force d'âme devant la

mort, marque d'un savoir vivre qui est aussi un savoir mourir ».

Mais c'est au XVIII^e siècle que le procès de Socrate fut un des lieux par lesquels s'est progressivement dessiné le chemin de l'idéal démocratique et où les hommes de lettres trouvèrent dans le destin tragique de Socrate l'objet d'une interrogation sur la liberté d'expression et une figure extraordinaire pour penser leur propre position au sein de l'espace public dans l'Europe des Lumières. Bien que les Modernes aient vu en Socrate « un emblème de la résistance de la conscience individuelle confrontée à l'arbitraire du pouvoir », ils ont en même temps refusé d'imputer la responsabilité de sa mort à un régime, dont ils prétendaient être, à tort ou à raison, les héritiers.

Mais Socrate pouvait être annexé par des camps tout à fait opposés. Il pouvait apparaître comme le défenseur d'une religion rationnelle affranchie de tout dogme et de tout rite particulier et, à travers lui, les hommes du XVIII^e siècle ont pensé « le combat du déisme contre l'Eglise instituée, de la raison contre la superstition, de la tolérance contre le fanatisme ».

Dans ce contexte, l'émergence au sein de la littérature savante d'une tradition hostile à Socrate au point de justifier sa condamnation, représente un événement exceptionnel. L'historien Fréret, dont le traité fût largement ignoré au cours du XVIII^e siècle, vise à démontrer que Socrate ne fut pas une victime des sophistes et des démocrates athéniens mais fait de l'argument politique l'élément déterminant de sa condamnation et désapprouve la proximité de Socrate avec les cercles oligarchiques athéniens. Mais Fréret est aussi sévère au sujet du *daimon* socratique dont il

fait la marque d'un fanatisme du philosophe : « Socrate, avec son génie, introduisait une nouvelle espèce de divination différente de celle des augures et de celle des oracles ; par là, il ouvrait la porte au fanatisme ; et il y avait tout à craindre pour l'Etat, si un semblable système s'était répandu ». Fréret renversait ainsi l'accusation qui pesait depuis plus de vingt siècles sur le régime démocratique. La raison était placée désormais du côté des juges athéniens, le fanatisme religieux se serait incarné sous les traits de Socrate.

Une autre figure des Lumières radicales, Cornelius de Pauw, va également prendre la défense de la démocratie athénienne¹³⁰. A la différence de Fréret, de Pauw, tout en justifiant la condamnation de Socrate, « simple acte d'auto-défense de la démocratie contre une menace tyrannique bien réelle, se refuse à dresser une opposition de principe entre la philosophie et la démocratie ».

Voltaire et Diderot ont prétendu être des Socrate français. En Allemagne, Kant, Hamman et Mendelssohn, après la publication de son *Phédon* en 1767, furent qualifiés de « Socrate allemand ». Ils étaient convaincus que la place de la philosophie dans la société du XVIII^e siècle, soumise à des censures, était comparable à celle de Socrate dans l'Athènes de 399.

Voltaire a fait du procès de 399 l'argument régulier de son propre combat pour la tolérance, le lieu d'un affrontement radical entre la raison et le fanatisme, la mort du philosophe étant « l'argument le plus fort qui puisse exister contre l'intolérance »¹³¹. Mais Voltaire refusait pourtant de tenir la démocratie pour responsable de la mort de Socrate quand il écrit : « Le tribunal des

¹³⁰ Cornelius de Pauw, *Recherches philosophique sur les Grecs*, Berlin en 1787.

¹³¹ Voltaire, *Traité contre la tolérance* (1762).

cinq-cents possédait donc deux cent vingt philosophes : c'est beaucoup ; je doute qu'on les trouvât ailleurs¹³² » et murmure à ses collègues dans sa pièce, *Socrate* : « Entre nous, Socrate a raison, mais il a tort d'avoir raison si publiquement¹³³ ». C'est Voltaire qui fut à l'origine de la réhabilitation de la démocratie athénienne et, parallèlement, de la lecture moderne du procès de Socrate.

¹³² Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1762).

¹³³ Voltaire, *Socrate*, acte III, scène I.

Violences et jeunes des quartiers de Grands Ensembles

David LE BRETON

Professeur de sociologie à l'université Marc Bloch de Strasbourg.

Membre de l'Institut Universitaire de France

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

Membre du laboratoire UMR-CNRS : Cultures et sociétés en Europe

Quartiers de relégation

Les « quartiers d'exil » n'ont pas le monopole du mal de vivre de la jeunesse contemporaine, mais ils cristallisent plus qu'ailleurs l'exclusion, le chômage, la délinquance, le désespoir, et connaissent en ce sens un effet de grossissement et de radicalité des problèmes et notamment de la violence et des incivilités. Les familles migrantes y côtoient les laissés pour compte, les chômeurs, les rmiistes... Les autres, plus chanceux et engagés dans un travail, se sont empressés de quitter les lieux. Insensiblement, ces quartiers sont devenus des espaces de relégation rassemblant les exclus de manière fragmentée. Lieux de transition, répondant à l'aspiration populaire d'une vie meilleure, construites à la hâte sans politique d'intégration ou de vitalisation de leur tissu culturel, ces cités attisent chez leurs habitants des haines multiples, des ressentiments, des positionnements individuels en termes « raciaux » ou « communautaires », même si une majorité aime son quartier et s'en sort, parfois s'y épanouit.

Le recul du mouvement ouvrier dans les quartiers populaires associé à leurs particularités de concentration de pauvreté et de multiples origines sociales en un

même lieu, laisse derrière lui un sentiment de déréliction qui provoque la radicalité des comportements de certains jeunes, l'indifférence à une loi perçue comme arbitraire qui, loin de protéger, semble à l'inverse vouée à la protection des nantis. L'enracinement politique et l'imaginaire social de lendemains meilleurs ayant disparu, il reste la misère nue des conditions d'existence avec un horizon barré à la fois dans le temps, et dans l'espace par l'architecture. Les anciennes valeurs de la culture ouvrière ont déserté ces quartiers. Ce qui ne signifie nullement qu'ils sont sans solidarité, sans vitalité, sans ressources malgré leur pauvreté, bien au contraire (Kokoreff, 2003 ; Mozère, Peraldi, 1999). Cependant, l'individualisme démocratique échoue logiquement à concilier l'affirmation abstraite des droits avec les individus concrets. La revendication de principe de l'égalité se heurte en permanence aux différences sociales et individuelles sans pouvoir les éliminer. Elle suscite le sentiment de « se faire avoir » qui transforme certains jeunes des grands ensembles en écorchés vifs.

La coupure entre le monde des enfants et celui de leur père, même quand il travaille, est telle que nombre d'enfants découvrent avec répulsion le monde du travail lors des stages. Ces jeunes entendent rarement succéder à leur père dans ces emplois peu valorisés et mal rémunérés. Portés par l'ambiance des médias et du marketing, certains veulent d'emblée la richesse et la réputation. « Alors, rapidement, des adolescents s'imaginent riches ou voleurs comme si la richesse était un métier et le vol une activité légale et normale. D'autres ne savent pas, ne savent plus ou se voient dans la peau d'un grand sportif ou d'un rappeur de renom sans

pouvoir ou sans vouloir faire les efforts nécessaires » (Rahmani, 2005, 182).

Difficultés de l'école

L'école n'est plus le lieu premier de l'intégration et de la promotion sociale, elle est souvent discréditée aux yeux des jeunes sachant qu'ils risquent fort d'être chômeurs en en sortant. Ceux qui trouvent un chemin propice malgré les handicaps initiaux ont témoigné d'un intérêt sans faille pour l'école et ont toujours été soutenus par leurs parents qui investissent avec force l'école comme le seul lieu possible d'émancipation de leurs enfants (Begag, 2002). Ils se sont construits dans la mise en distance de la culture de rue, et en s'appuyant sur leur famille et l'institution scolaire, misant sur une vision ouverte de leur avenir et la conviction de posséder les moyens de s'en sortir. Leur scolarité a souvent eu lieu dans des établissements au recrutement socialement mixte. Mais ces jeunes fonctionnent rarement comme modèles car ils quittent presque toujours leur quartier d'origine où, de toutes façons, la réussite scolaire, paraît une « trahison ». Les adolescents qui ne sentent pas l'investissement de leurs parents pour l'école tendent à s'en distancier, voire même à présenter des signes d'incivilité, de violence, de conduites d'échec dans leur scolarité. Ils ne jouent pas le jeu, les connaissances scolaires leur paraissent superflues, sans lien avec leur existence concrète, et ils ne les voient pas comme attachées à un avenir propice. L'école leur paraît privée de signification dans le contexte où ils vivent, ils ne s'y sentent pas reconnus, elle véhicule une culture et des codes d'interaction éloignés des leurs.

Les enseignants sont désarmés devant le fait de devoir composer avec des codes de comportements relevant de la culture de rue et face à la nécessité d'enseigner à certains l'élémentaire de la civilité. Cet apprentissage relevait traditionnellement de la famille, il est désormais souvent pris en charge par des enseignants qui s'y épuisent. Pourtant, dans les quartiers d'exil, outre les associations ou les initiatives individuelles de soutien scolaire, l'école est le dernier lieu susceptible de donner aux enfants et aux adolescents des repères de sens pour vivre ensemble de manière heureuse. Mais la pression du groupe amène des élèves à désinvestir la réussite scolaire pour ne pas perdre l'estime des pairs. Le risque pour l'identité serait de poursuivre une scolarité normale dans le mépris des pairs, se faire alors traiter de « bouffon ». Mieux vaut dénigrer l'école et sauver ainsi la face.

Comme le soulignent déjà dans les années quatre-vingt-dix F. Dubet et F. Lapeyronnie (1992), la lutte de classes s'efface devant celle plus radicale et plus désespérée touchant la question de l'intégration et de l'exclusion. Les structures économiques et sociales fonctionnent aujourd'hui comme une machine à produire du mal de vivre et de la violence. Les inégalités sociales, l'insécurité économique, le chômage, la désorientation sociale, la stigmatisation des lieux (à laquelle les conduites des jeunes contribuent largement) sont les causes premières de la délinquance et de la violence. Celles-ci se répandent à la manière d'une tâche d'huile. Les incivilités se banalisent. Même s'il convient malgré tout de rappeler l'écart entre les représentations terrifiées de l'extérieur et celles de leurs habitants qui s'accommodent plus ou moins de devoir

vivre dans ces lieux avec le sentiment douloureux d'être atteints injustement par leur fâcheuse réputation.

P. Duret analyse bien le basculement des codes de l'honneur dans ces grands ensembles au regard de ceux encore en vigueur dans les années soixante-dix. La ruse était alors condamnée au nom de la duplicité et de l'hypocrisie qu'elle supposait. La virilité impliquait de savoir perdre avec élégance plutôt que d'employer des procédés déloyaux. Aujourd'hui la ruse est un principe banal de sociabilité des quartiers populaires mais aussi au-delà. L'art de l'embrouille est une composante majeure de la réputation. « Le mensonge, ingrédient premier de toute arnaque, témoigne d'une habileté conférant du prestige à qui sait « rouler les autres dans la farine ». La ruse permet de « posséder » l'autre, de le « baiser », de le « niquer », termes dont la connotation sexuelle suggère tout autant la jubilation procurée par la tromperie que le caractère actif et masculin du trompeur » (...) La ruse est une nouvelle source d'autorité : on ne se défie plus de ceux réputés « malins », au contraire, on vient leur demander conseil » (Duret, 1999, 62-63). Entre temps le libéralisme économique a envahi la planète avec ses valeurs d'argent, de mépris, de concurrence, de vitesse, de rendement, etc. « La société est perçue comme une « jungle » dans laquelle les « gros » exploitent les « petits » ; et les « malins », les « pauvres types ». Il ne s'agit pas d'une forme de domination, mais d'une chaîne continue où chacun utilise autrui. Aussi la domination devient-elle impersonnelle, dépourvue de centre et, dès lors, disent les jeunes, les pires de tous, les plus pourris sont ceux qui prétendent parler au nom des dominés, car ils ne peuvent que les mani-

puler plus encore », notent F. Dubet et F. Lapeyronnie (1992, 121).

La galère

L'ensemble des jeunes de milieux populaires vit la même galère, l'intégration sociale est remise en cause par la difficulté d'une intégration économique, et donc l'impossibilité de s'enraciner comme citoyen en participant pleinement au processus de consommation. Le sentiment d'appartenance ne se rattache à rien, sinon pour certains au « territoire » et au sentiment d'être plus ou moins indésirables ailleurs. Parler d'intégration à ces jeunes est grinçant et désigne du doigt une société où il ne suffit plus de naître, de grandir et de disposer d'un état civil en règle pour être considéré comme un citoyen à part entière. « *Les formations, les remises à niveau, les stages d'orientation, ça n'a servi à rien. On a connu toutes les galères. On ne voit jamais rien venir et on a tout fait. Maintenant je dis que c'est plus vivable* » (Etienne, 20 ans). Un malentendu radical attise la haine, le sentiment d'être rejeté à priori, sans autre examen que l'apparence (le délit de « sale gueule » en étant l'expression la plus radicale). Pour être reconnu, le chemin est plus long et laborieux, plus semé d'embûches que pour n'importe quel autre jeune. « C'est pourquoi nombre d'entre eux ne se préoccupent plus de donner une image positive d'eux-mêmes par leur conduite au quotidien, découvrant même un malin plaisir à se noircir encore davantage face à une société qui les a déjà condamnés sans appel et vis-à-vis de laquelle il ne sert à rien de faire preuve de retenue » (Khosrokhavar, 1998, 49). Le constat s'applique à bien

des jeunes de milieux populaires quelles que soient leur origine et leur lieu de vie.

F. Rahmani montre que malgré leurs efforts nombre de jeunes des quartiers populaires de type grands ensembles échouent à trouver du travail et se morfondent dans une situation qui leur paraît être une impasse. Une majorité de jeunes vit l'exclusion dans la souffrance et un sentiment d'irréparable malgré les efforts dispensés pour s'en sortir. En fait, le monde des cités est formidablement contrasté. Certains profitent en effet du système d'inégalités et visent à l'entretenir car ils y trouvent un avantage personnel à travers les trafics qu'ils organisent. D'autres ont intériorisé le sentiment que la société n'est pas pour eux, qu'ils n'y trouveront jamais leur place.

La socialisation s'effectue surtout dans la rue au contact des pairs, dans un climat d'affrontements réels ou symboliques permanents. Les phénomènes de groupe y jouent un rôle essentiel, d'encouragement à l'action. C'est un *leit motiv* des travailleurs sociaux, des enseignants, des médecins de banlieue ou des équipes hospitalières : pris isolément ces jeunes sont souvent sympathiques mais en groupe leur comportement devient incontrôlable pouvant aller du simple chahut ou de conduites provocatrices à la violence de manière imprévisible. Ils savent jouer de la crainte qu'ils suscitent pour manipuler les adultes avec qui ils interagissent. Tout en sachant s'en plaindre à d'autres moments quand ils dénoncent « *les mémés qui serrent leur sac quand elles nous voient* ». « *On est tous pareils dans la bande*, dit Brahim. *C'est quand on est en bande qu'on se la joue. Mais quand on est seul on commence à se calmer. En fait on a envie de frimer, de se*

montrer ». Une jeune femme de Carrières-sous-Poissy dénonce dans son quartier « *ces crétins qui pourrissent la vie à tout le monde avec leur racket. Leur loi, c'est la force et leur force c'est la bande. Seuls, ils te font la bise. En groupe ils sont pires que des chiens. Et il n'y a rien à leur dire, ils n'écoutent pas* » (Libération, 2-11-1998).

Les groupes sont de redoutables incitations à passer à l'acte. Leur existence est éphémère. Souvent davantage le fait des circonstances, ils procurent à leurs membres un sentiment de force, de connivence, et un antidote à l'ennui, un réconfort affectif. « *Personne ne traîne seul dans la ZUP, on fait tout en groupe. Si t'es seul, t'as aucune chance de survivre, j'te jure, c'est la jungle* » (Mohamed, 17 ans). Ils sont aussi une défense du territoire à l'encontre de toute personne inconnue. Toute intrusion est une violation. L'indécision du statut au regard du monde extérieur entraîne le resserrement sur les limites du territoire et procure une assurance et une sécurité. En une fraction de seconde, toute alerte se solde par la mobilisation immédiate de tous les garçons des environs. Dans ce contexte d'opposition au reste de la société, de relégation sociale, de concentration spatiale de familles pauvres et migrantes, ces jeunes vivent leur quartier comme un refuge, un lieu protégé où nul ne les stigmatise et où ils prennent aussi leur revanche sur les plus vulnérables en déployant un virilisme, une homophobie, un antisémitisme sous des formes redoutables pour les autres. Le territoire est une ressource essentielle de l'identité du jeune. Il s'organise autour de règles tacites que tous sont censés connaître. Les garçons y font la loi, ayant investi l'espace public. Alors ils s'enferment dans l'entre-soi et s'instaurent les

maîtres d'une territorialité à laquelle ils sont confinés par nécessité, par manque de moyens. Les privilégiés vivent dans le temps, là où les exclus sont condamnés à l'espace et à un temps vide marqué par la répétition du même.

Dans ces quartiers une sorte d'identité par défaut se construit par opposition à l'autre, aux jeunes des autres quartiers, aux « étrangers » à la cité. L'adversité rencontrée restaure provisoirement une solidarité et un sentiment d'appartenance. Même si elles n'y épuisent pas leurs significations, les émeutes urbaines sont parfois associées à une protestation contre le sort fait à un habitant des lieux : arrestation, condamnation, mort accidentelle, bavure policière, etc. Ces solidarités s'expriment par le saccage des magasins, les voitures brûlées, parfois les écoles ou les gymnases, les Maisons de quartiers, les bibliothèques, etc. Paradoxalement, les émeutiers détruisent les biens collectifs et contribuent à rendre les lieux où ils vivent plus inhospitaliers encore. Ils traduisent par ces comportements le fait qu'il ne s'agit pas là d'un lieu où vivre. La consommation prend le dessus sous une forme festive et autodestructrice. Des compétitions se nouent entre villes ou quartiers autour de voitures brûlées ou de l'écho des médias. Mais au-delà des affrontements se poursuit une douloureuse quête de reconnaissance.

Cependant, un plaisir intense accompagne ces violences urbaines. Une revanche éclatante se prend contre l'adversité et attise le sentiment d'exister enfin. Une solidarité est mise en œuvre, une émulation qui alimente la saga locale et promeut les héros du jour. Le sentiment d'insignifiance personnelle se sublime. Le jeune devient « quelqu'un ». Il dépasse son individualité pour s'inté-

grer enfin dans un « nous » provisoire que les circonstances rendent grandioses. Le cri de haine devient un cri de rassemblement, il constitue enfin une unité de ce qui est vécu habituellement dans le morcellement et l'affrontement interindividuel.

Une quête symbolique de reconnaissance et l'affirmation de soi, de revendication de l'honneur sont des mobiles majeurs de ces violences. Paradoxe d'une violence érigée en mode de communication mais qui reste un atout pour qui ne dispose d'aucun autre relais pour faire entendre sa voix. D'autres décrochent à l'inverse dans des comportements de dissolution de soi dans la drogue ou l'alcool, dans des formes radicales de délinquance, des « pétages de câble », le suicide, les accidents de la route, etc.

Trouver une limite de sens

Différentes formes de délinquance ou de violence sont aussi paradoxalement une tentative de provoquer une réaction des adultes pour obtenir une réponse, une orientation. De même que dans la souffrance ou le vide certains usent de la douleur physique pour reprendre corps dans leur existence, les formes de violence ou de provocation ont parfois la signification d'une recherche de butée symbolique. La violence est pour d'autres jeunes le seul moyen de reconnaissance qui demeure à leur disposition, le seul statut accessible pour échapper à l'indifférencié. Le jeune est alors prisonnier d'un agir à défaut de résoudre autrement ses difficultés ou de rencontrer quelqu'un qui le surprendrait. L'absence de rappel de la règle, c'est-à-dire le manquement des limites de sens signe alors la fuite en avant. Ce sont

des comportements qui appellent la nécessité d'avoir un autre devant soi, c'est-à-dire de retrouver le lien, et donc une reconnaissance, une inscription dans le symbolique. Sinon le risque est celui de l'insignifiance, de la négation de soi. La violence est un vertige qui cherche une butée pour l'interrompre. Dans la violence l'individu se dépossède de lui-même, il cède à ce qu'il perçoit comme une force puissante qui s'impose à lui. Une surcharge affective lui fait « péter les plombs ». Mais lui-même se fait violence dans l'impossibilité de s'arrêter.

Vue sous cet angle, délinquance ou violence témoignent moins de l'échec de la socialisation que d'une démarche symbolique propre à rassurer le jeune en lui permettant de tester ses limites, même (et surtout) en courant le risque de la mort (pas seulement métaphorique, mais aussi réelle comme l'illustrent la violence interne entre certains jeunes, les faits d'autodéfense ou les « bavures » policières pouvant survenir avec des jeunes de quartiers populaires de type grands ensembles. Les aspects autodestructeurs en évidence dans ces conduites en appellent à une recherche d'identité sollicitant à la fois l'ultime limite, c'est-à-dire la mort, et les limites sociales, c'est-à-dire l'affrontement aux autres et à la loi, afin de prendre ses marques. Parfois le passage à l'acte violent correspond à une période de crise dans l'histoire du jeune. En s'exposant à une situation dangereuse, il essaie de reprendre le contrôle de la situation, tout en s'abandonnant paradoxalement à elle au risque d'être arrêté par la police ou de mettre son existence en danger. Certains types de délinquance ou de violence adolescentes sont surtout une ordalie où se mesure la possibilité de vivre quand tout le reste se dérobe

(Le Breton, 2007). La délinquance est une manière de savoir jusqu'où on peut aller trop loin. Et souvent, après un premier contact avec la police ou le juge, le jeune n'a plus jamais affaire à la justice.

Souvent la jubilation accompagne une action qui devient sa propre fin. Certes, la délinquance est souvent une recherche de profit, mais elle ne s'y résout pas toute entière. Nombre de délits accomplis par de jeunes délinquants relèvent d'un enjeu d'identité pour les garçons qui trouvent là des rites de virilité propres à les mettre en valeur. Les incivilités visent à une provocation pure et anonyme, les vols touchent des biens souvent de piètre valeur. Dans les attitudes de défis ostentatoires il est difficile de distinguer le ludique de la provocation, l'un et l'autre se mêlant étroitement. Ces comportements contribuent à une fabrique identitaire, à une élaboration progressive de soi dans un contact rugueux avec les autres. Ils produisent l'exaltation de la vie dangereuse. Ils semblent souvent se satisfaire des risques inhérents à la transgression plus qu'à la possibilité d'acquérir vite et à bon compte un profit matériel. Certes, le vol ou l'agression sont d'abord « des moyens faciles de récupérer du fric » mais ils sont davantage. La « fauche » dans les magasins ou les grandes surfaces (CD, DVD, radios, vêtements, nourritures, cosmétiques, etc.) ou dans les voitures (objets laissés sur les banquettes, etc.). Elle répond à une logique du défi et de la provocation à l'égard de la société adulte et du monde des nantis. La voiture volée ne l'est pas nécessairement pour être revendue, mais pour « faire une virée » ou « s'amuser » lors de courses ou de rodéos sous les fenêtres des habitations du quartier des protagonistes. Elle est

finalement détruite. Conduites d'essai parfois, expression d'un fort ressentiment, volonté d'imposer son existence par effraction dans le sentiment qu'il est difficile de faire autrement pour être reconnu.

La nécessité de comprendre la turbulence et la souffrance des banlieues est corollaire à celle d'agir dans le sens de l'intégration, du désenclavement, de la vitalisation des lieux, d'une inventivité dans le domaine de la scolarisation afin de se battre avec acharnement contre un échec scolaire qui est aujourd'hui le seuil du pire (Victor Hugo disait en substance : « Ouvrez une école et vous fermez une prison »). La lutte contre l'exclusion est un impératif catégorique. Elle ne signifie d'ailleurs pas la démission ou la complaisance face à des agressions individuelles dont les conséquences physiques ou morales sont parfois tragiques ou face à l'antisémitisme ou à l'homophobie ou à une violence symbolique dont souffrent terriblement les filles. Le rétablissement de l'égale dignité des hommes implique la même exigence morale à l'encontre de chaque membre de la relation. Sans la reconnaissance des jeunes, sans la reconquête d'une dignité qu'on leur refuse, sans une mobilisation intérieure de chaque citoyen contre le racisme et la récupération politique par l'extrême droite de ces problèmes, la crise s'accroîtra et empoisonnera toujours davantage l'existence collective. Plus le désespoir s'accroît et moins il y a à perdre dans la radicalité de la révolte (Le Breton, 2007).

Bibliographie des ouvrages cités :

- Dubet F., Lapeyronnie D., *Les quartiers d'exil*, Paris, Seuil, 1992.
- Duret P., *Les jeunes et l'identité masculine*, Paris, PUF, 1999.
- Kokoreff M., *La force des quartiers. De la délinquance à l'engagement politique*, Paris, Payot, 2003.
- Le Breton D., *En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie*, Paris, Métailié, 2007.
- Le Breton D., *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris, PUF, 2002.
- Mozère L., Péraldi M., Rey H. (dir.), *Intelligence des banlieues*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 1999.
- Rahmani F., *A travers l'argent de jeunes hommes se rencontrent. Ethnographie d'un quartier populaire de grand ensemble situé à la périphérie du centre urbain strasbourgeois*, Thèse de sociologie, Université de Strasbourg, 2005.

Du cadavre

Pr David LE BRETON

« Quelqu'un a disparu. Une question surgit et resurgit obstinément : existe-t-il encore ? Et où ? En quel ailleurs ? Sous quelle forme invisible à nos yeux ? Visible autrement ? (...) La question « Quelle sorte d'êtres sont les morts ? » est si insistante que même dans nos sociétés sécularisées nous ne savons pas quoi faire des morts, c'est-à-dire des cadavres. Nous ne les jetons pas aux ordures comme des déchets domestiques que physiquement ils sont pourtant » (Ricoeur, 2007, 32-33).

Face au cadavre

Jeffrey raconte le malaise éprouvé lors des funérailles de son ami Serge en 1990, mort du sida à Québec et immédiatement incinéré à la demande de sa mère. Les jours suivants sa famille et ses amis se réunissent au salon funéraire afin de lui rendre hommage et de partager leurs sentiments. Seule trône la photo de Serge adolescent, là où en principe la dépouille est exposée. Une part de l'assistance est mal à l'aise par le redoublement d'un déni : Serge apparaît sur la photo adolescent et indemne de toute maladie, et surtout il n'est plus là. « Je crois que plusieurs personnes auraient aimé voir Serge un dernier instant, constater son décès, toucher sa dépouille » (Jeffrey, 2007, 149). Cette absence de cadavre déréalise le sentiment d'être en lien avec lui. Pourtant, et l'expérience en effet est commune, D. Jeffrey dit qu'il rencontre souvent des individus qui lui disent qu'ils auraient « honte » d'être exposés au

regard des autres après leur mort. Ils ne veulent pas qu'on les voit ainsi et font promettre à leurs proches de faire disparaître leur dépouille au plus vite après leur décès. Ce sentiment est révélateur des ambiguïtés du statut du cadavre dans nos sociétés et finalement de la pluralité des approches à son égard. Serge est absent, puisque sa dépouille n'est plus là, il demeure donc bien le corps qu'il était, même si la mort le rend désormais inerte. Ceux qui refusent que leur cadavre soit un jour exposé à cause d'un sentiment de « honte » traduisent également de manière troublante qu'ils seront là lors de leurs funérailles, emprisonnés dans leur corps, face à ces regards intrusifs. Là aussi se déduit de cette attitude le sentiment que la transformation du corps en cadavre ne modifie pas nécessairement son statut anthropologique de donner chair à la personne. Pourtant sa mère n'est pas troublée, à moins qu'elle ne considère que le sida de son fils ne l'ait rendu étranger.

Mais le cadavre est souvent aussi associé au rien. Dans l'un de ses fragments Héraclite écrit que « le cadavre doit se jeter comme les excréments ». L'Évangile invite à laisser « les morts enterrer les morts ». Certaines communautés franciscaines en reprennent d'ailleurs le principe en refusant les rites funéraires. Jankélévitch parle de la dépouille comme d'une « contrefaçon » de la personne, elle n'est plus là que sous la forme d'un masque inerte et indifférent. Elle n'est plus que « charogne » (Jankélévitch, 1977, 249). Dans un colloque un spécialiste américain se dit convaincu que bientôt on enlèvera les morts dans une benne à ordures (Ernst, 2010, 44). S. de Beauvoir témoigne de la même indifférence face à la dépouille de sa mère : « C'était tellement attendu, et tellement

inconcevable, ce cadavre couché sur le lit à la place de maman. Sa main, son front étaient froids. C'était elle encore, et à jamais son absence » (1991, 124). A ses yeux le cadavre n'est qu'un amas de chair déserté de toute signification humaine, totalement désolidarisé de la personne qu'il fut.

S'agissant des prélèvements d'organes qui sont une sorte d'atelier expérimental de la question du statut du cadavre, un sentiment de violation suscite la culpabilité de n'avoir su empêcher la mutilation du corps de la personne aimée ou à l'inverse le regret de n'avoir pu "donner" l'un ou l'autre de ses organes. La difficulté à laquelle se heurtent les campagnes de prélèvements d'organes signale l'ampleur des résistances sociales à considérer le corps humain comme une enveloppe vide et un simple réservoir d'organes. Les troubles personnels vécus par les receveurs empêtrés dans leur dette et leur dépendance à la médecine, rappellent la complexité de la situation : l'impossibilité pour tous de gommer l'humanité du greffon (Le Breton, 2008).

Dans nos sociétés, le cadavre est désormais un objet anthropologique non identifié. Il matérialise une représentation de la mort, il donne à cette dernière un contenu concret. Mais si, pour les uns, il demeure la personne, pour les autres il n'est qu'un reste, un pur objet éventuellement disponible comme ressource pour des greffes d'organes ou des expérimentations (Le Breton, 2008). Nulle part il n'est disponible à la fantaisie des vivants. Des rites funéraires accompagnent le défunt et jalonnent ainsi la prise de congé envers lui. Et la dépouille est toujours l'objet du plus grand soin. On sait combien son absence rend difficile l'élaboration du deuil. Evoquant les cadavres, B. Edelman écrit :

« Nous hésitons à les traiter comme des choses sans pour autant les traiter comme des personnes ; ils sont nimbés d'une aura, d'un prestige qui nous plongent dans la plus grande perplexité » (2009, 70). Dans nos sensibilités, même quand le sujet de droits meurt le cadavre ne devient pas socialement une chose, il est encore protégé par les lois, et par extension sa sépulture elle-même. Et pourtant, dans le sillage du droit romain dont nous sommes les héritiers, le corps est juridiquement classé parmi les choses. Il n'y a de place que pour les personnes et les choses, le corps ou le cadavre sont dans une position ambiguë. Si le corps est conçu comme différent de la personne, il n'y a aucune autre catégorie du droit romain entre personne et chose (Baud, 1993, 11). Juridiquement la mort induit la fin des poursuites pénales, la succession du patrimoine, même si pourtant la volonté du défunt se prolonge dans son testament visant la répartition de ses biens, la destination de sa dépouille notamment. Le secret médical ou la protection de sa mémoire demeurent. De la personne, il ne reste que son cadavre, mais on ne le vend pas, il n'est pas objet de propriété, on ne peut en faire un usage contraire à sa dignité (nourriture, cosmétique, etc.). Evoquons aussi le souci de rapatrier les corps après un décès survenu loin de chez soi, la volonté fréquente de reposer dans sa ville natale, auprès de ses parents, ou de la compagne ou du compagnon décédé avant soi, ou dans un paysage particulier. Des lois le protègent de toute indiscretion, de toute violation. Les relations sexuelles avec lui sont interdites, la profanation de son corps ou de sa sépulture tombe également sous le coup de la loi. La médecine dispose cependant d'une possibilité d'intervenir sur le cadavre

soit pour des prélèvements d'organes ou de tissus dans le cadre de la loi, ou pour une autopsie pour des raisons médicales ou judiciaires, mais obligation est faite de restaurer la dignité du corps.

Les significations attachées au cadavre dépendent de la représentation sociale de la mort, et de ce que l'individu en fait, elle est liée au statut de la personne (Le Breton, 2008 ; 2011). Elles sont inhérentes au contexte social et culturel, et aux acteurs en présence qui peuvent ne pas avoir les mêmes représentations. Toute altération de la part corporelle de l'homme est une altération de soi. L'homme n'a pas un corps, il est de chair, la condition humaine est corporelle. Cependant, la mort est l'altérité absolue, d'autant plus troublante que si elle est inaccessible à l'entendement le cadavre reste présent, mais ne dit rien et révèle lui aussi son énigme, il baigne avec insistance dans la mort mais on peut le toucher, penser qu'il demeure proche. « Le mort, en un sens, est parti, et même infiniment loin ; mais en un autre sens il est resté sur place. Et d'ailleurs les deux reviennent peut-être au même ! Le vivant est parti sans bouger de son lit (...) Le mort est encore là et il n'est plus là » (Jankélévitch, 1977, 248). Quand la mort saisit le vif de la personne, il reste son corps. Certaines langues nomment ce reste : un cadavre. Mais le terme est un abîme anthropologique car aucune signification simple n'est en mesure de se refermer sur lui.

La notion de cadavre marque une transformation radicale du statut de la personne, son passage de la vie à trépas. Vivante elle est corps, morte elle devient cadavre. Et si le terme corps est réversible en ce qu'il désigne parfois le cadavre, jamais ce dernier terme n'est appliqué de son vivant à une personne. L'indivi-

dualisation du sens amène chacun à en avoir une représentation propre, et souvent remaniable, reste indifférent ou encore la personne sous une autre forme. Nous ne sommes jamais devant un cadavre, mais toujours devant des significations et des valeurs. Le cadavre est toujours un fait de relation.

Déclinaisons sur le statut du cadavre

Aux pieds de Troie, Hector est à la merci d'Achille. Mais il lui faut mourir pour s'assurer une gloire qui rendra sa mémoire impérissable. Mourir n'est rien pour un héros grec, l'horreur ne touche que celui qui a failli au combat par lâcheté. La gloire est « d'ordre métaphysique », écrit Jean-Pierre Vernant, elle ne se réduit pas à un pur prestige social, elle est une forme de dépassement de la mort, une manière d'entrer dans l'éternité de la mémoire. « Ce que le héros perd en honneurs rendus à sa personne vivante, quand il renonce à la longue vie pour choisir la prompte mort, il le regagne au centuple dans la gloire dont est auréolé, pour tout les temps à venir, son personnage de défunt » (Vernant, 1989, 53). Dans une culture communautaire où la trame collective seule donne sens à l'existence singulière la mort est celle de l'oubli, de l'indignité, de l'opprobre, l'absence de renom. Exister, indépendamment du fait d'être vivant ou mort, tient à l'admiration, à la valeur qui s'attache à un personnage. La « belle mort » est un gage de demeurer toujours vivant dans la mémoire commune.

La disparition précoce et glorieuse du héros le préserve de la mort qui annihile tout, mais aussi du vieillissement qui est comme une mort lente qui ronge du dedans.

Dans l'*Illiade*, Priam évoque douloureusement la décrépitude du vieillard qui s'achemine vers une mort seulement pitoyable, sans au-delà. « Les blessures, le sang, la poussière qui, sur le cadavre du jeune héros, évoquaient sa vaillance et rehaussaient sa beauté d'une touche plus virile, dans le cas d'une tête chenue, d'une barbe blanche, d'un corps de vieux, prennent par leur laideur affreuse, un aspect presque d'obscénité » (in Vernant, 1989, 63).

Mais la haine de l'ennemi, celle qui saisit Achille s'acharnant sur la dépouille d'Hector, s'attache parfois à profaner l'aura de gloire qui accompagne la mort du héros. Dans son corps magnifique demeuré intact. Pour briser la « belle mort », il faut rendre la dépouille méconnaissable, la démembrer, la décapiter, la souiller, l'avilir. La défiguration du cadavre vise l'homme qu'il fut, elle est une entreprise systématique de destruction de son humanité glorieuse qui n'en fera plus qu'un amas sanglant sans plus aucune identité. Il faut déchirer la beauté, la virilité qui imprègne la dépouille demeurée intacte et vouée dès lors aux rites funéraires qui l'amènent à transcender sa condition de mortel. Sans un corps magnifique et intègre, la métamorphose opérée par le rite ne peut s'accomplir et l'homme est voué à l'oubli, à la dérision de sa mémoire. « La mort n'est pas une simple privation de la vie ; elle est une transformation dont le cadavre est à la fois l'instrument et l'objet, une transmutation du sujet qui s'opère dans et par le corps. Les rites funéraires réalisent ce changement d'état : à leur terme, l'individu a quitté l'univers des vivants comme son corps consumé s'est évanoui dans l'au-delà, comme sa *psukhé* a gagné sans retour les rives de l'Hadès » (Vernant, 1989, 70). Le feu du

bûcher funéraire absorbe les chairs, mais il sublime la beauté, la jeunesse, la virilité d'une dépouille qui doit cesser d'exister pour que le héros vienne au monde.

Priver le héros de sa gloire, le destituer de sa position de héros exige donc, comme Achille s'efforce de le faire à l'encontre de Hector, de déchirer le corps, de le priver de sa beauté et de sa virilité. Achille attache le cadavre de son ennemi à son char et le traîne derrière lui pour le transformer en un amas sanguinolent et grotesque. En s'acharnant contre un cadavre, c'est toujours Hector qui est visé. S'il n'y avait là qu'une dépouille le geste d'Achille n'aurait pas de sens. C'est son ennemi qu'il veut priver de gloire en rendant son corps informe, en le livrant à une « mauvaise mort ». Mais bien sûr les dieux veillent, et la rage d'Achille est sans effet. Sans cesse Aphrodite restaure la beauté et l'intégrité du corps d'Hector. La dépouille demeure l'homme, bien entendu selon des versions culturelles variées.

Prenons un autre exemple dans le dualisme occidental, faisant du cadavre un pur objet, un motif même de curiosité dans le contexte colonialiste du XIX^e siècle. En 1866, six Inuit sont emmenés aux Etats-Unis afin de servir de spécimens d'étude à des scientifiques américains du Musée d'histoire naturelle. Peu après leur arrivée à New York, quatre d'entre eux meurent. L'un des survivants retourne en Arctique, tandis que le dernier, Minik, resté seul, se bat pour obtenir le retour dans leur village des dépouilles de ses compagnons morts. Lorsque celles-ci sont exposées, comme il était souvent d'usage (et encore aujourd'hui dans de nombreux musées anatomiques ou d'histoire naturelle), pour offrir aux visiteurs des exemplaires de l'humanité Inouk, Minik protestera en vain. En 1909, il regagne le

Groenland alors que les scientifiques nient l'existence de la dépouille de ses amis. Quelques années plus tard, toujours préoccupé à leur sujet, il retourne aux Etats-Unis et se bat contre l'administration pour le rapatriement des corps. Il meurt aux Etats-Unis en 1918. C'est en 1993 seulement que son vœu sera exaucé et que les quatre dépouilles retournent en Arctique (*Libération*, 26-8-1993). A leur arrivée, les shamans président dès lors aux cérémonies religieuses de libération de leur « âme ».

Ce dualisme entre l'âme ou l'esprit et le corps, ou entre la dépouille et la personne est-il si partagé dans nos propres sociétés ? Non, à la fois historiquement, et de manière contemporaine, des conflits majeurs ont opposé des catégories sociales différentes à propos du statut du corps. Je ne rappellerai ici que quelques exemples. Souvenons-nous d'évènements récents de nos sociétés, les profanations de tombes juives, et même de cadavres ces dernières années. De l'indignation soulevée par la découverte que les facultés de médecine de Tübingen et Heidelberg, en Allemagne, continuaient à utiliser des corps de victimes de la période nazie pour les cours d'anatomie, notamment des organes conservés sous forme de « préparation ». Evoquons également les débats provoqués par l'utilisation de cadavres humains pour des expertises en balistique à propos de requêtes judiciaires, en France, il y a quelques années, ou pour la simulation d'accidents de la route en Allemagne à la fin 1993. Ou encore les récentes polémiques provoquées par l'exposition de Gunther Von Hagens mettant en situation des écorchés dans des scènes de la vie quotidienne. Si des millions de spectateurs ont défilé devant ce spectacle anatomique, des pays ont interdit

l'exposition, dont la France. Ces exemples, que l'on pourrait multiplier, montrent que les sociétés occidentales continuent à être divisées sur le statut du cadavre humain. Les prélèvements d'organes soulèvent eux aussi de manière régulière de pénibles dilemmes pour les familles confrontées à la nécessité de donner leur accord pour cet usage particulier du corps de leur proche (Le Breton, 2004).

Accompagner le défunt

Pour les proches, le cadavre peut n'évoquer en rien une rupture de son humanité familière. Le corps allongé sur son lit de mort est toujours la personne qu'elle fut. Des allusions courantes dans la bouche des familles ou des soignants veillant le défunt ou faisant la toilette mortuaire, disent l'ambiguïté d'un statut maintenant la personnalité, mais l'inscrivant dans une autre modalité de relation. La reconnaissance de sa mort n'implique pas nécessairement la destitution de son humanité. La toilette mortuaire est un fait presque universel, elle manifeste le souci de la personne devenue inerte et vouée à des mains de femmes le plus souvent. Elle confère au défunt une ultime dignité pour lui-même et pour les autres auxquels il sera livré pieds et poings symboliquement liés. Elle vise à le purifier pour le préparer à sa prochaine disparition. Les gestes accomplis par la famille ou les personnes traditionnellement affectées à cette tâche impliquent respect, tendresse, paroles murmurées, ou parfois reproches, comme s'il était toujours présent et participait lui-même à ces opérations délicates où sa pudeur notamment est mise à nue. Dans un contexte familial, ces paroles ou ces

gestes sont un ultime adieu, une manière d'échanger avec lui des sentiments essentiels. On poursuit une conversation avec lui, on lui fait des confidences, on lui dit son amertume de le voir partir. La personne est réduite à son corps, à un cadavre, mais elle est perçue comme étant de quelque manière toujours là. Le corps n'est pas détaché comme un reste indifférent comme dans les représentations dualistes, il continue provisoirement à incarner le sujet. Pour nombre de ceux qui y assistent la veillée et les obsèques se font avec la personne, ils accompagnent un « vivant » dans sa « dernière demeure ».

La veillée ne se fait pas autour d'un mannequin, même dans son immobilité minérale le proche est là et les participants lui témoignent respect, amour, amitié, voire haine ou colère, il est embrassé, cajolé, touché, regardé comme s'il était toujours là pour recueillir les marques de tendresse ou les paroles qui lui sont destinées. Sous les auspices de sa dépouille la personne est dans le passage, cette période de marge qui dure le temps de la veillée et de la cérémonie funéraire où la personne est à la fois morte et vive, toujours là mais en instance d'enterrement ou de crémation. La justification de la thanatopraxie tient au fait de présenter aux familles et aux proches une personne sous les allures de la vie (et non un cadavre), quelles que soient les circonstances de sa mort. L'argument souvent avancé est de favoriser le deuil des proches grâce à cette dernière image (Thomas, 1980).

Certains proches ne supportent guère la présence d'étranger nouant une relation intime avec leur défunt, et leur attitude est ambivalente envers le personnel des pompes funèbres. Un croquemort explique que la mise

en bière est parfois perçue comme une forme d'agression. Sa longue fréquentation des familles et sa sensibilité l'amène, s'agissant d'un enfant par exemple, à solliciter les proches pour leur permettre un dernier adieu. Et il cherche alors les mots pour apaiser les familles et faire de la mise en bière un geste d'amour dilué dans une vie quotidienne qui se poursuit. « C'est comme si vous le mettiez au lit. Vous avez l'habitude, lui aussi. Il vaut mieux que ce soit vous, moi je suis un étranger. Presque toujours, dit-il, un pâle sourire apparaît sur les visages, un acquiescement, et le père ou la mère, dispose l'enfant dans la bière ». Sur un mode proche, dans les services hospitaliers accueillant des enfants cancéreux dont les traitements ont échoué, les mères serrent leur enfant sur leur ventre comme pour une autre naissance, dans un geste également d'annulation de la souffrance vécue par leur enfant. Elles le reprennent symboliquement en elles. La mort n'interrompt pas l'humanité de l'enfant.

Une personne qui sait bientôt mourir formule souvent des demandes insolites qui traduisent furtivement le sentiment que la mort n'est nullement une disparition mais une donnée troublante à l'image de cette femme qui demande à être enterrée avec le châle de sa mère car elle craint d'avoir froid ou celle qui souhaite porter sa robe de mariée ou des vêtements associés à des moments forts de son existence. La mort est le seuil d'une autre vie, un voyage, et leur corps sera peut-être de la partie¹³⁴. Des personnes âgées entendent être

¹³⁴ A. Van Gennep le rappelle dans de nombreuses régions la coutume était autrefois courante de mettre dans la bouche ou la main du mort, dans ses vêtements ou son cercueil, une ou plusieurs pièces de monnaies de piètre valeur, « obole qu'il fallait donner à Charon pour passer le fleuve-limite des Champs-Élysées » ou « présenter

enterrées avec un uniforme, des vêtements particuliers, ils veulent emporter avec eux l'objet transitionnel qui atténue leur angoisse, un objet fortement investi dans l'ici bas qui leur rende la vie plus heureuse dans l'au-delà. Même lorsque rien n'a été dit, spontanément, les proches, veillent à revêtir le défunt de ses plus beaux vêtements ou de ceux qui lui ont été significatifs dans le cours de son existence.

Les soignantes de maisons de retraites ou de services de long séjour où des vieillards sont souvent abandonnés par leur famille, habillent avec soin le défunt avec des vêtements auxquels il était attaché et qu'il n'avait parfois pas porté depuis des décennies. Ce n'est pas un cadavre que l'on prépare, mais tel pensionnaire dont elles ont accompagné les derniers mois de leurs soins. On enterre souvent les femmes avec leurs bijoux. Des hommes veulent avoir leur pipe ou une bonne bouteille, leur canne. Ou bien les proches qui glissent dans le cercueil des objets dont ils savent combien le défunt leur était attaché : des jouets, des poupées, des nou-nours pour des enfants, des médailles, des livres, des photographies (la compagne ou le compagnon, les petits-enfants, etc.), des images pieuses, des médailles bénies, etc. Un ultime objet symbolise l'existence du disparu et marque pour la famille tout l'amour qui ne pourra plus lui être prodigué... Les proches prennent congé dans un geste d'affection qui signe simultanément la séparation nécessaire et la persistance de la personne dans le cadavre.

Sous une forme diffuse la personne est toujours là, capable de ressentir encore l'amour et l'attention dont

une offrande en arrivant au ciel ou pour payer sa place à saint Pierre » (Van Gennep, 1998, 616 et 617).

elle est l'objet. On ne veut pas le voir disparaître sans lui signifier une dernière fois son attachement. Un « je sais bien, mais quand même » interrompt toute remarque. Moment dramatique du rite funéraire, la fermeture du cercueil en le déroband à la vue établit la séparation définitive à la fois réelle et symbolique avec le défunt. Ensuite, il glisse dans l'innommable du feu ou de la terre. L'assimilation de la mort au sommeil ou au repos atteste également de la connivence entre le cadavre et la personne qu'il fut. L'ouverture des tombes pour des raisons judiciaires ou pour des transferts dans un autre lieu d'inhumation provoque souvent la même remarque : « Même mort, on n'est jamais tranquille », « On pourrait le laisser en paix », comme si la personne était toujours là, plongée dans un long sommeil et qu'il convenait de ne pas la réveiller.

La sacralité de la tombe est la conséquence de la sacralité de la dépouille humaine en tant que « reste » d'une personne. Par métonymie le fait de s'attaquer à la tombe est une atteinte à la mémoire du défunt, une altération de ce qui reste de lui.

Les disparus

Ne pas disposer du cadavre d'un proche disparu en mer, en haute montagne, dans une explosion ou un incendie, un tsunami, un tremblement de terre... est souvent vécu comme une tragédie par l'entourage. A chaque fois ce sont des hommes ou de femmes qui disparaissent sans sépulture, sans adieu à leurs proches, et ce sont autant de souffrances et de deuils parfois interminables. Sans la présence symbolique du défunt sous la forme de son corps, le rite funéraire manque de l'essentiel, tous les

participants à la cérémonie pensent à lui de manière individuelle, ils sont éparpillés dans leur souvenir et non ensemble dans la proximité affective du défunt. Tous s'interrogent sur le lieu où il se trouve, ce qu'il est devenu, et la douleur en est avivée. Leurs obligations à son égard n'ont pu être réalisées, il est mort anonyme, sans un dernier adieu de ses proches, sans marque d'affection et de tristesse. L'absence du corps est pour beaucoup une absence de la personne. Et toute évocation du défunt demeure marquée d'irréalité et de souffrance. Le disparu ne cesse jamais de mourir car il n'est ni vivant ni mort. Sans pouvoir connaître les rites de passage de la vie à la mort, le disparu reste en souffrance dans tous les sens du terme. Il ne dispose pas de sépulture pour le repos de son âme.

La disparition est comme la « mauvaise mort », avec ce qu'elle implique de revenants, de fantômes dans les imaginaires culturels. Elle ne transforme pas la victime en cadavre mais en une figure au statut intermédiaire venant hanter les vivants. La peur des morts provient pour une part de la culpabilité éprouvée par les endeuillés envers leur défunt. Et les tourments endurés par les spectres, les fantômes, les revenants, ou aux enfers par les âmes des morts n'ayant pas de sépulture attestent de la profondeur de cette exigence de reconnaissance de celui ou de celle qui meurt. En Cornouailles par exemple « les noyés dont le corps n'a pas été retrouvé et enseveli en terre errent éternellement le long des côtes. Il n'est pas rare qu'on les entende crier dans la nuit lugubrement » (Le Braz, 1928, 403). Tant qu'une sépulture ne leur aura pas été accordée, ils sont condamnés à l'errance.

Dans le *Moby Dick* de Melville, Ishmaël entre dans la chapelle des baleiniers de Nantucket et il regarde les plaques portant les noms des baleiniers disparus en mer. Ils n'ont d'autre sépulture que leur nom inscrit sur le mur de la chapelle. Dans maints lieux à travers le monde, dans les villages du littoral breton par exemple, on trouve dans un coin des cimetières les plaques commémoratives des marins disparus en mer, et donc restés sans sépultures, avec leur date de naissance et de mort, le nom de leur bateau naufragé, leur grade ou leur position sociale, des phrases de regret et d'amour signées par des parents ou des proches. Souvent une photographie leur donne symboliquement un corps et un visage à défaut d'une dépouille.

Les dictatures militaires, notamment au Chili et en Argentine, se sont attachées à faire disparaître les dépouilles des victimes, plongeant dans un deuil interminable les proches, hantés par la culpabilité de ne pas savoir où « elles » sont et rendus impuissants à prendre congé d'eux. L'absence de cadavre est comme un redoublement de leur mort, un acharnement des bourreaux. Quand la disparition des corps est associée à une action délibérée et perverse, le deuil est infiniment douloureux, interminable même. Le disparu n'est ni mort ni vivant, il baigne dans l'absence. Sans la confrontation à la dépouille, la mort demeure abstraite, sans visage, elle n'est pas tout à fait intégrée. Les défunts sont plongés alors dans une liminarité sans fin, sans ritualisation possible. Ce n'est pas seulement le destin de l'individu qui est figé dans un monde informulable entre vie et mort mais aussi les proches qui disent parfois que leur vie s'est arrêtée à ce moment. Le fantôme est un mort ayant connu une fin tragique et

dont le cadavre, resté sans sépulture, se désagrège dans la solitude. Les rites funéraires ne l'ont pas séparé des vivants pour l'agréger dans le monde des morts, et les proches n'ont jamais pu prendre congé de lui en lui disant une dernière fois leur amour. Le deuil s'installe alors dans le déchirement intérieur et la culpabilité, dans le doute également sur la réalité de la mort. Depuis 1973, les Mères de la place de Mai, à Buenos Aires, réclament les dépouilles de leurs proches disparus. Aujourd'hui, en Argentine, les Hijos, souvent les enfants des disparus, reprennent le relais, notamment sous la forme de manifestations d'hostilités devant des maisons abritant des anciens tortionnaires. Et quand parfois un cadavre est retrouvé, ce n'est pas seulement le corps d'un proche qui est accueilli, mais le disparu lui-même en personne : « J'étais très ému d'avoir retrouvé mon fils. Je commençai à l'embrasser, à embrasser tous ses os, à le toucher, à le caresser. Mais ce sentiment était mêlé de douleur parce que maintenant qu'il était retrouvé, je savais qu'il était mort... J'ai vécu la veillée mortuaire et l'enterrement comme s'il était mort la veille » (in Harrison, 2003, 215).

Patricio Guzman dans son documentaire sur le désert d'Atacama, *Nostalgia de la luz* (2010), montre des femmes qui creusent dans le sable, inlassablement, à la recherche de leurs proches disparus enfouis dans l'immensité du désert par la junte militaire. Pendant le tournage du film, le corps d'une jeune femme fut ainsi retrouvé, les mains toujours liées. La sécheresse du désert conserve les restes humains : ceux des habitants d'autrefois, comme ceux des mineurs ou des explorateurs, mais aussi ceux des prisonniers politiques. La tragédie de ces femmes qui remuent chaque jour les

pierres et soulèvent le sable est de ne pas savoir où les corps peuvent être. P. Guzman demande à l'une d'elles ce qu'elle a retrouvé du corps de son frère, et elle énumère, bouleversée, une série d'os, un pied, une partie de son crâne qui porte la trace de la balle de son exécution. « Je me souvenais de la tendresse de son regard, et il ne me restait plus que ça. Quelques dents et des fragments d'os. Et un pied. Notre dernier moment ensemble, c'était quand son pied était chez moi ». Ces fragments du corps de son frère proviennent d'un charnier de victimes de la dictature découvert grâce aux efforts des proches des disparus. « Cette nuit-là je me suis levée et je suis allée caresser le pied ». Elle pleure doucement sans plus parvenir à parler. « Il avait une odeur de décomposition. Il était toujours dans sa chaussette. Une chaussette bordeaux, rouge foncé. Je l'ai sorti du sac et je me suis mise à le regarder. Je suis restée longtemps assise dans le salon. J'avais la tête vide. J'étais incapable de réfléchir. J'étais complètement bouleversée. Le lendemain, mon mari est parti travailler, et j'ai passé toute la matinée avec le pied de mon frère. Nous nous retrouvions. C'était une joie et une grande désillusion parce qu'à ce moment j'ai pris conscience de la mort de mon frère ».

Retrouver ne serait-ce qu'un fragment du corps de l'autre est comme le retrouver tout entier sous une forme en quelque sorte métonymique. Dès lors, également sa mort est comme attestée et les éléments qui restent sont l'objet de la tendresse, de l'amour qu'aurait reçu la personne sans son démantèlement.

Ces exemples contradictoires rappellent la diversité des représentations du cadavre dans nos sociétés. Quand la personne est désormais un cadavre, elle se donne sous

la forme d'une énigme. Le mort est là sans être là ; il appartient à une autre dimension, inaccessible à l'entendement pour qui ne se satisfait d'une position matérialiste. Le « réel » du cadavre est indécidable car toujours traversé de représentations et de valeurs. Trancher sur son statut même avec la meilleure volonté du monde, c'est effectuer un choix de valeur. Aux yeux des proches, la dépouille est un lieu de mémoire où elle incarne encore la personne telle que la mort l'a saisie, et elle est toujours sujet d'amour et de tendresse. L'ambivalence est au cœur de nos relations avec le cadavre.

BIBLIOGRAPHIE

- Baud J.-P. (1993), *L'affaire de la main volée*, Paris, Seuil.
- Castra M., *Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs*, Paris, Seuil, 2003.
- De Beauvoir S. (1991), *Une mort très douce*, Paris, Livre de Poche.
- Déchaux J.-H. (1997), *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, PUF.
- Ernst G., « Georges Bataille et la question du corps mort », *Frontières*, vol. 23, n°1, 2010, 40-46.
- Edelman B. (2009), *Ni chose ni personne. Le corps humain en question*, Paris, Hermann.
- Garcia Castro A., *La mort lente des disparus au Chili sous la négociation civils-militaires (1973-2002)*, Paris, Maisonneuve-Larose, 2002.
- Jankélévitch V. (1977), *La mort*, Paris, Champ-Flammarion.
- Jeffrey D., La présence de la dépouille dans le rituel funéraire, *International Review of Sociology/Revue Internationale de Sociologie*, vol. 17, n°1, 2007, 149-156.
- Le Braz A., *La légende de la mort chez les Bretons Armoricaïns*, Paris, Honoré Champion, 1928.
- Le Breton D. (2008), *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié.
- Le Breton D. (2011), *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, Quadrige.
- Milanaccio A. (2009), *Corpi. Frammenti per una sociologia*, Torino, Celid.
- Ricoeur P., *Vivant jusqu'à la mort*, suivi de *Fragments*, Paris, Seuil, 2007.
- Thomas L.-V. (1976), *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.
- Thomas L.-V. (1980), *Le cadavre, De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Editions Complexe.
- Turner V. (1992), *Le phénomène rituel*, Paris, PUF.
- Turner V. (1967), *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press.
- Van Gennep A. (1998), *Le folklore français, Du berceau à la tombe*, Paris, Robert Laffont.

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^e édition entièrement remise à jour, 2011 ; collection Quadrige).
- 3 - *Passions du risque*, Paris, Métailié, collection "Traversées", 1991 (4^e édition mise à jour, 2000).
- 4 - *La sociologie du corps*, Paris, collection "Que-Sais-Je ?", PUF, 1992 (7^e 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^e édition entièrement remise à jour en collection de poche, Métailié, 2008).
- 7 - *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, collection : "Traversées", 1995 (4^e 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 Tétracède, 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 Breton), Ramonville, 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 - *Disparaître de soi, une tentation contemporaine*, Métailié, 2015.

La mort qui ronge inconsciemment dans les manifestations psychiques

Pr Gérard PIRLOT

Psychiatre, pédopsychiatre

Psychanalyste membre de la Société psychanalytique de Paris

Professeur de Psychopathologie psychanalytique Université Toulouse II

La mort qui ronge et fait peur prend de multiples apparences dans la clinique du psychiatre-psychanalyste. Nous ne ferons ici que décrire les rencontres avec les figures de la mort et des pensées sur celle-ci dans les différentes pathologies, laissant le lecteur associer librement à partir de ces descriptions, ceci pour une raison que nous dévoilerons à la fin de notre propos.

Les pensées de mort dans les névroses

La *névrose d'angoisse* est remplacée aujourd'hui dans les classifications internationales par le *trouble panique* ou *trouble anxieux*. Or, cette dernière dénomination ayant évacué le terme « névrose » ne permet plus de saisir le lien possible entre le symptôme d'angoisse (« l'état anxieux ») et son évolution possible vers un état névrotique plus structuré comme la névrose phobique ou obsessionnelle.

Dans cette névrose, la peur de mourir est souvent présente : sueur, tremblement, tachycardie, dyspnée, lipothymie, précordialgie, dyspnée asthmatiforme, hyperventilation aboutissant à des crises de tétanie, toux nerveuse, barre épigastrique, spasme laryngé, spasme gastrique ou intestinal, colite spasmodique, algie posturale, crise de tremblement ou encore cauchemar

sont autant de signes qui plongent le patient dans l'idée d'une mort imminente.

Bien souvent, des semaines et des mois après la crise, et une fois traitée celle-ci, le traumatisme pour l'appareil psychique que draine cette crise déterminera chez le patient un sentiment de fragilité, de vulnérabilité lui faisant toujours redouter le retour inopinée de cette crise. Bref, il a découvert sa « finitude », sa « mortalité », sa fragilité et c'est bien souvent celles-ci qui nécessiteront un réel travail psychothérapique afin de fortifier un Moi dépassé et fragilisé durablement par cet accident et à qui il faudra donner les armes pour dépasser tout retour de celui-ci.

Dans les symptômes phobiques, la crise d'angoisse, du fait de la rencontre avec l'objet ou la situation phobogène est souvent vécue avec l'impression de mort possible sinon prochaine. La pensée de la mort et l'affect d'angoisse qui l'accompagne jusque dans ses manifestations somatiques et phobiques, renvoient inconsciemment pour chaque sujet à ce que l'obsessionnel ruminera d'une manière plus conscientisée et se retrouve dans chaque religion monothéiste : l'expiation de péchés... mortels.

La personnalité obsessionnelle « cultive » particulièrement des pensées en rapport avec la mort. Il a une peur importante de la mort liée à sa problématique œdipienne (et sa reviviscence à l'adolescence). La pensée continuelle de la mort provient chez l'obsessionnel d'un désir de faire disparaître un Surmoi cruel et les objets vécus comme agressifs, afin de recouvrir une certaine paix intérieure : on entraperçoit, en filigrane,

les soubassements obsessionnels de la mélancolie. C'est la fixation et la régression sadique-anale de la libido qui alimente les fantasmes sadiques envers l'objet et, en retour, une fois le Surmoi constitué, vers le Moi. De fait, celui-ci risque alors la castration-punition-majeure : la mort. Ayant souhaité celle de son adversaire (le père pour un garçon), méritant en retour la castration de la part de celui-ci – le Commandeur – la mort devient naturellement le châtiment suprême. *L'agressivité sadique* qui se manifeste dans les injures scatologiques, la cruauté envers les faibles, la rébellion contre l'autorité que le Surmoi interdicteur prohibera est insuffisamment contenue par les formations réactionnelles (attitudes psychiques opposées à un désir sadique anal refoulé : politesse, obséquiosité, bonté, défense des faibles, justice, respect de toute autorité) ; aussi, les ruminations concernant la mort occupent alors incessamment le devant de la scène.

Névrose obsessionnelle, mort et religion

En 1907, Freud, dans "Actions compulsives et exercices religieux" rapproche rites et névrose obsessionnelle conçue comme une caricature de religion privée ce qui, inversement, permet de voir la religion comme une "névrose obsessionnelle universelle". Freud regroupe alors dans cet article une affection qu'il est d'usage d'appeler "névrose obsessionnelle" où l'on trouve des gens qui "s'adonnent à des actions compulsives ou à un cérémonial, mais aussi ceux qui souffrent de pensée obsessionnelle (*Zwang denken*), de représentations obsessionnelles, ou d'impulsions obsessionnelles (*Zwanghandlung*), comme d'autres phénomènes morbides relevant du caractère obsessionnel.

Au travers un certain nombre d'exemples cliniques, Freud fait ainsi la démonstration que l'obsessionnel "qui souffre de compulsions et d'interdictions, se comporte comme s'il était sous l'emprise d'une *"conscience de culpabilité inconsciente"*. Le père de la psychanalyse relie alors *"l'angoisse flottante toujours aux aguets"* à la perception interne de la tentation par le concept de sanction". Le cérémonial, dans ce cadre, *"commence donc par être une action de défense ou d'assurance, autrement dit une mesure de protection"*, *"un renoncement à certaines pulsions spécialement celles égoïstes et antisociales"* : ainsi, plus le sujet s'adonne, s'« addicte » aux rituels, aux cérémoniaux, plus est grand son sentiment inconscient de culpabilité lié au désir de mort sur le père/Dieu.

Scandale de la psychanalyse qui « ausculte » les pensées les plus inconscientes et donc refoulées : les plus religieuses, les « craignant Dieu » ont été les plus parricides en pensées... ; de là, leurs ruminations incessantes sur la mort... celles envers le père infiltrant l'imago maternelle.

Cette mort rode en effet, chez l'obsessionnel, sur la figure maternelle elle-même. L'obsessionnel parle peu de sa mère. L'évitement de la figure maternelle est constant dans le discours de ces patients, contrairement à celle du père, des frères, des sœurs. La mère de l'obsessionnel est morte, « enterrée », anonyme, déprimée, coupée du lien érotique au père, sévère, active, donnant l'impression à son fils d'être un objet légal parlant peu, aphone, le fils gardant à l'opposé l'intense impression de regards échangés, de touchers, de soins – enveloppe anonyme –. Au déni du *signifiant* de la dépression chez la mère se conjugue un lien amoureux

précoce d'un fils qui comble sa mère sans délai, recours, à la symbolisation verbale des affects. L'obsessionnel, dans un mouvement identificatoire au père, se met en fait à la place du bourreau de la déprimée, de ce qu'il imagine être le pouvoir mâle qui manque à la mère et à ces amantes rencontrées, ce qui le rapproche du pervers.

Suicides et tentatives de suicide

Dans les tentatives de suicide, la mort prend plusieurs visages : délivrance pour le mélancolique ou fin de toute tension et seul adversaire de la toute-puissance narcissique pour le jeune adolescent. Le suicide des jeunes, des adolescents augmente. Les dernières constatations du Haut Comité de la Santé Publique révèlent que *la France se situe en tête des pays européens pour la mortalité due aux accidents et aux suicides cumulés*. En ce qui concerne ces conduites violentes répétées, elles ont été repérées chez 19% des jeunes de milieu scolaire et chez 25% chez ceux en voie d'insertion.

La crise économique et le chômage sont également responsables de conduite suicidaire. Plusieurs études statistiques arrivent à la conclusion qu'il existe un risque de suicide d'autant plus important chez les chômeurs, en particulier pour les hommes que ceux-ci souffrent déjà de troubles psychiques préexistants.

Si, chez les garçons c'est le plus souvent l'impulsivité, l'agressivité et la toxicophilie qui détermine l'envie de mourir, chez les filles, les ruminations touchant des blessures narcissiques traitant des questions du corps et d'amour, infligeant une honte, porteront sur le

« comment réaliser l'acte » : phlébotomie ou médicaments le plus souvent.

Le paradoxe de l'acte suicidaire à cet âge peut être avant tout l'expression d'un désir d'affirmation de soi et d'une fuite de ce qui paraît être l'emprise des autres sur soi. *Le phœnix narcissique adolescent se veut renaître de ses cendres* : auto-engendrement par la destruction du corps, forme très régressive et violente du désir actif de répéter en la niant l'union des parents d'où est issu le corps. Au "je n'ai pas demandé à naître" que ces adolescents jettent comme un défi à la figure des parents, ils opposent un : "je peux choisir de mourir".

Approche ethnopsychiatrique et transculturelle

A partir de leurs études, Baubet et Moro, étayées par les résultats d'autres études menées en Europe occidentale (Bhugra) et aux États-Unis, font part de la relation entre conflits intergénérationnels et tentative de suicide mettant en évidence que les conflits intergénérationnels et le stress lié à l'acculturation représentent des facteurs contribuant aux tentatives de suicide des adolescents.

Selon Bhugra, en Grande Bretagne, les conflits culturels auxquels sont confrontées les jeunes filles originaires d'Inde représentent la cause la plus citée de leurs tentatives de suicide. Ces conflits culturels portent sur les questions du rôle de la femme et des mariages arrangés et peuvent mener à des conflits interpersonnels. Aux USA, la recherche de Lau (2001) auprès d'adolescents américains d'origine asiatique montre que les variables « âge » et « conflits » entre parents et enfants peuvent le mieux prédire les tentatives de suicide.

Les résultats d'une recherche menée par Querait (1993) auprès d'adolescents originaires d'Amérique latine ont montré que les adolescents suicidant (presque exclusivement des filles) se différencient des adolescents non suicidant par la fréquence des *conflits* vécus dans les relations avec leurs parents : les filles endossent des rôles sexués plus traditionnels, alors qu'elles souhaitent endosser des rôles sexués de ceux de la société d'accueil.

Enfin, en France, Philippe et Verron (1988) ont soutenu que les tentatives de suicide principalement des jeunes filles de parents migrants se situent moins dans un contexte de psychopathologie individuelle ou familiale que dans celui d'une rupture entre les valeurs de la société d'origine représentées par les parents et celles de la société d'accueil où ils ont été scolarisés. Dans une étude menée auprès de jeunes filles d'origine maghrébine, Lacoste-Dujardin (1995) voit les tentatives de suicide comme une expression de rupture due aux difficultés qu'elles rencontrent. Baubet et Moro rapportent ainsi les plusieurs études allant dans ce sens.

La mélancolie

Le désir de mort y est constant et permanent et est parfois considéré par le patient comme un châtimeur, une punition nécessaire voire une délivrance attendue pour échapper aux souffrances dépressives.

Les suicides altruistes (de Clérambault, 1921) répondent à cette logique : le patient tue sa famille, de façon préparée et non impulsive pour les « sauver » de l'infamie, de ses fautes.

Autres versions mélancoliques : le « syndrome de Médée » et le « syndrome de Sardanapal » où, à l'instar d'Hitler souhaitant la disparition de l'Allemagne avec lui, le sujet fait disparaître, à sa mort, sa femme, ses serviteurs, etc.

Relevons que c'est précisément au moment où l'amélioration du patient commencera à se manifester, en règle générale grâce au traitement antidépresseur, que, retrouvant du tonus musculaire et une baisse de l'inhibition, le passage à l'acte aura lieu, souvent en pleine nuit, à l'abris des regards.

La schizophrénie

Le psychiatre-psychanalyste américain Searles a montré dans son œuvre clinico-théorique combien dans l'enfance des schizophrènes, l'affirmation du caractère violent et traumatique de la communication traumatique lors, relevait de la part de la famille d'un « *effort pour rendre l'autre fou* » : *celui-ci consiste, avant toute chose, en "l'équivalent psychologique du meurtre"* – le « meurtre d'âme » dont parle le Président Schreber. Searles introduit la notion de "*souhaits de psychose*", analogues aux "souhaits de mort". Le malade psychotique a pu être "le dépositaire de toute la folie des autres membres du groupe familial" – ce que Racamier appelle le « figurant prédestiné ». Dès lors, on ne sera pas étonné, dans la clinique de la schizophrénie, de voir apparaître chez ces patients, des ruminations morbides sur la mort avec passage à l'acte mutilant sur eux-mêmes.

Hypochondrie

Chez l'hypochondriaque, la captation du mauvais objet dans l'organe somatique qu'il croit être malade, résulte d'une projection, dans le corps et l'organe persécuté, des souhaits de haine et de mort envers un persécuteur innommable et irreprésentable (la mère et le père d'avant la naissance du langage et des identifications secondaires). L'organe ou la fonction malade, attaquée et attaquante, menace ainsi le corps entier de destruction, d'une mort dont la pensée ne cesse alors de persécuter le patient qui devient alors, lui-même, le persécuteur du médecin...

Conclusion

Nous l'avons écrit au début de notre propos, après avoir présenté l'importance des pensées sur la mort dans les différentes pathologies, nous préférons laisser le lecteur associer librement à partir de ces descriptions : le seul remède à la mort, et aux pensées sur celle-ci, est sans doute de stimuler, vivifier l'esprit en lui donnant de quoi animer l'imaginaire en lui... Par le dialogisme, l'écrit et le signifié doivent trouver chez l'autre, le lecteur, le « désécrit » et le désignifié... un *écart* qui est la seule condition pour animer la *dynamis* d'une pensée vivante, « *zoon Logos* »... antidote à une « pensée pensée » d'un soliloque qui ne serait qu'une « pensée morte », celle-là même qui enferme l'obsessionnel ou le mélancolique.

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 neuro-cognitivism, Doin Editions, décembre 2009.
- 6 - Déserts intérieurs, Editeur Erès : 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 2011.

D'où vient que la superstition ne meurt point ?

Laurent PIETRA

Docteur en philosophie

Membre associé au Sophiapol de l'Université Paris Ouest Nanterre-La Défense

"Intervenant pour l'Institut Emmanuel Lévinas"

C'est une opinion assez commune que de considérer la croyance ou la religion des autres comme une superstition – ce qui la fait ressembler à une sorte d'hydre ; on a toujours de bonnes raisons de croire qu'on est exempt de superstition. Aussi, entend-on par superstition plusieurs choses : bien souvent, la religion des autres nous semble être un ensemble de rites dépourvus de sens, et c'est ce genre de comportement ritualiste, formaliste que l'on dénigre par le vocable de superstition ; il s'agit de la croyance en une causalité irrationnelle, surnaturelle, comme si les choses étaient disposées pour nous, par un destin ou par une providence, où se manifesteraient des signes dont il faut tenir compte pour y adapter notre conduite ; très généralement, elle relève d'une croyance aux esprits, d'influences occultes, invisibles qui se révèlent clairement après coup, dit-on. Le superstitieux avoue, avec sa superstition, comme une faute, mais une faute qu'il vaut mieux commettre ; car on regrette le ridicule de notre comportement, tout en se persuadant que notre comportement influence favorablement la suite des événements – cela ne coûte rien de ne pas passer sous une échelle... Nous agissons suivant les signes envoyés par un univers ordonné où nous avons notre place et notre comportement devient un de ces signes au sens caché

nous inscrivant dans un univers fait pour nous – pour notre malheur ou notre bonheur.

Une telle conception de l'univers, d'un ordre cosmique est aujourd'hui passablement abandonnée ; d'où vient alors que la superstition ne meure point dans le temps même où elle semble s'être considérablement affaiblie. Pour tenter de comprendre cela, il nous faut remonter non seulement un peu avant les Lumières qui combattirent si farouchement la superstition et qui imprimèrent si fortement le sentiment moderne à ce sujet, mais aussi à l'origine de la notion de superstition en examinant la distinction romaine entre *superstitio* et *religio*. La question de la superstition a donc beaucoup à voir avec la façon dont on interprète l'évolution du fait religieux, et pas seulement avec la marche triomphale de la Raison qui fait sortir l'homme de l'âge mythologique vers un âge scientifique par l'entremise d'un âge théologique – âge scientifique où les religions disqualifiées se survivraient sous la forme de superstitions aisément explicables par l'analyse de quelques mécanismes psychologiques.

Tout d'abord, nous établissons une séparation entre superstition et religion, mais celle-ci, loin d'être naturelle, met en évidence notre héritage latino-chrétien. Quand bien même considérerions-nous le christianisme comme une superstition, c'est par le christianisme que nous fut transmise cette opposition entre vraie religion et superstition et que fut définie pour nous la religion ; plus précisément, comme l'a montré Maurice Sachot, c'est Tertullien, en 197, dans son Apologétique, qui applique au mouvement chrétien les catégories de l'antique religion romaine.

Pour Tacite, Pline le jeune ou Suétone, c'est le mouvement chrétien qui est une superstition nouvelle, déraisonnable, funeste, malfaisante. Même si la *religio romana* n'a pas d'équivalent, chaque cité a sa propre religion, comme le dit Cicéron. Les conquêtes romaines s'étendant constamment, il faut donner un statut aux religions des peuples conquis en romanisant les dieux, les cultes étrangers et en y distinguant ce qui est légitime de ce qui est illégitime. Ainsi les religions étrangères sont légitimes dans la mesure où elles ont une base institutionnelle, comme système politico-religieux – ce qu'est la religion romaine, religion d'empire. Pour les Romains, du fait de la Diaspora et tant qu'il existe un établissement politique juif, existe le statut de *religio iudaïca* ; mais dès lors que ce dernier est aboli, le mouvement chrétien ne peut être qu'une survivance religieuse méprisable : une *superstitio* – substantif qui vient du verbe *superstare* ; “est dit *superstes* celui qui, par rapport à un événement, soit lui a survécu, soit y a assisté et, donc, peut en être témoin”. La superstition, c'est la religion illégitime, car la religion a ou est un fondement institutionnel ; la *religio romana* est une attitude de “respect scrupuleux envers l'institué” – *religere* (“se recueillir”) est, comme le souligne Emile Benvéniste, la racine du terme *religio* qui a le sens de “scrupule”. Elle “donne force aux institutions et en garantit la durée, par ce lien, par cet attachement du citoyen à respecter les institutions de sa cité” – on retrouvera très notablement ce trait dans la religion civile des philosophes modernes qui tentent de fonder un contrat social. Les rites et les pratiques personnelles “qui ne sont que les survivances d'un système politico-religieux qui n'existe plus” ne sont

que des superstitions. *Religio* et *superstitio* sont à comprendre à partir des institutions latines : la première signifie “l’engagement du citoyen à servir sa cité”, la deuxième peut “représenter une contestation de la légitimité des institutions romaines” – ce qui sera la source du martyr chrétien. Pour les Romains, ceci représente la spécificité et la supériorité de leur civilisation par rapport à celle des autres.

Comment le christianisme est-il alors devenu religion ? Le christianisme naissant d’un judaïsme hellénisé va d’abord se déterminer comme école philosophique (*hairesis*), comme la philosophie qui surpasse toutes les écoles ; il est “la seule philosophie sûre et appropriée”, puisqu’il s’agit d’une vérité absolue, d’une vérité révélée. D’un point de vue romain, cela ne change rien à l’appellation de superstition du mouvement chrétien, car relever de la vérité philosophique ne procure aucun statut institutionnel dans le cadre latin – la réflexion philosophique latine, stoïcienne par exemple, sur la nature des dieux, fait bien partie de la religion mais ne la définit pas. L’expansion du christianisme dans la société romaine va conduire celui-ci à se glisser dans le cadre de la religion romaine et à en modifier la définition. Le retournement s’opère avec Tertullien qui affirmera que le christianisme est religion et l’antique religion romaine, superstition. La religion des Romains en devenant la religion chrétienne n’est plus alors seulement une réalité institutionnelle mais devient aussi une doctrine, une foi ; de même, la définition hellénistique du christianisme évolue de la doctrine, de la vérité révélée vers l’institution, le système politico-religieux – dont le grand penseur sera saint Augustin avec sa Cité de Dieu ; l’Église catholique sera effec-

tivement cette sorte d'empire romain chrétien, où le pape n'est pourtant pas empereur mais autorise le pouvoir temporel des princes, où le représentant du Christ est *pontifex maximus*, souverain pontife, titre initialement païen. Toutes les autres religions deviennent alors des superstitions, de même que toute autre philosophie que la philosophie chrétienne devient superstition – d'où sans doute notre difficulté, encore aujourd'hui, à classer ou à étudier sérieusement, par exemple, le bouddhisme... religion ou philosophie ?

On voit ici que ce n'est pas la psychologie qui permet de comprendre une évolution historique où les religions deviendraient ce qu'elles ont toujours été, c'est-à-dire des superstitions ; c'est plutôt l'histoire qui nous permet de comprendre notre psychologie au sujet de la superstition. La culture européenne pose toujours ce qu'elle croit, ce qui fait autorité en opposition à une superstition. La culture européenne, comme l'a bien montré Rémi Brague, est faite d'une succession de renaissances où l'Ancien est relu, renouvelé ; or, cette opération n'est possible que si l'on fait le tri entre ce qui fait toujours autorité dans l'ancien et ce qui y est caduque, ce qui survit mais qui ne devrait pas – on ne peut qu'inviter ici à relire les magistrales *Considérations inactuelles* de Nietzsche. Notre culture suit en cela “la voie romaine” (par exemple, les Romains font leur la culture grecque, mais rejettent la politique des cités grecques incapables de faire de la loi un pacte entre des peuples, entre des groupes).

La superstition et sa condamnation récurrente correspondent donc au type de rationalité développé dans la civilisation européenne, dans le sillage de la civilisation romaine : la raison, la rationalité a toujours besoin de se

poser en s'opposant à une superstition – et ce n'est pas seulement le cas de la rationalité définie par les philosophes des Lumières.

On comprend ainsi que la superstition ne meure pas, mais il nous reste à discerner pourquoi elle s'affaiblit – les différentes religions ont perdu leur rôle, leur importance sociaux (la preuve en est qu'elles cherchent à les reconquérir) et devraient devenir des superstitions au sens romain ; pourtant toutes les confessions s'opposent violemment aux superstitions, aux bricolages des croyances “*New-Age*”, et rivalisent philosophiquement pour prouver leur parfaite rationalité. Comme nous l'avons vu, superstition et religion sont intimement liées, par leur opposition même. Il ne peut y avoir de différence entre croyance raisonnable et croyance déraisonnable que s'il y a croyance. Abandonner la croyance raisonnable conduit à abandonner la déraisonnable. La croyance superstitieuse s'affaiblit donc lorsque la croyance religieuse s'affaiblit ; la croyance religieuse s'affaiblissant peut toujours donner lieu à une nouvelle superstition, mais c'est une illusion d'optique de croire que l'affaiblissement des religions augmente significativement les superstitions – les effets sont certes plus visibles (comme dans le cas des sectes), mais leur caractère spectaculaire ne leur donne pas automatiquement une importance statistique. Il nous semble que l'affaiblissement de la croyance religieuse connaît deux moments principaux (il faudrait sans doute examiner aussi les conséquences des guerres de religion et de la “découverte” des Amériques) : le premier, au Moyen-Age, consiste dans une rationalisation philosophique radicale du monothéisme avec la théologie négative, dont l'artisan est Maïmonide ; le

deuxième, au XVII^e siècle, avec la révolution scientifique galiléenne-cartésienne, qui conduit à l'abandon du grand édifice chrétien de la scolastique.

Le premier moment qui produira des effets déterminants pour la naissance de notre modernité (laïque, areligieuse, agnostique) est paradoxalement un moment religieux. Un philosophe juif, Maïmonide, cherche à opérer une synthèse définitive entre la raison et la foi, entre la pensée philosophique grecque et les lois de Moïse. Maïmonide prend tellement au sérieux la transcendance divine, qu'il cherche à évacuer tout anthropomorphisme dans la conception de Dieu. Si Dieu a fait sortir son peuple d'Égypte d'une main puissante, une main puissante appartient à un homme et non à un Dieu transcendant ; il doit donc y avoir une interprétation allégorique, rationnelle de cela. Or, les anthropomorphismes fourmillent dans la Bible, c'est donc tout le texte biblique qui doit être lu de façon allégorique, rationnelle. Le Dieu du monothéisme devient alors absolument transcendant, on ne peut en parler que de manière négative, par la négation de ce qu'il n'est pas : il est erroné de dire que Dieu est puissant (anthropomorphisme), il est *non-faible* (négation de la privation) ; d'où le nom de théologie négative.

Les théologiens chrétiens reprendront eux aussi cette conception, l'incarnation de Dieu ne le rendant pas moins mystérieux – Dieu est-il puissant ? Il semble que oui, puisqu'il s'est incarné en un homme ; mais il semble aussi que non, puisqu'il a vécu parmi nous en serviteur et non en maître. La radicalisation de la transcendance d'un Dieu déjà unique rationalise à l'extrême la croyance et “désenchante le monde” ; que Dieu soit absolument transcendant ou qu'il se concentre

en une seule vie humaine et c'est tout le monde des influences occultes, des esprits, en somme le monde de la superstition qui s'efface – ce thème est illustré dans la littérature récente par Tolkien dans ses célèbres ouvrages avec le départ des elfes.

Le deuxième moment, tout le monde en somme le connaît. C'est avec Galilée que quelque chose de déterminant pour la modernité a commencé ; cependant, ce quelque chose est bien peu souvent cerné, car on ne retient de lui que le fait que la Terre tourne. Comment cela pourrait-il affaiblir si gravement la croyance religieuse et plus précisément la foi chrétienne, et détruire le ressort de toute superstition ? D'autant que l'on sait que Galilée n'est pas le représentant de la Science face à l'Eglise obscurantiste : ses travaux étaient une commande papale et il était un chrétien sincère. On se trompe en croyant que la grande idée galiléenne est le mouvement terrestre – alors même que tout un chacun sait que cette idée est copernicienne. La grande découverte galiléenne est la relativité de tout mouvement physique : la Terre ne tourne pas plus qu'elle ne tourne pas, encore faut-il dire par rapport à quoi elle tourne pour pouvoir dire qu'elle tourne. Par rapport au Soleil nous tournons, par rapport à la Terre, nous ne tournons pas. En quoi le concept de relativité a-t-il un effet si délétère sur toute croyance ? Cela ne saute pas aux yeux ! On peut d'abord souligner que la Terre n'est plus au centre du monde : tout l'édifice construit depuis Aristote peut alors s'effondrer ; les êtres naturels ne peuvent plus être définis comme ce qui a son principe de changement en soi-même : la Terre ni ne tourne ni n'est immobile parce que ce serait dans sa nature, mais elle tourne parce que son mouvement est

relatif au Soleil – même si Galilée croit encore que le mouvement inertiel est circulaire. Il n’y a que quelques décennies de Galilée à Newton, et déjà pour les premiers galiléens comme Descartes, il n’y a qu’un seul monde régi par les mêmes lois, les lois de la physique, les lois mathématiques. C’en est fini des univers étagés, peuplés d’esprits, d’un ordre cosmique centré sur la Terre et donc sur l’homme. Le monde céleste n’est plus un monde divin, où la matière dont sont faits les astres serait incorruptible (le fameux cinquième élément, la quintessence des alchimistes). La théologie chrétienne avait intégré dans un même système les vérités de foi et les vérités philosophiques, la métaphysique et la physique d’Aristote (la philosophie de saint Thomas d’Aquin est d’ailleurs toujours la philosophie officielle de l’Eglise catholique) : remettre en cause le système du monde de Ptolémée, les principes d’Aristote, c’est en même temps rendre douteux les dogmes religieux. Il faut alors insister sur l’atteinte grave que l’idée de relativité fait subir à toute forme de croyance : si mes sens me disent que je suis immobile et que le Soleil tourne autour de nous, alors que nous tournons autour du soleil, la vérité, la science ne peuvent plus être fondées sur la certitude sensible, sur les évidences de la perception. Or, la religion me demande de croire des témoins, des prophètes qui, même s’ils croient sans avoir vu, croient être en relation avec Dieu, sentent, éprouvent cette relation. La présence divine ou spirituelle n’est certes pas de l’ordre du concept – où alors une démonstration suffirait pour convertir. La foi est quelque chose qui s’éprouve. Comment croire ce qui s’éprouve lorsque mon immobilité qui est évidente nous conduit à des idées fausses. Si je ne peux plus croire

mes propres perceptions, comment croire à ce qui n'est pas évident, à ce qui relève de la foi. On ne peut plus guère trouver de causes surnaturelles à des effets visibles ; l'inexpliqué n'est plus inexplicable rationnellement on le rapporte avec plus de vraisemblance à la limitation provisoire de nos connaissances scientifiques. Les progrès constants de la science et la succession des révolutions scientifiques finissent par nous habituer à des vérités provisoires qui ne laissent plus de place à une vraisemblance de certaines croyances ou superstitions. Les explications irrationnelles pour les choses inexplicables ne nous paraissent plus valables, elles sont pour nous plus semblables au faux qu'au vrai. La croyance pour être vraisemblable doit être telle que, tout en pouvant douter d'elle, nous ne puissions y contredire : ce qui peut être contredit est semblable non au vrai mais au faux. Les religions et les superstitions ont tellement été contredites depuis quelques siècles que nous accordons l'autorité à la démarche scientifique. Les religions, pour se maintenir, doivent constamment montrer leur caractère raisonnable et les superstitions sont contredites de façon péremptoire par le discours scientifique - fantômes, astrologie, voyance...

Comme le dit Spinoza dans une de ses lettres à Hugo Boxel : “de ce que les sciences divines et humaines sont pleines de litiges et de controverses, on ne peut conclure que tous les points qu'on y traite soient incertains. [...] Pour ce qui est des spectres et des esprits je n'ai jusqu'ici entendu parler d'aucune propriété intelligible qui leur appartînt mais seulement de caractères à eux attribués par l'imagination et que nul ne peut comprendre.”

La superstition peut toujours renaître : d'une part, elle se constitue par le rejet d'anciennes vérités que certains tentent de faire revivre en les réorganisant d'une nouvelle façon – la crédulité humaine n'aura sans doute jamais de fin – ; d'autre part, il faut bien noter que beaucoup de gens ne sont pas suffisamment éduqués, ou d'une manière insatisfaisante ; surtout dans nos sociétés où on attend une maîtrise toute extérieure des sciences et techniques, sans compréhension de leur sens – le sens n'est en général rien de rentable. L'absence d'éducation ou une éducation mal conçue et la nécessité d'abandonner des idées longtemps crues vraies fourniront toujours les bases suffisantes aux croyances superstitieuses. La bêtise humaine dépendra toujours de la détermination que l'on aura de la combattre.

L'individualisme

Laurent PIETRA

Résumé

Emile Durkheim, fondateur de la sociologie en France, a essayé de comprendre le paradoxe d'une société qui continue à manifester une cohésion tout en accordant de plus en plus de place, de valeur aux individus. Pour expliquer ce paradoxe, Durkheim montre que l'individualisme n'est pas le fruit d'une décision des individus, mais qu'il est d'abord une norme sociale qui s'impose à tous dans les sociétés modernes caractérisées par la division du travail social. Pour combattre les pathologies sociales qui ressortissent à l'individualisme, Durkheim assignait une tâche à la sociologie : « nous faire une morale » fondée « dans la réalité des choses ». Cette formation d'une morale contemporaine reposerait sur la prise en compte de ce que le sociologue nommait la nature « transcendante » et « immanente » de la société. Nous essaierons de préciser le sens de cette double nature de la société.

L'individualisme qui s'est développé dans les sociétés modernes ne semble pas détruire les liens sociaux ; cependant, les liens sociaux fondés sur la seule volonté de contractants égaux paraissent faibles au regard des liens traditionnels, religieux qui définissent une obéissance en déterminant de façon fixe qui commande et qui obéit. Les théoriciens politiques modernes ont pour la plupart référé le contrat social, la cohésion sociale à un lien religieux, à des lois divines, à une religion civile ; la poursuite de l'intérêt particulier paraît menacer plutôt que renforcer la solidarité des membres d'une société ; certes, la concurrence des individus est censée apporter un enrichissement pour le plus grand nombre par la main invisible du marché, mais de là à déduire des opérations économiques une cohésion sociale stable,

peu de théoriciens franchissent ce pas, et s'ils le font, c'est en invoquant un lien moral ou religieux entre les individus libres et égaux, une référence transcendante, ou pour certains, des inégalités naturelles définies par un darwinisme social. L'individualisme est rarement considéré comme fondant à lui seul les liens sociaux.

Emile Durkheim est un de ceux qui ont essayé de comprendre ce paradoxe d'une société qui continue à manifester une cohésion tout en accordant de plus en plus de place, de valeur aux individus. De cette réflexion est née la science sociale : la sociologie. Même si la réflexion sociologique est née avant Durkheim (on peut remonter à Montesquieu et Rousseau, on peut rapporter la discipline à ceux qui la nommèrent les premiers, Siéyès et Comte, on peut aussi y adjoindre Marx), Durkheim est considéré, avec Max Weber, comme un des fondateurs de la sociologie. Durkheim pose la société comme une réalité originaire pour l'homme et la compréhension de l'homme, dans son vocabulaire, une « chose », une réalité, « une force *sui generis* ». Cela ne signifie pas que la société soit une réalité simplement physique, matérielle ; elle est beaucoup plus complexe que cela ; elle est une force d'une autre nature. Pour comprendre ce qu'est la société, il faut l'envisager sous deux aspects : transcendance et immanence. Laissée à la seule immanence, la société pourrait apparaître comme un agrégat d'individus liés par la nécessité des échanges divers, par l'imitation. Rien ne permettra alors de comprendre sa nature morale, ses composantes générales et abstraites, là où l'abstrait et le concret ne s'opposent pas.

Qu'est-ce qui nous lie moralement à autrui ? Comment se fait-il que nous obéissions à des règles morales ou

que nous soyons sanctionnés au regard de ces règles ? Les règles nous « commandent et nous attachent à des fins qui nous dépassent en même temps que nous les sentons désirables ». Comment expliquer ce paradoxe ? Nous désirons des fins qui nous dépassent. Quelle est la signification de ce « dépassement » ? Commandement, attachement, désir nous renvoient à une immanence, alors que les fins qui nous dépassent renvoient à une transcendance. Dans « Détermination du fait moral », Durkheim explicite ce paradoxe de la société, transcendante et immanente : « elle nous dépasse » et « elle nous est intérieure ». Les facultés de l'homme que nous connaissons viennent « de la société », la société est une réalité, une force qui a sa propre consistance, elle n'est pas un simple agrégat d'individus, de forces individuelles. Contrairement à la conception libérale de l'individualisme, Durkheim pense que ce n'est pas la liberté individuelle, droit fondamental de l'homme qui fonde la société, c'est la société qui fonde la liberté individuelle, société censée être la matrice de la « personnalité » individuelle et donc de la volonté individuelle. L'individualisme contemporain serait une norme sociale issue de la « division du travail social », résultant de l'évolution de la société vers une « solidarité organique » : c'est la société qui nous impose d'être individualistes ; ces considérations conduisent à parler d'individualisme de masse.

Une des preuves de la contrainte sociale pour Durkheim est que nous ne la sentons pas habituellement comme contrainte ; nous sentons la contrainte quand nous essayons de nous en écarter. En un sens, lorsque nous essayons de ne pas être individualistes, nous sentons une résistance ; nous ne parvenons plus à faire passer

avant nous-mêmes la famille, le groupe auquel nous appartenons, la patrie etc. Cette interprétation de l'individualisme se révèle tout à fait paradoxale, puisque nous imputons habituellement l'individualisme à la volonté individuelle déterminée en cela par le calcul de notre intérêt individuel, notre intérêt particulier. L'objection qu'on peut faire à l'individualisme libéral serait qu'on ne comprend pas bien toutes les formes de société où l'individu était – ou est encore – entièrement soumis à la société qui prime sur lui ; l'individualisme n'est pas originaire, mais semble bien être une réalité historique moderne qui s'est développée à partir de sociétés qui se comprenaient elles-mêmes à l'inverse de l'individualisme. L'importance sociale de la religion est censée marquer ce fait.

L'objection qu'on peut faire à l'analyse durkheimienne est qu'on comprend mal comment l'individualisme qui ébranle les liens sociaux pourrait être déterminé socialement ; la société nous déterminerait à un comportement qui aurait tendance à la dissoudre. Il faut alors souligner que la division du travail social produit la solidarité organique des sociétés modernes ; le processus de différenciation des individus est en même temps le processus qui produit la cohésion des sociétés modernes. Plus les individus se différencient par leurs fonctions, plus nous sommes individualistes, plus nous désirons l'être, plus s'étend un contrôle social intériorisé, plus la société s'organise, plus chacun accomplit une tâche spécialisée nécessaire à l'ensemble, même si on répète que beaucoup d'individus sont interchangeable dans des tâches sans qualification ; si un tel individu est inutile à lui-même, aliéné dans son travail, il n'est certainement pas inutile à ceux qui

l'exploitent. L'individu est de plus en plus valorisé car la société est de plus en plus organisée ; la division sociale n'est pas la dissolution de la société, mais au contraire, son organisation qui produit une solidarité, une cohésion. De fait, les sociétés caractérisées par l'individualisme sont toujours composées de familles, les liens sociaux, les relations morales n'ont pas disparu.

Les courants politiques du XX^e siècle qui étaient censés rompre avec l'individualisme et restaurer la primauté du groupe sur l'individu ont fait la preuve qu'une telle restauration relevait de la folie et conduisait aux pires horreurs. Des courants religieux ont pris le relais de ces courants politiques. Comme Durkheim au début du XX^e siècle, nous devons accepter les inconvénients de l'individualisme ; dans *De la division du travail social*, Durkheim donne un « but » à la « réflexion » sociologique: « notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale », une morale fondée « dans la réalité des choses ». Cette formation d'une morale contemporaine reposerait sur la prise en compte de la nature transcendante et immanente de la société.

Peut-on expliquer le paradoxe de la société qui « en même temps » qu'elle « dépasse » les consciences individuelles, qu'elle est « transcendante », leur est « immanente ». Une attitude intellectuelle très répandue, pour ne pas dire une habitude, pourrait lire rapidement ce paradoxe qui ne choque plus personne : la transcendance serait rabattue sur l'immanence. Comment ce qui est présenté comme « transcendant » peut être à la fois « immanent » ? Certes, il s'agit de la société, qui est une réalité concrète par les individus et les institutions qui la composent, mais qui, surtout pour les sociétés modernes, est complexe, riche, et dépasse

donc les individus. Comment comprendre ce vocable de transcendance ?

La société est « transcendantale, *par rapport à nous* » ; cela pourrait signifier que la société est bien une réalité, et donc qu'elle n'existe que sur un plan d'immanence, mais comme nous sommes des individus, et en tant que tels des corps situés, des « être[s] réduit[s] à la sensation », elle nous « dépasse » de toutes parts, physiquement, matériellement, mais aussi moralement ; elle va bien au-delà des individus qui la composent, elle les trans-cende ; la transcendance sociale signifierait simplement l'idée bien connue que le tout est plus que les parties qui le composent. La société est immanente car elle *est* bien les individus qui la composent, mais elle est transcendantale car elle *est plus* que la somme de ces individus. Ceci permettrait de comprendre que nous la « sentons comme telle ». Sentons-nous la transcendance de la société, ou son immanence ? Ou sentons-nous « en même temps » transcendance et immanence de la société ? Si la société « ne peut vivre qu'en nous et par nous », il est clair que nous la sentons comme immanente, puisqu'« elle nous est intérieure ». Mais pouvons-nous alors la sentir comme trans-cendantale ?

La pensée de Durkheim est nuancée : « ou plutôt elle est nous-même, *en un sens* » ; la société est « la meilleure partie de nous-même », elle est donc une « partie », l'autre partie étant l'animalité : elle est « ce que nous parvenons à assimiler » d'elle ; la société, réalité extérieure, devient réalité « intérieure ». Elle est la part la plus importante des individus qui ne sont pleinement humains que par la « civilisation » ; « l'homme » n'est pas simplement un corps et ses sensations, ce qui ne le distinguerait guère des autres animaux – « plus ou

moins » – ; il est « homme » en tant que « civilisé ». La part la plus importante, « qui fait de nous un être vraiment humain » n'est qu'une partie de « cet ensemble » plus vaste qu'est la société, la « civilisation », « ensemble d'idées, de sentiments, de croyances, de préceptes de conduite ». La « meilleure part » signifie alors que la société n'est pas que contrainte, mais aussi désir du bien ; nous ne faisons pas que nous sentir obligés par des devoirs, nous considérons aussi certains biens comme désirables. Le rapport de l'immanence à la transcendance serait alors celui d'une assimilation partielle de la réalité sociale qui, pour partielle qu'elle soit, n'en est pas moins constitutive de notre « personnalité » individuelle. Nous sentons que la société nous constitue jusque dans notre individualité, dans nos « fonctions mentales supérieures », immanence, intériorité, mais nous sentons aussi qu'elle est plus vaste, plus complexe, plus riche, qu'elle déborde infiniment notre individualité : transcendance.

Il est à noter pourtant que la « transcendance » de Durkheim retrouve un sens assez commun si on le rapporte à la religion : « idées », « sentiments », « croyances », « préceptes de conduite » qui « unissent en une communauté morale », comme l'indique Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* ; la société est "sentie" par l'individu sous les espèces de la religion ou plutôt du sacré ou du religieux. Le génie de Durkheim a été de considérer que le religieux n'est que la façon dont la société apparaît aux individus ; le religieux n'est pas alors enfermé dans des institutions religieuses qui peuvent disparaître, mais peut se transformer et se manifester dans de nouvelles institutions ou croyances, des pratiques qui n'apparaî-

tront pas comme évidemment religieuses. Les croyances individuelles qui se rapportent à une transcendance sont donc tout à fait justifiées ; seulement, lorsque les êtres humains croient en Dieu ou en quelque sacralité, ils croient en fait à la société.

Le « nous » dont parle Durkheim est-il alors le nous commun ou le sociologue qui connaît la transcendance pour ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire la société ; les individus ont raison de se rapporter à une transcendance, de respecter les règles, de désirer le bien, mais ils ne savent pas que ce qu'ils respectent c'est la société comme réalité vraie mais aussi transcendante, « force *sui generis* ». Le « nous » commun sent peut-être la transcendance de la société, mais il ne la conçoit pas, ne la connaît pas, sinon au travers de symboles. C'est le sociologue, faut-il dire durkheimien, qui sent vraiment cette transcendance et cette immanence parce qu'il les conçoit et connaît leurs rapports, le sens social de l'univers symbolique. Kant avait raison de postuler un Dieu sans lequel la morale, le devoir auraient été inintelligibles, mais c'est la sociologie qui connaît la « fin véritable de toute activité morale » : la société.

Certes, nous sentons transcendance et immanence de la société, mais la transcendance ne se manifeste pas à tous comme sociale. Le rapport d'une intériorité à la transcendance n'étonnera pas dans une société dont les fondations et l'histoire furent chrétiennes ; Dieu peut être plus intime à moi que moi-même. Mais, pour voir derrière ce Dieu intime, objet de sentiment, de croyance et de rite, la société, une transcendance immanente, faite aussi de sentiments, de croyances et de pratiques, il faut un regard au moins philosophique, à coup sûr sociologique. Une telle réduction de la transcendance

à la réalité sociale, fût-elle dotée de toutes les caractéristiques de la transcendance religieuse, sacrée, ne pouvait manquer de paraître iconoclaste à l'époque de Durkheim, elle peut encore paraître ainsi à l'époque du "retour du religieux".

Selon Durkheim, transcendance et immanence de la société qui déterminent le « fait moral » peuvent être démontrées. L'individu humain sans la société n'est guère plus qu'un « animal », « être réduit à la sensation », corps individuel doté des fonctions psychiques inférieures. La sociologie durkheimienne est ici à l'opposé de la conception libérale qui pose un individu libre et entreprenant, autonome, doté naturellement de toutes les fonctions psychiques supérieures, pouvant s'associer librement – le grand adversaire sur ce terrain était Spencer. Pour Durkheim, ce qui caractériserait l'homme, l'individu sans la société – la fiction d'un homme sans société est tout à fait une fiction pour Durkheim qui ne l'envisageait que pour mieux démontrer la nature sociale de la condition humaine –, c'est non l'indépendance, mais la « dépendance » de ce dernier vis-à-vis « des forces physiques », des « énergies inintelligentes et amORALES de la nature » – ici encore se marque l'opposition à la tradition libérale. L'indépendance est donnée par la société qui nous « affranchit » de la nature en la « neutralisant » par la « coalition de toutes les forces individuelles ». Le paradoxe est redoublé et la portée politique de la sociologie apparaît : la société qui passe pour une contrainte qui s'ajoute aux nécessités naturelles est en fait la source de notre liberté et de notre individualité, de notre « personnalité ». C'est ici qu'intervient la notion de « force ».

L'univers naturel nous dépasse matériellement, mais il ne signale aucune transcendance que nous aurions à assimiler ; nous sommes une partie de l'univers, mais cet univers qui nous dépasse n'est pas qualitativement différent de nous. D'ailleurs si la société ne nous dépassait que matériellement, si elle n'était que l'agrégat d'individus, elle ne serait pas non plus transcendante. La « force collective » que représente la société est une « force intense », « intelligente et morale » ; c'est donc moralement que la société nous est transcendante, et c'est ainsi qu'elle nous est immanente, car elle met l'individu à « l'abri » du jeu des forces naturelles qui pourraient facilement le broyer, et elle permet que se développent les fonctions supérieures en donnant conscience à l'individu qui n'est plus englué dans le monde des phénomènes, des forces naturelles qu'il peut nommer et éclairer de son intelligence. Il n'y a de « je » que parce qu'il y a d'abord un « nous », la « force » d'un « nous » qui domine les forces naturelles et fait émerger l'homme de l'animal.

La société est « une force *sui generis* » ; l'expression peut paraître anodine, elle concentre au contraire tout ce que veut dire Durkheim et détermine profondément la méthode sociologique. La société est de son propre genre ; elle est une chose, une force qui a sa consistance propre, qui peut être étudiée, scientifiquement ; elle est un élément du réel qui peut être découpé sur la totalité du réel. Parmi toutes les forces, la science sociologique détermine son objet comme « force collective » – tout objet soumis à cette force définira un champ. Quelle est cette consistance propre ? La nature est inintelligente et amoral, la société est intelligente et morale ; c'est ce qui fait que nous sommes liés moralement à autrui, c'est

ce qui fait la « détermination du fait moral ». La société est pour l'homme la vraie réalité, la force qui détermine son individualité, son humanité même ; elle n'a pas son principe d'explication hors d'elle, c'est elle qui explique les caractéristiques, les fins de l'homme ; pourquoi nous désirons, pourquoi nous désirons ceci plutôt que cela, pourquoi nous obéissons à des règles et pourquoi nous sommes sanctionnés, positivement ou négativement. Les phénomènes sociaux ne peuvent ainsi être expliqués par autre chose que par des caractéristiques, des structures sociales, d'où l'importance d'une morphologie sociale qui montre comment des causes sociales produisent des effets, des évolutions sociales.

Que la société ne puisse être expliquée que par elle-même pose un problème épistémologique, car on peut se demander si la sociologie peut développer autre chose qu'une science tautologique. Transcendance et immanence jouent alors un rôle essentiel dans une sociologie de la connaissance ; cette division de l'immanence sociale en aspect transcendant et aspect immanent permet de différencier le discours scientifique sociologique qui expliquera les éléments sociaux immanents, individuels en les rapportant à une transcendance sociale, à une force sociale, à « cet ensemble » plus vaste, multiforme, d'« idées, sentiments, croyances, préceptes de conduite ». Le caractère partiel de ce que « nous sentons » et assimilons de la société pourra toujours être expliqué sociologiquement par l'ensemble plus vaste de symboles, de représentations qui déterminent nos représentations particulières.

Durkheim ne niait donc pas la liberté humaine ; il ne s'opposait pas tant au libéralisme qui fait tout partir d'individus libres – l'adversaire visé, Spencer, tenant

d'un darwinisme social, ne pensait pas que ces individus étaient égaux –, il parlait de ce qui précède logiquement toute individualité vraiment humaine, toute liberté : la société. La société n'entrave pas les individus, elle les fait naître. La société ne corrompt pas la nature humaine ; elle définit la condition humaine, elle fait être l'homme. Si l'homme est une personne morale parce qu'il est remis à son propre conseil, c'est la société qui le remet à lui-même en le protégeant des forces aveugles de la nature, et en éduquant les forces physiques qui le constituent pourtant.

Le sociologue permet « au théoricien de démontrer que l'homme a droit à la liberté », car lui démontre le fait qui rend possible ce droit ; il remonte à la réalité qui fonde la liberté et lui donne « réalité ». Il semblerait que le sociologue inversât les plans de la transcendance et de l'immanence : la société existe et la liberté des individus est déduite de la société ; la liberté n'est qu'une manifestation partielle de la société et n'a d'existence que parce que la société existe. Le sociologue durkheimien est un cartésien qui tente de rejoindre un sol ferme, une certitude inébranlable. Le *cogito* de Durkheim est un *cogitamus* social, la société est une *res cogitans* (chose pensante) : nous pensons, donc nous sommes ; la société existe, infiniment riche et complexe, donc nous sommes individuellement libres. La morale implique bien la liberté, mais la raison d'être de la liberté est la société, la « force collective » – Durkheim soulignait lui-même la parenté de sa conception du devoir avec celle de Kant, lui adjoignant le désir du bien pour définir le fait moral ; mais tout doit être rapporté à la société qui seule permet aux désirs individuels de se dépasser dans le désintéressement.

Dans l'ensemble d'idées, de sentiments, de croyances, toutes les démonstrations peuvent être admises, car elles sont toutes filles de cette grande pensée qu'est la société ; les idées même contradictoires ressortissent à un état donné de la société, des sociétés où elles apparaissent. L'opposition entre les idées de Durkheim et celles de Spencer ressortissent elles-mêmes à un avancement particulier de l'évolution sociale où la société moderne ayant progressé sur la voie de la solidarité organique rend possible la connaissance sociologique et la réfutation du darwinisme social, du *struggle for life* à l'échelle d'une société capitaliste composée de libres individus, inégalement adaptés à la compétition économique. Chaque individu a tendance à devenir une partie irremplaçable du tout social : les forces sociales accroissent les désirs et les moyens de satisfaire ces désirs ; à mesure que grandissent les nécessités et le contrôle social, ceux-ci s'intériorisent tout en donnant l'idée d'une liberté, d'un affranchissement vis-à-vis de la nécessité naturelle, liberté qui est donc perçue comme un droit, objet de réclamation ou de déclaration. Mais aux droits correspondent des devoirs – sinon à qui réclamer le respect des droits ? Il est clair que ces droits-libertés supposent la société sans lesquels ils seraient vains, « quelle que soit la valeur des démonstrations » qui fonderait théoriquement le droit de l'homme à la liberté. Les hommes ne naissent libres et égaux que parce que la société les fait naître tels et qu'elle leur permet de devenir tels par la suite.

Ce dernier point nous fait entrer dans une autre perplexité : est-ce la société qui veut en nous tout ce que nous voulons ou faut-il prendre au sérieux l'individualisme durkheimien ? « Vouloir la société, c'est [...]

nous vouloir nous-même ». Est-ce nous qui voulons quoi que ce soit ? Peut-on « *se faire* une personnalité » ? S'agit-il ici de la rhétorique du sociologue qui veut nous persuader en nous faisant croire que déterminés par la société de part en part, c'est tout de même nous qui voulons ? Si nous sentons la transcendance et l'immanence de la société, nous ne la connaissons pas comme telle, à moins d'être sociologues. En nous-mêmes, nous sentons une volonté de dépasser notre individualité, par exemple dans une conduite désintéressée ; cette conduite est à la fois ce que nous voulons faire de nous-mêmes, et dans la mesure où nous sommes nos actes, cette conduite est nous-mêmes ; or, dans le désintéressement nous nous élevons à notre condition morale et donc sociale. Lorsque nous voulons « quelque chose qui nous dépasse », nous voulons en fait « la société » ; en voulant la société, nous voulons, nous désirons, nous valorisons notre meilleure part, « la meilleure part des hommes », la part morale qui fait de la société une réalité *sui generis*. Qui veut la transcendance veut l'immanence ; Kant avait raison : tu dois donc tu peux ; version durkheimienne : la société est ta meilleure part, elle t'inculque des devoirs, tu as la force de les accomplir car c'est la « force intense » de la société qui te soutient.

Reste qu'une telle conception peut toujours apparaître comme l'intériorisation d'une contrainte d'autant plus violente et aliénante qu'elle passe pour une transcendance qui échappe à l'individu qui est investi par elle, transcendance seule connue et maîtrisée par les professionnels de cette transcendance moderne et immanente que sont les sociologues ; au lieu que la société soit l'instance légitimante du fait moral, elle

devient le lieu symbolique manipulé par des experts qui assoient leur pouvoir et leur domination sur la division entre transcendance et immanence et le justifient par leur connaissance de la transcendance sociale.

En rapportant la société à deux plans, l'immanence et la transcendance, Durkheim accomplit une des opérations les plus décisives de la pensée moderne ; c'est une banalité que de dire que Durkheim fonde la sociologie : il cherche l'origine, l'origine du fait moral, de l'individualisme comme fait moral. La société est bien cette réalité originaire, plus réelle que les individus qui la composent, « force », réalité « *sui generis* ». Certes les corps individuels sont plus concrets, plus réels, mais en fait, l'homme n'est homme que « dans et par la société » ; nous n'avons de volonté, de force et donc de liberté que « dans et par la société ». La vraie réalité est la réalité sociale, la « force collective », ensemble de croyances et de pratiques. L'intérêt de cette pensée serait bien limité s'il s'agissait seulement de dire que les fonctions psychiques supérieures de l'homme sont sociales. Avec ce paradoxe de l'immanence et de la transcendance de la société, nous accédons non seulement aux problèmes sociologiques, mais aussi aux problèmes auxquels la modernité est confrontée. Nous accédons à la méthodologie de la sociologie durkheimienne qui exige une explication immanente à la société ; nous mesurons que la sociologie durkheimienne permet de conserver intactes les croyances et les pratiques immanentes en donnant pourtant leur explication sur le plan de la transcendance (en un sens, comme le dit Durkheim, « il n'y a pas de religions qui soient fausses » ; chaque société a la religion qui lui correspond).

Grâce à Durkheim, nous disposons d'une interprétation puissante qui permet d'ordonner une grande variété de données historiques, économiques, politiques, juridiques, religieuses, philosophiques, et de comprendre l'évolution des sociétés, processus qu'on a qualifié de sécularisation des sociétés. La religion, le rapport à une transcendance est la façon dont une société prend connaissance d'elle-même et du monde ; la transcendance sociale est elle-même la façon dont la sociologie prend connaissance de la société. La connaissance sociologique apparaîtrait donc lorsque la religion comme représentation absolument transcendante a fini de se transformer en sacré qui peut revêtir différentes réalités qui ne sont pas religieuses (politique, morale), en transcendance immanente. Le rapport entre la transcendance et l'immanence serait alors une des dimensions essentielles de la connaissance que l'homme prend de lui-même. Nous sommes ici au plus fort du paradoxe : la sociologie qui a si fortement conduit à rabattre toute transcendance sur l'immanence sociale est construite chez un de ses fondateurs sur le rapport de l'immanence à une transcendance. On comprend alors que la question du religieux et du sens de la vie humaine demeurent tout à fait irrésolue pour une modernité qui entendait se passer de toute référence transcendante et qui croyait pouvoir s'appuyer sur la discipline sociologique censée expliquer la sécularisation et la fin de la religion. A un siècle de distance, la philosophie sociale de Durkheim nous permet de poser plus clairement le problème de l'individualisme contemporain. Cela ne vaut-il pas mieux que n'importe quelle fausse solution ?

La mort dans *Les Fleurs du mal*

Charlotte HEBRAL
Professeur de Français

« *Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau* »
« *Le Voyage* » (Charles Baudelaire)

La mort est une angoisse, personnelle ou collective. Nous sommes parfois confrontés à la mort des autres, mais quand c'est notre mort qui approche, alors nous réalisons que nous ne pourrons jamais comprendre cette chose abstraite, car au moment même où nous la toucherons, il n'y aura plus de retour, plus d'analyse, plus de partage, la mort nous prendra tout entier.

Cette évidence selon laquelle nous ne pouvons pas être confrontés à notre propre mort, mais uniquement à celle des autres, fait réfléchir les artistes, poètes en particulier, qui sont censés recevoir l'inspiration. A tel point que certains d'entre eux, peut-être pour devancer la mort, avec humour et sagacité, ont écrit, par avance, leur propre épitaphe. C'est le cas d'Alfred de Musset :

*« Mes chers amis, quand je mourrai
Plantez un saule au cimetière
J'aime son feuillage éploré
La pâleur m'en est douce et chère
Et son ombre sera légère
A la terre où je dormirai »*

Toute aussi légère, celle de Marie de Régnier de Heredia :

*« Je veux dormir au fond des bois, pour que le vent
Fasse parfois frémir le feuillage mouvant
Et l'agite dans l'air comme une chevelure
Au-dessus de ma tombe, et selon l'heure obscure
Ou claire, l'ombre des feuilles avec le jour
Y tracera, légère et noire, et tour à tour,
En mots mystérieux, arabesque suprême,
Une épitaphe aussi changeante que moi-même¹³⁵ ».*

Baudelaire aussi parle sans cesse de la mort dans *Les Fleurs du mal*. Mais il s'y emploie de très diverses façons. Dès la première section du recueil se dégage une certaine violence dans la mort, une damnation, une inéluctabilité, presque religieuse. Les titres en attestent : « Don Juan aux enfers », « remords posthume »¹³⁶, « Abel et Caïn », « Les litanies de Satan¹³⁷ », « le revenant¹³⁸ »... A cela s'ajoute, dans le poème d'ouverture « Au lecteur », une constatation effrayante : « c'est le diable qui tient les fils qui nous remuent »¹³⁹. « Nous » étant ici le lecteur, l'être positionné donc dès le départ comme celui qui est mu par des puissances obscures, marionnette du destin, et sûrement d'un destin malveillant. Que penser, dès lors, du rapport de Baudelaire avec la mort ? En fait-il son sujet de prédilection, faut-il s'attendre à une poésie qui ferait l'apologie de la destruction ? Pourquoi surtout en parle-t-il autant dans sa poésie ? Baudelaire est un poète obnubilé par la mort, son apparence, sa forme, ses enjeux esthétiques, mais il

¹³⁵ Christiane Deschamps, « Le poète et la mort, de Baudelaire à Houellebecq ».

¹³⁶ *Les Fleurs du mal*, section « Spleen et Idéal », poèmes XV et XXXII, édition de 1857, Hatier, 2011.

¹³⁷ *Ibid*, section « Révolte », poèmes LXXXXXI et LXXXXXII.

¹³⁸ *Ibid*, section « Spleen et Idéal », poème LXXII.

¹³⁹ *Ibid*, « Au lecteur », amorce du recueil.

ne se sert pas du sujet pour effrayer. Il reprend le thème ancestral du rapport de l'être à sa propre fin pour interroger le lecteur sur sa condition, sa propre finitude, et donc l'amener à réfléchir sur les enjeux de sa vie actuelle.

Une mort ancestrale, mythologique

La mort, et le chemin qui y conduit, fascinent Baudelaire. Ainsi, il s'inspire des plus grands textes de la littérature pour transformer les personnages condamnés, morts parfois, en personnages poétiques. Dans « Don Juan aux enfers », la mort de Don Juan s'imisce dans le poème dès la première strophe ; elle rappelle aux lecteurs l'histoire du personnage condamné :

*« Quand Don Juan descendit vers l'onde souterraine
Et lorsqu'il eut donné son obole à Charon,
Un sombre mendiant, l'œil fier comme Antisthène,
D'un bras vengeur et fort saisit chaque aviron. »*

Mais très vite, il y a transformation. La mort n'est plus que le moyen de créer une bacchanale¹⁴⁰ improvisée qui s'offre au condamné :

*« Montrant leurs seins pendants et leurs robes
ouvertes,
Des femmes se tordaient sous le noir firmament,
Et, comme un grand troupeau de victimes offertes,
Derrière lui traînaient un long mugissement. »*

¹⁴⁰ Fêtes religieuses célébrées en l'honneur de Bacchus dans le monde romain. (Le mot désigne aussi bien la fête grecque [*dionysies*] que les mystères dionysiaques spécifiques de l'Italie).

Le poète joue, il mêle une vision sombre de la mort du héros avec celle, plus ironique, de la transformation du mythe :

*« Sganarelle en riant lui réclamait ses gages,
Tandis que Don Luis avec un doigt tremblant
Montrait à tous les morts errant sur les rivages
Le fils audacieux qui railla son front blanc.*

*Frissonnant sous son deuil, la chaste et maigre Elvire,
Près de l'époux perfide et qui fut son amant,
Semblait lui réclamer un suprême sourire
Où brillât la douceur de son premier serment ».*

L'histoire est là, tacite, les personnages surtout : Elvire, la femme trompée, Sganarelle, le valet complice mais incapable d'adhérer totalement au comportement de son maître, Don Luis, le père qui n'aime pas la vie que son fils a choisi... Mais sous la plume de Baudelaire, ils se transforment en personnages mythologiques et poétiques. La mort n'est que l'excuse pour faire entendre le chant du poète.

Une mort présente et rassurante

Même lorsqu'il revient à la mort réalité, celle qu'il côtoie à Paris au dix-neuvième siècle, Baudelaire refuse de prendre la mort comme une fatalité. Il en fait la force positive qui le rassure et qui l'attend. Elle devient femme dans « remords posthume », où la « belle ténébreuse », dormante, ne peut plus « vouloir » ou faire « une course aventureuse ». La femme, dans « son monument construit de marbre noir », pourrait être

triste, seule et angoissée par la fin. Mais chez Baudelaire, la fascination se mêle toujours au jeu, et ce qui commençait comme une élégie¹⁴¹ se termine ainsi :

*« Le tombeau, confident de mon rêve infini
(Car le tombeau toujours comprendra le poète)
Durant ces grandes nuits d'où le somme est banni,
Te diras : « Que vous sert, courtisane imparfaite,
De n'avoir pas connu ce que pleurent les morts ? »
Et le ver rongera ta peau comme un remords. ¹⁴² »*

Le poète reprend ici l'idée du « Carpe Diem¹⁴³ » de Ronsard, mais il s'en sert non plus pour mettre la jeune femme en garde et lui dire de se dépêcher de vivre – « que vous sert de n'avoir pas connu ce que pleurent les morts ? » – Il détourne encore une fois la peur que devrait susciter cette mort pour mettre sa condition de poète en avant. Le mot « tombeau » signifie « tombe », mais c'est aussi une forme de poésie, à la gloire de quelqu'un. Baudelaire parle donc de la mort et de la déchéance après la mort – « le ver rongera ta peau » – mais pas seulement pour nous mettre en garde : elle lui sert surtout de muse et lui permet de créer.

Une mort esthétique

La création. Voilà la motivation principale du poète. La mort est un sujet d'art, elle l'inspire, elle le motive, c'est aussi pour cette raison que Baudelaire est qualifié

¹⁴¹ Une élégie est un petit poème lyrique sur un sujet le plus souvent tendre et triste.

¹⁴² *Les Fleurs du mal*, section « Spleen et Idéal », poème XXXII.

¹⁴³ Littéralement, cette phrase signifie « Cueille le jour présent et sois le moins confiant possible en l'avenir ». Elle est une invitation de Ronsard à profiter de chaque instant de l'existence, sans se préoccuper de ce qui vient ensuite.

de *moderne*¹⁴⁴. Sa pensée ne se contente pas d'épouser les thèmes antérieurs de la nature ou de l'amour, il s'adapte aux contours de la modernité, et donc de la laideur, parfois de la mort, qui rôdent dans les lieux éminemment modernes, les villes. Ainsi, certains poèmes, dont « Une charogne »¹⁴⁵, décrivent avec une précision quasi-chirurgicale la décomposition d'un cadavre animal, et la forme indistincte qu'il a lorsque les vers l'ont intégralement recouvert :

*« Et ce monde¹⁴⁶ rendait une étrange musique,
Comme l'eau courante et le vent,
Ou le grain qu'un vanneur¹⁴⁷ d'un mouvement
rythmique
Agite et tourne dans son van¹⁴⁸,*

*Les formes s'effaçaient et n'étaient plus qu'un rêve,
Une ébauche lente à venir,
Sur la toile oubliée, et que l'artiste achève
Seulement par le souvenir. »*

Un peu plus loin le poète parle à celle qu'il aime et la compare à ce putride animal :

*« Et pourtant vous serez semblable à cette ordure,
A cette horrible infection
Etoile de mes yeux, soleil de ma nature,
Vous, mon ange et ma passion ! »*

¹⁴⁴ Celui qui veut opérer une rupture nette et volontaire avec le passé.

¹⁴⁵ *Les Fleurs du mal*, Section « Spleen et Idéal », poème XXVII.

¹⁴⁶ Les larves se développant sur la carcasse de l'animal.

¹⁴⁷ Métier qui consistait à secouer les grains pour les trier et les nettoyer.

¹⁴⁸ Panier dont se sert le vanneur.

Mais si Baudelaire animalise notre mort, compare la femme à cette bête informe, ce n'est pas pour lui rappeler la fin tragique qui l'attend, mais pour souligner « l'ébauche lente à venir », le « rêve », suscité par la disparition des formes de l'animal. Ainsi, ces formes floues, qui ne sont achevées que par « le souvenir » du poète, deviennent éternelles sous sa plume. Il se sert de ce qu'il voit pour créer des symboles, qui resteront, au-delà de l'image. Et c'est bien d'éternité et non de mort qu'il s'agit dans la poésie Baudelairienne, car l'artiste, à la fin du poème, le dit clairement :

*« Alors, ô ma beauté ! Dites à la vermine
Qui vous mangera de baisers,
Que j'ai gardé la forme et l'essence divine
De mes amours décomposées ! »*

La mort est le moyen de conserver la trace poétique de cet amour. Ce qui est divin, dès lors, c'est le souvenir de la femme et la capacité du poète à fixer ce souvenir tout en le rendant vivant. Plus même, il compare son aimée à un objet de dégoût absolu, de mort et de putréfaction, la charogne, pour que le lecteur soit choqué, interpellé, ému, par l'éternité de cet amour.

Baudelaire est donc un poète inquiet face à la mort, mais surtout inspiré par cette dernière. Le tourment permet de poser la question de la création, et l'urgence d'écrire quelque chose, de fixer la réalité de manière symbolique, avant qu'elle ne disparaisse. La mort ne serait alors qu'un passage vers une autre forme de création. La poésie, le moyen de fixer et d'entrevoir quelques instants ce passage. Le dernier poème de la version de 1857 des *Fleurs du mal* s'achève d'ailleurs

par le poème « la mort des artistes », qui soulève l'hypothèse un peu folle selon laquelle « la Mort, planant comme un soleil nouveau, fera s'épanouir les fleurs de leur cerveau ! ».

Comme si l'élan créatif ne se limitait pas à notre propre finitude, et qu'elle n'était que le point de départ d'autres jeux poétiques, d'autres inventions, peut-être de nouvelles interprétations, que d'autres que le poète feraient de sa poésie, la laissant, de ce fait, à jamais, vivante.

Micromégas (1752)

Charlotte HEBRAL

« *Le vrai philosophe n'attend rien des hommes,
et il leur fait tout le bien dont il est capable.
Il a l'hypocrisie en horreur, mais il plaint
le superstitieux, enfin il sait être ami.*¹⁴⁹ »

La carrière de Voltaire s'oriente d'abord vers la création d'œuvres inspirées des grands genres classiques, l'épopée, l'épître ou la tragédie. Méfiant à l'égard de l'imagination, il attend d'avoir quarante cinq ans pour écrire son premier conte, le *Voyage du Baron de Gangan*, devenu plus tard *Micromégas*¹⁵⁰. Voltaire écrit ce conte en 1738-1739, aussitôt après la publication des *Eléments de la philosophie* de Newton, « comme on se délasse d'un travail sérieux avec les bouffonneries d'Arlequin »¹⁵¹. Conservé dans les papiers de l'écrivain, le conte est remanié en 1750 à la Cour de Berlin et prend l'aspect d'un divertissement mondain, destiné à distraire Frédéric II.

Des personnages reflets de la personnalité de l'auteur

Le conte philosophique est le genre finalement choisi par Voltaire pour exprimer de concert son amour pour

¹⁴⁹ Voltaire, *Lettre à Damilaville*, 1766.

¹⁵⁰ Le baron de Gangan était un proche de Frédéric II. Le doute persiste quand aux raisons de changement de titre. Il s'agirait d'un remaniement à la suite d'une dispute entre Frédéric II et Voltaire.

¹⁵¹ Voltaire, *Micromégas et autres contes*, chapitre 4 « conversation de l'habitant de Sirius avec celui de Saturne », p. 59.

les sciences et sa volonté de creuser toujours plus profond dans les méandres métaphysiques. De ce fait, le personnage est un géant qui, par certains aspects, ressemble à son auteur. C'est ce qu'explique Jacques Van den Heuvel : « Plus s'accroît le divorce entre l'idéal et l'expérience, plus le conte se révèle proche des humeurs de Voltaire, qui ressent de manière intermittente l'impérieux besoin de faire le bilan de ce que lui apporte la vie¹⁵² ». Micromégas (= Petit-Grand), est originaire d'une planète gravitant autour de l'étoile de Sirius. Il a été condamné à un bannissement de huit cents ans pour avoir écrit un livre « fort curieux¹⁵³ », mais d'une grande audace philosophique. Il connaît à merveille « les lois de la gravitation et toutes les forces attractives et répulsives¹⁵⁴ » et « tantôt à l'aide d'un rayon du soleil, tantôt par la commodité d'une comète¹⁵⁵ », il voyage de globe en globe.

Il s'agit donc d'un mathématicien et d'un savant, qui, par hasard, se noue d'amitié avec un secrétaire de l'Académie des sciences de Saturne. Ils décident d'achever leur formation par un « petit voyage philosophique » interstellaire. Après avoir enquêté sur le système solaire, ils engagent une conversation sur le monde et la métaphysique avec une équipe de géographes français partis pour mesurer l'inclination des pôles. A travers cette histoire invraisemblable, se dresse un bilan presque complet des connaissances du dix-huitième siècle en astronomie, mathématiques, physique, biologie...¹⁵⁶ ».

¹⁵² Jacques Van den Heuvel, *Voltaire dans ses contes*, Ed. A. Colin, 1968.

¹⁵³ Voltaire, *Micromégas et autres contes*, p. 51, Hachette.

¹⁵⁴ *Ibid*, p. 50.

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 52.

¹⁵⁶ Théorie de Locke sur l'intelligence humaine ou de Newton sur la gravitation entre autres.

Sa connaissance des travaux de Newton conduit Voltaire à utiliser la force nouvellement découverte, l'attraction universelle, grâce à laquelle le héros quitte une planète de Sirius puis, avec son compagnon, le nain de Saturne, se promène à travers les espaces intersidéraux. Cette imprégnation positive de la science dans le conte de Voltaire est tout particulièrement visible au moment où a lieu la rencontre entre Micromégas et les géographes-philosophes. Arrivés sur terre, Micromégas et le Saturnien découvrent sur la Baltique, à l'aide d'un microscope, une baleine¹⁵⁷, puis « une volée de philosophes »¹⁵⁸, les membres de l'expédition ramenée du Pôle Nord par Maupertuis¹⁵⁹, avec lesquels un heureux artifice leur permet d'entrer en relation.

L'enthousiasme mathématique se trouve en premier lieu dans l'utilisation des termes scientifiques tels que « substances » ou « atomes intelligents », pour parler des hommes. Mais cet enthousiasme apparaît surtout au moment où Micromégas prend la parole devant les philosophes. A cet instant, le sujet de la guerre sur terre est évacué au profit de questions purement scientifiques : « Combien comptez-vous, dit-il, de l'étoile de la Canicule à la grande étoile des Gémeaux ? » Ils répondirent tous à la fois : « Trente-deux degrés et demi. – Combien comptez-vous d'ici à la lune ? – Soixante-dix diamètres de la Terre (...) »¹⁶⁰.

Néanmoins, Voltaire, dans le discours du héros et des personnes qu'il rencontre, mélange allusions aux

¹⁵⁷ Ils se demandent longuement s'il est possible qu'elle ait une âme.

¹⁵⁸ Voltaire, *Micromégas et autres contes*, chapitre 6, « ce qui leur arrive avec les hommes », p. 76, Hachette.

¹⁵⁹ Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), est un philosophe, mathématicien et astronome français.

¹⁶⁰ *Ibid.*, chapitre 7 « Conversation avec les hommes », p. 80.

sciences, défense de ces dernières, et critique. Pourquoi un tel cheminement de pensée et comment se développe l'aspect satirique du conte ?

Un conte comique et satirique

Si Voltaire parle autant des sciences dans *Micromégas*, c'est aussi parce que le caractère scientifique de certaines pratiques permet d'intégrer des éléments très concrets à la fiction. Ainsi, la satire se nourrit du comique de situations que rencontrent notre géant Micromégas et son ami, mais la science permet toujours de revenir aux débats de fond. En atteste l'arrivée de Micromégas sur Terre et sa découverte des hommes : « Micromégas étendit la main tout doucement vers l'endroit où l'objet paraissait, et, avançant deux doigts et les retirant par la crainte de se tromper, puis les ouvrant et les serrant, il saisit fort adroitement le vaisseau qui portait ces messieurs, et le mit encore sur son ongle, sans trop le presser, de peur de l'écraser. « Voici un animal bien différent du premier », dit le nain de Saturne. »¹⁶¹

La critique n'est plus voilée et le ton devient comique lorsque le géographe-philosophe, chef du groupe, prend la parole pour répondre à la question de Micromégas qui leur demande comment ils occupent leur temps, eux qui ne tuent pas pour de l'argent : « Nous disséquons des mouches, dit le philosophe, nous mesurons des lignes, nous assemblons des nombres, nous sommes d'accord sur deux ou trois points que nous entendons, et nous disputons sur deux ou trois mille que nous n'entendons pas¹⁶² ». Que ce soit pour parler de la

¹⁶¹ *Ibid*, chapitre 5, « Expériences et raisonnements des deux voyageurs », p. 72.

¹⁶² *Ibid*, chapitre 7, « Conversation avec les hommes », p. 80.

science, de la philosophie ou de la religion, Voltaire fait avant tout passer le message suivant : la satire, la moquerie, sont les moyens de faire réaliser au lecteur que tout est relatif, la taille des planètes et des êtres, comme la perception du monde. Si la connaissance rationnelle est valable pour les phénomènes scientifiques, elle est impuissante en métaphysique.

Un conte d'apprentissage et une prise de conscience par le conte

De fait, les personnages de Voltaire existent exclusivement par leurs actions. Voltaire, admirateur du sensualisme de Locke, considère la destinée d'un homme comme le résultat d'une succession de rencontres de l'extérieur, aboutissant à la formation de l'être par l'expérience. *Micromégas* est donc un conte semblable au roman d'apprentissage relatant la rencontre entre une conscience et le monde. La finalité des contes philosophiques, c'est d'amener le lecteur à prendre conscience de ce qu'il n'avait pas été habitué à voir : « J'ai été envoyé, j'ai vu des mortels forts au-dessus de nous, j'en ai vu de forts supérieurs¹⁶³ ».

Voltaire montre dans un premier temps, avec le Saturnien, placé dans une position intermédiaire, ce que doit être la condition de toute créature. A ses yeux, les différences se résolvent en un état moyen et en équilibre. C'est la leçon réconfortante des *Discours sur l'homme* : « Rien n'est grand ni petit, tout est ce qu'il doit être¹⁶⁴ ». Il insiste dans un deuxième temps

¹⁶³ *Ibid*, p. 66.

¹⁶⁴ Voltaire, *Discours en vers sur l'homme*, sixième discours, « Sur la nature de l'homme », 1734.

sur l'acceptation. Acceptation de soi d'abord, puisque Micromégas est un géant de « huit lieues de haut »¹⁶⁵, et acceptation des autres. En passant par Saturne, Micromégas se lie d'amitié avec un secrétaire de l'Académie des sciences¹⁶⁶. Il constate que la multiplicité des sens ne change rien à la nature humaine, et lui donne une leçon de relativisme physique qui débouche sur une leçon de relativisme moral : le bonheur dépend d'un équilibre entre nos désirs et notre nature. Dans une conversation entre Micromégas et ce dernier, le philosophe refuse le jeu de séduction intellectuelle mis en place par son interlocuteur :

- « Oui, dit le Saturnien, la nature est comme un parterre dont les fleurs... »
- « Ah ! dit l'autre, laissez là votre parterre. »
- « Elle est, reprit le secrétaire, comme une assemblée de blondes et de brunes dont les parures... »
- « Et qu'ai-je affaire de vos brunes ? Dit l'autre. »
- « Elle est donc comme une galerie de peintures dont les traits... »
- « Et non ! dit le voyageur, encore une fois la nature est comme la nature. Pourquoi lui chercher des comparaisons ? »
- « Pour vous plaire, répondit le secrétaire¹⁶⁷ ».

Un peu plus loin dans la même conversation, Micromégas réitère son ambition, en comparant sa situation à celle du secrétaire. Il y fait une apologie éclairée de

¹⁶⁵ Une lieue est une ancienne mesure qui correspond à 4860 mètres environ. Voltaire, *Micromégas et autres contes*, p. 49, Hachette.

¹⁶⁶ L'allusion vise Fontenelle, dont Voltaire parodie le style précieux et fleuri.

¹⁶⁷ Voltaire, *Micromégas et autres contes*, p. 57, Hachette.

la philosophie des Lumières, capable d'accepter ce que la Nature leur a donné, et désireux d'entretenir les différentes manières de penser, puisqu'au fond la raison est le seul don capable de nous rendre tous, à notre humble échelle, philosophes. Micromégas lui répartit : « Si vous n'étiez pas philosophe, je craindrais de vous affliger en vous apprenant que notre vie est sept cents fois plus longue que la votre, mais vous savez trop bien que, quand il faut rendre son corps aux éléments, et ranimer la nature sous une autre forme, ce qui s'appelle mourir ; quand ce moment de la métamorphose est venu, avoir vécu une éternité ou avoir vécu un jour, c'est précisément la même chose. J'ai été dans des pays où l'on vit mille fois plus longtemps que chez moi, et j'ai trouvé qu'on y murmurait encore. Mais il y a partout des gens de bon sens qui savent prendre leur parti et remercier l'auteur de la nature. Il a répandu sur cet univers une profusion de variétés, avec une espèce d'uniformité admirable. Par exemple, tous les êtres pensants sont différents, et tous se ressemblent au fond par le don de la pensée et des désirs¹⁶⁸ ».

L'allégorie de *Micromégas* traduit donc la recherche constante d'un équilibre entre les lumières de la raison et les ténèbres de l'imaginaire. Ce n'est pas la mise en orbite d'une idée simple, mais la fiction complexe chargée de situer le phénomène humain et, surtout, de donner à penser nos différences, nos points communs et tout ce qui fait de nous des Hommes. Aussi pourrait-on conclure avec André Bellesort que Voltaire « a fait de la vie avec ce qui donne la mort à tant d'autres œuvres romanesques : la discussion philosophique¹⁶⁹ ».

¹⁶⁸ *Ibid*, « conversation de l'habitant de Sirius avec celui de Saturne », p. 58-59.

¹⁶⁹ André Bellesort, *Essai sur Voltaire*, 1950.

Légalité et légitimité

Sophie PIETRA-FRAIBERG

Docteur en Philosophie

Le droit « sert de lien à la société », ce qui signifie qu'il doit empêcher les conflits et permettre aux individus de vivre paisiblement dans une société : il ne se réduit pas à un système de contrainte, de répression auquel on obéirait par peur de la punition. Impartial, il ne favorise en principe ni les forts, ni les faibles, ni les riches ni les pauvres. Les lois établissant des sanctions et des obligations n'avantagent personne et pourtant elles sont obéies par tous. Mais d'où les lois tirent-elles alors leur force si elles n'obligent pas seulement par la peur de la punition ? Si le droit doit pouvoir faire régner la paix et assurer la sécurité, son efficacité ne provient-elle pas du fait que la source du droit ne doit pas être recherchée dans la société elle-même, avec ses rapports de forces ? L'institution du droit semble requérir un esprit social qui soit indépendant des forces qui animent la société, une autorité qui se situe en amont de toute élaboration sociale. Dans ce cas, faut-il chercher la source du droit dans la nature, la morale ou la religion ?

Comme le soulignait déjà Cicéron, dans son ouvrage intitulé *Des lois*, la loi qui fonde le lien social est en rapport avec la « droite raison », ce qui implique que les lois imparfaites peuvent être revues et corrigées. On peut alors contester le droit positif, les règles juridiques en vigueur dans un Etat, par référence à ce qui leur est extérieur ou antérieur. Le droit repose sur un fondement naturel et donc universel, la nature étant comprise par Cicéron comme ordre et rationalité. Quand on ignore

ce fondement, cet ordre universel, le droit et la justice sont injustes. Cicéron pose ainsi la question suivante : « si les Trente avaient voulu imposer aux Athéniens des lois, et si tous les Athéniens avaient aimé ces lois dictées par des tyrans, devrait-on les tenir pour justes ? » Le respect de la légalité ne suffit pas à garantir la justice. Le légalisme strict est même parfois dangereux, il peut autoriser les pires conduites au nom du respect de la loi. Ainsi, celui qui vit sous un régime totalitaire doit s'interroger et confronter la légitimité des valeurs du système à celles qui sont supérieures : mais quel est le critère qui permet de discerner les valeurs universelles ? Quelles sont les « vraies » valeurs, qui m'incitent à juger le droit positif, nécessairement relatif à une époque et à une société ? En tout cas, cette référence extérieure interdit une obéissance passive et il faut quelquefois choisir de défendre la justice plutôt que de respecter les lois.

Si le droit concerne les citoyens, la question de la légitimité est essentielle car, lorsque le droit n'est pas ordonné à un principe supérieur, les vertus sociales et la recherche de l'intérêt général courent le risque de disparaître. En amont de toute élaboration sociale, il existerait un critère qui permet de juger de la légitimité de la loi, de séparer le juste de l'injuste, de telle sorte que celui qui l'ignore délibérément se trouve du côté de l'injustice. Mais comment établir un tel critère universel qui s'adresse à tous, sans exclure quiconque ni produire de l'injuste à partir d'une norme initialement juste ? Seules la morale ou la nature peuvent fournir ce critère dans la mesure où les religions, sous leurs formes multiples, engendrent des conflits bien qu'elles prétendent toutes à l'universalité. La nature, qu'elle soit conçue

comme un ordre naturel ou comme un désordre, ne peut fonder de façon satisfaisante le droit : d'une part, la force n'établit qu'une domination qui peut être renversée par une plus grande force et, d'autre part, nous ne reconnaissons plus de supériorité naturelle à certains êtres humains – la notion d'égalité naturelle entre tous les hommes s'est imposée ; il ne saurait y avoir de race supérieure là où la science a démontré que l'humanité n'est pas composée de plusieurs races. Reste alors à examiner la fondation du droit par une morale.

Emmanuel Lévinas a longuement analysé ce problème et a cherché à montrer que l'Etat égalitaire où l'homme s'accomplit ne procède pas de la guerre de tous contre tous mais « de la responsabilité irréductible de l'un pour tous ». La justice qui limite la charité, c'est-à-dire ma responsabilité infinie envers autrui, peut finir par l'exclure lorsque l'impartialité devient indifférence. Etre infiniment responsable signifie que chacun est requis pour porter la charge du monde et pour répondre de la souffrance d'autrui. Selon lui, la responsabilité commence face au visage de notre prochain et investit le sujet qui obéit et s'engage, comme s'il ne pouvait se décharger sur personne. Cette relation qui incombe au sujet sans qu'il le veuille instaure une relation asymétrique où chacun est assujéti au regard de l'autre, et non un sujet souverain assujettissant les autres.

La justice, en introduisant des critères de jugement qui font abstraction de la singularité des visages et des noms, rétablit l'égalité et la symétrie afin d'apprécier un acte commis et ses conséquences, de façon objective et impartiale. Elle tendra à appliquer aux relations entre personnes ainsi qu'aux rapports entre gouvernements et gouvernés, l'égalité stricte qui s'impose dans les

échanges d'objets. A la limite, elle exigera un dommage équivalent à celui qu'on a pu causer : « œil pour œil, dent pour dent, mort pour mort ». La société mesurera la peine à infliger sur la gravité de l'offense. La justice mesure, égalise, proportionne. Elle se reconnaît dans le symbole de la balance. A la limite, la punition imposée par la société à ses criminels se rapproche éminemment d'un comportement de vengeance. Elle a valeur de paiement pour le crime ; elle agit surtout de l'extérieur à la manière de la pression sociale.

Les institutions sont ainsi un rempart contre l'arbitraire des volontés individuelles, les liens de la loi assurant le côte-à-côte des hommes, et la vie en société, avec les « tiers ». Mais le politique, faisant surgir l'ordre de la justice et de l'égalité, court le risque d'effacer l'unicité des visages. Emmanuel Lévinas insiste sur le fait que l'ordre public ne doit pas donner congé et même tenir pour superflues les volontés subjectives car la tyrannie peut s'installer. Cette idée est déjà présente chez Cicéron lorsqu'il affirme que celui qui croira y voir son avantage méprisera et enfreindra les lois. Le tyran est bien celui qui aime plus le pouvoir que la justice, qui recherche son intérêt et non celui de ceux qu'il gouverne. Dans un régime totalitaire, lorsque les institutions ne garantissent plus la liberté et la justice, le seul rempart contre l'inhumanité qui ne connaît plus de visages est élevé par ceux qui en maintiennent les exigences et combattent pour elles. Cela signifie, et nous le savons bien, que la justice est une législation toujours inachevée, toujours reprise, parce que la société est multiple, et suppose des calculs qui recommencent sans cesse. La justice doit toujours avoir mauvaise conscience.

En affirmant que l'Etat moderne doit toujours être inquiet de son retard sur l'exigence du visage d'autrui, le philosophe nous rappelle que les juges et les tribunaux sont nécessaires pour comparer ce qui demeure pourtant de l'ordre de la singularité la plus irréductible. Cette contradiction entre justice rigoureuse et charité montre qu'il ne faut pas confondre la justice stricte et la justice juste. Le droit représente la justice stricte, qui doit être rendue par un juge impartial dont le devoir est de faire respecter la loi et non de la juger. Il ne doit pas faire acception de personne et ne doit pas recevoir de présents. Bien que le juge soit là pour déclarer l'innocence et la culpabilité, l'application de la peine est soumise à des considérations subjectives. La contradiction se résoudrait en expliquant qu'il faut distinguer la justice telle qu'elle se déroule avant le verdict et les possibilités de l'après-verdict qui n'excluent pas la charité. Il faut se rendre indifférent à celui qu'on juge pour ne pas se laisser fléchir par son visage, même s'il convient de le regarder après le jugement afin de garder en mémoire l'unicité irremplaçable de celui dont il a fallu sanctionner le comportement. Cet enseignement montrerait que l'amour peut toujours surveiller la justice et que la bonté peut répondre à l'appel du visage sans pourtant démentir le verdict. Ainsi, « au tribunal qui raisonne et pèse, l'amour du prochain serait possible ». Cela signifie, selon E. Lévinas, que la justice doit être rendue par des justes et « qu'elle se fait miséricorde, non pas dans l'indulgence incontrôlable, mais à travers un jugement¹⁷⁰ ». La loi aurait donc la dure tâche d'orienter l'amour vers la justice.

¹⁷⁰ *L'au-delà du verset*, Editions de Minuit, 1982, p. 128.

La liberté, pour Emmanuel Lévinas, ne consiste pas seulement à donner son accord aux lois et en assumer les prescriptions. Cette idée doit retenir l'attention, elle signifie qu'il ne suffit pas d'être quitte avec la loi pour être juste, mais que le sens du devoir, au contraire, s'élargit au fur et à mesure qu'il s'accomplit : « plus je suis juste et plus je suis coupable ». Les hommes doivent toujours se mettre en question, on leur en demande toujours davantage. Plus nous sommes justes et plus sévèrement nous serons jugés. Pour Emmanuel Lévinas, la moralité, à cause de ses exigences croissantes, ne permet pas aux hommes de se reposer. Elle doit sans cesse nous rappeler que le responsable est celui qui répond, non pas d'abord de lui-même mais d'un autre, dont il se porte garant.

La responsabilité, dans cette perspective, est le critère qui sert de fondement à la justice même si, paradoxalement, elle la limite. En effet, c'est la prise en compte de la détresse des autres qui exige la comparaison et le calcul, l'objectivité et l'égalité. C'est, d'une certaine manière, l'altruisme qui exige la prise en compte des tiers, nous obligeant sans cesse à transformer ma responsabilité infinie envers l'unique en une responsabilité finie envers un nombre indéfini de personnes. Emmanuel Lévinas a construit sa pensée sur la place donnée à l'autre, et va jusqu'à accorder la plus grande valeur au sacrifice : « la valeur de la sainteté (...) est dans la certitude qu'il faut laisser à l'autre en tout la première place, depuis l'« après vous » devant la porte ouverte, jusqu'à la disposition – à peine possible, mais la sainteté le demande – de mourir pour l'autre¹⁷¹ ». On

¹⁷¹ François Poirié, *Emmanuel Lévinas, Qui êtes-vous ?*, La Manufacture, 1987, p. 83.

voit bien que la sainteté n'est pas l'équivalent de la justice, que l'homme responsable n'est pas seulement celui qui cherche à accomplir la justice, en veillant à restituer à l'autre son dû, en fonction des circonstances. La rencontre avec l'autre en face-à-face fait surgir un ordre qui déborde de toutes parts la simple réciprocité, la relation d'équité où les individus sont considérés comme des êtres interchangeableables.

Mais cette relation originelle et première, se présentant comme une injonction morale, rappelant le commandement « tu ne tueras point » et exigeant un don de soi sans limite, n'est pas la situation sociale réelle. La vie en commun et la nécessité de régir la société impose des lois qui limitent la relation éthique et font surgir les rapports d'égalité : le face-à-face doit se conjuguer avec la présence du tiers. Emmanuel Lévinas pose donc que la justice naît de la limitation de l'amour du prochain par la prise en compte des tiers. Il fait surgir le conflit entre la charité et la justice qui ne peuvent pas se passer l'un de l'autre, même s'ils ont chacun leur exigence propre. Ainsi la force des lois vient de son ancrage dans cette conscience d'un surplus de responsabilité à l'égard des autres qui rappelle que la justice raisonnable inspirée par l'amour du prochain ne peut égaler la bonté qui l'appelle.

Cette conception morale a une implication considérable sur le plan juridique. Aux idées de mesure stricte et d'équité, qui fondaient la justice, elle substitue l'incommensurabilité de la personne et l'affirmation des droits inviolables. On peut parler ici d'une justice des droits de l'homme, inscrite dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen* déclarant les Droits naturels inaliénables et sacrés de l'homme. La mesure

de la justice devient le respect absolu de l'humanité présente en chaque personne et elle peut être considérée comme émanant de la charité. Aujourd'hui, le culte des droits de l'homme désacralise le politique qui n'exprime plus le caractère sacré de l'unité collective. Dans nos sociétés contemporaines, l'Etat qui doit ordonner et contraindre, a cessé de faire figure d'instance de surplomb et ce sont les droits de l'homme, supposés indépendants de la citoyenneté et de la nationalité, qui ont été invoqués pour défendre les individus contre le pouvoir croissant de l'Etat. Inaliénables, ils expriment la reconnaissance de l'humanité de l'homme, indépendamment de toute autorité politique constituée. Leur portée transcende l'ordre politique et montre que la morale ne se laisse pas enfermer dans une société particulière. Ils montrent que nos démocraties modernes ont besoin de se ressourcer dans une forme de transcendance, la responsabilité éthique. Emmanuel Lévinas se demandait si ces droits pouvaient rendre possible une « conjonction entre l'éthique et la politique ». Proclamés par des Etats qui les bafouent avec constance, il remarquait que « les voix qui montent des interstices du politique (...) indépendamment des instances officielles » servent souvent d'alibi aux sociétés occidentales afin de ne pas prendre de décisions politiques. En effet, ces droits étant déclarés et garantis par des juges de plus en plus indépendants de l'ordre politique, ils sont perçus comme naturellement accessibles à tout être humain qui peut devenir défenseur et juge de ses droits. Cela a conduit à l'émancipation de la morale qui s'est détachée de la trame sociale. En se repliant sur eux-mêmes, les hommes ont manifesté leur volonté d'affirmer leur différence et leur individualité, reléguées

à l'arrière-plan par les communautés politiques, soucieuses d'engendrer l'égalité grâce à l'organisation humaine.

Un certain nombre de penseurs contemporains affirment avec raison que les droits de l'homme « remplissent un vide » et renvoient à un ordre extérieur au politique. Marcel Gauchet constate que la morale resterait centrale pour l'auto-constitution de l'individu et le droit, sous la forme des droits de l'homme, « s'érige en vérité exclusive de la démocratie, en refoulant la considération du politique et du social-historique, en s'installant à leur place, en se donnant pour eux¹⁷² ». Il est vrai que notre société est marquée par le souci des victimes. Nous ne cessons de nous condamner et de nous sentir coupables, et la source de notre culpabilité renvoie aux enseignements du monothéisme dont l'éthique ne fait qu'un avec l'amour du prochain et la charité. Mais on peut constater que ce souci moderne des victimes ne cesse d'augmenter alors que notre monde ne cesse de faire des victimes et que nos progrès en ce domaine sont très lents. Notre société a franchi différents seuils en abolissant l'esclavage, en universalisant les soins médicaux ou en développant l'entraide internationale. Il est vrai que les nations ne se sont jamais autant mobilisées pour envoyer des secours et participer aux opérations de sauvetage lorsque des catastrophes humanitaires se produisent à l'autre bout du monde. A l'heure où toutes les appartenances locales ou régionales dépérissent, notre monde a universalisé la compassion. Ce « plus de justice » que nous réclamons devient la valeur partagée, « une exception flagrante à notre néant de valeur », et permet de dénoncer l'insuffisance ou

¹⁷² Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 355.

l'iniquité de l'état de choses existant tout en énonçant ce qui devrait être. Pour Marcel Gauchet, le danger est redoutable car « au nom de la liberté et de l'égalité de l'individu, il y aura toujours à objecter au fonctionnement de quelque société que ce soit¹⁷³ ». La société civile, qui devenue le lieu de la puissance d'initiative des individus, a renoncé à un point de vue d'ensemble, un projet commun qui donne un sens à l'individualisme en fournissant aux hommes la représentation d'un Tout. Si la responsabilité de chacun à l'égard des autres, reste le fondement sans lequel l'espérance d'une justice enfin réalisée parmi les hommes semble vaine, il faut des institutions pour prendre en charge le vivre-ensemble dans une société pluraliste. Parce qu'il existe la multiplicité des hommes, la présence des tiers aux côtés d'autrui, il faut « peser, penser, juger, en comparant l'incomparable ». La justice ne se manifeste que dans une société et la politique est requise, même si elle menace à tout instant la relation privilégiée au prochain qui se décline en « service » et « hospitalité ». En fait, cet enseignement montre à quel point l'éthique et la politique s'appuient l'une sur l'autre pour imposer le respect d'un droit qui naît d'une responsabilité face au dénuement d'autrui.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 358.

« Vivre coliqueux »¹⁷⁴ à Rome

A partir du *Journal de voyage* de Michel de Montaigne

Dr Jézabel Martinez

Cardiologue - Coutras

Le Journal de voyage n'était pas destiné à être publié et le manuscrit ne fut d'ailleurs découvert qu'en 1770, par hasard, par l'abbé Prunis, dans un coffre oublié du château de Montaigne. Ce journal relate précisément l'itinéraire, les anecdotes et le récit du voyage que Montaigne entreprit de juin 1580 à novembre 1581 et qui l'amena d'Allemagne en Italie. Ce document, si original, est en fait composé de deux parties : la première étant rédigée par un membre de sa suite et la fin par l'auteur des *Essais* lui-même, dont une partie en italien afin de faire honneur au pays traversé. Mais, c'est autant un récit de voyage, qu'une observation détaillée, quasi médicale, des différents maux qui affligèrent Michel de Montaigne tout au long de ce périple. En effet, un des prétextes à ce long voyage fut le traitement par les eaux, dans les stations thermales d'Allemagne de Suisse et d'Italie, de la « gravelle » dont il est affecté, à l'instar de son père, depuis l'âge de 43 ans¹⁷⁵. Ainsi donc, les coliques néphrétiques occupent une place importante dans *Le Journal de voyage* et spécialement dans le séjour à Rome, lieu de pèlerinage emblématique s'il en est, tout particulièrement à la Renaissance, et où

¹⁷⁴ Michel de Montaigne, *Essais*, Edition de Jean Basalmo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 2007 II, 37, p. 797. Les citations seront par la suite notées : E, II, 37, p. 797.

¹⁷⁵ F. Batisse, *Montaigne et la médecine*, « Les Belles Lettres », Paris, 1962, p. 187.

Montaigne effectuera le plus long séjour (cinq mois) de novembre 80 à avril 81. A partir des circonstances de ce voyage vers Rome et de la rédaction de ce journal, nous aborderons l'aspect presque « médical » de la question, avant d'essayer de mettre en évidence quelques éléments de morale que Montaigne devait en retirer.

Le voyage vers Rome

Causes du départ

Les raisons qui poussèrent Montaigne, à 47 ans, déjà vieux donc pour ce temps, à quitter son château, sa mère, sa femme, sa fille pour entreprendre un si long voyage sont multiples et ont souvent été énoncées. Il y a la volonté de fuir les soucis domestiques, « les épines domestiques » (E, III, 9, p. 994), les difficultés d'une période troublée et l'ennui du quotidien, l'envie de rechercher le divertissement par la découverte de contrées, de mœurs diverses « pour froter et limer [sa] cervelle contre celle d'autrui » (E, I, 25, p. 158) et peut-être également une mission diplomatique dont on ne saura jamais rien, mais surtout, il y a le désir de soigner sa gravelle dans les villes d'eaux réputées, sachant par ailleurs que le voyage lui est favorable et lui permet « d'oublier la faiblesse de son âge et de sa santé »¹⁷⁶. Ainsi son secrétaire devait remarquer finement, quelque difficile qu'ait été sa nuit « quand au matin il venait, à se souvenir qu'il avait à voir ou une ville ou une nouvelle contrée, il se levait avec désir et allégresse » (JV, p. 153.) ; ce qui amenait son secrétaire à conclure

¹⁷⁶ Michel de Montaigne, *Journal de voyage*, édition F. Garavini, Paris, Gallimard (folio classique), 1983, p. 153. Les citations seront notées par la suite : JV, p. 153.

que toutes les aventures du voyage « amusai (ent) son mal » (JV, p. 153.).

Rome

Rome représentait, à la Renaissance, pour tout gentilhomme cultivé, un but de voyage par excellence, non seulement en raison des ruines antiques témoins d'un passé prestigieux, si bien connu de Montaigne, mais aussi en raison d'un développement artistique formidable sous l'influence d'artistes renommés et de papes bâtisseurs. Mais pour Montaigne, le plaisir de voyager est tel qu'il ne se presse pas, au grand déplaisir de sa suite, pour se diriger vers Rome ; et, comme le remarque dans son discours préliminaire Querlon « il voyageait comme il écrivait »¹⁷⁷ d'« allure poétique, à sauts et à gambades » selon la célèbre expression de Montaigne de l'essai *De la vanité* du livre III. Son secrétaire se demande même, si Montaigne avait été seul, s'il ne se serait pas d'abord orienté vers la Grèce, lieu originel mythique par excellence. Ainsi donc, il entraîne sa troupe en de longs détours, au gré de sa fantaisie et de ses désirs, car « quant à Rome, où les autres visaient, il la désirait d'autant moins voir que les autres lieux, qu'elle était connue d'un chacun » (JV, p. 154). Néanmoins, à l'approche de la Ville Eternelle, le désir sera tel qu'ils partiront trois heures avant le lever du soleil pour l'atteindre au plus vite (JV, p. 187.). Un humaniste comme lui, ne pouvait longtemps résister à l'attrait d'une telle ville « seule ville commune et universelle » (E, III, 9, p. 1043) dont il est « si embabouyné » (E, III, 9, p. 1042.) ; en effet, ayant

¹⁷⁷ Michel de Montaigne, *Journal de voyage, op.cit.*, Meunier de Querlon, discours préliminaire, p. 50.

appris le latin avant de parler français, il pouvait affirmer : « j'ai eu connaissance des affaires de Rome, longtemps avant que je l'aie eu de ceux de ma maison » (E, III, 9, p. 1042.).

Objectifs de la rédaction du journal

Certains se sont émus du fait que ce *Journal de voyage* relate assez peu les impressions de Montaigne sur Rome et ses trésors artistiques et tant sur ses ennuis de santé ; mais c'est perdre de vue que l'auteur n'avait pas prévu l'édition de ce livre et qu'il ne désirait l'écrire que comme un mémorandum de ses crises de coliques néphrétiques et d'autres détails. Ainsi, lors de son séjour à Rome, le 13 mars, il a l'occasion de rencontrer le patriarche d'Antioche, qui lui donne un remède « pour le secours de (sa) gravelle » et Montaigne utilise son journal afin de se souvenir des modalités de la prescription (JV, p. 214). Ne faisant pas confiance à sa mémoire, il voulait garder trace de ses coliques, afin de mieux analyser et traiter son mal, afin de mieux devenir son propre médecin. « Comme je me suis autrefois repenti de n'avoir pas écrit plus [...] sur les autres bains, ce qui aurait pu me servir de règle et d'exemple pour tous ceux que j'aurais vus par la suite, je veux cette fois m'étendre et me mettre au large sur cette matière » (JV, p. 291).

Il suit en cela les préceptes de Socrate qui préconisait 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 » (E, III, 13, p. 1126). Car l'auteur des *Essais*, comme d'ailleurs ses parents avant lui, ne faisait aucune confiance à la médecine et aux médecins de son temps :

« Ceste antipathie que j'ay à leur art, m'est héréditaire » (E, II, 37, p. 802). Néanmoins, il croit en la vertu curative et préventive des eaux thermales « naturelle et simple, qui au moins n'est pas dangereuse, si elle est vaine » (E, II, 37, p. 816) ; il avait déjà fréquenté d'ailleurs les stations thermales des Pyrénées : Bagnères-de-Bigorre, Barbotan et autres, y ayant trouvé quelque soulagement. Les villes d'eaux d'Allemagne et d'Italie jouissaient d'une importante renommée, les curistes recouraient à des pratiques, issues de l'Antiquité, en utilisant les eaux en boissons, douches et bains lors de cures prolongées. Mais, Montaigne, respectera finalement assez peu les habitudes des curistes des diverses stations thermales, se créant un régime de santé personnel.

Les coliques romaines

Étiologie de la gravelle

C'est peu après ses quarante ans, que Montaigne commença à souffrir de coliques néphrétiques, rançon de la vieillesse pour lui : « Je paye par là, le loyer deu à la vieillesse » (E, III, 13, p. 1138), « symptômes des longues années » comme la goutte et l'indigestion ; elle résulte aussi pour lui, de la transmission du père au fils, même s'il s'étonnait qu'une si petite « goutte de semence » puisse être responsable de tant de chose : « Il est à croire que je dois à mon père ceste qualité pierreuse » (E, II, 37, p. 801). Ainsi donc, on retrouve ordinairement dans les commentaires sur Montaigne la notion de maladie héréditaire, et ceci en raison des écrits de l'auteur des *Essais* lui-même. Si, en effet, il existe certaines lithiases urinaires ayant un caractère

héréditaire, dans le cas de Montaigne cela peut sembler discutable et dérisoire. En effet, sa gravelle s'accompagne de crises de goutte et de ce fait, évoque plus une hyperuricémie, responsable de la formation de calculs d'acide urique dans les voies urinaires. Ce que lui a véritablement transmis son père ce sont, plus qu'une tare héréditaire, ce sont des habitudes alimentaires avec une surconsommation de viandes, d'abats, de charcuteries, de gibiers, ainsi qu'un mode de vie favorisant l'hyperuricémie.

Coliques romaines

Lors de son premier séjour à Rome, il est décrit dans le journal plusieurs crises de coliques : il est possible d'en dénombrer six, parmi les plus importantes, signalées comme telles, que ce soit par le secrétaire ou Montaigne lui-même (une fin décembre, une le 28 janvier, puis les 8 et 12 février et enfin les 17 et 30 mars) ; la plus « forte colique » a eu lieu quelques jours après l'arrivée de Montaigne dans la ville, le 23 décembre (JV, p. 191). Elle fut précédée de troubles digestifs, ainsi que de signes urinaires inquiétants pour lesquels il fit appel, pour la première fois, à un médecin : celui du cardinal de Rambouillet, malgré ses opinions très critiques vis-à-vis des médecins. Il nous décrit longuement le traitement prescrit, à base de purgatifs et autres drogues telles la térébenthine de Venise (qui garde, encore aujourd'hui, des indications en phytothérapie, dans le traitement des cystites et calculs rénaux) et le lait d'amande. Bien que strictement respecté, malgré un scepticisme affirmé, ce traitement manquera totalement d'efficacité et cette « forte colique » néphrétique se compliquera d'une rétention aigüe d'urine durant plusieurs

heures, avant que Montaigne puisse évacuer la « pierre » responsable. Mais il existe aussi, de courts passages, où la crise n'est évoquée que par une ligne, rapportant juste la prise de térébenthine par Montaigne, ainsi le 3 et le 14 janvier. Le secrétaire signale ces prises entre deux anecdotes, avec désinvolture, ainsi qu'une certaine incrédulité sur l'efficacité de ce médicament (JV, pp. 197, 198).

Journal de voyage ou chronique médicale ?

En effet, grâce à la lecture du journal, il est tout à fait possible de retrouver le tableau clinique parfait de la colique néphrétique, telle qu'elle est décrite dans les traités d'urologie actuels. C'est la migration du calcul dans les uretères qui est responsable de la colique ; l'étape de la formation rénale est silencieuse chez Montaigne, comme cela est fréquent. Il arrive même que Montaigne émette un calcul, sans avoir ressenti de grande douleur (JV, p. 206). La crise survient soit brutalement sans avertissement, soit précédée de prodromes : douleur sourde, anomalie urinaire (urines troubles ou sanglantes, émission de sable), troubles digestifs, migraine. Ses prodromes sont fréquents et traditionnellement spécifiques à chaque malade. Ainsi dans la crise de fin décembre, l'auteur des *Essais* est alerté par un écoulement urinaire anormal ainsi qu'un épisode de constipation pour lesquels il accepte, exceptionnellement, de consulter un médecin. Ces prodromes peuvent être importants et longs, ainsi aux Bains de la Villa, il souffrira d'une crise particulièrement douloureuse et prolongée, qui lui fera même évoquer le suicide, et dont les premiers signes ont débuté le 15 août 81 : « je sentis dans le lit, je ne sais quel embarras dans

les reins » (JV, pp. 328-331). Puis vinrent des « urines troubles et rousses [...] sanguinolentes » le 16, puis ensuite des émissions de sable avant que ne survienne la douleur dans la nuit du 19 qui perdura jusqu'au 25.

Sa description précise de la douleur reste toujours pertinente à notre époque. Il s'agit d'une douleur intense pouvant même être effroyable comme il la décrira dans les *Essais* : « *On te voit suer d'ahan, pallir, rougir, trembler, vomir jusques au sang, souffrir des contractions et convulsions estranges, dégoutter parfois de grosses larmes des yeux, rendre les urines espesses, noires, et effroyables, ou les avoir arrestées...* » (E, III, 13, p. 1139).

Il n'existe pas de position antalgique ; l'adage carabin à visée mnémotechnique : « la colique hépatique est apathique, alors que la colique néphrétique est frénétique » est bien illustré chez Montaigne dont l'activité persiste, débordante malgré sa colique, et qui n'hésite pas à chevaucher des heures entières ; à moins qu'il fasse ces longues chevauchées sous l'influence des conseils d'Ambroise Paré¹⁷⁸ qui pensait que cela favorisait l'expulsion des calculs.

Cette douleur lombaire peut irradier à l'hypochondre, à la verge, s'accompagner de phénomènes reflexes tels sueurs froides, nausées, vomissements, constipation, teint jaunâtre, mais la caractéristique la plus importante et particulièrement bien décrite par Montaigne est son caractère paroxystique, cédant brutalement à l'expulsion du calcul, entraînant une prodigieuse sensation de bien-être : « *Mais est-il rien doux, au prix de cette soudaine mutation ; quand d'une douleur extrême, je*

¹⁷⁸ Georges Androustos, « La lithiase urinaire et son traitement par Ambroise Paré », *Progrès en Urologie*, 2004, n° 14, pp. 109-117.

viens par la vuidance de ma pierre, à recouvrer, comme d'un éclair, la belle lumière de la santé : si libre et si pleine [...] De combien la santé me semble plus belle après la maladie, si voisine et si contigüe » (E, III, 13, p. 1141). Cette expulsion se fait soit facilement (JV, p. 206), soit douloureusement « avec effusion de sang avant et après l'éjection » (JV, p. 331) ; parfois la pierre est bloquée dans l'urètre, responsable de douleur intense et d'une rétention aigue d'urine ; ce fut le cas le 23 décembre mais aussi aux Bains de la Villa. Montaigne décrit même une manœuvre qu'il a appris pour faciliter l'évacuation « serrer un peu la verge, ce qui donne ensuite un peu de ressort pour l'expulser » (JV, p. 345). Pour ce qui est des lithiases évacuées, il ne nous est rien non plus épargné ni de leur nombre ni de leur consistance, de leur taille, de leur forme, de leur couleur... Ainsi, si Montaigne se veut médecin de lui-même, il en a indiscutablement le sens de l'observation...

La fin du voyage

Désillusion

La gravelle, non seulement ne fut pas guérie mais même empira, Montaigne continua de plus belle, à semer ses « pierres » tout au long du chemin ; les eaux n'avaient pas eu l'effet escompté, ce qui n'a rien d'étonnant. En effet, l'hydrothérapie avec douches et bains, bien que conseillée par Ambroise Paré en cas de crise, ne peut avoir d'efficacité sur la formation des lithiases, mais il est possible de penser que ce voyage, avec ces longues chevauchées sans réhydratation, les chaleurs du climat italien, ces repas de réceptions ou

dans les auberges d'étapes n'ont pu que favoriser, par contre, leur apparition. De ce fait, Montaigne est revenu encore plus désabusé vis-à-vis de la médecine et des médecins : « La vaine chose que c'est que la médecine » (JV, p. 277) même si à l'occasion d'une douleur extrême, il a pu recourir à leurs services par moment. Néanmoins, l'expérience et les échecs de ces traitements, ont renforcé chez lui, une philosophie d'acceptation de la douleur et de la maladie, de la vieillesse et de la mort même. « Il faut apprendre à souffrir ce que l'on ne peut éviter » (E, III, 13, p. 1137).

Attitude de Montaigne face à la douleur

Montaigne refuse de se faire dicter son attitude par n'importe quel « précepte cérémonieux ». Ainsi, il entendait pouvoir gémir et s'agiter, au besoin, autant que le mal l'imposait. Néanmoins, bien qu'il n'appréciât guère les préceptes des stoïciens « qui ordonne(nt) [...] de tenir bonne contenance et un maintien desdaigneux et posé, à souffrance des maux » (II, 37, p. 798), même au « plus épais du mal », il était « capable de dire, de penser, de répondre aussi sainement qu'en une autre heure, mais non si constamment » (II, 37, p. 800). Par ailleurs, Montaigne ne méconnaissait pas la « force de l'imagination » qui lui avait fait craindre la gravelle plus forte qu'il ne devait, par la suite, la ressentir. « Qui craint de souffrir, il souffre desjà de ce qu'il craint » (III, 13, p. 1144). Et, c'est en partie pour se distraire de la douleur par l'esprit, par dissuasion donc, qu'il se lança par exemple, lors de son séjour à Rome, en de longues balades, arpentant en tous sens la ville, se faisant son propre guide.

Attitude de Montaigne face à la maladie

Montaigne est très lucide vis-à-vis de sa maladie dont il connaît le caractère irrémédiable : « je suis aux prises avec la pire de toutes les maladies, la plus soudaine, la plus douloureuse, la plus mortelle et la plus irrémédiable » (E, II, 37, p. 798). Néanmoins, il sait gré à la nature de lui avoir envoyé une telle affection, car tant de gens illustres et renommés en ont été atteints avant lui, qu'il s'y trouve finalement, donc, en bonne compagnie. Par ailleurs, cette maladie, grâce à ses accès paroxystiques, permet progressivement, doucement, par intervalle, d'appriivoiser l'idée de la mort et « de le ramener aux cogitations de sa fin » (III, 13, p. 1140). De plus, Montaigne pense que les vomissements et autres désagréments dus à la gravelle, ont une action bénéfique et le purgent naturellement de ce qui est « superflu et nuisible ». Ainsi, il faut laisser faire la nature, laisser le passage à la maladie, sans la contrarier, car la « nature entend mieux (les choses) que nous » (III, 13, p. 1136). Au-delà de la connaissance des pays et des mœurs, ce qu'il rapportera de ce voyage, ce sera une meilleure connaissance de soi. Celle-ci était l'objectif, défini comme tel, dès l'avis au lecteur : « je suis moy-mesme la matière de mon livre ». Dans ce dernier, Montaigne effectue donc son portrait, qui ne fait que s'affermir en « s'essayant ». Le livre III des *Essais* est né, entre autre, de l'expérience acquise en particulier lors de ce long voyage hors de France : expérience du dépaysement mais aussi de la douleur et de la maladie. Ayant perdu ses illusions d'un soulagement de sa gravelle par les eaux thermales, il évolue vers une nécessaire acceptation des lois de la nature : « il faut souffrir doucement les lois de nostre conditions : » (E, III, 13, p. 1137), et

vivre cette vie, telle qu'elle nous a été donnée, avec ses bienfaits et ses malheurs ; ainsi le sieur de Montaigne écrit dans les derniers pages de ses *Essais* : « Pour moy donc, j'aime la vie, et la cultive, telle qu'il a pleu à Dieu nous l'octroyer. [...] J'accepte de bon cœur et recognoissant, ce que nature a faict pour moy : et m'en agree et m'en loue. » (E, III, 13, p. 1163).

Rapport de séminaire de master II sur : *L'image de Rome au XVI^e siècle* de M^{me} Magnien

Victor Hugo

L'itinéraire politique tortueux d'un grand poète

Pr Jean-Paul BOUNHOURE

Professeur à l'Université

Membre de l'Académie Nationale de Médecine

Victor Hugo est un des personnages les plus connus et un des plus brillants de notre littérature : il apparaît comme un véritable monument dans l'histoire de Lettres Françaises. Chef de file du mouvement romantique, il eut des succès dans toutes les formes de la littérature, la Poésie, le Théâtre, le roman populaire, le roman historique, l'épique, les pamphlets politiques. Mais ce très grand poète est aussi une des figures les plus admirées de notre histoire. Auteur prolifique, orateur brillant et mordant, il fut un intellectuel engagé, tout au long de sa vie, un combattant farouche en faveur de la démocratie et de la liberté, un visionnaire de génie. Victor Hugo exprime la complexité du XIX^e siècle dont il vécut toutes les grandes étapes politiques, la fin du Premier Empire, la Restauration, les Révolutions de 1830 et de 1848, la Deuxième République, le second Empire et finalement, la Troisième République. Sa vie politique fut une alternance de brillants succès et d'échecs, de disgrâces cinglantes suivies d'une vénération populaire impressionnante. Témoin et acteur privilégié de son époque, ami des pauvres, il fut un homme de caractère, de convictions, de combats politiques continuels en faveur de la Liberté et de la défense des opprimés. Ses œuvres littéraires et politiques se rejoignent car il exprima dans ses ouvrages littéraires principaux, l'essentiel de ses idées politiques.

Bouleversé par la répression sanglante des émeutes de 1848, le poète royaliste s'est mué en député républicain à partir de 1849. Certes, ses détracteurs l'ont qualifié de girouette ou de caméléon politique. Monarchiste dans son adolescence, puis admirateur de Napoléon Premier en souvenir de son père, il apparaît à la Restauration un légitimiste convaincu, couvert d'honneurs par Louis XVIII et Charles X. Mais il devint par la suite, sous Louis Philippe, plus critique pour le pouvoir royal, un défenseur du peuple, puis un libéral progressiste farouchement républicain au cours de son exil après son opposition à Napoléon III. Exilé dans les îles anglo-normandes, il exprima dans des écrits cinglants son mépris pour Napoléon le petit.

Cet itinéraire politique mouvementé partant d'une droite conservatrice vers la gauche républicaine, n'est pas contrairement à ce que l'on pourrait croire, seulement le parcours d'un opportuniste, au grès des variations du Pouvoir. Il exprime la variation de ses convictions profondes devant la misère du peuple, les abus de l'absolutisme. Son engagement social et humanitaire fut exprimé dans des discours enflammés à l'Assemblée, au Sénat et dans toutes ses œuvres littéraires. Ce n'est qu'après 1830 qu'il a pris conscience de la misère des ouvriers et du petit peuple parisien, des horreurs d'une répression sanglante. Le Coup d'état du Prince Napoléon du 2 Décembre est dans sa vie une profonde coupure, un événement dramatique qui l'a révolté et qui a modifié totalement sa vie et ses opinions. Sa biographie et ses écrits sont intimement liés mais ses textes et ses prises de position politiques ont été éclipsés par sa monumentale œuvre poétique romanesque et dramatique.

Un parcours tortueux...

Au départ, jeune écrivain royaliste, il fut le porte-parole servile du pouvoir en place. Son royalisme est inspiré par l'environnement de son enfance. Il vivait avec sa mère, séparée du général Hugo, soldat de Napoléon, ami du Roi Joseph, frère de l'Empereur et roi d'Espagne. Il a commencé sa carrière politique sous le drapeau blanc de la restauration. Sa mère, issue d'une famille nantaise était devenue royaliste surtout par son opposition farouche à son époux. La séparation entre les deux conjoints, au gré des campagnes du général Hugo avait abouti à la rupture du couple. Le jeune Victor, selon les mutations et les campagnes de son père, vécut fort mal un conflit conjugal. Le général vivait avec une maîtresse attirée et madame Hugo amoureuse et amie du Général de Lahorie, avait protégé dans son foyer, cet opposant à Napoléon. Elle l'avait caché à son domicile avant qu'il soit arrêté et fusillé en 1810 après la conspiration du général Malet. Elève du Lycée Louis le Grand, Victor avait été brillamment couronné par l'Académie Toulousaine des Jeux Floraux en 1819 pour une Ode à la gloire d'Henri IV. Ce succès l'avait décidé à poursuivre une carrière littéraire, voulant « être Châteaubriand ou rien ». Avec ses frères il fonda une petite revue littéraire royaliste, le Conservateur Littéraire. Après l'assassinat du Duc de Berry, il rédigea une ode à sa gloire, couronnée par Louis XVIII avec une gratification de 500 francs. Au décès du roi, il écrit pour ses funérailles une ode particulièrement flatteuse, qui lui valut une nouvelle gratification du roi Charles X. Les faveurs royales se succèdent, Charles X invite alors le jeune poète à son sacre à Reims et à la surprise de

beaucoup, Hugo, bien en cour, accède au titre de chevalier de la Légion d'Honneur à 23 ans ! Dans un Journal royaliste, il n'hésite pas à faire l'apologie de la royauté.

Mais en 1827, changement brutal, l'amélioration des relations avec son père, après la mort de sa mère l'incite à écrire un poème à la gloire de la Colonne Vendôme. C'est l'année de la *préface de Cromwell*, manifeste qui est resté célèbre en faveur du Romantisme naissant, qui lui donne l'autorité d'un chef d'école. L'auteur critique les règles du théâtre classique et préconise un théâtre libre de toute contrainte. De 1828 à 1830, Hugo a une intense activité littéraire, poétique et théâtrale qui lui donne une place de choix à Paris, avec la publication du recueil des *Orientales*, du *Dernier jour d'un condamné*, de *Marion Delorme* et surtout d'*Hernani*. Mais les idées politiques d'Hugo évoluent, le refus par Charles X de Marion Delorme entraîne un premier virage idéologique : il devient plus favorable à la limitation des pouvoirs du monarque. Après les Trois Glorieuses favorisées par les mesures ultraconservatrices de Charles X, « les ordonnances », s'il réproue l'attitude des émeutiers et de la populace, il accueille le nouveau pouvoir avec sympathie et accepte l'accession au trône de Louis Philippe. Hugo même, s'il considère qu'une monarchie constitutionnelle est le moins mauvais des régimes, défend la liberté de la presse et prend conscience de la misère du peuple. Il est heureux du retour au drapeau tricolore et entre dans la garde nationale. Sa réputation littéraire ne cesse de croître : en 1831, il avait publié avec un grand succès *Notre Dame de Paris*, un immense succès populaire, les *Feuilles d'automne*, *Lucrèce Borgia*, triomphe qui en fait un

auteur admiré à Paris. C'est à cette époque qu'un fait majeur intervient dans sa vie : il fait la connaissance de Juliette Drouet, actrice assez médiocre mais ravissante, qui deviendra son grand amour et avec laquelle il entretiendra une très longue et émouvante liaison. En 1838, son drame *Ruy Blas* obtient un très large succès et Hugo est élu à l'Académie Française, après trois échecs successifs. Victor est très flatté d'accéder au titre de Pair de France en 1845 qui lui donne un prestige pour entrer dans le monde politique. Il se fait remarquer par de brillants discours à la Chambre, défend la liberté d'expression. Mais il a pris conscience de la misère du peuple, plaide pour l'éducation gratuite pour tous. Sa situation matérielle est brillante, il a la confiance du roi, mais les idées libérales apparaissent. Faisant part d'une opposition progressive au régime monarchique et au pouvoir absolu, Hugo, écrit un premier texte subversif, *Claude Gueux* où il souligne que « le peuple a faim, le peuple a froid ».

La Révolution de 1848 survient : « La misère amène le peuple aux révolutions et celles-ci ramènent le peuple à la misère ». Pour ses idées libérales, il est élu à l'Assemblée Constituante. Il plante un arbre de la Liberté, place des Vosges et il a l'audace de crier, Vive la République universelle. Mais voulant garder sa liberté à l'égard du pouvoir, il refuse le Ministère de l'Education publique. C'est un orateur non inscrit, sans parti, occupant une position inconfortable entre la gauche qui défend des idées très libérales et la droite où il s'impose en défenseur de l'ordre, du système en place, soutien du pouvoir royal. Au début de son mandat il hésite entre indépendance, libéralisme ou conservatisme. Inqualifiable au plan politique, il vote tantôt avec les royalistes,

tantôt avec les républicains, n'hésitant pas à méconter tout le monde. Il s'élève avec force et talent contre la répression sanglante des insurgés et le maintien de l'état de siège. A l'Assemblée Législative, il reprend son combat pour la liberté de la presse, la suppression de la peine de mort, l'élection du Président de la République au suffrage universel, la laïcité de l'enseignement. Son discours sur la misère aboutit à la formation d'une Commission de Prévoyance et d'assistance publique. Il demande une politique sociale ambitieuse très surprenante, visionnaire à cette époque. Hugo réclame la liberté de l'enseignement et se prononce contre la loi Falloux qui donne une trop grande latitude aux partis religieux. Il défend avec fermeté la grande sagesse du suffrage universel qui lui paraît devoir s'imposer. Initialement il n'est pas hostile au Prince Napoléon et favorise son élection. Se présentant comme un Républicain tempéré, Hugo est invité par le Président Louis Napoléon, récemment élu, à l'Elysée et il laisse croire qu'il serait volontiers un de ses conseillers politiques. Mais coup de théâtre, changement radical lors du coup d'état du 2 décembre 1851 qui le révolte, « un Crime », et sans hésiter, il participe farouchement à la résistance, l'insurrection populaire, va sur les barricades, exprime violemment son opposition à ce forfait. Recherché par la police, Hugo fuit en Belgique, à Bruxelles, sous un faux nom, sans argent, avec ses œuvres pour seul bagage, accompagné de Juliette Drouet. Survient alors le Décret impérial de bannissement en 1852 qui interdit son retour à Paris. Son exil durera 19 ans. « Ma proscription a été bonne, car elle a révélé mon attachement à la république. J'en remercie la destinée » dira-t-il quelques années plus

tard. En 1854 à Jersey, Victor publie clandestinement une satire cinglante et offensante « Napoléon le petit » qui le pose en adversaire irréductible à l'égard de l'empereur. Un peu abandonné de tous, déprimé par son isolement, dessine avec talent et originalité, se livre à des séances de spiritisme, découvre la photographie. Son œuvre de dessinateur et de peintre qui ne sera connue que tardivement aura du succès et montre l'étendue de ses dons. Expulsé de Jersey il publie *Les Châtiments*, dirigé contre Napoléon III et *Les Contemplations*, mémoires d'une âme.

En 1859, il refuse deux fois l'amnistie accordée par l'Empereur « Quand la liberté rentrera, je rentrerai. » C'est un proscrit au sommet de sa gloire qui entame une lutte avec une virulence extrême dans ses textes contre l'Empereur qui a confisqué la liberté et pris le pouvoir dans le sang. Commence alors la rédaction de *La Légende des Siècles* et des *Misérables* qui seront de très grands succès. La guerre et le désastre de 1870 l'affectent beaucoup, ont une conséquence importante dans sa vie, puisqu'il rentre à Paris après l'abdication de Napoléon III. Après la proclamation de la République en septembre 1870, Hugo est très sensible à l'accueil triomphal des Parisiens, reprend son action politique, se croit appelé à jouer un grand rôle. Immédiatement, il s'oppose à l'Armistice entre la France et la Prusse. Elu Député de Paris aux élections législatives de 1871, derrière Louis Blanc et devant Gambetta, malgré son engagement, il va se sentir progressivement rejeté par le monde politique. Déçu et vexé par l'accueil des députés et du gouvernement qui le boude alors qu'il s'attendait, vu son opposition farouche à Napoléon III, à un poste ministériel, il retrouve sa place d'opposant au pouvoir

en place. Il siège à Bordeaux, à l'extrême gauche au sein d'une Assemblée, en majorité profondément monarchiste.

C'est l'année terrible où il perd son fils Charles, vit douloureusement le siège de Paris, la paix déshonorante avec la Prusse. Alors, au fil des jours, s'installe une tension croissante entre l'Assemblée et le peuple de Paris. Hugo prononce un discours contre la Paix, réclame la poursuite de la guerre et demeure incompris de tous. Il conseille à l'Assemblée le retour à Paris et déplore la suspicion de l'Assemblée, sa méfiance à l'égard du peuple parisien disposé à la résistance. Il soutient Garibaldi, révolutionnaire ami de la France, mais député de Paris dont l'élection n'est pas validée. Interrompu dans un discours, profondément vexé par les critiques et les interventions des autres députés, l'opposition du gouvernement à ses propositions, se jugeant insulté par un député, finalement Hugo démissionne. L'insurrection soudaine de la Commune le bouleverse, ce combat sanglant entre Français lui apparaît ignoble et stupide, mais il comprend le désarroi des insurgés. Mars 1871, le destin le frappe, il perd son fils Charles atteint d'une attaque d'apoplexie. En 1872, nouvel épisode dramatique : dans sa famille, survient l'internement de sa fille Adèle, une nouvelle épreuve. Il publie *L'Année terrible*, un commentaire poétique de la guerre et de l'insurrection de la Commune. Il s'élève contre la terrible répression. « La Commune a exécrablement tué soixante quatre otages, le gouvernement a fait fusiller 6.000 personnes ». Devant les dissensions et les contradictions de la Chambre, la poursuite de la répression, plus de 10.000 exécutions, Hugo préfère fuir la France lors de l'installation de la

République, revient à Guernesey, rédige *Quatre vingt treize*.

En 1873, désabusé, se sentant mal aimé et combattu par les monarchistes et les conservateurs du gouvernement, il retourne à Paris mais refuse d'arrêter sa carrière politique. Conseillé par Clémenceau, il se présente aux élections sénatoriales. Il sera encore élu deux fois comme Sénateur de Paris et n'hésite pas à se positionner à gauche. Alors que sa vie affective et familiale est profondément marquée par des deuils successifs, il apparaît comme le défenseur des pauvres et de l'humanité souffrante. Hugo, patriarche admiré, prononce de grands discours, lutte pour le pardon et l'amnistie des Communards, en porte à faux avec divers écrivains parisiens et le gouvernement. Il défend chaque fois qu'il prend la parole, la cause des populations opprimées de l'Europe entière, Serbes, Polonais, Grecs, victimes des Turcs. 1877, c'est l'heure de ses dernières publications, « L'art d'être grand Père ». Vieillissant parmi les deuils, il effectue encore de nombreuses interventions au Sénat en faveur des démunis. Il est devenu un libéral, républicain laïque et presque extrémiste. A sa mort, son cercueil est exposé sous l'Arc de Triomphe le 31 mai 1885 puis, transporté au Panthéon dans le corbillard des pauvres au cours d'une cérémonie grandiose, des funérailles nationales auxquelles participe en masse le peuple parisien qu'il a tant défendu.

Activité politique

Grand orateur, homme de cœur, humaniste et idéaliste, n'oubliant jamais la misère du petit peuple de Paris, il luttera avec insistance et courage contre la peine de

mort. Tout au long de sa carrière, il prône un enseignement public, laïque, gratuit et obligatoire, vingt ans avant Jules Ferry. Ses interventions pour une paix universelle en font un député d'avant-garde et un homme d'état visionnaire.

Son talent oratoire, tout au long de ses activités dans les diverses assemblées où il fut élu, lui valut des marques d'admiration et de nombreuses lettres de félicitations. Il parlait, disait-il, au nom du peuple dont il fut un défenseur. Comme orateur, il concevait l'éloquence parlementaire comme un moyen de combat efficace, prenant place aux côtés des députés républicains les plus radicaux. Il faut souligner qu'Hugo n'a pas connu l'activité ou une action politique quotidienne, les difficultés répétées des problèmes d'un gouvernement. Il n'a jamais eu de poste important faisant de lui un homme chargé d'un ministère, en faisant un politique puissant et responsable. Fier de sa liberté d'expression, c'était essentiellement un acteur politique théorique, influençant le cours de la vie par la parole, l'éloquence ou ses écrits. Pair de France, député puis sénateur, ce fut un homme de discours, un exceptionnel tribun, un magicien de la parole. Précis, s'appuyant sur des arguments tirés de sa vision quotidienne de la misère, de l'injustice, de la corruption, il avait la prétention d'éclairer pour convaincre. Ce fut, dès la quarantaine, le défenseur de la liberté d'expression, de l'enseignement gratuit, de la liberté de la presse : Il a toujours plaidé la cause des grands principes de la République. Chaque fois qu'un projet législatif va remettre en cause la liberté individuelle, politique, culturelle ou économique, Hugo s'y oppose. Il s'est efforcé de démontrer que le problème des famines n'est pas insoluble, la terre

contenant les ressources suffisantes pour nourrir les peuples. L'état doit mieux utiliser et mieux répartir les ressources. Hugo prône une politique de soutien à la consommation par le développement du crédit public. Dans son discours sur le suffrage universel, il s'oppose au retour à un suffrage censitaire qui enlève l'espérance aux classes inférieures et les accule à la violence pour faire entendre leur voix. Le suffrage universel est pour lui un facteur d'ordre social, de tranquillité publique. On abolira ainsi le risque d'insurrections pour donner le droit d'expression aux plus pauvres.

Dans ses discours sur la liberté de l'enseignement, il s'oppose à la loi Falloux qui donne trop de place à la hiérarchie catholique pour définir les programmes et contrôler les établissements scolaires « arme dans la main du parti clérical ». Il veut promouvoir un « grandiose enseignement public gratuit et sous la dépendance de l'état ». En politique extérieure, il fustige l'Allemagne impériale, ce régime militaire marqué par l'abrutissement de la caserne. Il dénonce un armistice et une paix honteuse, sources de conflits futurs. Il souhaite une réconciliation avec l'Allemagne et la formation ultérieure d'Etats-Unis d'Europe. A ce propos, il est réellement un visionnaire, un utopiste et un apôtre de la paix universelle.

Ses changements, à l'égard du pouvoir, ne sont pas dus à l'opportunisme pour obtenir des gratifications, mais ce sont des variations liées à la pression des événements, à la réflexion, à la prise de conscience de la misère des enfants et des ouvriers et de l'horreur d'une répression aveugle, injuste et sanglante. Hugo a toujours manifesté son indépendance d'esprit et à l'Assemblée s'il vota avec les conservateurs, il vota

aussi avec les libéraux. Tout en étant un partisan de l'ordre, il fut bouleversé et révolté par la répression sanglante de Cavaignac devant les insurgés en 1848.

La pensée sociale

La sensibilité de Victor pour les problèmes sociaux s'est manifestée très tôt. Déjà, dans *Notre Dame de Paris*, il se montra préoccupé par la défense des proscrits du genre humain, à travers des personnages comme Quasimodo, la sorcière Esméralda. Ce sera par la suite un intérêt pour les problèmes sociaux, la misère du peuple, les théories socialistes de Saint Simon et Fourier. Il exprime dans ses écrits et ses discours sa compassion vis-à-vis des faibles et des déshérités de toutes sortes. « L'art doit rechercher le beau mais aussi le bien », écrivait-il. Il s'est penché rapidement sur les problèmes de la peine de mort, l'inhumanité des bagnes, la piètre condition des prisonniers. Son attention pour le sort des pauvres, si nombreux à Paris, des enfants abandonnés et misérables, des bagnards, des condamnés à mort, inspirera de nombreuses oeuvres romanesques, *Claude Gueux* et la grande fresque des *Misérables*.

Dès qu'il a eu un rôle dans les Assemblées, Hugo a réclamé la réforme de la pénalité et l'éducation du peuple puisqu'il a déclaré que « le peuple a faim, le peuple a froid ». Ce grand poète s'est élevé contre le travail des enfants, les salaires misérables des ouvriers, leur logement dans des taudis. « La Société ne sait ni élever ni corriger l'homme ». L'engagement social du poète ne s'arrête pas au domaine de la littérature mais se prolonge tout au long de sa vie politique. Ses

prises de parole à la tribune, empreintes de générosité et d'humanité ne manquaient pas de clairvoyance et d'ambition. Ce fut un militant acharné pour la suppression de la peine de mort.

C'est un ardent défenseur de la liberté de la presse, du suffrage universel, de l'humanisation des prisons. Il eut la vision prophétique des Etats-Unis d'Europe et d'une paix solide entre la France et l'Allemagne. Orateur visionnaire, il eut un grand succès populaire malgré des critiques acerbes : « Victor Hugo fut un grand poète, dommage qu'il ait fait de la politique », a-t-on dit. Poète égaré dans une époque fertile en grands bouleversements de la Société, ayant connu trois rois, l'Empire, il fut discrédité par l'évolution surprenante de ses idées, trop en avance pour ses contemporains. Il est favorable, pour les plus pauvres, à l'organisation d'un système de prêt sans intérêt assuré par des organismes de crédit financés par l'état. Pour Hugo, le mont de piété est une institution de crédit public qui ne doit pas réclamer d'intérêts et doit permettre aux pauvres de surmonter les situations difficiles. Il a été à la fin de sa vie proche de Saint Simon et d'un socialisme utopique.

Salué comme le plus grand écrivain de son temps, symbole de l'opposition au pouvoir personnel, adepte d'un romantisme humanitaire, défenseur des bons contre les méchants, Hugo fut un personnage impressionnant par son génie de poète, de romancier et de dramaturge.

Mais dans une époque troublée, son rôle politique ne doit pas être méconnu. « Un mot tombé de la tribune prend toujours racine quelque part, devient quelque chose, un avenir qui germe, un monde qui éclot. »

Un personnage du bain turc d'Ingres

Pr Paul LEOPHONTE

Pr Honoraire des Universités

Membre correspondant de l'Académie Nationale de Médecine

On peut admirer au musée du Louvre, aile Sully (salle 60), l'un des plus beaux tableaux de la peinture française du XIX^e siècle, *Le bain turc* d'Ingres. La toile donne à voir comme par un oeilleton une vingtaine de jeunes femmes nues, alanguies dans des sofas, certaines échangeant des caresses, d'autres dansant ou jouant d'un instrument, dans un intérieur oriental autour d'un bassin. Cette célébration du corps féminin, érotique sans être scabreuse, est l'œuvre d'un vieillard. Le peintre a mentionné sur son tableau : *aetatis LXXXII* (à l'âge de 82 ans). En fait, une première version avait été exécutée sur une commande du prince Napoléon trois ans plus tôt : « *un harem d'après une étude charmante de son bon temps* », selon la suggestion du commanditaire, cousin de Napoléon III et fils de l'ex-roi Jérôme. La peinture avait déplu à sa femme, la princesse Clotilde, qui l'avait jugée peu convenable. De rectangulaire à l'origine (on en a conservé un cliché connu sous le nom de photographie Marville) le tableau devint ovale – un tondo. Le peintre escamota la femme nue à droite au premier plan jugée trop lascive (son visage et ses bras sont restés), il ajouta d'autres personnages dont une femme se laissant glisser dans le bain et quelques objets et tapis évoquant l'Orient.

Le tableau fut vendu à Khalil-Bey, célèbre premier propriétaire de *L'origine du monde* de Courbet. *Le bain turc* rejoignit dans le salon du diplomate et dandy ottoman une autre œuvre célèbre de Courbet

Le sommeil (encore intitulée *Paresse et luxure*) où deux amoureuses nues s'étreignent. Après maintes reventes et pérégrinations *Le bain turc* fut finalement acquis par le Louvre en 1911. Jean Cocteau raconte qu'il accompagna Marcel Proust lors d'une de ses exceptionnelles sorties diurnes pour aller admirer au Louvre le *Saint Sébastien* de Mantegna et *Le Bain turc* d'Ingres.

Comme un amant qui sur la fin de son existence évoquerait successivement les femmes auxquelles il s'est attaché, Ingres a représenté dans ce gynécée les femmes de sa vie.

La figure principale, une femme de dos, comme caressée par un pinceau d'ombre et de lumière, joue d'une sorte de guitare, le tché gour (représenté également dans *L'odalisque à l'esclave*). Elle est la réplique à peine modifiée de *La Baigneuse Valpinçon* (du nom d'un de ses propriétaires), œuvre de l'artiste à 28 ans, tandis que « prix de Rome » il séjournait à la Villa Médicis. Les deux tableaux, exécutés à plus d'un demi-siècle de distance se font face au Louvre. D'autres répliques de la baigneuse Valpinçon ont été peintes à des âges différents : *La petite baigneuse* ou *Intérieur de harem* en 1828 (Ingres avait 48 ans), *La baigneuse Bonnat*, calque aquarellé d'une œuvre antérieure inconnue. Toutes sont coiffées d'un turban qui n'est pas sans rappeler celui de *La Vierge à la chaise* de Raphaël et de *La Fornarina* – comme si Ingres avait fait un petit signe de reconnaissance jusque dans son œuvre presque ultime à celui qu'il vénérât comme son maître.

À droite de la baigneuse, Ingres a représenté, à demi-couchée, bras levés, sa première femme, Madeleine Chapelle (telle qu'il l'avait dessinée un peu moins d'un

demi-siècle plus tôt : *La femme aux trois bras* du musée de Montauban). Elle voisine avec deux belles enlacées, joue contre joue. L'une ressemble à Delphine Ramel qu'Ingres épousa après son veuvage. Coiffée d'un diadème elle caresse le sein d'une adolescente aux yeux en amande, sensuelle et douce, calque de la tête d'un ange figurant dans *Le vœu de Louis XIII*, peint en 1820. Mais la figure sur laquelle nous désirons focaliser l'attention est la femme aux bras croisés, la poitrine fière, regard lointain, détaché, sa chevelure blonde encensée et parfumée par une odalisque inspirée de la déesse de la victoire dans *L'Apothéose d'Homère*. Ses traits rappellent ceux d'Adèle de Lauréal, cousine de Madeleine Chapelle, dont Ingres avait été amoureux ; mais le personnage est sans doute composite. François Cheng dans un ouvrage récent évoque Lady Mary Wortley Montagu. « *Deux esclaves à genoux encensèrent pour ainsi dire mes cheveux, mon mouchoir et mes habits* », écrivait la célèbre épistolière dans un passage de ses *Lettres d'Orient*. Ingres avait recopié soigneusement dans un de ses cahiers la lettre dont ce passage est extrait, de sorte que la jolie blonde aux bras croisés pourrait bien être un hommage implicite à celle qui lui suggéra le thème du tableau et contribua à sa connaissance d'un orient qui le fascinait : baigneuses, odalisques, sultanes jalonnent l'œuvre, en marge de scènes inspirées de l'antique et de superbes portraits. « *J'ai plusieurs pinceaux* », disait-il.

Lisons plus en détail la lettre de Lady Montagu dont nous venons de citer un premier extrait. Elle décrit le bain des femmes d'Andrinople : « Il y avait bien là deux cents baigneuses (...) Les premiers sofas furent couverts de coussins et de riches tapis. Les dames s'y

placèrent, les esclaves les coiffant, toutes étaient dans l'état de nature, toutes nues. Cependant il n'y avait parmi elles ni gestes indécents, ni postures lascives. Elles marchaient et se mettaient en mouvement avec cette grâce majestueuse. Il y en avait plusieurs de bien faites, la peau d'une blancheur éclatante et elles n'étaient parées que de leurs beaux cheveux séparés en tresses qui tombaient sur leurs épaules et qui étaient parsemés de perles et de rubans. Belles femmes nues dans différentes postures, les unes jasant, les autres travaillant, celles-ci prenant du café ou du sorbet, quelques-unes négligemment couchées sur leurs coussins. De jolies filles de seize à dix-huit ans sont occupées à leur tresser leurs cheveux de mille manières... ».

Anne-Marie Moulin et Pierre Chuvin précisent dans leur excellente introduction aux *Lettres d'orient* que le harem n'était pas une prison de femmes vouées au plaisir du maître (il existait peu de cas de ce genre) mais un espace intérieur assuré de l'inviolabilité, « la part précieuse d'intimité, la revanche sur l'arbitraire et le despotisme qui rôdent à l'extérieur ».

Introduite par la fonction de son mari auprès des grandes dames de l'empire ottoman, Lady Montagu fut la première européenne autorisée à pénétrer dans un harem. Qui est-elle ? Née dans un milieu aristocratique britannique raffiné, modèle d'intelligence féminine en un temps où l'intelligence des femmes était vouée à la clandestinité, elle fut une épouse affranchie, une voyageuse avisée et un grand écrivain (je doute que cette lettrée subtile, bien que pionnière de la cause des femmes, eût goûté l'affreux « écrivaine » désormais « politiquement correct »). Lady Montagu fut surtout

appréciée pour sa correspondance. Voltaire jugeait ses lettres supérieures à celle de madame de Sévigné. D'aucuns verront en elle un précurseur de l'émancipation féminine. Elle stigmatise le conservatisme de son temps à l'égard des femmes (« Nous sommes élevées dans l'ignorance la plus grossière et l'on ne nous fait grâce d'aucun moyen d'étouffer notre raison naturelle »). A 21 ans elle défie l'autorité paternelle et s'enfuit avec son fiancé, Edward Wortley qu'elle épouse clandestinement deux ans plus tard ; à 47 ans, elle quitte son mari pour l'Italie au prétexte de raisons de santé, afin de rejoindre un brillant italien âgé de 24 ans, Algarroti, dont elle est tombée amoureuse... N'allons pas plus loin, c'est moins la vie romanesque de Lady Montagu qui nous intéresse que la place qu'elle occupe dans l'histoire de la médecine par le rôle capital qu'elle joua dans l'aventure vaccinale.

Lady Montagu a perdu un frère de la petite vérole, elle-même a été atteinte par la maladie à 26 ans. Elle a survécu ; n'ayant plus de cils aux paupières, le visage grêlé.

*En larmes je reste là gisante, entourée d'amis ;
Sous mon masque, tremblant à la vue du jour,
Ma beauté s'est enfuie et ma vie disparaît...
écrit-elle.*

Elle déplore l'impuissance des médecins.

*Gallien, le serviable Galien, était là
Avec sa désolation stérile et ses soins inutiles.*

La petite vérole (la variole) était le fléau dominant du temps, des princes aux plus humbles n'épargnant nulle famille ; d'une mortalité effroyable. On estime qu'au seul XVIII^e siècle elle fit soixante millions de morts ; infligeant à la plupart de ceux qui survivaient une

mutilation des traits – les chroniqueurs parlent de « fléau de la beauté » – et des séquelles fonctionnelles considérables telles que surdité ou cécité.

C'est dans ce contexte que Lady Montagu découvre en Turquie la pratique de la variolisation. Elle écrit à l'une de ses correspondantes à la date du 1 avril 1717 : « La petite vérole, si fatale et si fréquente chez nous, est ici rendue inoffensive par la découverte de l'inoculation (c'est ainsi qu'on la nomme). Il y a un groupe de vieilles femmes spécialisées dans cette opération (...) la vieille femme vient avec une coquille de noix remplie de la matière varioleuse (...) introduit dans la veine le venin qui peut tenir dans la pointe d'une aiguille et panse la petite blessure (...) elle pique de cette manière quatre ou cinq veines (...) Les enfants ou les jeunes patients jouent ensemble tout le reste de la journée et sont en parfaite santé jusqu'au huitième jour. Alors la fièvre les saisit et ils gardent le lit pendant deux jours, très rarement trois. Exceptionnellement ils ont plus de vingt ou trente boutons sur le visage, qui ne laissent jamais de marque, et en huit jours, ils vont aussi bien qu'avant la maladie ».

Lady Montagu venait tout juste de rejoindre la Turquie. Elle n'en parlait pas la langue. Le drogman (l'interprète officiel dans l'empire ottoman) et médecin de l'ambassade d'Angleterre était le docteur Emmanuel Timoni. D'origine grecque, diplômé de l'université de Padoue, membre correspondant de la Royal Society à Londres, il avait adressé à ses collègues anglais en décembre 1713 une longue lettre les informant de la technique et des bénéfices de la variolisation. La lettre passa inaperçue. Le contexte laisse à penser qu'il fut l'informateur de Lady Montagu ; mais celle-ci ne mentionna jamais

son nom dans sa correspondance et Timoni devait disparaître tragiquement – suicide ou mort douteuse lors de négociations diplomatiques ? – peu de mois après être entré en relation avec elle.

Dans sa lettre à La Royal Society de Londres, Timoni indiquait que l'inoculation se pratiquait sur une aire géographique considérable « en Géorgie, en Arménie, en Circassie, en Chine, et aussi dans plusieurs régions de Grèce et sur les rives du Bosphore. » Si l'on en croit les *Lettres édifiantes et curieuses* des jésuites, une des premières sources d'information en Europe sur l'Empire du Milieu, la pratique d'une prophylaxie de la variole s'exerçait en Chine dès le X^e siècle. L'inoculation se faisait par inhalation nasale de croûtes de varioleux réduites en poussière.

Quelqu'ait été la source de son information, le principal mérite de Lady Montagu est d'avoir introduit la technique en Europe. Elle fit varioliser son fils lors de son séjour en Turquie, puis de retour en Angleterre en 1718, et devenue mère entre temps d'une petite fille, elle fit inoculer celle-ci à l'âge de trois ans en présence de plusieurs médecins de la cour du roi George I^{er}. « Célébré dans tous les milieux éclairés, indique Pierre Darmon, auteur d'un livre très documenté « *La longue traque de la variole* », ce geste audacieux et spectaculaire marque le début de la carrière tourmentée de l'inoculation en Europe ». La princesse de Galles ayant envisagé de faire varioliser ses enfants, le roi George I^{er} fit inoculer au préalable six condamnés à mort, puis cinq nourrissons orphelins. Devant le succès, le roi donna son accord.

La pratique va s'étendre et rayonner en Occident surtout dans les classes aisées. Quelques formes graves

succédant à l'inoculation vont tempérer l'enthousiasme. Le dilemme est dès lors de choisir entre l'abstention et un risque non immédiat, de l'ordre de 30%, de contracter la maladie (susceptible d'entraîner la mort une fois sur trois) ; et une probabilité de 1% de mourir dans les suites immédiates de l'inoculation. Partisans et adversaires vont s'affronter suscitant des phases d'éclipse et de regain de la méthode. Jusqu'en 1798, date de la publication à Londres par Jenner de ses travaux : *An inquiry into the causes and effects of the variolae vaccinae*.

Jenner était un médecin de campagne, modèle de l'honnête homme curieux et cultivé, musicien (il était violoniste comme Ingres) et poète à ses heures. On lui doit une passionnante étude sur les mœurs du coucou et des travaux pertinents de toutes sortes allant d'une étude sur le croisement des renards et des chiens à un mémoire sur la phtisie : au rebours de l'esprit du temps, il évoque des décennies avant Villemin qui en fit la démonstration, la contagiosité de la tuberculose pulmonaire. Jenner n'a certainement pas été le premier observateur à faire le lien entre la maladie contractée au contact de vaches contaminées et la prémunition contre la variole. Divers témoignages attestent que les paysans de plusieurs pays en avaient une connaissance empirique. Dans la région de Berkeley, où Jenner exerçait, circulait dans les chaumières un dicton : « Si tu veux une femme qui n'aura jamais les cicatrices de la variole, marie-toi avec une laitière ». Le mérite de Jenner est d'avoir établi sur un faisceau d'arguments scientifiques qu'une maladie animale pouvait rendre un individu résistant à une maladie spécifiquement humaine. En d'autres termes, le cowpox ou vaccine (le mot vient de

vacca, la vache) qu'on appelait la « picote » en France, prémunissait contre la variole.

Au cours d'un séjour à Londres Jenner s'était initié à la technique de l'inoculation et la pratiquait dans sa clientèle. Il avait noté un certain nombre de faits cliniques convergents.

Tel de ses patients contracte « la petite vérole des vaches » ; inoculé, il ne présente quasi aucun effet secondaire de la variolisation. Tel autre ayant pris le cowpox est en contact plus tard avec un varioleux, sans le moindre inconvénient. Jenner recueille une soixantaine d'observations de la sorte avant de procéder à une inoculation expérimentale du cowpox à l'homme. Le 14 mai 1796 il prélève une goutte de pus dans la pustule de la laitière Sarah Nelmes qui a été contaminée et il l'inocule à un garçonnet de huit ans, James Philipps. La maladie, bénigne, suit son cours, et l'enfant est rétabli après une dizaine de jours. Jenner laisse passer quelques semaines et procède sur celui-ci à deux variolisations successives, sans effets secondaires. Il renouvelle l'essai clinique sur un autre patient après avoir prélevé directement le cowpox dans les pustules d'une vache infectée, obtenant à nouveau un succès.

La voie est désormais ouverte, semée d'embûches (Jenner ne sera pas épargné) pour que la variole disparaisse de la surface de la planète (on enregistrera le dernier cas dans le monde en 1977). La voie est aussi ouverte à *la vaccination*. Caractérisant initialement l'inoculation de la vaccine, le mot, après que Pasteur eut immunisé le petit Joseph Meister contre la rage en 1885, a pris l'extension que l'on sait, désignant plus généralement le fait de conférer l'immunité contre une maladie microbienne ou parasitaire. Dans l'esprit de Pasteur, les mots

de *vaccin* et de *vaccination* étaient un hommage indirect à Jenner pour qui il éprouvait la plus vive admiration. Ingres eût été bien surpris des digressions auxquelles son *Bain turc* nous aura conduits ; du spectacle de la beauté des femmes à Lady Montagu, de la variole à des personnages aussi peu familiers d'un harem que Jenner et Pasteur. Les grands artistes accroissent les dimensions du monde. Ils ont aussi le pouvoir de susciter incidemment des jeux de mémoire, des déclinaisons de la sensibilité et une exaltation de l'imaginaire dont l'alchimie, pour qui sait voir, participe de *l'or du temps*.

Chopin et la maladie des passions tristes

Pr Paul LEOPHONTE

Stendhal qui venait d'assister aux obsèques de Haydn à Vienne en 1809 notait dans ses carnets : « Pourquoi tous les français illustres dans les belles-lettres proprement dites, La Fontaine, Corneille, Molière, Racine, Bossuet, se donnèrent-ils rendez-vous vers 1660 ? Pourquoi tous les grands peintres parurent-ils vers 1510 ? Pourquoi, depuis ces époques fortunées, la nature a-t-elle été si avare ?... La musique aura-t-elle le même sort ? » Quelques années plus tard, tandis qu'il écrivait une vie de Rossini, il aurait pu, reprenant ses notes, répondre à sa question et poursuivre sa démonstration en proposant une date qu'illustra toute une génération – « la génération de 1810 » – année de naissance de Chopin et de Schumann, entre celle de Mendelssohn (1809) et de Liszt (1811) ; année où Berlioz était enfant, Schubert adolescent et Beethoven au sommet de son art, tandis que Weber livrait ses compositions romantiques à deux décennies seulement de la disparition de son cousin par alliance, Mozart.

La célébration du bicentenaire de la naissance de Chopin nous replonge dans cette époque faste où, sur une courte période, une pléiade de génies de la musique se sont comme donné rendez-vous. Chopin est peut-être parmi ses contemporains, autant par sa légende que par sa vie et son œuvre, le plus emblématique d'un temps qui, après les heures tourmentées de la Révolution et de l'Empire, a été marqué par le désenchantement, l'ennui, la tristesse de l'âme. Au tout début du romantisme français ces sentiments s'expriment par

la voix de *René* sous la plume de Chateaubriand : *...l'ennui que j'ai traîné toute ma vie, cette tristesse qui a fait mon tourment et ma félicité.* Lui répondent en écho la mélancolie d'*Adolphe*, *distract, inattentif, ennuyé...*, les plaintes de Marceline Desbordes-Valmore : *...je suis triste et je voudrais m'éteindre...*, ou la neurasthénie de Lamartine évoquant *ces projets vagues, cette tristesse, cette paresse, cette vie au milieu de la mort.*

Dans une lettre à son ami Titus, Chopin, âgé de 21 ans, confie : *...au fond de moi-même quelque chose d'indéfinissable me tourmente : des pressentiments, des inquiétudes, des cauchemars... Je me sens tantôt indifférent à toutes choses, tantôt en proie à une nostalgie angoissée. J'ai le désir de vivre aussi bien que le désir de mourir et j'éprouve parfois une sorte d'engourdissement total qui, au reste, n'est pas sans douceur, mais qui me rend absent de tout. Et soudain, des souvenirs précis me réveillent et me torturent : rancœur, amertume, un affreux mélange de sentiments malsains qui me ronge et m'épuise...* Quelle peinture plus exacte de ces *passions tristes* dont l'un des plus grands médecins du temps professe qu'elles font le lit de la phtisie – mal du siècle avec la syphilis.

Dans le temps où Chopin compose à 7 ans sa première œuvre (*la polonaise en sol mineur*) et donne son premier concert, acclamé comme un prodige à l'égal de Mozart par la haute société varsovienne, Laennec, professeur de clinique et médecin à l'hôpital Necker, rédige le *Traité de l'auscultation médiate et des maladies du poumon et du cœur*. Publié en 1819, réédité avec de nombreux ajouts en 1826, il apporte, entre autres contributions, un éclairage scientifique sur les

caractères cliniques et les lésions anatomiques de la phtisie. S'interrogeant sur la cause de la maladie, il se risque à des développements plus hasardeux : *Parmi les causes occasionnelles de la phtisie pulmonaire, écrit-il, je n'en connais pas de plus certaines que les passions tristes, surtout quand elles sont profondes et de longue durée (...)* C'est peut-être à cette raison seule qu'il faut attribuer la fréquence plus grande de la phtisie pulmonaire dans les grandes villes : les hommes y ayant des rapports plus nombreux entre eux, y ont par cela même des causes de chagrins plus fréquentes et plus profondes ; les mauvaises mœurs et la mauvaise conduite en tout genre y étant plus communes, sont souvent la cause de regrets amers qu'aucune consolation et que le temps même ne peuvent adoucir...

La passion, Chopin l'éprouva pour la musique dès le plus jeune âge, au sein d'une famille heureuse et unie où chacun des quatre enfants rivalisait de talent et de créativité. A peine tient-il sur ses jambes il se blottit sous le clavicorde familial pour écouter sa mère jouer et chanter. Dès l'âge de trois ans il s'installe au clavier et prend avec sa sœur aînée ses premières leçons. La passion du piano ne le quittera plus. Passion certes, mais passion triste ? La tristesse entre dans sa vie à l'adolescence avec la mort de sa plus jeune sœur, puis avec l'exil et la tragédie de la Pologne écartelée et occupée par les Russes, l'amour blessé, la maladie ; sans effacer ce qui demeure en lui de l'enfant épanoui et joyeux, de l'adolescent qui aimait à faire le pitre, très bon imitateur et comédien amateur, jamais le dernier dans les noces villageoises à danser le mazur (source d'inspiration de ses compositions futures) ; bref, aux antipodes du portrait convenu du neurasthénique

solitaire et souffreteux dans lequel la légende l'a enfermé. Ses lettres témoignent d'une verve, d'un humour, d'un sens de l'autodérision, intacts jusqu'à la fin de sa vie.

Enfant frêle et de santé fragile il était d'une constitution qu'on considérait depuis les Anciens (Hippocrate et Apulée en particulier) comme prédisposant à la phtisie : blancheur éclatante de la peau, rougeur vive des pommettes, étroitesse de la poitrine, saillie des omoplates, gracilité des membres... Une apparence qui sera bien souvent reprise dans l'imaginaire romantique et qu'accréditeront, en y associant le poids de l'hérédité, les meilleurs phtisiologues du temps.

L'endémie tuberculeuse était telle à cette époque qu'un enfant était tôt contaminé par le bacille que découvrira Koch en 1882, seul vrai responsable de la maladie. Le premier contact infectant (la primo-infection) était dans bien des cas inapparent de sorte qu'il est hasardeux de situer cet épisode, certainement précoce, dans l'enfance ou l'adolescence de Chopin.

A l'âge de 14 ans, on l'envoie à la campagne pour « engraisser son maigre ventre » l'astreignant à boire plusieurs tasses par jour d'une tisane de glands ; un traitement qu'on préconisait contre le rachitisme qui, supposait-on, favorisait la phtisie. A l'âge de 16 ans (en février 1826), il est soigné pour « une affection catarrhale. » *On m'a mis des sangsues sur la gorge*, écrit-il à l'un de ses amis, *parce que mes ganglions sont enflés*. Aux vacances suivantes il part en cure en Silésie avec sa petite sœur Emilia. Il ne prend pas de poids, souffre « d'engorgement des voies respiratoires. » Dans les mois qui suivent, la tuberculose fauche autour de lui et en avril 1827 sa sœur Emilia est emportée à 15 ans par une forme foudroyante (phtisie galopante, disait-on alors).

Maigre, les voies respiratoires fragiles, porteur sans doute de « bacilles dormants » Chopin adolescent n'en est pas moins, pour autant que les moyens de l'époque permettent de l'affirmer, indemne de la maladie tuberculeuse proprement dite. Il est ardent, amoureux de la vie et d'une grande créativité. Il compose la *sonate en ut mineur opus 4* en hommage à Bach et les fameuses variations sur *Là ci darem la mano* en hommage à Mozart. Elles lui valent une gloire européenne et l'admiration des musiciens de son temps, témoin le fameux *Chapeau bas, Messieurs, un génie !* de Schumann. Epris d'une élève de la classe de chant au Conservatoire, Konstancja Gladkowska, charmante soprano, elle lui inspire deux valse et surtout le fameux *adagio du concerto en fa mineur* – « d'une idéale perfection » dira Liszt. Il a 19 ans, compose au cours des mois qui suivent le *concerto en mi mineur*. En deux décennies il va créer une œuvre quasi exclusivement consacrée au piano, *dans une langue si tendre, si fraternelle et si profonde*, écrit le philosophe et musicologue Vladimir Jankélévitch, *que chacun se sent personnellement concerné*.

C'est avec la réputation d'un « Paganini du piano » et le ruban de l'aimée sur le cœur qu'après un premier voyage lui ayant ouvert les portes des salons de l'aristocratie de Vienne et Prague, il quitte la Pologne – définitivement, il l'ignore alors. Moins d'un mois après son départ, le 29 novembre 1830 éclate l'insurrection de Varsovie, écrasée par l'armée russe. Chopin envisage de rejoindre les insurgés mais son ami Titus l'en dissuade et le convainc de choisir l'art ; de faire entendre par sa musique, depuis l'exil, la voix de son pays opprimé. *La polonaise en sol bémol majeur* inaugure la longue suite

des œuvres empreintes de la nostalgie de la Pologne qu'il a quittée. Le remords et la mélancolie qui l'étreignent ne le quitteront plus ; alternant avec des épisodes d'exubérance où l'enfant gai et fantasque, l'adolescent amoureux et jaloux ne laisseront d'être présents en lui.

Chopin à Paris va rapidement devenir un musicien choyé des salons de l'aristocratie, un concertiste rare et apprécié, l'ami des plus grands musiciens de son temps (en particulier Liszt et Mendelssohn), et un pédagogue remarquable. Il sera tel un dandy de Balzac un jeune homme à la mode, au physique de sylphe romantique, élégant et policé, affable et indifférent, fin et discret, évoluant dans la mouvance du mouvement romantique triomphant après la bataille d'Hernani, mais en marge de celui-ci. *Chopin n'a rien, au fond, d'un romantique*, écrit l'un de ses grands interprètes, Samson François. *Sa pudeur, sa simplicité et son goût du fini l'éloignent de tout extrémisme.*

La jeune soprano aimée s'est mariée en Pologne, sans qu'il paraisse en être beaucoup affecté. Il ne va pas tarder à vivre un grand amour platonique avec une amie d'enfance retrouvée, Maria Wodzinska. Quoique frêle, il demeure en apparente bonne santé et mène une vie trépidante et créative. Les compositions se succèdent : *nocturnes* adaptés à l'intimité des salons, *valse* qu'on ne danse pas, *polonaises*, *mazurkas* et *ballades* attachées au souvenir de la patrie, *études* sur le modèle du *Clavier bien tempéré* de Bach.

L'hiver 1837 Chopin est victime, comme la moitié des parisiens, d'une grippe épidémique ; il ne se rétablit pas vite, demeure fatigué, en proie à une toux incessante. La maladie tuberculeuse s'est-elle déclarée à ce moment-là,

les « bacilles dormants » de la primo-infection ravivés par la grippe ?

Les rumeurs sur sa santé, sa réputation de frivolité et son impécuniosité relative, concourent par décision du père de Maria Wodzinska à une rupture feutrée. Chopin en est profondément déprimé. Toute sa vie il gardera le paquet de lettres de la jeune fille noué d'une faveur avec ces mots : *mon malheur*. La composition de la célèbre *Marche funèbre* intégrée plus tard à la *sonate en si bémol mineur* est contemporaine de cette période douloureuse.

Son ami Custine lui écrit : *Vous êtes malade ; vous pourriez surtout le devenir bien plus sérieusement. Vous êtes sur la limite des chagrins de l'âme et des maux du corps ; quand les peines du cœur se transforment en maladies, nous sommes perdus...*

La « maladie des passions tristes » avait quitté le cénacle des médecins. Balzac évoque à maintes reprises, à propos de certains personnages de *La comédie humaine*, « une de ces maladies inexplicables dont le siège est dans l'âme ». On pouvait lire dans l'*Encyclopédie méthodique* parue en 1824 : *Des causes en apparence assez légères déterminent momentanément un état de maigreur ou de dépérissement porté assez loin pour être confondu avec la phtisie : l'amour malheureux, une espérance déçue, un sentiment d'inquiétude, ont occasionné, dans quelques circonstances, un état de consommation qui aurait pu devenir dangereux sous l'influence des causes qui l'avaient fait naître.*

On distinguait en fait plusieurs formes de phtisies. Deux en particulier. La phtisie nerveuse, non localisée, source de consommation et de fièvre hectique (c'est-à-dire oscillante, s'accompagnant de marasme général) d'évo-

lution mortelle, mais susceptible aussi de guérir avec la guérison du mal de l'âme. D'autre part, la phtisie pulmonaire (*la pulmonie*) individualisant « le poitrine » intriquant aux signes de consommation des symptômes d'atteinte respiratoire : toux quinteuse, crachements de sang, essoufflement.

Eprouvé par la rupture avec Maria, Chopin rencontre George Sand. Elle jette son dévolu sur lui plus qu'il ne tombe amoureux d'elle. *Qu'elle est antipathique, cette Sand ! Et est-ce bien une femme ? J'arrive à en douter*, confie-t-il après la première rencontre. Elle a 34 ans, un fils, une fille et un passé amoureux tumultueux. Il en a 28 et souffre de mélancolie. Les amants accompagnés des deux enfants de George fuient le qu'en dira-t-on à Majorque jugeant que l'isolement et le climat doux et ensoleillé pourraient être bénéfiques au travail et à la santé. Le séjour est un fiasco. Peu après leur installation, Chopin contracte une « bronchite aiguë » qui ne guérit pas. Le diagnostic de phtisie est évoqué. Il n'en perd pas pour autant son sens de l'humour, comme l'atteste cet extrait de lettre à un ami : *Trois médecins – les plus célèbres de l'île : le premier a flairé ce que j'avais craché, le second a frappé pour savoir d'où je crachais, le troisième a palpé et écouté comme je crachais. Le premier a dit que j'allais crever, le second que j'étais en train de crever, le troisième que j'étais déjà crevé.*

La famille est expulsée de la maison proche de Palma louée à l'arrivée sur l'île. *De ce moment*, écrit George Sand, *nous devînmes un objet d'horreur et d'épouvante pour la population. Nous fûmes atteints et convaincus de phtisie pulmonaire, ce qui équivaut à la peste dans les préjugés contagionnistes de la médecine espagnole.*

La famille trouve refuge à la chartreuse de Valldemosa, à quelques kilomètres de Palma. Chopin, malade, va y composer la plus large part des *Préludes*.

Il faut ici faire une courte digression pour expliquer les raisons de l'ostracisme dont le couple est frappé. Alors qu'on considérait la phtisie comme non contagieuse en France et dans l'Europe septentrionale, les esprits avaient été durablement marqués dans les pays du sud (Espagne et Italie en particulier) par les observations d'un italien de Vérone, Fracastoro qui, au XVI^e siècle, avait eu la prémonition de la contagiosité de la phtisie, aussi bien directe (la confirmation en sera apportée dans la seconde moitié du XIX^e siècle en France par Villemain) qu'indirecte (en quoi il se trompait) par l'intermédiaire des vêtements ou des objets qui avaient été en contact avec le phtisique. Des lois contraignantes avaient été promulguées. Ainsi la mésaventure de Majorque se reproduira-t-elle à Barcelone où le couple fera étape lors du voyage de retour. *Au moment que nous quittions l'auberge de Barcelone*, témoigne George Sand, *l'hôte voulait nous faire payer le lit où Chopin avait couché sous prétexte qu'il était infecté et que la police lui ordonnait de le brûler*. Pareille mésaventure est contée par Chateaubriand après la mort de Pauline de Beaumont, sa maîtresse, morte à Rome de phtisie.

Que Chopin soit désormais atteint d'une tuberculose pulmonaire ne fait pas de doute ; bien qu'après le retour en France le diagnostic ait été contesté par plusieurs médecins (rassurants par ignorance ou par sollicitude ?) George Sand écrit après leur installation dans sa gentilhommière berrichonne, à Nohant : *Chopin est toujours tantôt mieux, tantôt moins bien, jamais mal ni bien précisément. Je crois bien que le pauvre enfant est*

destiné à une petite langueur perpétuelle. Son moral heureusement n'en est point altéré. Il est gai dès qu'il se sent un peu de force, et quand il est mélancolique, il se rejette sur son piano et compose de belles pages. C'est dans ce contexte qu'il compose la *sonate en si bémol mineur* intégrant dans le troisième mouvement la fameuse marche funèbre.

L'existence de Chopin va se partager désormais, durant neuf années, entre Paris – où il donne des leçons à des élèves choisis et fréquente les salons de l'aristocratie et de la société polonaise en exil – et Nohant où il vit des heures heureuses, d'intense création, et cultive l'amitié (avec Delacroix en particulier) George Sand se transforme en mère poule – en mère « pélicane », diront certains – condamnant l'amant à une abstinence qu'il apprécie peu... *Il se plaint à moi de ce que je l'ai tué par privation, tandis que j'avais la certitude de le tuer si j'agissais autrement*, écrira-t-elle après leur rupture.

Sur un fond de fatigue et de toux, entrecoupé d'épisodes paroxystiques infectieux et de crachements de sang, l'essoufflement réduit peu à peu – lentement, inexorablement – le périmètre de marche de Chopin. Les symptômes et le long étalement dans le temps évoquent, en contraste avec les formes aiguës ou subaiguës de la maladie, la tuberculose fibreuse chronique, caractérisée par une cachexie progressive, l'insuffisance respiratoire et cardiaque, les hémoptysies récidivantes ; la mort survenant après une ou deux décennies d'évolution. Une dizaine d'années dans son cas, les périodes d'accalmies entrecoupées d'exacerbations et de crises d'asthme. Les séjours à Nohant, paisibles, reposants, agissent comme un équivalent de cure sanatoriale avant la lettre. Chopin est traité par des tisanes, potions, vésicatoires et

émétiques, un régime, des frictions et des massages... Un mauvais souvenir des saignées ayant sans doute précipité la fin de sa petite sœur les lui fera refuser, ce qui contribuera certainement à sa relative longévité. Il leur substituera l'homéopathie. Ses amis le voient décliner, les poussées de la maladie d'année en année plus graves et plus durables. Les épisodes dépressifs liés à son état de santé et à la mort de son père en 1844 alternent avec des moments *d'un bonheur à perdre la tête*, écrit-il au décours d'un séjour à Paris de sa sœur Ludwicka après le deuil familial.

Dans l'intervalle de ses retours à la vie il compose les chefs d'œuvres de la maturité : mazurkas, polonaises, nocturnes, ballades, valse et scherzos, fantaisie et barcarolle, dont il n'est pas dans le propos de cette chronique de faire la recension.

L'année 1847 est décisive. Année de détresse affective marquée par la rupture avec George Sand, année des dernières œuvres publiées et d'aggravation de son mal. Son valet doit désormais le porter pour gravir un escalier. *Malgré cela, quand on l'invitait à se mettre au piano, il ne refusait jamais et même il jouait très fermement et avec énergie. En l'écoutant, on ne s'apercevait pas que c'était un homme épuisé physiquement qui jouait*, note un proche. A bout de souffle, il se produit pour la dernière fois à Pleyel en 1848 devant un public fervent ; il continue de donner des leçons pour gagner sa vie et rencontre une admiratrice, écossaise fortunée, Jane Stirling qui l'invite au Royaume-Uni. Un séjour éprouvant de plusieurs mois, ses dernières forces l'abandonnant tandis qu'il joue de salon en salon, comme gravissant un chemin de croix. *Je ne peux ni respirer un peu ni travailler*, écrit-il. *Je me sens seul*,

seul, seul, bien qu'entouré. Au même il confie : Mais qu'est devenu mon art ? Et mon cœur, où l'ai-je gaspillé ? C'est à peine si je me rappelle comment on chante au pays. Ce monde s'évanouit devant moi, j'oublie, je n'ai plus de forces.

De retour en France, il est exténué et oppressé au moindre effort. La fibrose des poumons a retenti sur le cœur. Il a des oedèmes et une diarrhée chronique qui épuise ses dernières forces, témoignant très probablement d'une diffusion intestinale de la tuberculose. Il tousse par quintes épuisantes, à bout de souffle et crachant le sang. Cruveilhier, titulaire de la chaire d'anatomo-pathologie à la Faculté de Paris l'examine et lui prescrit une potion au lichen, un des traitements empiriques de la phtisie. Ses jours sont comptés. A la date du 14 octobre il trace au crayon une croix sur le carnet où il prenait des notes sur ses élèves, avant de le refermer définitivement. Il aurait dit à un proche : *maintenant j'entre en agonie.* Il demeure lucide presque jusqu'à la fin, sa sœur aînée Ludvicka près de lui. Il a la joie d'entendre, chanté à son chevet par son amie la comtesse Potocka, le *Largo en si mineur* du *Te Deum de Dettingen* de Haendel. Un médecin s'appliquant à le reconforter avec quelque mensonge d'usage, il le prie : *Dieu accorde une rare faveur quand il révèle à un être le moment où sa mort approche. Il me fait cette grâce, ne me troublez pas.* Il meurt à Paris le 17 octobre 1849, place Vendôme, dans l'appartement que ses amis lui ont aménagé à son retour d'Angleterre,

Ses obsèques furent célébrées à La Madeleine. L'orchestre du Conservatoire joua sa marche funèbre orchestrée pour la circonstance, puis le *Requiem* de Mozart. A la fin de l'office un chœur d'hommes chanta

en grégorien le *De profundis*. Chopin fut enterré au Père Lachaise, un peu de la terre de Pologne sur son cercueil ; son cœur fut acheminé à Varsovie où il est toujours, dans la nef de l'église Sainte-Croix.

Le diagnostic de tuberculose a été remis en question *a posteriori*. On se souvient que certains médecins jusque tard dans l'évolution de la maladie considéraient que Chopin n'était pas poitrinaire. Il voulut bien les croire ou faire semblant. Il y a quelques années l'éventualité d'une mucoviscidose a été avancée.

Cruveilhier en prélevant le cœur avait fait une autopsie partielle du musicien. Le compte-rendu en a disparu, mais une lettre adressée par une de ses amies à George Sand en révèle les conclusions : *(Chopin) a bien succombé, comme le disait Cruveilhier, à une maladie de poitrine. Les deux poumons étaient rongés. Et il a vécu trente ans avec cette maladie !* Aucun doute diagnostique n'est plus possible aujourd'hui sur la foi d'un document retrouvé récemment, un brouillon de Cruveilhier datant de 1851 où il fait état d'une *prolifération de tubercules jusque dans le péricarde*.

Nulle relation, c'est une évidence aujourd'hui, entre les passions tristes et la tuberculose. Y eut-il une relation indirecte entre le cortège de langueur, de fièvre et de toux et la genèse de l'œuvre ? Plus qu'une source d'inspiration, la phthisie fut assurément un handicap à la créativité du compositeur, l'entravant tout à fait pour finir. Qu'elle ait concouru à « la tristesse de l'âme » qu'il éprouvait par intermittence et transmettait à son médium c'est probable ; mais son inspiration procédait bien plus des souvenirs du temps heureux de l'enfance, de l'attachement et du détachement des êtres, de la nostalgie douloureuse de l'exil loin des siens et d'une

patrie en souffrance. Ce n'est pas assez dire. Elle procédait de cette zone mystérieuse dans l'intimité de l'être où ailleurs que dans les mots, les impressions, les sentiments, s'exprime le génie. Avec Chopin, a dit Schumann, *l'âme de la musique a passé sur le monde* – une musique imprégnée de classicisme (il se reconnaissait trois maîtres : Bach, Mozart et Haendel) et cependant profondément novatrice (influençant plus tard Wagner, Debussy, Ravel ou Scriabine...).

Au-delà des exégèses, seuls comptent aujourd'hui l'œuvre et le dialogue singulier que chacun entretient avec elle, entendu et fortifié par son intercession pour traverser les ombres de la vie.

La célébration du bicentenaire de la naissance de Chopin a donné lieu à de nombreuses publications ou rééditions d'ouvrages. L'essentiel des informations biographiques de cette chronique a été puisé dans l'imposant volume publié à l'Harmattan « Chopin, l'enchanteur autoritaire » de Marie-Paule Rambeau, comportant une importante bibliographie. D'une agréable lecture aussi, en plus succinct, « Chopin » par Pascale Fautrier en Folio biographies, et par Michel Pazdro dans la collection Découvertes Gallimard. La correspondance de Chopin est disponible en trois tomes aux éditions Richard Masse.

Le plus beau tableau du monde ou le peintre, l'écrivain et le soldat

Dr Jacques POUYMAYOU
Anesthésiste-Réanimateur
IUCT - Oncopole - Toulouse

Prologue

« Il y a trois sortes d'intelligence : l'intelligence humaine, l'intelligence animale et l'intelligence militaire ».

Aldous Huxley

Acte I : Piero

Lorsqu'en 1458, la municipalité de Borgo San Sepolcro commande à Piero Della Francesca une fresque pour orner le palais municipal, la Residenza, il est déjà un peintre connu et reconnu.

Fils d'un facteur d'étendards de cette ville où il est né, selon les auteurs, en 1406 ou en 1412 (!), il a commencé par décorer le chœur de l'église Sant'Egidio dès 1439, plusieurs salles du palais d'Este à Ferrare, la chapelle aux reliques des Malatesta à Rimini et a réalisé, *motu proprio*, l'une de ses œuvres majeures, « la Flagellation » en 1452. Depuis cette date, il travaille à l'« Histoire de la Vraie Croix du Christ » dans l'église San Francesco d'Arezzo, chantier monumental qu'il achèvera en 1459.

En 1458, Florence, qui exerce sa tutelle sur Borgo (comme sur beaucoup d'autres localités de Toscane), autorise enfin les autorités municipales à réintégrer la Residenza, petit palais jusqu'alors réservé au proconsul qu'elle envoyait surveiller la cité. Pour fêter l'évène-

ment, les magistrats décident d'orner le vestibule, salle de réunion des autorités municipales, d'une fresque et en passent commande à Piero. Malgré le chantier en cours à Arezzo, ce dernier n'hésite pas et entreprend derechef la réalisation de « la Résurrection », non seulement « à Fresca » comme on a pu le croire, mais, en grande partie, « à Secco (à détrempe) » comme l'indique l'utilisation de hachures au pinceau et la réalisation de tonalités fines en « Sfumature » légères, techniques incompatibles avec la fresque ainsi que l'a montré la restauration effectuée par Domenico Fiscali en 1916. L'ouvrage achevé sera une première fois déplacé sous la direction de Piero pour le percement d'une arche, puis une seconde fois, entre 1480 et 1487, lors du remplacement du plafond par des voûtes.

Piero peindra encore nombre de polyptyques, panneaux et fresques (parmi lesquels « le Triomphe de la Chasteté » à la gloire de Frédéric de Montefeltre, duc d'Urbino, et de son épouse Battista Sforza) et écrira une œuvre mathématique oubliée avec deux traités de géométrie et un livre d'abaque (qui lui vaudront la paternité [contestée] du célèbre tableau « La Cité Idéale ») avant de décéder dans sa ville natale le 12 octobre 1492, jour où Christophe Colomb pose le pied dans le Nouveau Monde.

Acte II : Aldous

Lorsqu'en 1925, Aldous Léonard Huxley visite l'Italie, il n'est pas encore l'écrivain connu que fera de lui « Le Meilleur des Mondes » roman dénonçant la menace du mariage, à la sauce parapsychologique et behavioriste, entre le pouvoir et (Ford soit loué !) le progrès tech-

nique. Cet anglais de 31 ans est le petit fils de l'un des plus grands naturalistes du XIX^e siècle, T.H. Huxley, surnommé le « bouledogue de Darwin ». Après le décès en 1908 de sa mère puis de sa sœur, il contracte une kératite qui le rendra quasiment aveugle et inapte au service armé en 1914, année marquée par le suicide du frère. Il poursuit ses études tout en travaillant au ministère de l'Air pour subvenir à ses besoins. En 1919, ayant en partie recouvré la vue, il choisit de vivre de ses talents littéraires, publie des poèmes et fréquente l'intelligentsia européenne en qualité de journaliste et de critique d'art. C'est ainsi qu'au début du printemps 1925, il décide, en partant d'Urbino où il vient de visiter le Palais Ducal et ses collections (dont la Flagellation et la Cité Idéale), de se rendre à Borgo Sansepolcro.

Le trajet dure sept heures, mais, dit-il dans son carnet de voyage, « cela vaut la peine de passer en bus par la plus belle passe des Apennins, la Bocca Trabaria, qui sépare les hautes vallées du Tibre et du Metaure et de descendre le col au milieu du sol jaune de primevères à l'image du soleil qui les fait sortir de terre ». In fine, qu'y a-t-il à voir à Borgo ? « Une petite ville entourée de remparts ; quelques jolis palais Renaissance aux élégants balcons de fer forgé ; une église de peu d'intérêt et **le Plus Beau Tableau du Monde** ».

Aldous découvre, peint sur le mur de la mairie « La Résurrection ». A lire le chapitre consacré à cette visite dans « Chemin Faisant » relation de son voyage en Italie, on a presque l'impression d'entendre « L'Enchantement du Vendredi Saint » de Wagner.

L'œuvre (2,25m sur 2m) n'offre évidemment plus les couleurs originelles altérées par le temps et peut être aussi par la fine couche de plâtre déposée par des

« vandales ». Toutefois, cette couche a protégé l'œuvre pendant un à deux siècles, et l'écrivain a un mot de remerciement pour les dits « vandales ».

Huxley disserte sur la composition de l'œuvre : les soldats endormis (Piero s'est représenté dans le deuxième soldat en partant de la gauche), le Christ qu'il décrit comme un « Athlète Grec » faisant plus penser à un « Héros de Plutarque qu'à un Christ conventionnel », avec sa toge rose (au lieu du classique linceul blanc) et la bannière des croisés.

Quelques années plus tard, Huxley publiera (*Orginet Porginet* !) « le Meilleur des Mondes » et « la Paix des Profondeurs » ainsi que de nombreux essais littéraires sur l'art et partira s'installer en Californie en 1937.

Sa demande de naturalisation américaine lui ayant été refusée (pour cause de son refus de porter les armes), il recherchera le haut mysticisme par l'usage de drogues hallucinogènes comme la Mescaline et le LSD, arrosées de Bourbon...

Il collabore alors avec Milton Erickson à une étude sur les différents états de conscience, mais leurs travaux brûleront dans l'incendie de sa maison californienne tout comme, *mutatis mutandis*, avait brûlé, un siècle plus tôt, la seconde partie des « Âmes Mortes » de Gogol...

Atteint d'un cancer du larynx, il demande par écrit, sur son lit de mort, « LSD 100µg I.M. » à sa seconde épouse et, sa demande exaucée, meurt paisiblement le lendemain 22 novembre 1963... jour de l'assassinat de Kennedy. Et son décès sera éclipsé comme le fut, dix ans plus tôt, le 5 mars 1953, celui de Prokofiev par la mort de Staline.

Epilogue : Anthony

Lorsque l'officier artilleur de sa Gracieuse Majesté Anthony Clarke arrive en cet été 1944 devant Borgo Sansepolcro, la guerre fait rage entre troupes allemandes et alliées le long du front d'une part, partisans italiens et fascistes de la république de Salo à l'arrière des lignes allemandes de l'autre.

Avant de lancer l'infanterie à l'assaut des localités ennemies, les britanniques ont coutume de déclencher un barrage d'artillerie destiné à protéger les fantassins en détruisant les poches de résistance. En pratique, cette tactique aboutit plus à tuer les civils et à transformer villes et villages en champs de ruines qu'il est alors plus facile de défendre, comme les Anglais en font régulièrement l'amère expérience, qu'à faciliter la progression de l'infanterie. Mais la tactique est la tactique et, bonne ou mauvaise, disait Lénine, l'important est que tout le monde la suive.

Aussi, arrivé devant Borgo, A. Clarke déclenche-t-il un premier tir d'artillerie destiné à évaluer les distances et à régler les salves suivantes. Sans doute ne sait-il pas qu'en 1827, un enfant de cette cité nommé Giovanni Batista Buitoni fonda la première fabrique industrielle de pâtes alimentaires, mais il se rappelle soudain qu'il a lu dans « Chemin Faisant » la description du « Plus Beau Tableau du Monde ». Par chance, la première salve n'a pas causé de dégâts à la ville. Et voici notre officier devant un choix cornélien (ou racinien, c'est selon) : désobéir aux ordres ou risquer de détruire la Résurrection. Un siècle et demi plus tôt, à Waterloo, le maréchal Wellington avait indiqué de son chapeau la position du poste de secours du baron Larrey à ses

artilleurs, leur interdisant de viser cet endroit et ceux avoisinants. Clarke, se souvenant peut être de cette attitude typique des gentlemen, comme seule en est capable l'armée de sa Gracieuse Majesté, arrêta les tirs, évitant par là de devenir celui qui aurait pu détruire la précieuse fresque. Bien lui en prit, car la ville fut évacuée dans la nuit et le lendemain, dans Borgo libéré par la résistance et les troupes britanniques, A. Clarke put admirer le chef d'œuvre qu'il avait contribué à sauver.

Le coureur de Marathon

Dr Jacques POUYMAYOU

Voici vingt cinq siècles, au soir d'une bataille, un soldat survivant accomplissait l'exploit de parcourir d'une traite près de quarante kilomètres pour annoncer, dans un dernier souffle, l'heureuse issue du combat à ses concitoyens. Devenue discipline olympique lors de la renaissance des jeux modernes, cette course mythique a pris le nom de la bataille qui, à la fin de l'été 490 avant J.C. vit s'affronter des cités grecques et l'empire perse, au nord-est d'Athènes, dans une plaine traversée d'un petit ruisseau, bordée par la mer et dominée par le Pentélique et le Parnès, deux modestes éminences sur lesquelles 10.000 hoplites Athéniens et Platéens attendaient en ce 13 septembre 490 (disent les auteurs anciens) les renforts promis par Sparte pour affronter les troupes, tout juste débarquées, du roi Darius. Au franchissement du Charadra par ces dernières et devant le risque pour les grecs d'être encerclés, le stratège athénien Miltiade décide d'attaquer sans plus attendre. Les hoplites forment leur ligne de bataille et s'apprêtent à en découdre avec un ennemi bien supérieur en nombre. L'avantage numérique ne va toutefois pas peser lourd face à la redoutable tactique du combat d'hoplites. Ils forment une muraille cuirassée mobile, soudée et disciplinée de huit rangs de profondeur, hérissée de sarisses. Les citoyens qui la composent sont tous des hommes libres âgés de 18 à 60 ans qui tous se connaissent car, recrutés dans la même cité, le même quartier, voire la même rue. Beaucoup sont parents. Ils ont grandi et vivent ensemble, parlent la même langue,

partagent les mêmes joies et les mêmes soucis et défendent tous la même cause : leur liberté.

En face, les troupes perses regroupent des peuplades dissemblables aux langages différents, aux mœurs variées et aux croyances diverses, qui se côtoient sans se connaître, se respecter ou simplement se comprendre. Tous sont sujets et esclaves du Grand Roi et combattent pour son seul profit. En outre, légèrement équipés, ils combattent sans discipline stricte, quoique avec une grande bravoure.

Au contact des grecs « aux belles cnémides » cuirassés de trente kilos de bronze, portant le lourd casque et protégés par leur grand bouclier (ça fait quand même du poids sous le soleil de l'été grec...) ils vont être culbutés lors du choc frontal et perdront près de 6500 des leurs pour seulement (...) la perte de 200 citoyens grecs, parmi lesquels le frère du poète Eschyle.

Aussitôt la bataille gagnée, l'hoplite Phidipides est mandaté pour porter la nouvelle à Athènes. Il s'effondrera d'épuisement sur l'Agora après une course de 4 heures ayant annoncé la victoire dans son dernier souffle. La légende du coureur de Marathon venait de naître.

Hérodote d'Halicarnasse conteste cette version et attribue l'exploit à un certain Eucles. Phidipides aurait pour sa part été envoyé demander des secours à Sparte distante de 200 kilomètres... En fait, le véritable exploit fut réalisé par les hoplites survivants. Sans prendre le temps de récupérer du combat, ils vont rejoindre, en une marche forcée de huit heures et en bon ordre, Phalère, pour y empêcher le débarquement de la flotte perse.

La victoire de Marathon allait devenir le symbole de la démocratie face à la tyrannie, de la liberté face à la servitude et rester à jamais dans les esprits comme un

des évènements fondateurs de la civilisation occidentale. C'est ce symbole que devait retenir le baron Pierre de Coubertin lorsqu'il fit du Marathon une discipline olympique à l'occasion de la résurrection de ces jeux, en 1896.

Il était aussi naturel pour le premier marathon de partir de Marathon que pour les premiers jeux de l'ère moderne de se dérouler à Athènes. La logique fut d'autant plus respectée que le premier vainqueur fut grec.

En ce 10 avril 1896, Spiridon Louys, 23 ans, se présente avec 16 autres concurrents (dont 12 grecs) au départ d'une épreuve dont beaucoup pensaient qu'on n'y pourrait survivre (il y avait un fâcheux précédent !). Ce marathon (40 kms) était l'épreuve phare des jeux et tout le peuple grec attendait la victoire d'un des leurs, à tel point que des cadeaux innombrables étaient promis au vainqueur, pourvu qu'il fût grec.

Ce jeune berger (ou facteur, ou porteur d'eau, on ne sait trop) entraînait vivant dans la légende en 2 heures 58. Une statue lui fut élevée et il ne courut jamais plus, en raison du trop grand nombre de cadeaux reçus qui ne pouvaient plus le faire passer pour un amateur (...). En 1936, pour sa dernière apparition, il porta le drapeau de la sélection grecque aux jeux olympiques de Berlin. Décédé le 25 mars 1940, d'une crise cardiaque, il eut droit à des obsèques nationales. Son nom demeure aujourd'hui inséparable du marathon, à tel point que de nombreuses associations de course de fond portent le nom de Spiridon.

Il faudra attendre 1921 pour que soit officialisée la distance du Marathon en prenant pour référence celle parcourue à Londres en 1908. Ce 24 juillet en effet, la course partit de la terrasse du château de Windsor pour

atteindre, au bout de 26 miles et 385 yards (soit 42 kms 194 m et 99 cm, en fait 42,195 kms) la loge royale dans le stade olympique. Les 2195 mètres rajoutés aux 40 kms initiaux étant un cadeau de sa gracieuse majesté ; les marathoniens sont depuis lors sensés crier « Vive le Roi » (ou la Reine) au passage du quarantième kilomètre.

L'arrivée de 1908 donnera lieu à l'effondrement de l'italien Dorando Pietri, shooté à l'atropine et à la strychnine (...) et porté sur la ligne par des témoins de sa défaillance, et par là disqualifié, au profit de l'américain John Hayes.

De grands champions ont couru le marathon et inscrit leur nom au palmarès olympique. Pourtant, le premier qui m'a marqué fut Alain Mimoun, vainqueur à Melbourne en 1956 à l'âge de 36 ans, un âge plutôt avancé pour une telle performance. Et il aura la classe de s'aligner quatre ans plus tard pour la même épreuve afin de « défendre son titre ». Bel exemple de conscience professionnelle.

Extraordinaire reste le tchécoslovaque Emil Zatopek qui triomphe le 27 juillet 1952 à Helsinki après avoir remporté, les jours précédents, les 5.000 et 10.000 mètres, exploit jusqu'à ce jour inégalé. Son engagement dans le printemps de Prague en 1968 lui vaudra l'envoi dans les mines d'uranium ou dans d'autres travaux pénibles et c'est avec joie qu'on a pu le revoir libre au côté des acteurs de la « révolution de velours ».

Et puis, le mythique Ethiopien Abebe Bikila fit entrer le fond africain dans la cour des grands lors des jeux de Rome en 1960. Quelle ne fut pas notre émotion en voyant ce prodige de 28 ans remonter pieds nus la Via Appia illuminée de torches pour triompher en 2h15 sous

l'arc de Constantin après avoir porté son attaque au passage de l'obélisque d'Axoum volé dans son pays lors de l'invasion fasciste par les troupes de Mussolini. Quelle revanche ! Mais ce n'était pas fini : emprisonné à la suite d'un complot contre le Négus, il ne put reprendre que tardivement l'entraînement en vue des jeux de Tokyo où il remporta tout de même son second titre, malgré une appendicectomie subie un mois avant l'épreuve. Avec cette fois des chaussures !

Le japonais Kokichi Tsubuyara qui le suivait à l'entrée dans le stade sera doublé à quelques mètres de la ligne n'obtenant que le bronze, drame national dont le malheureux coureur nippon ne se remettra jamais malgré un entraînement acharné et le soutien de la presse japonaise (il avait quand même battu son propre record). Le 19 janvier 1968, après avoir par lettre demandé pardon au peuple japonais pour l'affront qu'il lui avait infligé, il se faisait Seppuku, choisissant, comme Butterfly de « mourir dans l'honneur plutôt que de vivre dans la honte ».

Quant à Abebe Bikila, il s'alignera une troisième et dernière fois au départ du marathon à Mexico, quatre années plus tard. Hélas, une fracture de jambe au 15^e kilomètre le privera du triplé, laissant toutefois la victoire à un de ses compatriotes Mamo Wolde. Tétraplégique à la suite d'un accident de voiture en 1968, il reprit la compétition en fauteuil roulant. Décédé en 1973, il fut inhumé en présence du dernier Négus, Haile Selassie.

Le dernier marathon olympique a eu lieu le 1^{er} août 1992 à Barcelone. Le dernier athlète vainqueur s'appelle Tuul Pyambuu, citoyen de la république de Mongolie Intérieure, qui a couru l'épreuve en 4 heures et 44 secondes.

Etonnant non ? Vous êtes surpris, et pourtant, cet athlète victime d'un accident du travail en 1980, mal voyant, avait réussi à se qualifier à force de courage et de volonté, pour les JO. Arrivé 87^e et dernier avec deux heures de retard, il fut privé de stade olympique pour cause de... cérémonie de clôture. Le spectacle et l'argent n'attendent pas l'arrivée des athlètes et les jeux olympiques sont devenus les jeux du cirque.

Zatopek disait courir « avec des rêves dans son cœur et non de l'argent dans ses poches ». Tuul aussi. Depuis, je ne regarde plus le marathon. Je me suis laissé dire que Coubertin, Spiridon et autres Bikila faisaient de même.

Lire ou relire Jules Verne aujourd'hui

Dr Marc UZAN

Endocrinologie, Médecine interne - Toulouse

Jules Verne est certainement l'écrivain français le plus publié et le plus lu dans le monde entier. Ses livres, bien que très datés et officiellement « formatés » pour un public d'enfants et d'adolescents, suscitent inlassablement des études critiques nombreuses, en France et à l'étranger. L'ouvrage de Marcel Morée, *Le très curieux Jules Verne*, ou les ouvrages de Jean Chesneaux, *Une lecture politique de Jules Verne*, sont en grande partie à l'origine de cette relecture. L'œuvre de Jules Verne se prête à des interprétations diverses, contradictoires, ce qui est la marque de toute œuvre littéraire qui survit au temps. Cette production très riche (plus de soixante romans) qui a été écrite entre 1855 et 1905, période de l'entrée du monde dans notre modernité, intéresse du point de vue politique, scientifique, littéraire et psychanalytique. La (re)découverte de romans considérés comme mineurs ou n'ayant pas la notoriété des « grands » romans des années 1865/1885, tels que *Paris au 20^e siècle*, *La mission Barsac*, *En Magellanie*, *L'Île à hélice* a éclairé d'un jour nouveau à la fois la personnalité de l'écrivain et la signification de ses écrits. On a dit que les personnages de romans de Jules Verne n'avaient pas d'épaisseur psychologique, ce qui est compréhensible dans le contexte d'une œuvre destinée à instruire et distraire la jeunesse. Mais ne représentent-ils pas dans leur diversité, dans cette œuvre qui, prise dans son ensemble, peut se lire comme un projet cohérent de représentation du monde, la complexité psychique de

l'auteur ? C'est cette complexité infiniment renouvelée qu'il faudrait retrouver pour susciter l'envie de faire ou refaire un voyage dans un univers à la fois fini et sans limites.

Un auteur pour les enfants et les adolescents

Les romans de Jules Verne, conçus pour *Le Magasin d'éducation de récréation* de Pierre-Jules Hetzel et intitulés *Voyages extraordinaires* et *Les mondes connus et inconnus* ont toutes les caractéristiques de la littérature pour la jeunesse. L'aventure en est l'attrait principal, l'attention du lecteur est en permanence soutenue par des événements extraordinaires, dramatiques, mettant en jeu l'existence des héros. Ces aventures ont souvent un caractère initiatique : le héros, adolescent ou enfant, au début du récit, en ressort adulte. C'est le cas par exemple de Herbert dans *L'Île mystérieuse*, Axel dans *Le Voyage au centre de la terre*, Dick Sand dans *Un capitaine de quinze ans*. Si le héros est un adulte, il reviendra transformé par les aventures qu'il a vécues, tel Hatteras, devenu fou et comme aimanté par le Nord¹⁷⁹ ou à l'inverse le Chinois Kin-Fo qui redécouvre la saveur de la vie¹⁸⁰.

Ces aventures ont pour décor des contrées incomplètement explorées, laissant à l'auteur la liberté d'imaginer des paysages fantastiques voire poétiques : notamment les régions arctique et antarctique¹⁸¹. Si elles se déroulent dans des pays connus, tel l'Europe, ils s'agit alors de régions dotées d'une forte connotation folklorique,

¹⁷⁹ Jules Verne, *Capitaine Hatteras*.

¹⁸⁰ Jules Verne, *Les tribulations d'un chinois en Chine*.

¹⁸¹ Jules Verne, *Le capitaine Hatteras*, *Au pays des fourrures*, *Le sphinx des glaces*.

voire fantastique : Balkans¹⁸², Hongrie¹⁸³. Dans tous les cas, elles justifient de longs développements éducatifs. Mais elles se déroulent aussi souvent dans un milieu qui est un monde en soi : la mer¹⁸⁴, l'espace¹⁸⁵, les airs¹⁸⁶, les entrailles de la terre¹⁸⁷. L'imagination brillante de l'auteur se révèle dans des événements profondément originaux : attaque de poulpes¹⁸⁸, voyage dans l'espace sur un morceau de terre arraché par une comète...

Les personnages répondent aux stéréotypes de ce genre de littérature : ils sont bons ou mauvais. Les *bons* le sont dans toutes les dimensions de leur personne : dotés d'une robuste constitution ou d'une grande force musculaire, de visages beaux ou à tout le moins nobles et fiers. Ils sont intelligents, instruits, courageux, résolus, mais aussi bienveillants et sensibles, affectueux. Les *mauvais* sont, sinon laids ou difformes, du moins ils ont une physionomie fautive qui crée une sensation de malaise et de répugnance. Ils sont fourbes, cruels, malhonnêtes. Parfois les *bons* peuvent paraître *mauvais*, mais c'était une première impression (Nemo), ou alors ils se rachètent (Ayrton)¹⁸⁹. Les *bons* aiment les héroïnes, les *mauvais* désirent les posséder, sans qu'aucune connotation sexuelle ne s'exprime jamais.

Les personnages ambivalents sont rares, Robur en est un exemple : on peut prévoir, en lisant *Robur le conquérant*, qu'il va devenir le personnage paranoïaque et mégalomane du *Maître du monde*. Les *bons* triomphent

¹⁸² Jules Verne, *Le château des Carpathes*.

¹⁸³ Jules Verne, *Mathias Sandorf* et *Le secret de Wilhelm Storitz*.

¹⁸⁴ Jules Verne, *Vingt mille lieues sous les mers*.

¹⁸⁵ Jules Verne, *De la terre à la lune* et *Voyage autour de la lune*.

¹⁸⁶ Jules Verne, *Robur le conquérant*.

¹⁸⁷ Jules Verne, *Voyage au centre de la terre*, *Les Indes noires*.

¹⁸⁸ Jules Verne, *Vingt mille lieues sous les mers*.

¹⁸⁹ Jules Verne, *Les enfants du Capitaine Grant*, *L'île mystérieuse*.

complètement, généralement de façon miraculeuse, alors que tout semble perdu, parfois grâce à « La Providence », Jules Verne étant, en apparence du moins, un auteur « bien pensant ». Dans cette société, chacun joue le rôle qui lui est assigné par sa condition ou sa naissance. Les valets aiment leur maître et sont dévoués jusqu'à la mort, les ouvriers sont travailleurs, dociles, sauf quelques revendicateurs, fauteurs de troubles et alcooliques. Nous sommes donc dans un monde simple, aisément lisible, binaire.

Marcel Moré¹⁹⁰ a aussi pointé un aspect de l'œuvre qui ne peut que toucher les adolescents : la recherche du père « sublimé ». Verne lui-même a trouvé en Pierre-Jules Hetzel un « père » intellectuel, alors qu'il avait été souvent en opposition à son père biologique. *Les enfants du capitaine Grant* est un livre de la recherche du père, mais au final c'est Lord Glenarvan qui se révélera comme le père spirituel de Robert Grant. *L'île mystérieuse*, *Le voyage au centre de la terre*, *Mathias Sandorf* mettent en scène des adolescents ou des jeunes hommes orphelins qui retrouvent un père spirituel. Autre thème susceptible de toucher des adolescents : celui des frères, reflet de la profonde affection qui unissait Jules Verne à son frère Paul. Ainsi, *Le sphinx des glaces* n'est rien d'autre que le récit de la recherche d'un frère naufragé, et de nombreux autres romans mettent en scène des frères unis¹⁹¹. Les romans publiés dans « Le magasin d'éducation et de récréation » ont un rôle clairement pédagogique, la connaissance ne se transmettant alors que par l'écriture et quelques illustrations. Descriptions géographiques détaillées que

¹⁹⁰ Marcel Moré, *Le très curieux Jules Verne*.

¹⁹¹ Jules Verne, *Les frères Kip*, *Nord contre sud*, *Le rayon vert*, *La maison à vapeur*.

Jules Verne arrive à rendre vivantes, mais aussi descriptions des connaissances du temps, la physique, la chimie, les sciences naturelles, l'histoire, l'anthropologie, la sociologie, la politique. Par exemple, dans « De la terre à la lune » on trouve un résumé magistral des situations astronomiques de la terre et de la lune et les calculs exacts, permettant à un objet lancé de la terre, d'atteindre notre satellite. Les énumérations qui peuvent nous paraître longues, ont fait les délices des auteurs du « Nouveau Roman ». Le caractère daté de cette littérature, les situations convenues ont pour l'adulte le charme des contes de fées ou des grands mythes : mille fois entendus mais toujours sans ennui, car ils réveillent en lui, sous leur apparence simple des émotions profondes et primitives.

Jules Verne auteur de science fiction ou d'anticipation ?

Le recours à la science fiction et à l'anticipation constitue la principale originalité des romans de Jules Verne. Cependant, il reste fondamentalement un homme du XIX^e siècle. Les engins fabuleux qu'il invente sont plus des prolongations et des amplifications de machines existant déjà que des intuitions géniales. Ainsi le sous-marin existe à son époque, même s'il est très loin de posséder les caractéristiques du Nautilus. Quand il veut envoyer des hommes dans la lune, il utilise un canon, et n'a pas anticipé la fusée. Le vaisseau volant de Robur est pensé à la manière d'un navire pourvu d'hélices ou d'ailes battantes. Le phonographe, le télégraphe, le téléphone et le fax existaient de son temps sous une forme plus ou moins rudimentaire, et il les utilise dans

ses romans. Il anticipe certes les drones¹⁹², mais il n'anticipe ni la télévision, ni l'ordinateur, ni l'énergie nucléaire. Ses créations sont plus souvent « merveilleuses », uniques, destinées à l'usage d'un seul homme (sous-marin de Nemo, Albatros de Robur, drones dans « La mission Barsac », etc...) à la manière des machines de Léonard de Vinci, mais pas destinées à une utilisation industrielle et collective. Leur but est avant tout de faire rêver.

La politique dans l'œuvre de Jules Verne

« En sociologie, mon goût est : l'ordre ; en politique, voici mon aspiration : créer, dans le mouvement actuel, un parti raisonnable, équilibré, respectueux de la vie ». Toutes ses déclarations, courriers ou prises de position confirment ces paroles. Même lorsqu'il se fait élire, en 1888 à la mairie d'Amiens sur une liste de gauche (modérée), il prend bien soin de préciser que c'est essentiellement pour se rendre utile à la communauté. Un texte souvent cité de Christian Chelebourg le qualifie de républicain conservateur. Telle est la position politique de l'homme, mais est-elle identique à celle de l'écrivain ?

Jean Chesneaux¹⁹³ montre que la plupart des événements politiques contemporains décrits dans les *Voyages extraordinaires* survenus sur les cinq continents y trouvent leur reflet, ce qui est étonnant de la part d'un auteur de livres destinés à la jeunesse. L'optimisme saint-simonien du progrès continu de l'humanité grâce au développement de la science, de l'industrie et de la

¹⁹² Jules Verne, *La mission Barsac*.

¹⁹³ Jean Chesneaux, *Une lecture politique de Jules Verne*.

maîtrise de la nature s'exprime fortement. Jules Verne témoigne en général de son adhésion à un modèle de développement fondé sur l'éducation des masses, l'industrialisation qui permet la satisfaction des besoins matériels, la mise en valeur des terres découvertes par le travail humain. Le livre le plus démonstratif à cet égard est *L'Île mystérieuse*, où l'on voit une poignée de naufragés démunis mais porteurs des connaissances de l'humanité recréer toute une société agricole et industrielle. Des exemples de travaux gigantesques se retrouvent dans *Les Indes noires* ou dans *L'invasion de la mer*. Cependant, un livre aussi précoce que *Paris au vingtième siècle*, écrit dès 1864 et dont la publication avait été refusée par Hetzel, décrit au rebours les ravages d'une prédominance complète de la science dans la vie sociale. Le scepticisme vis-à-vis de la science comme facteur de progrès humain se fait de plus en plus évident dans les ouvrages plus tardifs.

Dans *Face au drapeau*, écrit en 1896, et *L'étonnante aventure de la mission Barsac*, la dernière œuvre de l'auteur, apparaissent des personnages de savants fous, ivres de leur puissance. Ils créent à la demande d'êtres maléfiques des armes terrifiantes, sans se soucier de l'usage qui en sera fait. Le reflet des idéaux de 1848 : révolution démocratique et républicaine en France, abolition de l'esclavage, « Printemps des peuples » opprimés d'Europe centrale est très présent dans ses romans. L'anti-esclavagisme de Verne s'exprime dans des pages pleines de force, notamment dans *Un capitaine de quinze ans* ou dans *Nord contre sud*. La lutte des peuples opprimés est évoquée dans *Mathias Sandorf* mais aussi dans *La maison à vapeur*, *Vingt mille lieues sous les mers*, *L'archipel en feu*, *Famille sans nom*.

On trouve dans plusieurs romans le reflet du socialisme utopique qui s'est exprimé à partir des années 1830, en partie héritier du Saint Simonisme. Jules Verne décrit dans plusieurs de ses romans des villes ou des communautés utopiques : Franceville, dans *Les cinq cent millions de la bégum*, Antekirtta dans *Mathias Sandorf*, Coal-city dans *Les Indes noires*, l'île Lincoln dans *L'île mystérieuse*. Mais, de même qu'il se révèle ambivalent vis-à-vis de la science et du progrès industriel, il décrit tout autant des cités contre-utopiques ou dystopiques : Stahstadt, le pendant sombre de Franceville, l'île à hélice, pendant capitaliste et égoïste de l'île Lincoln, Blackland, la cité fascisante de *L'étrange mission Barsac*. La communauté malfaisante de pirates de *Face au drapeau* s'oppose à celle fraternelle des équipiers du Nautilus. Nadia Minerva¹⁹⁴ en fait une analyse exhaustive.

On retrouve enfin de façon surprenante, chez ce « petit bourgeois tranquille, friand de boudin blanc et de lard nantais », tel que le décrit Aristide Briand, des personnages qui ont rompu avec la civilisation et qui expriment ce que Jean Chesneaux qualifie d'« individualisme libertaire ». Le plus connu est le Capitaine Nemo, qui déclare : « Je ne suis pas ce que vous appelez un homme civilisé. J'ai rompu avec la société toute entière pour des raisons que moi seul j'ai le droit d'apprécier. Je n'obéis donc point à ses règles, et je vous engage à ne jamais les invoquer devant moi ». Moins sympathique est l'ingénieur Robur, savant incompris dans *Robur le conquérant*, tournant paranoïaque dans *Le maître du monde*. Ces deux héros ont pour emblème le drapeau noir, brandi à cette époque

¹⁹⁴ Nadia Minerva, *Jules Verne aux confins de l'utopie*.

par les anarchistes. D'ailleurs dans *En Magellanie*, le personnage principal, Kaw-djer, se réclame clairement de l'Anarchie. Il essaie de constituer une communauté vivant en harmonie, sans police ni autorité étatique. Tous ces personnages renonceront à leur attitude ou seront détruits (Robur), mais n'est-ce pas parce qu'il a connu les mêmes sentiments que Jules Verne est capable de les décrire avec autant de justesse ?

Quelle est la place des femmes dans l'œuvre de Jules Verne ?

« Les femmes n'interviennent jamais dans mes romans tout simplement parce qu'elles parleraient tout le temps et que les autres n'auraient rien à dire ». Célèbre citation de Jules Verne qui masque une toute autre réalité. Certes, Julien Gracq, grand lecteur et admirateur de l'auteur, justifie la place réduite donnée aux femmes en soulignant que « le voyage est mouvement, et que les histoires d'amour nécessitent un lieu clos et immobile », ce qui assigne aux personnages féminins un rôle très limité ! En effet, plusieurs romans ne mettent en scène aucune femme. Néanmoins, Alexandre Tarrieu¹⁹⁵ a relevé 105 personnages de femmes dans l'œuvre de Jules Verne. Même si elles ont en général un rôle de deuxième plan, elles interviennent souvent de façon décisive dans le voyage, en étant l'instigatrices¹⁹⁶ ou le but¹⁹⁷. Elles sont souvent fortes et déterminées : Dolly, seul personnage féminin principal d'un roman d'aven-

¹⁹⁵ Alexandre Tarrieu, in *Jules Verne au féminin*, édité par le centre de documentation international Jules Verne.

¹⁹⁶ Jules Verne, *Le rayon vert, Voyage au centre de la terre*.

¹⁹⁷ Jules Verne, *Le secret de Wilhelm Storitz, L'école des Robinsons*.

tures¹⁹⁸, Mrs Aouda¹⁹⁹, Jane Buxton²⁰⁰, Djemma²⁰¹. Même les femmes malfaisantes, telles que Sangarre²⁰² ou Namir²⁰³ forcent le respect par leur détermination. C'est aux personnages de femmes qu'est réservé l'égarement dans la folie. Mais cette folie, toujours transitoire, leur permet de survivre à des événements douloureux en se mettant comme entre parenthèses devant une réalité insupportable. Elles ressuscitent ensuite, pleines de force et de détermination, telles Dolly Branican.

La médecine et les médecins dans l'œuvre de Jules Verne

Jules Verne écrit à une période de développements importants des connaissances et des techniques médicales qui n'apparaissent pas véritablement dans ses romans. On observe peu de médecins parmi les personnages des romans de Jules Verne, et encore ne les voit-on guère pratiquer la médecine. Dans ses descriptions de leur activité, il semble en être resté aux connaissances du début du dix-neuvième siècle. Les médecins sont surtout des naturalistes, des savants universels : Ainsi Aronnax dans *Vingt mille lieues sous les mers* ou Clawbonny dans *Le capitaine Hatteras*. Ou bien ce sont des hygiénistes, tels le docteur Sarrazin dans *Les cinq cent millions de la Begum* et plusieurs villes utopiques sont bâties selon les normes de l'hygiène de l'époque.

¹⁹⁸ Jules Verne, *Mistress Branican*.

¹⁹⁹ Jules Verne, *Le tour du monde en quatre vingt jours*.

²⁰⁰ Jules Verne, *L'étrange aventure de la mission Barsac*.

²⁰¹ Jules Verne, *L'invasion de la mer*.

²⁰² Jules Verne, *Michel Strogoff*.

²⁰³ Jules Verne *Mathias Sandorf*.

Au total, Jules Verne attache beaucoup d'importance à l'hygiène, la salubrité des lieux de vie, le mode de vie sain, la tempérance et la frugalité. Ce qui contraste avec ce qui nous est dit de ses problèmes de boulimie, qui semblent avoir existé depuis sa jeunesse et avoir été responsables de trouble intestinaux. Ceux qui pratiquent vraiment la médecine le font de façon un peu charlatanesque ou atypique, même pour l'époque : ainsi le docteur Antekirtt, réincarnation de Mathias Sandorf, traite par l'hypnose et semble doué de pouvoirs véritablement surnaturels. Les véritables thérapeutes sont les journalistes que nous qualifierions aujourd'hui de « grands reporters », tels Alcide Jolivet dans *Michel Strogoff* ou Gédéon Spilett dans *L'île mystérieuse* : leur vie aventureuse les a initiée aux pratiques médicales, voire chirurgicales.

Proposition d'un itinéraire

Pour ceux d'entre vous que ces quelques lignes n'auraient pas convaincus d'entreprendre la lecture de l'ensemble des romans de Jules Verne, je propose un itinéraire permettant d'en percevoir les principaux thèmes dans leur complexité. *Vingt mille lieues sous les mers* semble être le roman le plus complet, le plus noble et le plus poétique. Il aborde les thèmes de la science fiction, de la lutte des peuples opprimés, de la société utopique, de l'individualisme libertaire. *Le tour du monde en quatre vingt jours* est le plus plaisant, où la fantaisie de l'auteur se manifeste avec le plus d'éclat, et l'on ne peut qu'être touché par le beau personnage féminin de M^{rs} Aouda. *Mathias Sandorf* met en scène les aspirations du nationalisme Hongrois et décrit dans sa

deuxième partie une ville utopique. *Les enfants du capitaine Grant* est long, mais vaut pour le thème de la quête du père, l'ambivalence d'Ayrton, la description de la sauvagerie de la colonisation. Les derniers chapitres sont pleins d'émotion. *Les cinq cent millions de la Bégum* décrivent une cité utopique, Franceville, et sa contre-utopie, Stahlstadt. Ce livre est malheureusement parasité par l'anti-germanisme. *Mistress Branican* est le seul roman dont une femme est l'héroïne et on y retrouve les thèmes romantiques de la folie et de la renaissance. *Paris au vingtième siècle* met en scène les ravages de la science et du productivisme, il est d'un pessimisme absolu et avait été perdu pendant près d'un siècle.

Poètes toulousains de la Belle Epoque²⁰⁴

Pr Jacques ARLET

Professeur des Universités. Ecrivain

À la fin du XIX^e siècle à Toulouse, au lycée Fermat, au collège de l'Esquile, à la Faculté de droit, des jeunes garçons, fous de poésie – la poésie leur était aussi indispensable que l'oxygène ! –, veulent se faire entendre. Les plus actifs, trois amis sont Emmanuel Delbousquet, qui a 18 ans, Marc Lafargue qui en a 16 et Maurice Magre, 15. Ils sont quatre comme les trois mousquetaires, car André Magre²⁰⁵, frère aîné de Maurice, écrit des poèmes, lui aussi.

En 1892, paraissait leur première revue de poésie, *Essais de Jeunes*, dont Delbousquet devint le rédacteur en chef. En même temps, ils créent un style et une dynamique, une véritable “École toulousaine”. On en parle à Paris. Aujourd'hui elle fait date, dans l'histoire de la poésie, reconnue comme telle par Robert Sabatier comme par Kléber Haedens.

Ces quatre se retrouvent le soir, après les cours, chez les frères Magre, rue des Puits creusés, en face de l'arsenal, pour préparer le prochain numéro de la revue et parler de poésie avec ferveur. D'autres jeunes poètes les rejoignent, Joseph Rozès (bientôt Rozès de Brouse)²⁰⁶, Pierre Pouvillon²⁰⁷, Jeanne Marvig, Pierre Fons, Henri Muchart et les autres...

²⁰⁴ Jacques Arlet, *Poètes toulousains de la Belle Epoque*, Editions Loubatières 2005, 271 pages.

²⁰⁵ Il abandonnera les muses pour la haute administration et sera secrétaire général de l'Elysée avec le président Albert Lebrun.

²⁰⁶ Il deviendra président des Toulousains de Toulouse.

²⁰⁷ Son père Émile Pouvillon (1840-1906) était un homme de lettres reconnu ; poète, romancier, critique littéraire, collaborateur de La Dépêche.

Maurice Magre prend la suite de Delbousquet et crée *l'Effort*, en 1896. Les poètes de *l'Effort* décidèrent d'élever, à Toulouse, une statue à la gloire d'un jeune toulousain qui les avait précédés au paradis des muses, Georges Michel, alias Ephraïm Mikhaël. Ayant quitté Toulouse pour Paris, à 16 ans, en 1882, élève au lycée Fontanes, admirateur de Mallarmé, il devint un de ses fidèles, et se fit un nom parmi les jeunes symbolistes. Ephraïm Mikhaël est mort à 24 ans. Son buste, sculpté par Charles Mathieu, fut installé au square Lafayette (aujourd'hui Wilson), et inauguré en juillet 1900.

Deux poètes un peu plus jeunes prirent le relais de leurs aînés : Marcel Marchandau, alias Touny-Lérys, né à Gaillac et son ami Georges Gaudion, toulousain pur-sang, né rue du Taur. Ils créèrent successivement les revues *Gallia* en 1900 et *Poésie* en 1905.

J'ai voulu faire connaître, un peu plus, cinq de ces poètes de l'École toulousaine.

Marc Lafargue (1876-1927) est peut-être le plus toulousain des cinq, en tout cas, amoureux inconditionnel de Toulouse, bien qu'il ait vécu quelque temps à Paris, préparant l'École des Chartes. Il y fréquentait les milieux littéraires et fit partie de la première équipe de la Nouvelle Revue Française (NRF) avant que Gide n'impose sa conception de la revue. A Paris, et de Paris qu'il admire, Lafargue regrette Toulouse.

Malgré les dahlias, les roses somptueuses
Les marbres des jardins,
Je songe amèrement à mes plaines heureuses
Du pays toulousain

A Toulouse, il habitait à Saint-Simon, une jolie demeure en briques que sa mère, qu'il adorait, tenait à la perfection. Grâce à elle la saveur de la cuisine le disputait à celle de la conversation, car c'était là qu'il recevait ses amis, des poètes et surtout son ami Delbousquet, Émile Pouvillon et son fils Pierre, Pol Neveux..., des artistes, le sculpteur Maillol, le compositeur Déodat de Séverac. Lafargue était peintre en même temps que poète. Certaines de ses œuvres sont exposées au musée des Augustins. Il mourut jeune, à 51 ans. Ses amis décidèrent de lui élever un monument, dans le jardin du musée. Il fut inauguré le 7 mai 1936.

Emmanuel Delbousquet (1874-1909), né à Sos en Albret, a fait ses études à Toulouse où son père, fonctionnaire aux impôts, habitait derrière Saint-Sernin, rue Royale, aujourd'hui rue Gatien-Arnould²⁰⁸. Il avait deux passions : la littérature et son pays landais, car en Albret commencent les Landes. Cavalier émérite, il les a parcourues en tous sens :

Et j'aime la forêt...

Quand nos chevaux fumants, dans l'air froid de l'aurore

Cabrés aux flancs du roc, écoutent, frémissants

Le cor vibrant pleurer, mourir, renâtrer encore

Dans la gorge profonde et sous un ciel de sang...

Le reste du temps il s'enfermait pour écrire, à Sos, dans la maison familiale. Il a beaucoup écrit : des milliers de vers, qu'il jetait quand il n'était pas content de lui, mais ceux qui restent et qu'il a rassemblés dans *Le Chant de la Race* ont une force incomparable ; de nombreux

²⁰⁸ Une plaque commémorant son souvenir a été apposée sur cette maison.

contes qu'il publiait régulièrement dans le *Journal de Bordeaux* et plusieurs romans où il décrit les gens de son pays et leurs façons de vivre, rudes, courageuses et souvent passionnées.

Maurice Magre (1877-1941), né à Toulouse, au 43 rue du Taur, partit à 21 ans, comme Rastignac, à la conquête de Paris. Il y réussit. Des cinq poètes dont je parle, c'est celui qui a le plus de verve et d'invention. Il a abordé tous les thèmes, même les plus sulfureux. Il a écrit pour le théâtre, le plus souvent en alexandrins, et a réussi à se faire jouer dans les grands théâtres parisiens. Romancier aussi, il a écrit, entre autres, *Le Sang de Toulouse*. Il a toujours gardé une grande tendresse pour Toulouse...

*J'aime ton Capitole avec son air romain,
Et tu sembles, le soir, une ville de conte
Quand le soleil couchant fait flamber Saint-Sernin
Et teint d'or et de sang les tombeaux de tes comtes.*

Il est resté fidèle à ses premiers amis toulousains, à Delbousquet en particulier.

Armand Praviel (1875-1944) est né à L'Isle-Jourdain où son père était notaire. Il a fait son droit pour lui faire plaisir, mais sa vocation était littéraire. Poète, journaliste, romancier, excellent conteur, comédien amateur recherché, il est en particulier l'auteur d'une bonne dizaine de romans historiques à succès. Très tôt reconnu et couronné par l'académie des Jeux Floraux, il fut élu mainteneur, très jeune, en 1910. En 1897, il créa, lui aussi une revue de poésie, *l'Ame Latine*, qu'il souhaitait rattacher à la tradition classique, latine et chrétienne. Voici quelques vers de lui, sur Racine oublié...

*Saint Etienne du Mont, une date... un pilier
C'est près d'ici que dort le poète oublié
On sait qu'il fut placé sous l'une de ces dalles
La tombe de Pascal, pareille, est sa voisine...*

Touny-Lérys (1881-1976), mort à 95 ans, né à Gaillac, fit ses études de droit à Toulouse comme son père. Il était poète de naissance, si j'osais dire, car son père était déjà poète, tout en étant avoué. Il fut le poète de l'amour et de l'amitié :

*Je ne sais pas de joie plus ardente et plus belle
Que de semer l'amour comme une fleur nouvelle*

Ami de Francis Carco, il était reçu au *Mercur* de France et allait aux "mardis" de Rachilde. On le reconnaissait à son accent de Gaillac ! Paul Léautaud, qui lui fit une place dans son anthologie des poètes d'aujourd'hui, lui disait, bien injustement : "Ah ! Touny-Lérys, j'aime vos vers, vous le savez, mais surtout ne les dites pas, vous me les feriez détester". Je l'ai connu et soigné, à un âge "avancé" : c'était un vieux monsieur délicieux, avec un accent très convenable et une conversation passionnante.

Principales œuvres :

- 1 - *Jacques Forestier, Des stades aux Thermes*, NPP et Privat, Toulouse, 1988.
- 2 - *Curé en Ariège et ami des poètes. La vie de Casy Rivière*, Loubatières, Toulouse, 1992.
- 3 - *La vie à Toulouse sous Louis Philippe*, Loubatières, Toulouse, 1996.
- 4 - *Toulouse à la Belle Epoque*, Loubatières, Toulouse, 1999.
- 5 - *Deux siècles de progrès dans le traitement des rhumatismes*, 1999.
- 6 - *Des Toulousains remarquables*, Loubatières, Toulouse, 2002.
- 7 - *Charles de Rémusat, mémorialiste, grand témoin du XIX^e siècle*, Editions Remi Perrin, Les amis des Archives de la Haute-Garonne, 2003.
- 8 - *Poètes Toulousains de la Belle Epoque*, Loubatières, Toulouse, 2005.
- 9 - *Les journaux satiriques toulousains de la Belle Epoque*, Accord Editions, Toulouse, 2007.
- 10 - *Le Général Lafayette, Gentilhomme d'honneur*, L'Har-mattan, Toulouse, 2008.
- 11 - *La vie à Toulouse dans l'Entre-Deux-Guerres*, Louba-tières, Toulouse 2010.
- 12 - *La vie à Toulouse sous Louis IV*, Loubatières, 2012.
- 13 - *Contes sans Provision I et II*, Edition de l'Excéa, 2013.
- 14 - *Perdue et retrouvée*, Editions Trouve Minuit, 182 pages.

LES LIVRES

Jacques Arlet, *Perdue et retrouvée*, Editions Trouve Minuit, 182 pages

JACQUES ARLET

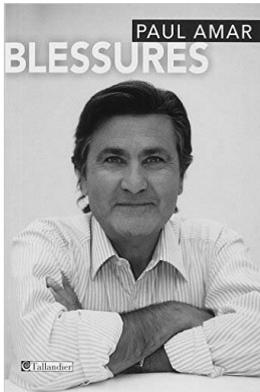
PERDUE
ET RETROUVÉE

ROMAN

ÉDITIONS TROUVE MINUIT

C'est un roman historique qui plonge le lecteur au coeur de la Monarchie de Juillet (1830-1848) : Lucien Saint-Clair, originaire de Sainte Lucie, dans les Antilles, fait ses études de médecine à Paris. Il va fréquenter toute une galerie de personnages hauts en couleurs de la société bourgeoise d'alors ; il deviendra l'ami d'un certain nombre de romanciers et auteurs de l'époque ; il sera notamment l'intime de Théophile Gautier. Il est amoureux de la douce Hélène. Mais une lettre de son père mourant le pousse à rechercher sa demi-soeur, Serène, née en 1812 ; une quête qui le mènera dans le sud de la France, en Espagne et même à Cracovie en Pologne pour un dénouement des plus inattendus ! Le récit est fait par un ami intime de Lucien et Hélène qui nous partage l'affection profonde qu'il nourrit pour les deux héros et nous permet de découvrir les notes intimes de Lucien.

Paul Amar, *Blessures*, Editions Tallandier



Connu et aimé du grand public pour avoir longtemps présenté le journal de 20 heures, Paul Amar ne s'était jamais confié. Pour la première fois, il raconte ici son enfance en Algérie, son adolescence à Lyon et ses premiers pas dans le journalisme comme correspondant de guerre.

Éditorialiste politique écouté, célèbre animateur des soirées électorales et des grands débats de société, confidant des artistes et des écrivains, Paul Amar aime donner la parole aux autres. Mais aujourd'hui, avec une sensibilité extrême, il dit sans détour son mal-être et son indignation face à la montée du racisme et de l'antisémitisme. Lui qui se définit comme un Français républicain, laïc et humaniste souffre d'être désigné ainsi que d'autres comme juif et s'interroge sur la vie politique française.

Mêlant souvenirs et réflexions, on découvre, au fil des pages, un homme indigné, profondément blessé et inquiet pour l'avenir de son pays et de ses valeurs. Un témoignage saisissant.

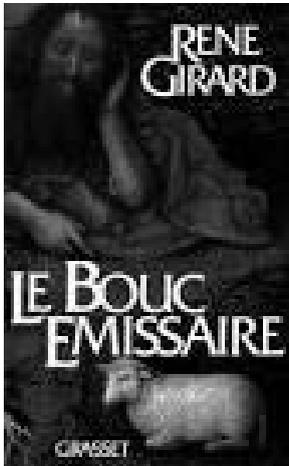
Bertrand Burgalat, *Diabétiquement votre*, Etude (broché)



Le diabète : une maladie obsédante, un fléau qui tue plus que sida et malaria réunis et qui transforme l'homme en un patient à plein temps. 400 millions de malades toutes catégories. 15% des dépenses de santé en France et aux États-Unis. Depuis la découverte de l'insuline il y a près d'un siècle, peu de progrès et beaucoup d'approximations.

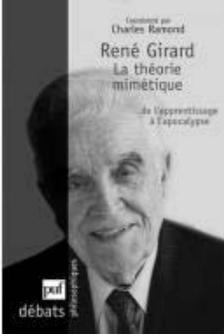
Pourquoi ce désastre ? Bertrand Burgalat fait de sa maladie un combat personnel et politique et répond à la question de façon implacable. Mêlant récit autobiographique, enquête et témoignages, *Diabétiquement votre* décrit le sucre triomphant, les sociétés submergées et les vies dévastées. Iconoclaste et rigoureux, un travail magistral, d'utilité publique.

René Girard, *Le bouc émissaire*, Editions Grasset & Fasquelle



Tout le monde sait grosso-modo ce qu'est un « bouc émissaire » : c'est une personne sur laquelle on fait retomber les torts des autres. Le bouc émissaire (synonyme approximatif : souffre-douleur) est un individu innocent sur lequel va s'acharner un groupe social pour s'exonérer de sa propre faute ou masquer son échec. Souvent faible ou dans l'incapacité de se rebeller, la victime endosse sans protester la responsabilité collective qu'on lui impute, acceptant comme on dit de « porter le chapeau ». Il y a dans l'Histoire des boucs émissaires célèbres. Ainsi le bouc émissaire est une « victime expiatoire », une personne qui paye pour toutes les autres : l'injustice étant à la base de cette élection/désignation, on ne souhaite à personne d'être pris pour le bouc émissaire d'un groupe social, quel qu'il soit (peuple, ethnie, entreprise, école, équipe, famille, secte).

René Girard, *La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse*, Collection "Débats philosophiques"

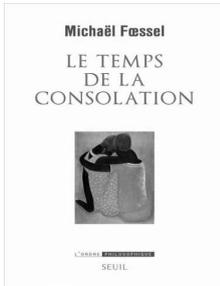


La « théorie mimétique », cœur de la pensée de René Girard, a connu ses derniers développements avec l'ouvrage de 2007 *Achever Clausewitz*. Englobant maintenant l'ensemble du champ anthropologique, de « l'apprentissage » par imitation à la menace de « l'apocalypse » nucléaire, en passant par les variations infinies du « désir mimétique », elle ne pouvait manquer d'entrer en *rivalité* avec d'autres grandes hypothèses.

A l'origine de tous nos conflits, de toutes nos crises, explique René Girard, il y a le « désir triangulaire ». Ce désir (appelé aussi « désir métaphysique ») est désir « selon l'autre », c'est-à-dire *désir* d'être l'autre en possédant ce qu'il possède. Non que cet objet qu'il possède soit précieux en soi, ou particulièrement intéressant ; mais le fait même qu'il soit possédé (ou qu'il puisse l'être) par l'autre auquel je cherche à m'identifier le rend désirable, irrésistible. Dans tout désir, il y a donc un *sujet*, un *objet* et un *médiateur* (celui qui indique au sujet ce qu'il doit désirer). Tout désir, de ce point de vue, est triangulaire. Cette structure

a une certaine stabilité quand la « distance spirituelle » entre le médiateur et le sujet n'est pas franchie ; elle perd sa stabilité, quand le médiateur et son objet se rapprochent du sujet. Nous passons alors de la médiation externe à la médiation interne. Cette théorie du désir postule, en effet, que tout désir est une imitation (mimésis) du désir de l'autre. René Girard prend ici le contre-pied de l'« illusion romantique », selon laquelle le désir que tel sujet a pour tel objet serait singulier, unique, inimitable. Le sujet entretient en effet l'illusion que son « propre » désir est suscité par l'objet de son désir (une belle femme, un objet rare) ; mais en réalité son désir est suscité par un modèle (présent ou absent) que le sujet admire et finit souvent par jalouser. Contrairement à une idée reçue, nous ne savons donc pas ce que nous désirons, nous ne savons pas sur quel objet (quelle femme, quelle nourriture, quel territoire) porter notre désir. Ce n'est qu'après coup, rétrospectivement, que nous donnons un sens à notre choix en le faisant passer pour un choix délibéré (« je t'ai choisi(e) entre mille »), alors qu'il n'en est rien. Mais dès l'instant qu'un autre a fixé son attention sur un objet, aussi quelconque soit-il, alors cet objet (que nul ne regardait jusqu'alors) devient un objet de convoitise susceptible d'effacer tous les autres. Ainsi le consumérisme moderne est désir « selon l'autre » (un autre tout proche de moi ou un autre que je pourrais devenir si je possédais l'objet) ; il nous donne l'illusion de faire un choix personnel, voire unique. La mode et la publicité jouent à plein sur ce « désir d'appropriation », raison pour laquelle elles connaissent du succès, alors que ce succès ne repose objectivement sur aucune base rationnelle.

**Michaël Foessel, *Le Temps de la consolation*, Editions
Le Seuil, 288 pages**



Un geste ou une parole devraient suffire, et pourtant... Consoler est une activité difficile qui implique de prendre la parole sur une souffrance que l'on ne partage pas, mais à laquelle on cherche à prendre part. Comment, sans la trahir, se frayer un chemin jusqu'à l'intimité de l'autre ? Quels mots employer qui ne suscitent pas le soupçon ? Ces questions relèvent aujourd'hui de la psychologie ou de la religion. Pourtant, la philosophie a longtemps été un baume pour les douleurs humaines. De Platon à Boèce en passant par les stoïciens, la raison s'impose comme la grande consolatrice. En s'appuyant sur cette tradition, ce livre propose dans un premier temps une grammaire de la consolation. Acte social qui mobilise le langage, la consolation dit quelque chose de la condition humaine. L'auteur montre que nous vivons le « temps de la consolation », c'est-à-dire un temps marqué par la perte des modèles communautaires, rationnels et amoureux qui justifiaient l'existence face au pire. Repenser la consolation, c'est éviter le double écueil de la restauration de ces anciens modèles et du renoncement mélancolique au sens.

*Nous remercions tous les intervenants
qui ont bien voulu participer à la rédaction de la revue
Médecine et Culture*

Véronique Adoue, INSERM, Toulouse ; **Pr Jacques Amar**, INSERM 558, Service de Médecine Interne et d'Hypertension Artérielle, Pôle Cardiovasculaire et Métabolique CHU-Toulouse ; **Dr Françoise Bienvenu**, Laboratoire d'Immunologie, centre hospitalier Lyon Sud ; **Pr François Carré**, PU-PH, responsable de l'UPRES EA 3194, Université de Rennes 1, Hôpital Ponchaillou ; **Pr Alain Didier**, **Drs Roger Escamilla, Christophe Hermant, Marlène Murris, Kamila Sedkaoui** : Service de Pneumo-Allergologie, Clinique des voies respiratoires, Hôpital Larrey, CHU Toulouse ; **Pr Julien Mazières, Valérie Julia, Anne Marie Basque** : Unité d'Oncologie Cervico-Thoracique Hôpital Larrey, CHU-Toulouse ; **Dr Sandrine Pontier**, Service de Pneumologie et Unité des Soins Intensifs, Clinique des voies respiratoires, Hôpital Larrey, CHU Toulouse ; **Dr Bruno Degano**, Hôpital de Montauban ; **Dr Hervé Dutau**, Unité d'endoscopie thoracique, CHU de Sainte Marguerite, Marseille ; **Pr Meyer Elbaz**, Service de cardiologie B, Fédération cardiologie CHU Rangueil Toulouse ; **Dr Martine Eismein**, Conseil Général de la Haute-Garonne, **Pr Michel Galinier**, Pôle cardiovasculaire et métabolique CHU Rangueil Toulouse ; **Pr Jean-Pierre Louvet, Pierre Barbe, Antoine Bennet**, UF de Nutrition, Service d'Endocrinologie, Maladies métaboliques et Nutrition, CHU Rangueil Toulouse ; **Pr Mathieu Molinard**, Département de Pharmacologie, CHU Bordeaux, Université Victor Segalen, INSERM U657 ; **Pr Jean-Philippe Raynaud, Marie Tardy**, Service universitaire de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent, CHU de Toulouse-Hôpital La Grave ; **Pr Daniel Rivière, F. Pillard, Eric Garrigues**, Service d'Exploration de la Fonction Respiratoire et de Médecine du Sport, Hôpital Larrey, CHU Toulouse ; **Drs Fabienne Rancé, A. Juchet, A. Chabbert-Broué, Géraldine Labouret, G. Le Manach**, Hôpital des Enfants, Unité d'Allergologie et de Pneumologie Pédiatriques, Toulouse ; **Dr Jean Le Grusse, Dr Dominique Mora, Dr H. Naoun, M. Antonucci-Infirmière**, CLAT, Hôpital J.D, Toulouse ; **Dr J.P. Olives**, gastro-entérologue, Hôpital des Enfants, Toulouse ; **Drs Thierry Montemayor, Michel Tiberge**, Unité des troubles du sommeil et Epilepsie, CHU Rangueil Toulouse ; **Pr Norbert Telmon**,

Service de Médecine légale, CHU Rangueil Toulouse ; **Pr Jean-Jacques Voigt**, chef de service d'Anatomie et Cytologie pathologique ; **Dr Richad Aziza**, service de Radiologie ; **Pr Elizabeth Cohen-Jonathan Moyal**, département des radiations ; **Christine Toulas**, Laboratoire d'oncogénétique ; **Laurence Gladiéff**, service d'oncologie médicale ; **Viviane Feillel**, service de radiosénologie, Institut Claudius Régaud, Toulouse ; **Pr Rosine Guimbaud**, Oncologie digestive et Oncogénétique, CHU Toulouse et Institut Claudius Régaud ; **Quintin Jean Claude**, chirurgie de la rétine, CHU Pierre Paul Riquet, Toulouse ; **Valérie Siroux**, INSERM U 823, Grenoble.

Alexandre Aranda, neurologue, clinique de l'Union, Toulouse ; **Edmond Attias**, ORL, chef de service au C.H. d'Argenteuil ; **P. Auburgan**, Médecine du Sport, Centre hospitalier de Lourdes ; **Maurice Benayoun**, Docteur en sciences odontologiques, Toulouse ; **André Benhamou**, Chirurgien dentiste, Toulouse, Directeur d'International Implantologie Center ; **Stéphane Beroud**, Médecine du sport, Maladies de la Nutrition et Diététique, Tarbes ; **Anne Chapell**, médecin, enseignante en éthique, Maison Jeanne Garnier, Paris ; **Jamel Dakhil**, Pneumo-Allergologue, Tarbes, praticien attaché Hôpital Larrey ; **Daniel D'Herouville**, médecin chef, Maison Jeanne Garnier, Paris ; **Carol Guinet-Duflot**, art-thérapeute, Maison Jeanne Garnier, Paris ; **Fanny**, infirmière, Maison Jeanne Garnier, Paris ; **Vincent Gualino**, Chirurgie de la rétine, CHU Pierre Paul Riquet, Toulouse ; **P.Y Farrugia**, kinésithérapeute, La Rochelle ; **Françoise Fournial**, Pneumologue, Isis médical, Toulouse ; **Gilles Jebrak**, service de pneumologie et de transplantation, Hôpital Bichat, Paris ; **Cyril Louvrier**, chirurgien ORL, Toulouse ; **Madeleine**, aide-soignante, Maison Jeanne Garnier, Paris ; **Michel Miguères**, Pneumo-Allergologue, Nouvelle Clinique de L'Union-Saint-Jean ; **Christian Martens**, Allergologue, Paris ; **Marion Narbonnet**, psychomotricienne, Maison Jeanne Garnier, Paris ; **Jean-Claude Quintin**, Clinique Honoré Cave, Montauban ; CHU Lariboisière, Paris ; **Béatrice Raffegau**, bénévole, Maison Jeanne Garnier, Paris ; **Nouredine Sahrroui**, Laboratoire Teknimed, Toulouse ; **Pr Simon Schraub**, Professeur d'oncologie radiothérapie, Faculté de Médecine Université de Strasbourg ; **Laurence Van Overvelt**, chercheur Laboratoire Stallergènes ; **Camille Vatie**, Faculté de médecine et Centre de recherche St Antoine, Paris ; **Marie Françoise Verpillieux**, Recherche Clinique et Développement, Novartis Pharma ; **Bernard Waysenson**, Docteur en Sciences Odontologiques.

Laurence Adrover, Pneumologue ; **David Attias**, Pneumologue-Allergologue ; **Franc Berthoumieu**, chirurgie thoracique et vasculaire ; **Jacques Besse**, **Matthieu Lapeyre**, **Daniel Colombier**, **Michel Levade**, **Daniel Portalez**, Radiologues ; **Benjamin Elman**, Urologue ; **Vincent Misrai**, Urologue ; **Christophe Raspaud**, Pneumologue ; **Jacques Henri Roques**, Chirurgie générale et digestive ; **Michel Demont**, Médecine du Sport ; **Anne Marie Salandini**, **Florence Branet-Hartmann**, **Christine Rouby**, **Jean René Rouane**, Neuro-endocrinologie ; **Jean-Paul Miquel**, **Nicolas Robinet**, **Bernard Assoun**, **Bruno Dongay**, Cardiologie ; **Bruno Farah**, **Jean Fajadet**, **Bernard Cassagneau**, **Jean Pierre Laurent**, **Christian Jordan**, **Jean-Claude Laborde**, **Isabelle Marco-Baertich**, **Laurent Bonfils**, **Olivier Fondard**, **Philippe Leger**, **Antoine Saugué**, Unité de Cardiologie Interventionnelle ; **Jean-Paul Albenque**, **Agustín Bortone**, **Nicolas Combes**, **Eloi Marijon**, **Jamal Najjar**, **Christophe Goutner**, **Jean Pierre Donzeau**, **Serge Boveda**, **Hélène Berthoumieu**, **Michel Charrançon**, service de Rythmologie ; **Thierry Ducloux**, Médecine Nucléaire ; **Raymond Despax**, Oncologie ; **Dr Philippe Dudouet**, service de Radiothérapie, Clinique Pasteur, Toulouse.

Jacques Arlet, Professeur des Universités, Ecrivain ; **Laurent Arlet**, Rhumatologue, Toulouse ; **Elie Attias**, Pneumo-Allergologue, Toulouse ; **Sébastien Baleizao**, médecin généraliste ; **Paul Bellivier**, artiste-peintre ; **Reine Benzaquen**, peintre-sculpture ; **Jean-Paul Bounhoure**, Professeur à l'Université, Membre de l'Académie Nationale de Médecine ; **Jean-Jacques Brossard**, chercheur associé, centre d'études et recherches sur la police ; **Pierre-André Delpla**, Maître de Conférences des Universités, Praticien Hospitalier de Médecine Légale - CHU Rangueil, Toulouse ; **Hamid Demmou**, Université Paul Sabatier ; **Pascal Dupond**, Professeur agrégé de Philosophie ; **Arlette Fontan**, Docteur en philosophie, Enseignante à l'ISTR de Toulouse ; **Alain B.L. Gérard**, Juriste, philosophe ; **Jean-Philippe Derenne**, Professeur des universités, Ancien chef de service de pneumologie et réanimation à la Salpêtrière-Paris, **Jocelyne Deschaux**, Conservateur du Patrimoine écrit à la B.M. de Toulouse ; **Didier Descouens**, ORL, Toulouse ; **Stéphane Dutournier**, Acrobat ; **Pr Yves Glock**, Chirurgie cardio-vasculaire, CHU Rangueil Toulouse ; **Nicole Hurstel**, Journaliste, écrivain ; **Serge Krichewsky**, hauboïste à l'Orchestre National du Capitole de Toulouse ; **Hugues Labarthe**, Enseignant à l'université, Saint Etienne ; **Marie Larpent-Menin**, journaliste ; **Vincent Laurent**,

Doctorant en droit privé, UT1 Toulouse ; **David Le Breton**, Professeur de sociologie à l'Université Marc Bloch de Strasbourg, Membre de l'UMR "Cultures et sociétés en Europe" ; **Paul Léophonte**, Professeur des Universités, correspondant national (Toulouse) de l'Académie de Médecine ; **Isabelle Le Ray**, Peintre, créatrice de Tracker d'Art ; **Christian Marc**, Comédien ; **Jezabel Martinez**, Cardiologue, Coutras ; **Michel Martinez**, Agrégé de Lettres, docteur d'Etat en Littérature ; **Charlotte Maubrey-Hebral**, Professeur de Français ; **Jean Miguères**, Professeur honoraire des Universités ; **Sophie Mirouze**, Festival International du Film de la Rochelle ; **Morué Lucien, Domingo Mujica**, alto-solo, orchestre national du Capitole de Toulouse ; **Georges Nouvet**, Professeur Honoraire des Universités ; **Henri Obadia**, Cardiologue, Toulouse ; **Christophe Pacific**, docteur en Philosophie ; **Mireille Pénochet** ; **Sophie Pietra-Fraiberg**, Docteur en philosophie ; **Laurent Piétra**, Docteur en philosophie ; **Gérard Pirlot**, Professeur de psychopathologie Université Paris X, Psychanalyste, Membre de la Société psychanalytique de Paris, Psychiatre adulte, qualifié psychiatre enfant/adolescent. ; **Anne Pouymayou**, Professeur de Français ; **Jacques Pouymayou**, Anesthésiste-Réanimateur, Institut Claudius Régaud, Toulouse ; **Lucien Ramplon**, Procureur général honoraire, "Président des toulousains de Toulouse" ; **Claire Ribau**, Docteur en éthique médicale ; **Isabelle Richard**, doyenne de la faculté de médecine d'Angers ; **Guy-Claude Rochemont**, Professeur, membre fondateur, ancien président et membre de Conseil d'administration de l'Archive ; **Nicolas Salandini**, Doctorant en philosophie ; **Manuel Samuelides**, Professeur à l'Institut Supérieur de l'Aéronautique et de l'Espace ; **Stéphane Souchu**, Critique de cinéma ; **Pierre-Henri Tavoillot**, Maître de conférence en philosophie morale et politique à l'université Paris-Sorbonne, président du Collège de Philosophie ; **Ruth Tolédano-Attias**, Docteur en chirurgie dentaire, en Lettres et Science Humaines ; **Emmanuel Toniutti**, Ph.D. in Théologie, Docteur de l'Université Laval, Québec, Canada ; **Shmuel Trigano**, Professeur de sociologie-Université Paris X-Nanterre, Ecrivain Philosophe ; **Marc Uzan**, Endocrinologue, Toulouse ; **Jean Marc Vergnes**, DRE INSERM-U825 ; **Pierre Weil**, Agronome et chercheur ; **Christian Virenque**, Professeur des Universités ; **Muriel Welby-Gieusse** ; **Muriel Werber**, Dermatologue, Toulouse.

**Récapitulatif de tous les articles parus dans la revue
Médecine et Culture que vous pouvez lire et télécharger
sur internet : revue médecine et culture**

Numéro 1 :

B.P.C.O.

R. Escamilla, A. Didier, M. Murriss

Médecine et Ethique

E. Attias

Concepts fondamentaux des religions monothéistes

R. Toledano-Attias, L. Pietra Islam, H. Demmou

Le tenor est en prison

J. Pouymayou

Etat des lieux du cinéma français

S. Mirouze

Numéro 2

Recommandations pour le suivi médical des patients asthmatiques

Anaes et Afsaps

La désensibilisation allergénique : intérêt de la voie sublinguale

M. Miguères

Orientations diagnostiques du cancer de la prostate

B. Elman

L'endocardite infectieuse d'origine dentaire

M. Benayoun

Les citrons de Sicile

J. Pouymayou

Laïcité, religions, incroyance : les valeurs

E. Attias, A. Fontan, H. Demmou, A.B.L. Gérard

La mutation numérique du cinéma

S. Souchu

Numéro 3

Sport et Médecine

F. Carré, D. Rivière, A. Didier, E. Garrigue, B. Waysenson

Le sport est-il dangereux pour la santé ?

D. Rivière

Sport : société et économie

E. Attias

Réflexion sur le sport

E. Attias, R. Toledano-Attias

Milon de Croton

J. Pouymayou

Sculpture

J. Miguères

Cinéma

Une brève présentation de la cinémathèque de Toulouse

G.-C. Rochemont

La Rochelle, pour le seul plaisir du cinéma

S. Mirouze

Pour filmer la boxe, le cinéma prend des gants

S. Souchu

Musique

Le dernier mur du son

S. Krichewsky

Numéro 4

Ronchopathie et apnées du sommeil

T. Montemayor, M. Tiberge, B. Degano, E. Attias, J. Amar
A.M. Salandini, Ch. Rouby, F. Branet, J.R. Rouane,
A.Didier, K. Sedkaoui, F. Fournial

Procès médicaux en France

L. Vincent

La superstition

E. Attias, L. Piétra, N. Salandini, E.Toniutti,
Ch. Raspaud, L. Remplon,

Les Sybarites

J. Pouymayou

Musique : Mozart

D. Descouens, S. Krichewski

Photo

L. Arlet

Numéro 5

L'obésité

J.P. Louvet, P. Barbe

Poids, troubles du comportement alimentaire et fonction ovarienne

J.P. Louvet, A. Bennet

La gastroplastie

F. Branet-Hartmann, Ch. Rouby, A.M. Salandini, J.H. Roques

Le concept d'alexithymie

M. Tardy, J.Ph. Raynaud

Le dossier médical personnel

V. Laurent

Le corps

D. Le Breton, E. Attias, R. Tolédano-Attias, L. Piétra,
S. Beroud, H. Obadia

Le ballet du capitole de Toulouse

Nanette Glushahk, Michel Rahn

Les croissants

J. Pouymayou

Cinéma : le burlesque contemporain des frères Farrelli

S. Souchu

Peinture

H. Obadia

Numéro 6

Nouveautés en cardiologie

J.P. Albenque, A. Bortone, N. Combes, E. Marijon, J. Najjar, Ch. Goutner,
J.P. Donzeau, S. Boveda, H. Berthoumieu, M. Charrançon M. Galinier, M. Elbaz,
J. Amar B. Farah, J. Fajadet, B. Cassagneau, J.P. Laurent, Ch. Jordan, J.C. Laborde,
I. Marco-Baertlich, L. Bonfils, O. Fondard, Ph. Leger, A. Sauguet
J.-P. Miquel, N. Robinet, B. Assoun, B. Dongay, D. Colombier

Le cœur dans tous ses états

R. Tolédano-Attias, L. Piétra, G. Pirlot, Y. Glock 37

Dix jours en Octobre

J. Pouymayou

Théâtre et société : de Sophocle à Koltès

Ch. Marc

Toubib Jazz Band

L. Arlet

Hommage : Albert Richter

E. Attias

Numéro 7

Journée Toulousaine d'Allergologie

Pr A. Didier, M. Miguères, J. Dakhil,
F. Rancé, A. Juchet, A. Chabbert-Broué,
G. Le Manach

Les Allergènes Recombinants

L. Van Overvelt

Le syndrome obésité-hypoventilation

S. Pontier, F. Fournial, L. Adrover

L'orthèse d'avancée mandibulaire

G. Vincent

Imagerie de l'aorte abdominale

M. Levade, D. Colombier

Les médecins philosophes

E. Attias, H. Labarthe 29

Musique : Le Piano

P. Y. Farrugia

Les Cénobites

J.Pouymayou

Numéro 8

Nouveautés en Oncologie

J.-J. Voigt, R. Aziza, N. Sahraoui D. Portalez,

T. Ducloux, R. Despax, J. Mazières 20

Réflexions sur les âges de la vie

P.-H. Tavoillot, G. Pirlot, L. Piétra

E.R.A.S.M.E.

J. Deschaux

Les athlètes du son

P. Y. Farrugia

Le coureur de Marathon

J. Pouymayou 47Le Festival de Cannes

Le festival de Cannes

E.Attias

Numéro 9

Nouveautés en oncologie

H. Dutau, Ch. Hermant, Ch. Raspaud, Ph. Dudouet,

E. Cohen-Jonathan Moyal, Ch. Toulas, R. Guimbaud,

L. Gladieff, V. Feillel, V. Julia, A.-M. Basque, J. Mazières

La responsabilité

E. Attias, S. Pietra-Fraiberg, R. Tolédano-Attias

V. Laurent, N. Telmon

Phedou

C. Ribau, P. Dupond, J.-P. Marc-Vergnes

La police scientifique

J.J. Brossard

Musique

L. Morué, D. Mujica , J. Pouymayou 49

Peinture

P. Bellivier

Un personnage du bain turc d'Ingres

P. Léophonte

Numéro 10

La BPCO en 2009

G. Jebrak

La violence

R. Tolédano-Attias, E. Attias

D. Le Breton, G. Pirlot, P.A Delpa

Katherine Mansfield

P. Léophonte

La Sultane Créole

J. Pouymayou

Musique : de la violence et autres dissonances

S. Krichewski

L'école du cirque

S. Dutournier

Le cinéma en DVD

S. Mirouze

Numéro 11

Etude sociologique du recours aux médecines parallèles en cancérologie

S. Schraub

Journée toulousaine d'Allergo-Pneumologie

L. Têtu, M. Lapeyre-Mestre, A. Juchet, M Miguères

L'Institut Pasteur

S. Mergui

Les rapports humains

R. Tolédano-Attias, E. Attias

Hector Berlioz

M. Penochet

Le français qui sauva Bismarck

J. Pouymayou

Charlie Chaplin

E. Attias

Numéro 12

Sport et maladies graves

D. Rivière

Anévrisme athéromateux de l'aorte abdominale

Ph. Léger, A. Sauguet, Ch. Jordan

Montaigne

E. Attias, R. Tolédano-Attias, G. Pirlot

Peinture : Le Pastel

P. Bellivier

Musique : Carlo Gesualdo

M. Penochet

Le tyran, le savant et la couronne

Curzio Malaparte "une vie de héros"

J. Pouymayou

Chopin et la maladie des passions tristes

P. Léophonte

L'étrange docteur Maï

C. Corman

Numéro 13

Comment mettre en place la VNI dans l'IRC

S. Pontier-Marchandier

L'orthèse d'avancée mandibulaire

R. Cottancin

Aspects atypiques du myocarde en scanner et en IRM

D. Colombier, O. Fondard, M. Levade, J. Besse, M. Lapeyre

La Justice

E. Attias, R. Tolédano-Attias, S. Pietra-Fraiberg

Musique : Robert Schumann

M. Penochet

Le plus beau tableau du monde ou le peintre, l'écrivain et le soldat

J. Pouymayou

La peste à Venise (1347-1630)

P. Léophonte

Numéro 14

Agriculture et santé durable

Pierre Weil

Allergie au Ficus Benjamina

D. Attias

Voltaire

E. Attias, R. Tolédano-Attias,

Ch. Maubrey, A. Pouymayou

L'affaire Druaux

S. Baleizao, G. Nouvet

Le Collège de France

R. Tolédano-Attias

Buster Keaton

E. Attias

Franz List

M. Penochet

Coq au vin

J. Pouymayou

Le mot de la fin

P. Léophonte

Numéro 15

Vers une reconnaissance de l'allergie

Ch. Martens

La pompe à insuline chez le patient diabétique

C. Vatiez

Crise des transmissions

R. Tolédano-Attias, E. Attias, M. Martinez, D. Le Breton

M. Samuelides, G. Pirlot

Les jardins d'Eyrignac

E. Attias

La dague de miséricorde

J. Pouymayou

Une lecture de Frédéric Prokosch

P. Léophonte

Numéro 16

La tuberculose hier et aujourd'hui

J. Le Grusse

Vivre coliqueux à Rome

À partir du journal de voyage de Michel de Montaigne

J. Martínez

Réflexions sur la mort

N. Telmon, E. Attias, L. Pietra,

G. Pirlot, D. Le Breton,

Ch. Maubrey-Hebral 1

La voix de la mort

J. Pouymayou

Les gladiateurs et la médecine cannibale

J. Ph. Derenne

Jules Verne

M. Uzan

Laurel et Hardy

E. Attias

Entretien avec Joan Jorda, peintre et sculpteur

P. Léophonte

Numéro 17

La tuberculose pédiatrique

D. Mora, G. Labouret, H. Naoun,

M. Antonucci, M. Esmein

Jean de la Fontaine : la vie, l'oeuvre, les fables

E. Attias, S. Fraiberg-Pietra, Ch. Hebral, R. Toledano-Attias

La Castapiane

J. Pouymayou

Harold Lloyd

M. Uzan

L'histoire des castrats et Farinelli

M. Pénochet

Pontormo et le syndrome de Stendhal

P. Léophonte

Numéro 18

La vieillesse

E. Attias, D. Le Breton, R. Toledano-Attias, J. Marinez

Soins palliatifs et fin de vie

E. Attias

Verdi, deux siècles sans une ride

J. Pouymayou

Amadeus, Don Giovanni, Don Giacomo

P. Léophonte

Numéro 19

Syndrome d'apnée du sommeil : étude pluri-disciplinaire

D. Attias, A. Aranda, C. Louvrier,
V. Misrai, J.C. Quintin, V. Gualino

L'art thérapie en soin palliatif

C. Guinet-Duflot

Regards sur l'individualisme contemporain

R. Tolédano-Attias, L. Pietra, E. Attias

Victor Hugo : L'itinéraire politique d'un grand poète

J.P. Bounhoure

Les clés de la Bastille

P. Pouymayou

Aimer, admirer ou plaindre Emma : une lecture de Madame Bovary

P. Léophonte

Numéro 20

Journée toulousaine d'Allergologie

V. Adoue, V. Siroux, F. Bienvenu, M. Miguères, J.-P. Olives

J'ai vécu la médecine d'urgence

Ch. Virenque

Deux médecins méridionaux, pionniers de la cardiologie

J.-P. Bounhoure

Socrate

E. Attias, R. Tolédano-Attias, L. Piétra

L'effet Papillon

J. Pouymayou

Christian de Duve

P. Léophonte

Numéro 22

L'hypnose est-elle efficace contre le trac chez les artistes ?

M. Welby-Gieusse

La Liberté

E. Attias, D. Le Breton, L. Pietra, Ch. Hebral, J.P Bounhoure

Être libre sous le joug...

P. Léophonte

Les poissons rouges et la poudre blanche

J. Pouymayou

Georges Brassens

E. Attias

Numéro 21 : Morceaux choisis 1

David Le Breton

Obsolécence contemporaine du corps :

Visages du vieillir

Que transmettre aujourd'hui ?

Pierre Henri Tavoillot

Philosophie des âges de la vie

Ruth Tolédano-Attias

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

Réflexions sur la violence

Crise ou rupture des transmissions

Socrate : la tâche du philosophe

Elie Attias

La superstition : analyse et dérapages

A la découverte de Voltaire

Réflexions sur la Justice

L'Amitié

Gérard Pirlot

Violence et « biolence » à l'adolescence

Montaigne : Le « je » subjectif construit dans la réverbération mélancolique... des absents

Laurent Piétra

Quelques variations sur le thème de « l'homme sans âge » de Mircéa Eliade et F.F Coppola

« Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point »

Jézabel Martinez

Le regard littéraire sur la vieillesse à la Renaissance

Sophie Fraiberg-Piétra

La responsabilité : approche éthique

Charlotte Hébral

Le chêne et le roseau

Paul Léophonte

D'un labyrinthe de curiosités au fleuve Alphée avec Roger Caillois

Amadéus, Don Giovanni, Don Giacomo

Pontormo et le syndrome de Stendhal

Jean Paul Bounhoure

Goya : sa maladie, son œuvre

Sébastien Baleizao et Georges Nouvet

L'affaire Druaux

Serge Krichevsky

De la violence et autres dissonances

Anne et Jacques Pouymayou

Voltaire et Calas

Elie Attias

Charlie Chaplin

Jacques Pouymayou

Les clés de la Bastille

Le coq au vin

Achévé d'imprimer
G.N. Impressions - 31340 Villematier
Email : gnimpressions@wanadoo.fr
Dépôt légal : janvier 2016