

Juin 2017



Ruth Tolédano-Attias

# Un cheminement philosophique



---

**internet :**  
revue médecine et culture

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





# **Un cheminement philosophique**



# Sommaire

Préambule.....	7
La “juste mesure” et la démesure.....	9
Approche philosophique du corps .....	13
Le cœur politique : le courage, la cordialité, l’amitié et la justice dans la cité.....	21
L’amour courtois : le cœur en émoi pour des amours impossibles .....	30
L’élaboration du concept de responsabilité dans la philosophie platonicienne .....	42
Réflexions sur la violence.....	51
Approche philosophique des rapports humains .....	70
« Des cannibales » : le paradoxe de Montaigne. Qui est le plus barbare ?.....	87
La justice avec ou sans la démocratie.....	103
Voltaire : <i>Candide ou l’optimisme</i> .....	123
Crise ou rupture des transmissions .....	141
Peut-on parler de la dimension philosophique des Fables de La Fontaine ? .....	151
Vieillesse et sagesse.....	166
Quel est l’impact de l’individualisme sur les rapports humains ? .....	185

<b>Peut-on rechercher le bonheur à l'heure de l'arbitraire ? .....</b>	<b>208</b>
<b>Socrate : la tâche du philosophe.....</b>	<b>228</b>
<b><i>Lectures et commentaires .....</i></b>	<b>245</b>
- <i>Storytelling, la machine à fabriquer des histoires</i> <i>et à formater les esprits de Christian Salmon .....</i>	247
- <i>Expériences de la douleur :</i> <i>Entre destruction et renaissance de David Le Breton.....</i>	254
- <i>Eclats de voix.</i> <i>Une anthropologie des voix de David Le Breton .....</i>	260
- <i>Tous gros demain ? (2007) et Mon assiette, ma santé,</i> <i>ma planète (2010) de Pierre Weill .....</i>	265
<b><i>Nous remercions tous les intervenants .....</i></b>	<b>269</b>
<b><i>Sommaire de tous les articles de la revue .....</i></b>	<b>273</b>

# PREAMBULE<sup>1</sup>

Nous publions dans ce recueil tous les articles, parus depuis 2003, du Dr Ruth Tolédano-Attias qui a participé activement à la création de la revue Médecine et Culture et à sa perrenité.

Titulaire d'un doctorat en chirurgie dentaire, d'un DEA de philosophie et d'un doctorat en Lettres et Sciences humaines, elle a mis à la disposition de cette publication, avec beaucoup de dévouement et d'altérité, tous ses atouts intellectuels et scientifiques.

Cette revue qui s'adresse au corps médical, au mois de décembre et au mois de juin se veut un espace de réflexion, un moment d'évasion. Elle comprend :

- une partie médicale qui permet d'actualiser nos connaissances : les thèmes sont définis et traités par des universitaires et des praticiens libéraux ;
- une partie culturelle qui sollicite le corps médical mais également des intellectuels, des écrivains, des artistes, sur des faits de société, la littérature, l'art, la musique, le cinéma, etc...

On retrouve cette publication sur internet, à la Bibliothèque Nationale de France et à la Bibliothèque de l'Académie de Médecine. Elle est répertoriée dans le Catalogue et Index des Sites Médicaux de langue française au CHU de Rouen et dans quelques bibliothèques universitaires, notamment au CHU de Toulouse.

---

<sup>1</sup> Illustration de la page de couverture par Ruth Tolédano-Attias.

## **Pourquoi a-t-on associé Médecine et Culture ?**

Le lieu où s'exerce *la profession médicale* est un lieu obligatoirement neutre, où différentes appartenances culturelles peuvent se retrouver sans exclusive et dans lequel les praticiens vont soigner les personnes venues de tous les horizons possibles de l'humanité, quelles que soient leurs origines, leurs croyances, les différences culturelles, les convictions sociales ou politiques. Cette neutralité est, non seulement vitale, mais elle est également une obligation éthique pour ceux qui s'adressent à tout être humain en situation de vulnérabilité à cause de sa maladie.

*La culture* détermine le schéma mental et la conscience de chaque individu. Elle lui permet de se mouvoir dans le milieu extérieur, dans ses rapports avec les autres. En France, la laïcité est un lieu neutre, un espace de liberté à partir duquel des individus venus d'horizons différents peuvent parler et débattre, se contredire mais néanmoins vivre ensemble. Elle est la condition de possibilité du dialogue entre les individus appartenant à différentes cultures.

C'est pourquoi il nous a paru intéressant d'articuler ces deux concepts, ces deux vastes domaines de l'expérience humaine, pour tenter de favoriser le dialogue au sein même du corps médical et d'améliorer nos rapports avec nos patients.

## La “juste mesure” et la démesure

Ces notions s’inscrivent dans le cadre de la philosophie rationnelle inaugurée par Platon au quatrième siècle avant l’ère chrétienne. Elles sont reliées à la notion de *Paidéia* qui consistait alors en un modèle d’éducation idéal, un art d’élever les enfants dans lequel est impliqué l’enseignement des excellences, conçu pour préparer les jeunes enfants à devenir des citoyens libres, instruits, civilisés et prêts à exercer des fonctions dans la Cité et ayant les aptitudes à le faire. Pour définir les excellences ou *arété* (en grec), il convient de se référer à la notion d’âme ou *Psychè*.

Définie par Platon, l’âme est un principe de connaissance et de mouvement. L’excellence de l’âme, c’est la pensée. Par son âme, l’homme est donc un sujet actif dans le processus de la connaissance. Le philosophe détermine les fonctions de l’âme en décomposant les différents modes du connaître et, à cette fin, il établit un parallèle entre les trois étages du corps humain et les trois états de l’âme :

- à la partie haute ou tête, correspond le “*nous*”, siège de la *noësis*, c’est à dire l’âme intellectuelle ou intellect ou encore, âme théorétique.
- à la partie moyenne ou thorax, correspond le “*thumos*” ou siège du cœur, c’est à dire l’âme cordiale.
- à la partie basse ou abdomen, correspondent les “*épithumiai*”, siège des désirs et des passions c’est à dire l’âme désirante.

Pour compléter ce dispositif théorique en ce qui concerne la tripartition de l'âme, il convient de retenir qu'à chaque état de l'âme est reliée une excellence :

- au "nous" est reliée la sagesse ou *sophia*
- au "thumos", sont reliés le courage, l'amitié ou *philia* nécessaires pour la justice et la politique.
- aux "épithumiai" est reliée la modération (ou tempérance).

Platon définit l'*arété* comme « la disposition la meilleure, une manière d'être par elle-même louable, du vivant mortel<sup>2</sup> ». L'apprentissage visait donc à ne pas « se gaver de plaisirs<sup>3</sup> ». On comprend alors qu'une *Paidéia* réussie consiste à « réaliser un accord harmonieux entre les trois parties de l'âme ou entre les trois excellences correspondantes (...) comme un accord musical entre les parties haute, moyenne et basse<sup>4</sup> » et consistait à développer chez l'enfant les facultés corporelles, intellectuelles et artistiques selon un ordonnancement harmonieux, « cosmétique » de telle sorte qu'il n'y ait « ni manque ni excès » tant dans l'instruction théorique, la gymnastique et la musique. L'idéal à atteindre consiste donc en un dosage des trois facultés selon la « juste mesure » ou *metrion*, car explique Platon, « s'ils sont bien éduqués et qu'ils deviennent des hommes mesurés<sup>5</sup>,... ».

La rectitude ou « droite règle » est considérée par le philosophe comme la première marche vers la juste mesure. En considérant que, pour Platon, le « Bien » est le vrai, tout ce qui relève de la catégorie du non-vrai est considéré comme un facteur de dysharmonie, de dérèglement.

---

<sup>2</sup> Platon, *Définitions*, La Pléiade, p. 1392.

<sup>3</sup> Platon, *République* IV, La Pléiade, p. 1012.

<sup>4</sup> Platon, *République* IV, 443d, La Pléiade, p. 1014.

<sup>5</sup> Platon, *République* IV, 423c.

Par opposition à la juste mesure, la démesure ou *hubris*, est considérée comme un dérèglement ou une maladie de l'âme et, dans ces cas, l'excès ou le manque dans les trois étages de l'âme et par rapport aux excellences sont des facteurs de désordre dans ce qui constitue l'ordre harmonieux ou cosmétique du comportement dans la cité :

- dans le *nous*, il s'agit du manque de sagesse, de réflexion, de rectitude, le faux.
- dans le *thumos*, le manque de courage, d'amitié, la rigueur et la colère excessives, la haine, la lâcheté, la jalousie, le mensonge sont impliqués dans l'injustice et les désordres dans la Cité ou *Polis*. L'injustice est considérée comme une maladie de l'âme puisqu'elle conduit aux désordres politiques.
- dans les *épithumiai*, l'excès des désirs et des passions et même l'asservissement à ces derniers conduisent également aux désordres des comportements et donc dans la vie de la Cité.

Platon insiste sur le dérèglement induit par la démesure dans les activités éducatives lorsqu'on se laisse porter vers les excès, les extrêmes : « N'as-tu pas remarqué à quelle disposition parviennent ceux qui passent leur vie à pratiquer la gymnastique sans toucher à la musique... ? ou alors la disposition d'esprit de ceux qui font l'inverse ?<sup>6</sup> ». Ici, Platon fait explicitement référence à la musique, en particulier, parce qu'il considère qu'elle est un art à part entière qui nécessite de développer les notions de mesure mathématique et d'harmonie chez les enfants au cours de leur éducation.

Si l'on considère ce qui est dit là, et qu'on le projette dans les pratiques sportives de notre époque, vouées à

---

<sup>6</sup> Platon, *République* III, 411a.

la spécialisation à outrance de la pratique sportive avec toutes les dérives liées à la recherche des résultats quel que soit le « prix » à payer, fût-il sa propre santé ou même sa vie, il y a lieu de considérer alors qu'on est très loin de l'idéal de la *Paidéia*, évidemment, mais aussi qu'on a sacrifié sa propre liberté à la démesure. L'individu alors n'est plus responsable de ses choix et il convient alors de se demander si la vie dans la démesure, faite aux sportifs de haut niveau, est une "existence désirable pour l'homme".

La philosophie n'omet pas de conclure que la responsabilité est un choix de chaque homme à qui il revient « de bien faire son choix, de choisir avec intelligence une existence désirable pour un homme (...) savoir toujours choisir l'existence qui, entre de tels extrêmes, tient le juste milieu (...) ne pas faire son choix à la galopade<sup>7</sup> » et ne pas s'en prendre aux autres des conséquences de son choix.

---

<sup>7</sup> Platon, *République X*, 619c.

## Approche philosophique du corps

Qu'elle soit descriptive, anatomique, intellectuelle ou psychologique, l'existence du corps est l'expérience primordiale de tout individu bien que certaines conceptions philosophiques ou religieuses, à un moment historique donné, aient fait des « tentatives pour s'en séparer », en rechercher la maîtrise, en calculer les aléas et les disparités, le rendre responsable de tous les mauvais penchants au point de concevoir certaines doctrines qui le tiennent, soi-disant, loin de soi afin qu'il ne souille pas son âme intellectuelle ou sa pensée.

**Platon** : le corps du *Phédon* : le moment puritain :

Dans le dialogue platonicien *le Phédon*, appelé également moment puritain, on voit Socrate, condamné à mort par la *Boulè*<sup>8</sup>, dans la prison, avant d'avalier la ciguë, mener une réflexion sur l'analogie entre l'acte de philosopher et la « déliaison de l'âme et du corps ». Selon lui, le philosophe devrait rechercher cette « déliaison ». En quoi la « déliaison » est-elle un acte philosophique ? Il convient de se souvenir de la tripartition de l'âme correspondant aux différents étages du corps. Ainsi, le corps conçu comme étant le siège des passions, des désirs et des affects, peut représenter un obstacle pour l'âme assimilée à la pensée rationnelle, afin de se livrer à l'activité intellectuelle qui la caractérise en propre. Dans ce cas, le corps est donc conçu comme le « tombeau de l'âme » car il la distrait de la seule tâche noble qui consiste à s'élever jusqu'à la sphère noétique (*noësis*

---

<sup>8</sup> *Boulè* : parlement de la cité athénienne, réservé aux seuls citoyens libres d'Athènes.

ou activité théorique). L'âme conçue comme pensée rationnelle doit poursuivre sa progression vers l'activité intellectuelle, sans se laisser guider par ses penchants corporels.

C'est cette idée que reprendra Montaigne au XVI<sup>e</sup> siècle en déclarant « que philosopher, c'est apprendre à mourir<sup>9</sup> », autrement dit à opérer la déliaison entre le corps sensible et la pensée rationnelle.

L'éducation du corps et de la pensée orientée vers l'excellence :

Mais ce moment puritain ne constitue pas toute la pensée de Platon concernant le corps. Dans d'autres dialogues importants, notamment dans *République* ou les *Lois*, il mettra l'accent sur la recherche du « beau et du bon » (*kalos et agathos*) dans la *païdéia* ou éducation guidée par la recherche des *arête* ou excellences dans le développement du corps et des qualités morales et intellectuelles. Certes la dualité de l'âme et du corps est affirmée mais le corps n'est plus le « tombeau » de l'âme.

**Aristote** reprendra les idées de son maître sur le développement harmonieux dans l'éducation des enfants mais il se démarquera du caractère « puritain » de la conception platonicienne du *Phédon* en introduisant une nouvelle notion de l'âme en tant que « principe de la vie ». L'approche aristotélicienne confirme la dualité de l'âme et du corps mais elle en diffère dans la mesure où l'âme, « *anima* », est le principe qui « anime » le corps et lui donne vie. Elle se situe à un niveau plus pragma-

---

<sup>9</sup> Montaigne, *Les essais*, livre I, chap. 19.

tique car elle découle, chez le philosophe, de l'observation du vivant :

« Mais l'âme est, pour le corps vivant, cause et principe. (...) Or l'être, pour les vivants, c'est la vie. Et ce qui en est responsable, leur principe, c'est l'âme. De plus, l'expression de ce qui est potentiellement, c'est la réalisation<sup>10</sup> ».

La conception aristotélicienne se retrouve dans un grand nombre d'œuvres du philosophe, les *métaphysiques* et les *politiques*.

« Le vivant est d'abord composé d'une âme et d'un corps, celle-là étant par nature la partie qui commande, celui-ci celle qui est commandée<sup>11</sup> ».

Les désirs et les passions ne sont plus chargés négativement car ils peuvent contribuer à la recherche des *arête* (excellences). Le corps est mortel, il est soumis au principe de « génération et corruption » mais il n'est plus considéré comme le « tombeau de l'âme », il est animé par l'âme. L'âme définit la « caractéristique du vivant ». Ce qui est sous-jacent à la pensée d'Aristote, c'est la notion de mouvement, d'élan, de dynamique (*dunamis*). Le corps ne peut exister sans l'âme :

« Mais on sait que l'âme se définit couramment par deux traits distinctifs principaux : le mouvement qui est déplacement, et la pensée, le discernement et la sensation<sup>12</sup> ».

On est loin ici de la conception du *Phédon*, de l'effort que devait fournir le philosophe pour « bien penser »,

---

<sup>10</sup> Aristote, *De anima (de l'âme)*, traduction Richard Bodéüs, GF-Flammarion 711, 1993, 414a, p. 153. La notion de « réalisation » ou d'accomplissement qui traduit le terme d'*entéléchie* est une notion déterminante chez Aristote.

<sup>11</sup> Aristote, *Les politiques*, traduction Pierre Pellegrin, GF-Flammarion 490, 1254a, I, 5, p. 100.

<sup>12</sup> Aristote, *De l'âme*, *ibid*, 427a, p. 213

d'accomplir la « déliaison de l'âme et du corps » ; autrement dit, qu'aucun affect ou désir ou passion ne viennent parasiter l'élévation vers l'*idée* platonicienne. Aristote donne toujours des exemples pour mieux expliciter sa conception ; son raisonnement s'impose car il est fondé sur l'observation :

« Un cadavre a aussi la même forme extérieure et néanmoins, ce n'est pas un homme (...). De même il n'est pas une partie du cadavre qui conserve encore le caractère d'une partie véritable du corps, par exemple l'œil ou la main. Soutenir le contraire est donc par trop simpliste et ressemble au propos d'un menuisier qui parlerait d'une main de bois. (...) On voit que si cette caractéristique est l'âme ou une partie de l'âme, ou quelque chose qui ne peut exister sans l'âme, car c'est un fait que l'âme disparue, l'être vivant n'existe plus et qu'aucune de ses parties ne demeure plus la même, sauf quant à la configuration extérieure comme dans la légende – les êtres changés en pierre – et donc il en est ainsi, il appartiendra au naturaliste de parler de l'âme et d'en avoir la connaissance, sinon de l'âme toute entière, du moins de cette partie de l'âme qui fait que l'être vivant est ce qu'il est ; il devra savoir ce qu'est l'âme ou cette partie de l'âme et connaître les accidents<sup>13</sup> qui modifient sa substance particulière<sup>14</sup> ».

Chez Aristote, le corps humain doit se comprendre en fonction d'un principe spécifique, « l'âme végétative », puissance interne de développement d'une partie de l'âme produisant la croissance et la reproduction.

---

<sup>13</sup> Chez Aristote, l'*accident* ne fait pas partie de l'*essence* des choses.

<sup>14</sup> Aristote, *Métaphysique Delta*.

Avec les premiers **stoïciens**, on voit s'établir l'union de l'âme et du corps. Le stoïcisme est conçu comme l'art de bien conduire sa vie, en opérant des choix rationnels et réfléchis afin d'aboutir à une ataraxie ou tranquillité de l'âme.

Au seizième siècle, **Montaigne**<sup>15</sup> considère que l'âme est intimement liée au corps et il prétend en avoir fait l'expérience en s'évanouissant : « J'ai senti escouler la vie peu à peu, le sentiment du corps se mêlant à celui de l'âme ». Il faudrait que « le corps soit en mesure de suivre les mouvements de l'âme ». Avec la vieillesse apparaît, chez Montaigne, la notion de « fragilité » liée à un corps défaillant avec lequel l'individu entretient une relation plus étroite tandis que l'esprit dépend de plus en plus des états du corps. Avec la vieillesse, les moments de santé s'apprécient à l'aune de la jouissance de ces moments. Le corps vieux se fait plus présent, plus pressant :

« L'expérience m'a encore appris ceci, que nous nous perdons d'impatience. Les maux ont leur vie et leurs bornes, leur maladie et leur santé ». (...) Le corps a une grande part à notre être, il y tient grand rang [...] Ceux qui veulent dépendre nos deux pièces principales et les séquestrer l'une de l'autre, ils ont tort<sup>16</sup>».

La vieillesse est un remède contre l'hypertrophie de l'esprit, hypertrophie qui peut mener, selon Montaigne, à un véritable ressentiment contre le corps, voire même à la folie paranoïaque. Au vieillard et à lui seul, il est donné de vivre un rapport équilibré au corps

---

<sup>15</sup> Michel de Montaigne (1533-1592), auteur des *Essais*.

<sup>16</sup> Montaigne, *Essais* III, 13, « De l'expérience ».

« Il faut ordonner à l'âme, non de se tirer à quartier, de s'entretenir à part, de mépriser et d'abandonner le corps (aussi ne le saurait-elle faire que par quelque singerie contrefaite) mais de se rallier à lui, de l'embrasser, le chérir, le contrôler, le conseiller et ramener quand il se fourvoie, l'épouser en somme et lui servir de mari<sup>17</sup> ».

La vieillesse est ainsi l'âge où nous vivons l'intégralité de notre condition d'homme et non seulement une partie tronquée de cette condition.

**Descartes**<sup>18</sup> confirme la dualité de l'âme et du corps puisqu'il conçoit que l'individu est fait de l'union de l'âme et du corps, mais il fait évoluer cette théorie en introduisant une « conception mécaniciste du corps ». C'est encore lui qui a affirmé l'existence de l'*ego*, « Je » est un individu. Le dix-septième siècle est aussi le siècle de Galilée qui a affirmé que la « nature s'écrit en caractères mathématiques » et celui de Descartes qui a mis au point les différentes étapes de la méthode scientifique. Avec la théorie des « animaux-machines », le corps humain vivant est une machine et doit se comprendre d'après un modèle mécanique ; il est conçu comme un complexe mécanique, un « corps-machine ». La machine humaine est construite par Dieu<sup>19</sup>. Les animaux sont des automates agencés par Dieu et sont dépourvus de pensée et de langage car « le parler est le propre de l'homme ».

Dans la *Méditation 6<sup>ème</sup>*, il est toujours question de l'union de l'âme et du corps mais la pensée est radica-

---

<sup>17</sup> Montaigne, *ibid.*

<sup>18</sup> Descartes (1496-1650). Auteur, entre autres, du *Discours de la méthode*, des *Méditations* et du *Traité de l'homme*.

<sup>19</sup> *Discours de la méthode*, 5<sup>e</sup> partie.

lement distincte du corps, bien qu'elle soit en même temps, unie à lui :

« La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote dans son navire ; mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui »

Dans le *Traité de l'homme*, il explicite sa pensée et l'on voit s'y exprimer le déterminisme cartésien concernant le corps construit par un « Dieu-horloger » :

« Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou une machine de terre que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible ; en sorte que, non seulement il lui donne au-dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au-dedans, toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes ».

La conception mécaniciste du corps sera reconduite, avec quelques variantes, par les philosophes jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle avant que ne s'exprime la primauté du corps existant en tant qu'être-au-monde.

Avec les existentialistes et la **phénoménologie**<sup>20</sup>, il importe de redécouvrir l'existence de l'homme et d'effacer la ligne de partage entre le corps et l'esprit.

---

<sup>20</sup> La phénoménologie est une méthode philosophique qui fonde la science sur la description du vécu.

« Exister » c'est « être au monde » de sorte que « le rapport entre le sujet et l'objet n'est plus ce *rapport de connaissance* dont parlait l'idéalisme<sup>21</sup> classique... mais un *rapport d'être* selon lequel, paradoxalement le sujet *est* son corps, son monde et sa situation, et en quelque sorte, *s'échange*<sup>22</sup> ». L'homme est redevenu un « corps animé » qui vit et comprend mieux la vie en s'assurant en tant qu'être fini donc mortel.

Ici, à l'évidence, on est aux antipodes du sujet religieux monothéiste qui croit en un monde futur et donc que la vie terrestre ne se résout pas définitivement dans la mort.

---

<sup>21</sup> L'idéalisme classique est le courant philosophique qui, de Platon à Kant, affirme la « primauté de la pensée et du sujet connaissant ». Kant affirme au 18<sup>e</sup> siècle que toute représentation (le fait de voir ou de sentir) est accompagnée d'un « je » qui pense.

<sup>22</sup> Cf Jacqueline Russ, *Les chemins de la pensée. Philosophie*, Armand Colin, p. 500, qui cite Maurice Merleau-Ponty, in *Sens et non-sens*, p. 143, (Nagel).

## **Le cœur politique : le courage, la cordialité, l'amitié et la justice dans la Cité**

*Si les cultures traditionnelles ont fait du cœur le siège symbolique de l'intelligence, de la connaissance et de l'intuition intellectuelle, le monde occidental en a fait, depuis le Moyen-âge, le siège symbolique des affects, des émotions et des sentiments tandis que la philosophie grecque antique rattachait le cœur au courage politique.*

De manière générale, le cœur est considéré comme le centre vital de l'être humain (circulation sanguine). Il semble, cependant, que la notion de *cœur* comme *centre* recouvre dans l'histoire de la pensée humaine des conceptions différentes. Si les cultures traditionnelles (monothéismes) en ont fait le siège symbolique de l'intelligence, de la connaissance et de l'intuition intellectuelle<sup>23</sup>, depuis le Moyen-âge, le monde occidental en a fait le siège symbolique des affects, des émotions et des sentiments tandis que la philosophie grecque antique se référait aux termes « cœur, cordial, courage » qui appartiennent à la même racine verbale et au même registre sémantique et rattachait le *coeur* à la notion de tripartition de l'âme élaborée par Platon<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Pascal n'affirmait-il pas que les « grandes pensées viennent du cœur ».

<sup>24</sup> La tripartition de l'âme décrite par Platon établit un parallèle entre les trois étages du corps humain et les trois états de l'âme : 1- à la partie haute ou tête correspond le *nous* ou âme noétique, c'est-à-dire l'âme intellectuelle ou théorétique. 2- à la partie moyenne ou thorax correspond le *thumos* ou siège du cœur, c'est-à-dire l'âme cordiale. 3- à la partie basse ou abdomen correspondent les *épithumiai*, siège des désirs et des passions c'est à dire l'âme désirante. A chaque état de l'âme est relié une excellence ou arête : au *nous* est reliée la sagesse ou *sophia*. Au *thumos* sont reliés le courage, l'amitié ou *philia* nécessaires pour accomplir la justice et la politique. Aux *épithumiai* est reliée la modération (ou tempérance). Ce schéma sera

Retour donc sur la conception platonicienne de la tripartition de l'âme dans laquelle la partie moyenne du corps ou thorax, correspond au *thumos* ou siège du cœur, c'est-à-dire l'âme cordiale ; c'est à ce niveau que s'expriment le courage, la cordialité et l'amitié ou *philia*, excellences (*arété*) nécessaires pour assurer la pratique de la justice dans la cité et renforcer la cohésion sociale indispensables à l'action politique. Ces tâches incombent au législateur ou homme politique qui a le devoir de *bien* conduire la meilleure politique possible pour la cité juste, idéale, conçue par Platon dans plusieurs dialogues socratiques<sup>25</sup> dans lesquels il affirme que la justice est une des quatre vertus cardinales qui devraient régir la cité.

Ainsi, Socrate définit la justice<sup>26</sup> comme un bien en soi et écarte toute idée de récompenser un comportement juste. Dans le dialogue qu'il engage avec un sophiste, il ne se contente pas de prouver la supériorité de la justice sur l'injustice mais montre que l'injustice est un mal pour elle-même. La justice est difficile et pénible, pense-t-il, tandis que l'injustice est plus facile, il suffirait de lui faire porter le « masque de la justice ». La thèse sophistique montre, au contraire, que les gens ne sont justes que parce qu'ils ont peur des sanctions et, en quelque sorte, se rapproche de l'adage talmudique : « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit... », reprise également par les théories du contrat élaborées par Hobbes et Rousseau. Le sophiste expose un mythe<sup>27</sup>

---

reconduit par Aristote mais il affina l'âme intellectuelle et donna à la notion d'âme le sens d'*anima*, c'est-à-dire ce qui « anime » le corps et lui donne vie.

<sup>25</sup> *République, Protagoras* et le *Politique*.

<sup>26</sup> In *République* II.

<sup>27</sup> Il s'agit du mythe, « l'anneau de Gygès » qui avait le pouvoir de rendre invisible celui qui le portait.

qui repose la question : serions-nous encore justes si nous étions invisibles ? Que ferions-nous si nous pouvions commettre toutes sortes d'injustices lorsque l'impunité était garantie par l'invisibilité ? Dans le meilleur des cas, si un individu ne commet pas d'injustice alors qu'il est en situation d'impunité, alors cet homme-là serait juste et digne d'éloges. Cependant, reste posée la question de la pérennité de l'injustice avec ses épiphénomènes : la violence, la corruption, l'arbitraire et l'insolence de la fortune de l'injuste<sup>28</sup>.

Pour fonder sa thèse qui consiste à montrer l'importance de la justice dans la cité, Socrate rappelle les mythes de formation de l'état et expose ce que devrait être la justice dans l'état et la justice dans l'individu<sup>29</sup>. Il est important de préciser que l'âme et la cité (société) ont, dans ce contexte, des fonctions identiques. Socrate rappelle le principe d'une cité juste : la division du travail y est instituée, chacun y apportant ses talents et capacités qui seront estimées comme des valeurs égales au sein de la cité. La cohésion sociale caractérise une cité juste, bien proportionnée, sans excès, stable. Une cité malade, au contraire, est injuste, corrompue, décadente, instable et pléthorique<sup>30</sup>. Pour gouverner de manière compétente et juste la cité idéale, Platon-Socrate explique que cette fonction devrait être confiée au *philosophe-roi*<sup>31</sup> car il a reçu la préparation adéquate

---

<sup>28</sup> Cf Platon, *République*, 362c – 368a.

<sup>29</sup> Cf Platon, *République*, 368b-c.

<sup>30</sup> Platon, *République* II, 369c – 372c.

<sup>31</sup> Platon, *République* II, 372d -377d. Voir également in *République* VIII, le philosophe-roi dans la cité idéale.

au cours de son éducation-*paideia*<sup>32</sup> pour accomplir cette tâche, la plus noble d'entre toutes.

Dans un autre dialogue, Socrate argumente avec un sophiste sérieux, Protagoras, et y expose le mythe prométhéen de la fondation de la cité antique. Dans l'état de nature, rappelle-t-il, les hommes se regroupaient pour former une société mais ils devaient affronter le problème principal car l'*injustice* est première :

« C'est alors que Zeus, craignant pour la disparition totale de notre espèce, envoie Hermès porter aux hommes le sentiment de l'honneur et celui du droit afin que ces sentiments fussent la parure des cités et le lien par lequel s'unissent les amitiés (*phylia*). Sur ce, Hermès demande à Zeus de quelle manière enfin il donnera aux hommes ce sentiment du droit (*dikè*) et de l'honneur<sup>33</sup> ».

Ainsi, la question de la cohésion sociale est posée au fondement de la cité. Les sentiments de l'honneur et du droit représentent le lien par lequel s'unissent les amitiés. Or, dans la philosophie antique, l'amitié ne revêt pas le même sens que celle dont parle Montaigne. Il y a une liaison constante entre « amitié, honneur et droit » avec une idée de sentiments de respect et de pitié. Autrement dit, chacun assumera les obligations, les devoirs d'un autre, qu'il s'agisse de parents, amis, alliés, domestiques ou de concitoyens. Ces liens s'entendent dans le cadre de relations d'hospitalité et de justice et nécessitent un art politique qui implique l'art de la guerre et l'art de la justice. Aussi précise-t-il plus loin :

---

<sup>32</sup> Il s'agit de l'éducation antique ou *paideia* qui, progressivement instruit les enfants depuis leur jeune âge et favorise le développement harmonieux du corps et de l'âme.

<sup>33</sup> *Protagoras*, 322c, p. 90, in Platon, La Pléiade

« Car il y a, je pense, davantage pour nous, que soient réciproques la justice et la moralité : c'est pourquoi chacun, de bon cœur, dit et enseigne à chacun ce qui est juste et conforme à l'usage<sup>34</sup> ».

Il convient donc de montrer ce qui *doit être* et c'est là que la notion de justice, de droit, consiste à montrer, par une parole qui a de l'autorité et qui suppose un *savoir* et une compétence, quelque chose qui doit être et non ce qui est. Autrement dit, il s'agit du *devoir*. La cité donc est présentée comme le lieu d'un lien d'amitié et qui intéresse le domaine éthique.

Dans un autre dialogue<sup>35</sup>, Platon élabore le portrait de l'homme politique à partir de la métaphore du tissage. Il est celui qui *sait* passer les fils dans la trame afin d'obtenir un tissu social solide et sain. En d'autres termes, il sait distinguer, discerner le vrai du faux et du vraisemblable afin de conduire la cité de manière qui soit réellement juste et éviter l'écueil d'une société injuste qui avancerait avec le masque du juste.

Elève de Platon, Aristote<sup>36</sup> considère que la justice se situe à deux niveaux : elle concerne l'individu et la cité mais le bien commun est supérieur au bien individuel. Il se réfère également à la théorie de la tripartition de l'âme et aux excellences correspondantes et précise qu'il y a « deux parties dans l'âme, l'une irrationnelle et l'autre qui possède la raison et que les dispositions dans

---

<sup>34</sup> *Protagoras*, 327b, p. 97, *ibid.*

<sup>35</sup> Platon, *Le Politique*.

<sup>36</sup> Cf Aristote est l'auteur de traités sur l'éthique et les constitutions politiques : *Ethique à Nicomaque* et *Ethique à Édème*, traductions françaises Edition Vrin. ; *Les Politiques*, GF Flammarion 490, 1993.

ces deux parties sont aussi au nombre de deux, l'une étant le désir, l'autre l'intellect<sup>37</sup> ».

Comme Platon, il considère que l'éducation des jeunes gens est le problème principal du législateur. Il estime que trois facteurs déterminent l'homme : la nature, l'habitude et la raison mais qu'il reste à considérer s'il faut commencer cette éducation « d'abord par la raison ou par les habitudes<sup>38</sup> ». Le corps et l'âme étant deux choses différentes, il est « nécessaire de prendre soin du corps avant de prendre soin de l'âme et ensuite, de prendre soin du désir mais le soin qu'on prend du désir doit être en vue de l'intellect et celui du corps en vue de l'âme<sup>39</sup> ». Mais il convient de développer « le vrai courage et la gymnastique<sup>40</sup> ».

Aristote ne considère pas la constitution de la communauté politique comme « un groupement en vue de vivre ensemble ». Une telle communauté n'existe qu'« en vue des belles actions ». Or, dans la Cité, le comportement n'est pas uniforme et Aristote conçoit que l'équité soit requise envers « ceux qui contribuent pour la part la plus grande à une telle communauté<sup>41</sup> » ; il est normal qu'ils « reçoivent plus de la Cité que ceux qui, leur étant égaux ou supérieurs par la liberté ou par la naissance, leurs sont inférieurs du point de vue de *l'excellence politique*<sup>42</sup>... ».

Qu'est-ce que l'excellence politique selon Aristote ? C'est la justice, répond-il. La justice est une institution

---

<sup>37</sup> Aristote, *Politiques*, VII, chap. 15, [9], GF Flammarion 1993.

<sup>38</sup> Aristote, *Politiques*, VII, chap. 15, [7].

<sup>39</sup> Aristote, *Politiques*, VII, chap. 15, [10].

<sup>40</sup> Aristote, *Politiques*, VIII, 1337a.

<sup>41</sup> Aristote, *Politiques*, III, 9, 1281a [1-10].

<sup>42</sup> Aristote, *Politiques*, III, 9, 1281a.

d'une communauté politique, colonne vertébrale de la Cité :

« l'excellence (*arètè*) de justice est politique car la justice introduit un ordre dans la communauté politique et la justice démarque le juste de l'injuste<sup>43</sup> ».

Tant dans l'*Ethique à Nicomaque* que dans *les Politiques*, Aristote définit le concept de justice comme le *bien*<sup>44</sup> qui, d'ailleurs, constitue la finalité de toute *praxis* (action) car « la fin de la Politique sera le bien proprement humain<sup>45</sup> ». Il n'est pas question ici, d'un bien qui proviendrait des dieux de l'Olympe. Le philosophe traite de ce qui est intelligible et peut être appréhendé par l'expérience humaine. Le meilleur comportement est le comportement juste qui n'a de sens qu'envers les autres ; il est la poursuite du bien pour les autres, pour la cité et ses habitants. C'est la raison pour laquelle il recollecte toutes ces notions dans cette citation extraite de l'*Ethique à Nicomaque* :

« Dans la justice est en somme toute *arètè* (excellence), elle est un bien autre<sup>46</sup> ».

Il précise davantage la notion de « bien politique » et donne une autre définition du juste :

« Le juste est le bien politique, à savoir l'avantage commun<sup>47</sup> ».

L'équivalence est posée entre le juste et une certaine forme de bien, lequel consiste dans l'avantage commun. Le bien ne peut pas être réservé à un seul individu, il

---

<sup>43</sup> Aristote, *Politiques*, III, 1253a [37-38].

<sup>44</sup> Le *bien* ou *souverain bien* traduit le terme grec *to ariston* mais le terme *meilleur* serait plus adéquat.

<sup>45</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1084b [6-7], p. 35.

<sup>46</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 3.

<sup>47</sup> Aristote, *Politiques*, III, 12, 1282b [17].

n'a de sens que s'il concerne la communauté politique. L'avantage commun est donné ici comme la fin ou la visée de l'activité politique et ce bien politique est évidemment supérieur au bien individuel. Le juste ou bien politique consiste à donner aux meilleurs les meilleurs instruments ou les plus grands pouvoirs d'agir : telle serait la meilleure manière d'assurer l'avantage commun. Le juste serait alors la meilleure forme de répartition proportionnelle au mérite et telle serait la meilleure manière de viser l'avantage commun<sup>48</sup>.

La justice, excellence et bien politique en vue d'assurer l'avantage commun sera recherchée par le meilleur législateur possible. Parmi les qualités qu'il convient de retrouver chez « ceux qui sont destinés à exercer les magistratures les plus importantes : d'abord de la sympathie pour la constitution en place, ensuite une capacité éminente dans le domaine de leur magistrature, en troisième lieu *l'excellence et la justice* qui sont dans chaque constitution, appropriées à cette constitution<sup>49</sup> » ainsi que la « modération et le courage (...) qui se conservent par la *juste mesure*<sup>50</sup> ».

L'argument du philosophe précise que les excellences (*arètè*) sont différentes « dans une vie de labeur et dans la vie de loisir » ; cependant, la modération et la justice sont requises dans les deux cas et, surtout en temps de paix. La raison en est que la démesure (*hubris*) guette plus en temps de paix et dans une vie de loisir :

« Car la guerre contraint les gens à être justes et à vivre dans la modération alors que la jouissance d'un sort

---

<sup>48</sup> Cf Aristote, *Politiques* III, 9, p. 237 et suivantes. GF Flammarion.

<sup>49</sup> Aristote, *Politiques*, V, 9 [1].

<sup>50</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 2 [24-25], Vrin, p. 93.

heureux et la vie de loisir en temps de paix les poussent plutôt à la démesure. Il faut donc beaucoup de justice et de modération à ceux qui paraissent réussir le mieux et jouir de tout ce qui rend bienheureux... Car ce sont ces gens-là qui ont le plus besoin de philosophie, de modération et de justice dans la mesure où ils mènent, plus que d'autres, une vie de loisir dans l'abondance de tels biens<sup>51</sup> ».

On l'aura constaté, Aristote insiste davantage sur la *praxis*, l'action politique éthique que Platon qui expose une théorie politique. Si tous les deux insistent sur le courage et le discernement indispensables à l'homme politique pour exercer la fonction de manière juste, Aristote considère qu'il est nécessaire que l'homme politique *sache délibérer* avec rectitude afin de prendre les meilleures décisions possibles en vue de l'accomplissement de l'action politique juste.

---

<sup>51</sup> Aristote, *Politiques*, VII, chap. 15, 1334 a-b.

## L'amour courtois : le cœur en émoi pour des amours impossibles

*L'amour courtois ne se réduit pas au seul sentiment mais il y entre une grande part de maîtrise de soi, de rationalité et d'élan mystique.*

L'amour courtois se définit comme un amour-passion entre un chevalier et une dame de la Cour au Moyen-âge, dont « la règle s'oppose à ce qu'une telle passion "tourne à réalité", c'est-à-dire aboutisse à l'"entière possession de sa dame"<sup>52</sup> ». C'est surtout dans les cours seigneuriales du Languedoc que des poètes-troubadours chantaient l'amour courtois. Ils se déplaçaient d'un château à un autre où ils présentaient leur art poétique et musical aux seigneurs – et surtout à leur dame – qui assuraient, en échange, leur protection. Leur poésie « exaltait l'amour malheureux. (...) l'amour hors du mariage... Voilà pourquoi l'Amour suppose la chasteté... le secret, la patience et la mesure, la retenue<sup>53</sup>... ». L'amant considère la Dame aimée comme son suzerain, son maître, il est son vassal. Dans les poèmes, il est manifeste qu'en même temps qu'il lui rend hommage et se met à son service, il l'idéalise : cet acte de soumission élève une barrière infranchissable entre l'amant et la personne aimée. Cet amour se caractérise par le fait qu'il est « réciproque [mais] malheureux. (...) Chacun n'aime l'autre qu'à *partir de soi, non de l'autre*<sup>54</sup> ». Cet amour-passion malheureux exige une ascèse qui présente

---

<sup>52</sup> Cf Denis de Rougement, *L'amour et l'Occident*, p. 36, Plon 10/18, dernière édition 2006.

<sup>53</sup> De Rougement, *ibid*, p. 78-79.

<sup>54</sup> De Rougement, *ibid*, p. 53-55.

des similitudes avec l'amour du divin des mystiques et c'est à travers la souffrance qu'ils parviennent à la connaissance de l'être aimé. Il convient de s'attarder un moment sur le caractère inaccessible de la dame aimée et donc de la séparation/recherche qui semblent être le dénominateur commun à toutes les expressions de l'amour courtois ; il y a là quelque chose qui s'apparente au phénomène mystique de la quête du divin dans lequel celui qui recherche Dieu reste constamment séparé de lui et n'entre jamais en contact ni en fusion avec lui car il est radicalement *autre*. La recherche constante de la dame a un caractère mystique qui semble être une transposition de l'amour mystique du divin.

Par ailleurs, l'amour courtois se révèle également comme une véritable *éthique amoureuse* et traduit un *idéal* à la fois esthétique, social et moral. En effet, l'inaccessibilité de la dame, belle et vertueuse, crée chez son adorateur, un désir ardent de dépasser ses propres limites ; il n'aspire qu'à faire de bonnes actions pour mériter le moindre intérêt de sa part. C'est une passion sublimée pour une dame devenue objet de culte. On voit donc que l'amour courtois ne se réduit pas au seul sentiment mais qu'il y entre une grande part de maîtrise de soi, de rationalité et d'élan mystique. Cette mystique amoureuse s'apparente par bien des aspects à celle qui est exprimée dans la mystique religieuse, l'objet de l'amour étant différent mais d'autant plus aimé qu'il est inaccessible et que les deux protagonistes restent séparés alors que la tension amoureuse les pousse constamment à la recherche de l'être aimé.

La poésie lyrique occitane du Moyen-âge chante l'amour impossible pour une dame de la Cour seigneuriale, dont le portrait montre toutes les qualités aisément repé-

rables dans quelques vers traduits de l'occitan en français : « Dame courtoise et cultivée, aimable envers toutes gens, au fait de toutes les convenances, en actes, paroles et pensées, votre courtoisie et votre beauté, vos doux propos, votre agréable compagnie, votre culture, votre mérite, votre corps gracieux, la fraîcheur de votre teint, votre beau sourire,... et toutes vos autres qualités, belles actions et aimables paroles me font rêver nuit et jour. (...) Dame, le premier jour où je vous vis, l'amour de vous me pénétra si profondément dans le cœur que vous m'avez mis dans un feu qui, une fois allumé, ne ralentit jamais... Quand je crois penser à autre chose, je reçois de vous un message courtois : c'est mon cœur, là-bas votre hôte, qui vient à moi comme messenger pour me dire<sup>55</sup>... ».

Les pensées du poète sont tournées vers la dame et l'espoir suffit à lui redonner du baume au cœur, l'enchanter au point que même la nature se métamorphose autour de lui : « J'ai le cœur si plein de joie que tout me paraît changer de nature : le gel me semble fleur blanche, vermeille et claire. Avec le vent et la pluie croît mon bonheur ; c'est pourquoi mon chant s'élance et s'élève et que mon mérite grandit. Car j'ai au cœur tant d'amour, de joie et de douceur, que l'hiver me semble fleur et la neige verdure. (...) Bien fou celui qui s'emporte et ne garde point la mesure ! Moi, j'ai pris soin de m'observer depuis que j'ai recherché l'amour de la plus belle dont j'attends si grand honneur... Elle m'exclut de son amitié ; mais j'ai confiance en elle ; car j'ai au moins conquis sa belle apparence ; et j'en ressens tant de bonheur... Mon cœur est plein d'amour et mon

---

<sup>55</sup> Poème du troubadour Arnaud de Mareuil, in Pierre Bec, *Petite anthologie de la lyrique occitane du Moyen-âge*, Edouard Albanel édit, p. 67.

esprit court là-bas [vers elle], tandis que moi je suis ici, ailleurs, loin d'elle en France. (...) Je l'aime d'un amour si parfait que j'en pleure bien des fois, car plus douce saveur ont pour moi les soupirs. Messenger, cours, va dire à la plus belle, la peine, la douleur et le martyr que j'endure pour elle<sup>56</sup>.

Parfois, lorsque le seigneur qui le protège meurt, le troubadour chante ses louanges et exprime la tristesse dans ses vers : « Je veux, le cœur triste et dolent, pleurer la mort de Blacas sur cette simple mélodie ; et j'ai bien raison de le faire car j'ai perdu en lui un bon seigneur, un bon ami et toutes les nobles qualités ont péri avec lui<sup>57</sup> ... ».

Cette forme d'expression poétique de l'amour courtois s'est développée en Espagne, en Provence, en Italie, en France et jusqu'en Angleterre. Son représentant le plus illustre est François Pétrarque qui lui a donné ses lettres de noblesse. Il a donné son nom à ce courant littéraire : le pétrarquisme.

### **François Pétrarque<sup>58</sup>, le poète amoureux de Laure**

Né à Florence mais côtoyant la Cour pontificale à Avignon dans le Vaucluse où il fera de nombreux séjours, le poète aura le sentiment d'être en exil. Il a littéralement le « coup de foudre » pour une dame appelée Laure au point d'en être ébloui en la voyant sous le porche d'une église à Avignon, « une dame bien plus belle que le soleil ! ». Comme elle était déjà mariée, il s'agit là, en principe, d'un amour non réciproque, donc

---

<sup>56</sup> Texte de K.Bartsch, in *Petite anthologie de la lyrique occitane du Moyen-âge*, ibid, p. 118.

<sup>57</sup> Texte de C. de Lollis, in *Petite anthologie de la lyrique occitane du Moyen-âge*, ibid, p. 160.

<sup>58</sup> François Pétrarque (1304-1374).

impossible. Elle représenta *le modèle* de la beauté et de la vertu pour le poète amoureux. Son nom donna lieu à toutes sortes de variations symboliques : laurier, zéphir (l'*aura*)... L'on retrouve dans les sonnets à Laure un grand nombre de références néo-platoniciennes et à la mythologie grecque ainsi que des allusions au dépassement spirituel impliqué dans la démarche chrétienne. L'origine angélique de la dame annonce la présentation d'un personnage surnaturel ; c'est une puissance non humaine qui a un caractère miraculeux : « Une angelette nouvelle, sur ses ailes, accorte, est descendue du ciel<sup>59</sup> ... » ; et ses yeux sont des « angéliques étincelles<sup>60</sup> ». Le poète confond Laure avec le dieu mythologique *Amour* qui lui envoie ses flèches : « en cachette, Amour reprit l'arc<sup>61</sup> » ou encore, « Quand parmi les autres dames, de temps en temps vient Amour, en son beau visage<sup>62</sup> ... ». La démarche de la Dame, son attitude, ses gestes et sa parole ont des effets différents sur les sens ; les délices et atrocités ne s'excluent pas et ont un effet sur le comportement moral.

L'Idée platonicienne du « Bien » est également évoquée comme un idéal indépassable dans une sorte de dialogue intérieur du poète avec son âme : « Et je dis : “O mon âme, tu dois bien rendre grâce, toi qui fus jugée digne d'un tel honneur. D'Elle te vient cet amoureux penser qui, tant que tu le suis, au plus haut Bien te mène et te fait mépriser ce que l'homme désire”<sup>63</sup> ». En outre, ce dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-

---

<sup>59</sup> H. Cochin, *Pétrarque*, ibid, p. 36.

<sup>60</sup> H. Cochin, *Pétrarque*, ibid, p. 39.

<sup>61</sup> Cf Henry Cochin, *François Pétrarque*, p. 36, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris 1961, (Les vers cités sont extraits de cet ouvrage).

<sup>62</sup> H. Cochin, *Pétrarque*, ibid, p. 37.

<sup>63</sup> H. Cochin, *Pétrarque*, ibid, p. 37.

même, c'est ce que Platon a défini comme étant la *dianoia*<sup>64</sup> ou pensée discursive qui est une activité de l'âme intellectuelle. Ainsi, on peut prendre la mesure de la dimension abstraite ou de la connaissance théorique impliquée dans l'amour courtois. Autre influence platonicienne, le poète veut s'élever progressivement vers l'Idée de *Beau* par un effet de transposition avec des éléments naturels : de la beauté des corps, on passe vers la beauté des âmes pour parvenir à la Beauté idéale qui, par ailleurs, l'aveugle : « De ces quatre étincelles et non pas d'elles seules, naît le grand feu dont je vis et je brûle : et j'en suis comme un oiseau de nuit au soleil !<sup>65</sup> ». L'amant ne cesse d'interpréter les signes émanant de la dame ; si sa pâleur est grande et le geste fugitif, il croit que les deux cœurs dialoguent ensemble sans se parler : « Cette pâleur si pure, par quoi le doux sourire... se porta, en tant de majesté, vers mon cœur... Et je connus alors, comment, en Paradis, on peut se voir l'un l'autre... Elle baissait à terre le beau regard gentil et, se taisant, disait (du moins il me sembla !) : “*Qui m'éloigne ainsi mon fidèle ami ?*”<sup>66</sup> ». Certains poèmes expriment également un fort sentiment de solitude et exaltent la nature traduisant ainsi l'influence du poète de la nature, Virgile. Sous la plume du poète, Laure devient une allégorie, un être virtuel.

On retrouve un grand nombre de transpositions symboliques de la biche qui représente la dame ou du laurier qui la désigne. Parfois décrite comme une fleur, elle est aussi la biche blanche de Diane : « Une biche blanche, sur l'herbe verte m'est apparue, avec deux cornes d'or,

---

<sup>64</sup> Platon, *Le sophiste*, 263<sup>c</sup>.

<sup>65</sup> H. Cochin, *Pétrarque*, ibid, sonnet CLXV, p. 42.

<sup>66</sup> H. Cochin, *Pétrarque*, ibid, sonnet CXXIII, p. 48-49.

entre deux rivières, à l'ombre d'un laurier, au lever du soleil, en la saison précoce. (...) Et le soleil était tourné déjà sur le midi, mes yeux las d'admirer, mais non rassasiés... quand je tombai dans l'eau ; – et elle disparut<sup>67</sup> ». La dernière rencontre de Pétrarque et de Laure lui laisse « de tristes présages », il a un mauvais pressentiment : « Toujours j'écoute et je n'entends nouvelle de ma douce, de ma bien-aimée ennemie, Je ne sais plus qu'en penser ni qu'en dire : tant mon cœur craint et l'espoir me tient en suspens (...) Peut-être Dieu veut qu'une amie de vertu telle, soit ravie à la terre pour en faire au ciel une étoile, même un soleil<sup>68</sup>... ». Pendant dix-neuf ans, jusqu'à la mort de Laure, emportée par la peste noire en 1348, Pétrarque ne cessa d'idéaliser cette belle dame inaccessible. Quand elle mourut, de nombreux poèmes décrivirent les vertus de Laure, modèle de la grâce et de l'honneur féminin ainsi que la douleur éprouvée par le poète et les réapparitions de la dame aimée : « Madame est morte ! Elle a avec elle mon cœur. (...) Sa forme invisible est au Paradis... Lors, elle deviendra plus sainte, et belle, autant... tout autant que l'emporte l'éternelle beauté sur la beauté mortelle<sup>69</sup>... ».

A la Renaissance, l'amour courtois s'exprime à travers un courant littéraire fortement influencé par Pétrarque et qui s'est propagé dans l'Europe du Sud et en Angleterre, le pétrarquisme.

Dans l'Espagne du début du seizième siècle, sous le règne de Charles Quint, le chevalier-poète tolédan

---

<sup>67</sup> H. Cochin, *Pétrarque*, ibid, sonnet CXC, p. 55.

<sup>68</sup> H. Cochin, *Pétrarque*, ibid, sonnet CXLIV, p. 67-68.

<sup>69</sup> H. Cochin, *Pétrarque*, ibid, chanson CCLXVIII, p. 76-77.

**Garcilaso de la Vega**<sup>70</sup>, en est une des figures les plus marquantes. Il fit de nombreux voyages en Italie et y subit l'influence prépondérante de Dante et de Pétrarque. Sa "Laure" se trouva dans la personne d'une noble dame portugaise, Dona Isabel Freyre qui fit une mésalliance en épousant un personnage peu sympathique. Elle inspira un grand amour au poète, fut l'inspiratrice de ses plus beaux vers et personnifia la maîtresse idéale, toujours inaccessible. Garcilaso fut aussi le poète de l'amour qui évolue dans la nature. Par sa perfection et sa sérénité, la nature est, par essence, symbole d'ordre cosmique et d'équilibre idéal, elle est bucolique et montre l'influence de Virgile sur le poète. Le décor naturel s'adapte à l'état d'âme du poète : le soleil représente la nature idyllique tandis que la nuit représente l'effroi. La recherche du Beau et du Bien reste une préoccupation constante, d'inspiration platonicienne et l'amour est inséparable de l'idée du beau. Quelques vers extraits de poèmes préciseront ces thèmes mais, ce qui caractérise le poète tolédan, c'est l'ardeur qui en émane : la dame est son inspiratrice exclusive et sa muse, son amour est si ardent qu'il se fondrait en elle : « Dans mon âme est écrit votre visage/ et tout ce que sur vous je veux écrire./ Vous seule l'avez écrit, je le lis seulement,/ car même pour cela, je me retranche derrière vous. (...) Je suis né seulement pour vous aimer,/ mon âme à sa mesure vous a taillée/ et je vous veux pour vêtement de ma propre âme<sup>71</sup> ». Ce

---

<sup>70</sup> Garcilaso de la Vega (1503-1536), *Poésies*, traduction et préface de Paul Verdevoye, coll. bilingue, Aubier, Paris 1947. Quelques lignes du préfacier permettent d'en saisir quelques aspects de son portrait : « Bien qu'il ait été, par la noblesse et la grandeur de son illustre lignée, un des plus insignes chevaliers du royaume, il fut sans aucune comparaison possible encore plus glorieux par l'excellence et la grandeur de son esprit et de ses propres vertus. cf p. 7.

<sup>71</sup> Garcilaso de la Vega, *Poésies*, ibid, poème V, p. 67.

thème revient dans un autre poème : « Amour, amour, j'ai mis un vêtement/ qui fut taillé dans votre étoffe./ Il était large quand je l'ai revêtu./ mais étroit et serré quand je l'eus endossé<sup>72</sup> ». Il investit cet amour de manière telle qu'il en fait une émanation de son âme : « Dans mon âme par moi fut engendré/ un doux amour, et mon sentiment/ applaudit à cette naissance autant/ qu'à celle d'un enfant unique désiré<sup>73</sup> ... ».

Cependant, il sait qu'il lui faut se contenir et le poème suivant en témoigne : « Par de rudes chemins je suis arrivé/ en un lieu où la peur m'interdit de bouger/ et si j'essaie de m'en aller ou de faire un pas,/ je suis ramené de vive force./ Mais je suis ainsi fait, qu'avec la mort à mon côté,/ je cherche un nouveau mode d'existence<sup>74</sup>... ».

Le thème de la mort est plus prégnant chez le tolédan et apparaît dès le début ; peut-être cela est-il dû au fait qu'il est un chevalier parti souvent faire la guerre pour le compte de son roi et qu'il est familier des champs de bataille. Cherchant à savoir si l'âme de sa dame a autant de valeur que son aspect extérieur, le voilà qui s'interroge : « ...J'y ai posé mes yeux ; mais, de votre beauté/ la rencontre cruelle arrêta mes regards/ qui n'ont pu pénétrer assez avant/ pour voir ce que votre âme en soi contient.(...) J'y ai vu clairement la mort de mon espérance/ et que ce coup de l'amour vous a porté en vain/et n'a pas atteint au-delà de votre robe<sup>75</sup> ».

Le poème suivant ressemble à tous égards à une ode de Ronsard : « Mignonne, allons voir si la rose<sup>76</sup> » ; le tolédan y met en garde sa belle contre les ravages du

---

<sup>72</sup> Garcilaso de la Vega, *ibid*, poème XXVII, p. 89.

<sup>73</sup> Garcilaso de la Vega, *ibid*, poème XXXI, p. 93.

<sup>74</sup> Garcilaso de la Vega, *ibid*, poème VI, p. 67.

<sup>75</sup> Garcilaso de la Vega, *ibid*, poème XXII, p. 83.

<sup>76</sup> Pierre de Ronsard, cf « Odes à Cassandre », I, 17.

temps mais l'expression est plus véhémence : « ...cueillez, cueillez de votre gai printemps/ le fruit si doux, avant qu'un temps colère/ couvre de neige ce joli sommet./ Le vent glacé fera faner la rose,/ l'âge rapidement changera tout,/ las, pour ne point changer ses habitudes<sup>77</sup> ».

Aussi lointain qu'il soit, cet amour n'engendre pas que des joies, les affres des souffrances accompagnent cette aventure que le tolédan exprime de manière forte sinon excessive : « L'amour trouble et torture ma pensée,/ blesse et brûle mon âme craintive,/ et je ne suis que cendre et que sanglots<sup>78</sup> ».

**Pierre de Ronsard**<sup>79</sup>, « prince des poètes » français du seizième siècle : Ses odes et sonnets d'inspiration pétrarquiste sont bien connus, en particulier les odes à Cassandra, les sonnets à Marie<sup>80</sup> et pour Hélène<sup>81</sup>. On y retrouve les mêmes thèmes : l'amour inaccessible, l'idée platonicienne du Beau, l'influence de Virgile pour la nature, le temps qui s'échappe, les références mythologiques et les symboles qui transposent le sens tant sur le registre amoureux que le registre religieux, notamment dans les poèmes à Marie. Les émotions y sont évidemment perceptibles et jouent sur toute la gamme allant de la joie à la douleur.

Peut-être moins connu en France, le poète anglais, **S. Philip Sidney**<sup>82</sup> chante également l'amour courtois.

---

<sup>77</sup> Garcilaso de la Vega, *ibid*, poème XXIII, p. 85.

<sup>78</sup> Garcilaso de la Vega, *ibid*, poème XXXVI, p. 97.

<sup>79</sup> Pierre de Ronsard (1524-1585).

<sup>80</sup> Ronsard, cf « Amours de Marie », II, 4, « Comme on voit sur la branche... ».

<sup>81</sup> Ronsard, cf « Sonnets pour Hélène », II, XLIII, « Quand vous serez bien vieille » est très connu.

<sup>82</sup> Sir Philip SIDNEY (1554-1487), *Astrophel et Stella*, traduction et préface de Michel Poirier, édition bilingue, Aubier, Paris, 1962.

Sa Dame s'appelait Pénélope. Il avait conçu une grande passion pour elle avant son mariage à un autre homme. La beauté y est chantée et, comme chez Pétrarque, la dame aimée est comparée au bel astre, le soleil : « Sur le plus haut chemin du ciel s'avancait le soleil, / qui venait de quitter la demeure dorée/ (...) Stella seule avança la face découverte, soit pour imiter l'astre qui montre son visage,/ soit insoucieuse de ses richesses parce que siennes./ Masquées, les beautés moindres furent pourtant flétries,/ cependant que la sienne, nue, demeurait intacte. Voici pourquoi ./ le soleil qui brûlait les autres, lui donnait un baiser<sup>83</sup> ». L'influence platonicienne se retrouve encore lorsqu'il écrit que cet astre qui l'illumine représente le Bien suprême : « Stella, seule planète de ma lumière,/ lumière de ma vie et vie de mon désir,/ bien suprême, le seul où mon espoir aspire<sup>84</sup> »

Les références à la mythologie y sont nombreuses : les flèches d'Amour-Cupidon le touchent et il tombe amoureux, mais il est bien conscient que cet amour le fait courir à sa perte car il le « blesse à mort<sup>85</sup> » ; il le compare d'ailleurs à un « tyran ». Ce « véritable amour<sup>86</sup> » le tourmente ; la quête d'un baiser est vouée à l'échec mais s'exprime dans plusieurs sonnets. Dans le silence et la solitude, il met en scène le dialogue intérieur de son âme avec lui-même et, s'adressant à sa pensée, il exprime sa tristesse et sa souffrance symbolisée ici par la nuit : « Pensée, tu as raison de tant aimer la nuit/...toutes deux tristes et noires, toutes deux assombries,/ nuit privée du soleil et toi de ton soleil/

---

<sup>83</sup> P. Sidney, *ibid*, poème 22, p. 67.

<sup>84</sup> P. Sidney, *ibid*, poème 68, p. 117.

<sup>85</sup> P. Sidney, *ibid*, poèmes 19 et 20, p. 65.

<sup>86</sup> P. Sidney, *ibid*, poème 19.

(...) en toutes deux la même solitude effarante, / dans la nuit s'agitent des esprits horribles et puissants<sup>87</sup> ... ».

Bien que les influences et les thèmes soient identiques, chacun des poètes est bien reconnaissable par un trait de caractère qui le différencie de tous les autres. Les poèmes expriment l'amour impossible qui a mis leur cœur en émoi, un amour parfois réel mais toujours inaccessible à cause des obstacles qui les séparaient définitivement et empêchaient toute retrouvaille. Toutefois, l'élégance qui se dégage de cette expression poétique ne manque pas de toucher le lecteur d'aujourd'hui.

---

<sup>87</sup> P. Sidney, *ibid*, poème 96 ; cf poème 98 et 99 p. 177 sur le thème de la nuit.

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

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 et 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 *daiimon*, 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 pour 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'*Atê*.

*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 divine<sup>88</sup>. 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

---

<sup>88</sup> E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 13, Champs-Flammarion, 1977.

une issue à cette faute ou de la prendre en 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*<sup>89</sup>.

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 :

---

<sup>89</sup> 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*<sup>90</sup> »

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*<sup>91</sup> ».

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

---

<sup>90</sup> Platon, *Phédon*, 79d. *Phronèsis* signifie « pensée rationnelle ».

<sup>91</sup> Platon, *Sophiste*, 263<sup>c</sup>.

partagé par tous les membres d'une collectivité, ce qui en fait un redoutable instrument de persuasion<sup>92</sup> ».

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 raison<sup>93</sup> ».

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

---

<sup>92</sup> Luc Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe, Sauver les mythes*, p. 42. Vrin 1996.

<sup>93</sup> Platon, *Lois*, 713 b-e.

très présente dans l'espace public et qu'elle constituait un fonds commun accessible à tous.

### **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 Nécessité<sup>94</sup>. 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 irresponsable<sup>95</sup> ».

Il convient alors de bien faire son choix afin d'avoir une existence désirable et ne pas s'en prendre aux autres,

---

<sup>94</sup> Platon, *République X*, 617e. Lachesis et Nécessité sont des personnages mythiques dont on mesure le pouvoir évocateur, notamment en ce qui concerne « Nécessité ».

<sup>95</sup> Platon, *République X*, 617d - 621b.

divinités extérieures ou démons malfaisants, des conséquences de son choix. Les mises en garde sont claires :

« Il faut donc tenir, dur comme fer, cette croyance quand on va chez *Hadès*<sup>96</sup>, 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*<sup>97</sup> ».

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

---

<sup>96</sup> *Hadès* : le royaume des morts, lieu de la transmigration des âmes.

<sup>97</sup> Platon, *République* X, 619 b-c. Les italiques ne sont pas dans le texte, c'est moi qui souligne.

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 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 malveillants 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.

## Réflexions sur la violence

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

De manière commune, on estime que la violence consiste en « un usage légitime ou illégitime de la force, un abus de puissance. La violence n'est pas seulement physique, elle peut être morale, politique (exploitation, oppression), insidieuse (embrigadement), sournoise, etc<sup>98</sup> ». Le *Petit Larousse* la définit comme le « caractère de ce qui se manifeste, se produit ou produit des effets avec une force intense, extrême, brutale<sup>99</sup> » tandis que le *Petit Robert* la désigne comme « tout acte par lequel quelqu'un agit sur un autre ou le force à agir contre sa volonté ».

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

---

<sup>98</sup> Le [webpedagogique.com/histoire](http://webpedagogique.com/histoire). Voir aussi Yves Michaud, *La violence*, Que sais-je ? n° 2251, puf 2007.

<sup>99</sup> *Le Petit Larousse*, grand format, 1997.

l'humain (...). Violence langagière : injure, menace, inculpation, condamnation<sup>100</sup> ... ».

Pour la philosophie grecque antique (Platon, Aristote), l'harmonie structure l'ordonnement « cosmétique » de la nature (cosmos) et du logos. Dans cet univers ordonné régi par la « juste mesure », la violence est un mouvement contre nature qui provoque désordre et chaos du fait de la « démesure » (*hubris*) et du cycle infernal de la vendetta. Les philosophes modernes considèrent que la violence ne concerne que le monde humain et retiennent la notion de souffrance animale. Retenons que dans une de ses *Fables*, la Fontaine<sup>101</sup> déplore que la « raison du plus fort est toujours la meilleure » et dénonce la violence masquée et la mauvaise foi du meurtrier.

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

---

<sup>100</sup> Christian Authier, « Insécurité à tous les étages », *L'Opinion indépendante*, semaine du 9 février 2009-05-09 : in *Encyclopédie de l'Agora* : <http://agora.qc.ca>: 4 pages. On peut également lire l'entrée « violence », par Sergio Cotta, dans *Dictionnaire de philosophie politique*, Sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, p728-732, PUF 1996.

<sup>101</sup> Jean de la Fontaine (1621-1695), *Fables*, livre premier, 10, « le loup et l'agneau ».

pour mettre en cause, dans un but de domination ou de destruction, l'humanité de l'individu<sup>102</sup> ».

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

## **Anthropologie de la violence**

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

« Pourquoi la violence ? ». René **Girard**<sup>103</sup> considère que cette question est une donnée permanente de la conscience humaine. Selon lui, les « violences ne tombent pas du ciel. Elles sont le produit d'une histoire généralement accessible ». Le processus se développe parmi des individus qui se connaissent bien, proches parents, amis, associés, ou entre des collectivités ennemies, forcément voisines, des « ennemis héréditaires ». Ainsi, « les violences racistes opposent des groupes ethniques que le plus souvent, rien ne distingue ». Pour repérer le facteur déclenchant la violence, il convient d'en faire la « genèse ». René Girard attribue depuis longtemps la genèse de la violence à ce qu'il appelle les *rivalités mimétiques* : « Dès que nous désirons ce que désire un être proche de nous, dans le temps et dans

---

<sup>102</sup> Cf Encyclopédie de l'Agora, qui cite « La violence à la télévision. Rapport de la mission d'évaluation, d'analyse et de propositions relatives aux représentations violentes à la télévision, Ministère de la culture, France ».

<sup>103</sup> René Girard, philosophe et anthropologue, Stanford University, auteur d'une œuvre importante et, notamment de *La violence et le sacré* (1972). L'article de référence « Pourquoi la violence ? » constitue sa participation à un ouvrage collectif publié sous la direction de Paul Dumouchel, *Violence, victime et vengeances*, p. 13-30, L'Harmattan-Presses universitaires de Laval, Québec, 2000.

l'espace, c'est le même objet qui nous attire tous les deux et la rivalité est inévitable. (...) Les combats rivaux chez les hommes n'ont pas de frein instinctuel. Ils ont donc une puissance illimitée, infinie, qu'ils n'ont pas dans le règne animal. (...) La rivalité mimétique est responsable de la fréquence et de l'intensité des conflits humains. (...) Même si on admet que la rivalité mimétique cause beaucoup de conflits, il y en a d'autres où elle paraît absente. [Or], les rapports humains les moins passionnés, les plus insignifiants, sont susceptibles, eux aussi de se pénétrer de violence. (...) La *double imitation* est le fonds indestructible des rapports humains... elle est le moteur du conflit<sup>104</sup> ». Le point de départ de la discorde est un événement insignifiant, mal interprété ou mal compris, qui va entraîner des réactions en chaîne et réciproques qui vont en s'aggravant, entre des individus ou des collectivités. C'est, explique R. Girard, « la tendance à surcompenser l'hostilité apparente de l'autre, toujours présente des deux côtés, qui produit ce résultat... la réciprocité violente<sup>105</sup> ». Si rien ne vient empêcher la violence de se déchaîner, « en séparant et en *différenciant* tous les aspects de la vie publique et privée... », alors « la violence, la vengeance réciproque fait toujours retomber les cultures dans le chaos d'où elles sont sorties<sup>106</sup> ».

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

De son côté, Françoise **Héritier**<sup>107</sup> focalise sa recherche sur les « ressorts profonds de l'intolérance » qui conduit

---

<sup>104</sup> R. Girard, in *Violence, victime et vengeances*, ibid, p. 15-18.

<sup>105</sup> R. Girard, ibid, p. 19.

<sup>106</sup> R. Girard, ibid, p. 22-23.

<sup>107</sup> Françoise Héritier, professeur au Collège de France, Séminaire *De la violence II*, tome 2, p. 321-343, Ed. Odile Jacob, Opus, 1999.

inéluclablement à la violence. Elle pose la question : « est-ce que l'homme est *naturellement*, c'est à dire biologiquement, violent, intolérant, qu'il s'agisse de l'espèce en général, ou du comportement enfantin observable dans le développement de l'individu en société<sup>108</sup> ? ». Puisque l'homme est nécessairement un être social qui se donne des règles pour vivre en société, il y a forcément « une interaction avec ses semblables ». Françoise Héritier considère que la première chose qui s'impose est l'observation de la « différence des sexes », de sorte que la relation homme-femme est « hiérarchisée dans le sens d'une domination du masculin sur le féminin, donc inégalitaire, elle est le cadre, la *matrice primordiale*, universelle des rapports sociaux<sup>109</sup> ». Elle se réfère aux travaux de Lévi-Strauss concernant la construction du lien social et « la prohibition de l'inceste... qui vise, par l'échange matrimonial entre groupes étrangers, à instaurer, grâce à la reconnaissance de l'altérité, non seulement la paix mais les échanges de toutes sortes<sup>110</sup> ... ».

Or, pour vivre ensemble, il est également nécessaire de satisfaire des besoins vitaux : la confiance, la sécurité et le besoin de conformité. Si ces besoins ne sont pas satisfaits, alors, « inversement, la méfiance entraîne avec elle ces autres sentiments dérivés que sont le rejet et l'intolérance, la répulsion, le mépris, la haine<sup>111</sup> » qui constituent d'autres matrices de la violence « ambivalentes », qui se greffent sur la matrice primordiale. Puis elle se réfère à la théorie de René Girard sur le désir mimétique à l'origine de la rivalité mimétique

---

<sup>108</sup> F. Héritier, *De la violence*.II, ibid, p. 322.

<sup>109</sup> F. Héritier, ibid, p. 324

<sup>110</sup> F. Héritier, ibid, p. 325.

<sup>111</sup> F. Héritier, ibid, p. 327.

pour mettre l'accent sur une autre matrice puissante, « l'envie » qui provoque la « compétition et la dépossession de l'autre » et les exactions qu'elles génèrent. Aussi, ajoute-t-elle qu'il « faut faire apparaître ici un autre besoin, affect ou émotion élémentaire, qui entraîne avec lui son contraire et son cortège de situations ambivalentes, c'est le *besoin de protection* : être protégé ou protéger ses proches, et au contraire, agresser ou détruire, ou au mieux, tenir à distance, ceux qui n'entrent pas dans cette catégorie<sup>112</sup> ». Or le besoin de protéger « s'exprime en premier dans le modèle hiérarchique du rapport parent/enfant... et se transforme en nécessité de contrôle et de domination<sup>113</sup> ». C'est cette relation hiérarchisée qui se manifeste par la puissance du fort sur le faible, qui est à l'origine des rapports de pouvoir et de domination, des dominants sur les dominés, du maître et de l'esclave, etc. De sorte que les rapports sociaux ne sont pas simples et sont rendus encore plus complexes par l'expression d'affects très forts que sont « *l'orgueil* et le *sentiment de puissance* d'un côté, *la honte, l'humiliation et le ressentiment* de l'autre, à l'origine de toutes les insoumissions, résistances et révoltes. Le dernier affect,... c'est le sentiment du *juste* et de *l'injuste*, qui va de pair avec la *conscience de soi* et de sa *dignité* (...) Un de ses corollaires est le besoin *d'inviolabilité* du corps, de l'esprit, et des lieux où s'inscrit l'individu ou le groupe des semblables, à savoir le territoire. La violence intervient dans les interstices non réglés du jeu entrecroisé de ces divers et (nécessaires) besoins<sup>114</sup> ».

---

<sup>112</sup> F. Héritier, *ibid.*, p. 327.

<sup>113</sup> F. Héritier, *ibid.*, p. 328.

<sup>114</sup> F. Héritier, *ibid.*, p. 328.

La logique de l'intolérance conduit inexorablement vers l'exclusion, la négation de l'humain en l'homme et à l'annihilation de groupes entiers. On l'a vue se déployer en Europe à partir du XIII<sup>e</sup> siècle sur des notions de pur et impur et donc, sur l'impureté du sang du groupe que la société dominante voulait exclure du corps social. Le propre et le sale constituent un des fondements de l'idéologie d'exclusion et du massacre. Ce qui se manifeste ici, « c'est la nécessité de nier l'Autre comme véritablement humain, pour pouvoir l'exclure, lui faire du mal, le détruire, voire tenter de lui interdire une "survie" *post mortem*. Dans l'idéologie nazie,... l'intention d'humilier n'est pas première ; il s'agit de la pure et simple négation du statut d'humain<sup>115</sup> ».

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

La torture est un ensemble de sévices cruels infligés arbitrairement à un homme ou à une collectivité par un tortionnaire ou par un pouvoir politique oppresseur. Lorsqu'elle subit la torture, la victime est totalement impuissante et désorientée, transfigurée par la douleur qui l'envahit totalement ne laissant aucune place à l'exercice normal de la raison et des affects. La personne n'est plus que douleur. L'anthropologue David **Le Breton**<sup>116</sup> met l'accent sur la « douleur infligée » à une victime. Elle est, explique-t-il, « l'exercice d'une violence absolue sur un autre, impuissant à se défendre, et livré tout entier à l'initiative du bourreau. Temps plein de la pratique de la cruauté, technique d'anéantissement de la personne par la dislocation minutieuse du

---

<sup>115</sup> F. Héritier, *ibid*, p. 330.

<sup>116</sup> David Le Breton, anthropologue, « Expériences de la douleur, expériences de la violence », Séminaire *De la violence* II, tome 2, p. 113-132, Ed. Odile Jacob, Opus, 1999.

sentiment d'identité à travers un mélange de violences physiques et morales, elle vise à gorger la victime de douleur avec un acharnement méthodique dont la seule limite est, en principe, celle de la mort. (...) L'imposition de la douleur et de l'humiliation poursuit une logique d'effacement de la victime. (...) Et elle ignore si la torture cessera demain ou dans six mois, ou avec la mort dans les heures suivantes. Face à l'arbitraire absolu à visage humain, qui s'exprime dans le secret, elle est épinglée à son corps (...). La torture confronte au pire que la mort »<sup>117</sup>.

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

### ***La violence libératrice***

C'est la violence destinée à se libérer en vue de supprimer la domination de l'homme sur l'homme<sup>118</sup> ; celle qu'opposent les groupes humains et les peuples qui se révoltent légitimement contre un système tyrannique, injuste et despotique, contre l'esclavage et les systèmes totalitaires marqués par la démesure, l'oppression et les meurtres en masse. Dans ces cas, les combattants sont des résistants que les oppresseurs appellent « terroristes ». Au contraire, le terrorisme n'a pas d'autre finalité que de semer la panique et la terreur, non de les faire cesser. Par ailleurs, à un moindre niveau, la violence se manifeste également dans les grèves destinées à faire cesser les abus patronaux et à obtenir une amélioration des conditions de travail et des emplois. Si aucun moyen ne doit être négligé pour

---

<sup>117</sup> D. Le Breton, *ibid*, p121 à 124

<sup>118</sup> Voir Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, 1908, en version numérique sur le site web suivant : <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>.

combattre la tyrannie, le totalitarisme et le fanatisme, des limites devraient être assignées aux acteurs sociaux pendant les grèves du travail.

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

Généralement, on considère que les sociétés organisées ne peuvent survivre sans un recours minimal à la violence afin d'assurer la sécurité des habitants d'un Etat et sans lequel elles sombreraient dans le désordre et le chaos. C'est ce qu'on appelle la violence légitime ou violence symbolique. Elle constituerait un moindre mal. L'usage que l'état fait de la violence permet de contenir les sujets dans des limites acceptables par la collectivité et décourage, par la crainte qu'elle suscite, « les désordres qui entraînent avec eux le meurtre et le brigandage<sup>119</sup> ». Tel est le point de vue de **Machiavel**, un des premiers théoriciens de la "raison d'Etat" qui affirme la primauté du pouvoir ou de l'Etat sur les intérêts privés. Il considère qu'il vaudrait mieux pour le chef de l'Etat, qu'il nomme *Prince*, d'être aimé et craint, mais qu'il « est plus sûr d'être craint que d'être aimé (...) Les hommes, en général, sont plus portés à ménager celui qui se fait craindre que celui qui se fait aimer. La raison en est que cette amitié... ne peut tenir contre les calculs de l'intérêt ; au lieu que la crainte a pour objet une peine dont l'idée lâche malaisément prise ». Cependant, le prince doit veiller à ne pas se faire haïr même s'il administre les peines les plus sévères ; il lui suffit « de respecter les propriétés de ses

---

<sup>119</sup> Machiavel, (1469-1527), *Le prince*, chap XVII, p. 138, GF Flammarion, n° 317, 1992.

sujets et l'honneur de leurs femmes. S'il se trouve dans la nécessité de faire punir de mort, il doit en exposer les motifs, et surtout ne pas toucher aux biens des condamnés. Car les hommes, il faut l'avouer, oublient plutôt la mort de leurs parents que la perte de leur patrimoine<sup>120</sup> ». Après les guerres de religion<sup>121</sup> qui ont dévasté l'Europe occidentale de 1562 à 1598, au cours desquelles des conflits armés opposèrent catholiques et protestants, une réflexion théorique fut conduite sur le pouvoir de l'Etat, entre autres, par Thomas **Hobbes**<sup>122</sup>. L'auteur considère que sans un état fort, un état de droit, la collectivité retombe dans "l'état de nature", caractérisé par la guerre de tous contre tous, où « l'homme est un loup pour l'homme » et « où il n'existe pas de pouvoir capable de tenir [les hommes] tous en respect<sup>123</sup> ». En d'autres termes, les relations humaines sont dominées par la violence et la ruse du fait de la défiance des uns envers les autres. Dans l'état de nature, trois causes sont génératrices de violence : « la rivalité, la méfiance, la fierté. La première de ces choses fait prendre l'offensive aux hommes en vue de leur profit. La seconde, en vue de leur sécurité. La troisième en vue de leur réputation. [Dans les trois cas], ils usent de la violence<sup>124</sup> ... ». Dans ces conditions, c'est à dire, « sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect », ils se livrent

---

<sup>120</sup> Machiavel, *ibid.*

<sup>121</sup> En France, la nuit de la Saint-Barthélemy, nuit du 23-24 août 1572, eut lieu le massacre des protestants à Paris et en province ; elle fut considérée comme le symbole de l'intolérance religieuse et fut suivie de l'assassinat du duc de Guise et de Henri III. C'est Henri IV qui mit fin aux guerres de religion par la paix de Vervins et l'édit de Nantes (1598).

<sup>122</sup> Thomas Hobbes (1588-1679), philosophe anglais, auteur du *Léviathan* (1651), Sirey p. 129-132 ; Jacqueline Russ, *Les chemins de la philosophie*, p. 124-133, Armand Colin.

<sup>123</sup> Hobbes, *ibid.*, p. 129.

<sup>124</sup> Hobbes, *Léviathan*, *ibid.*, p. 129-130.

une guerre permanente où « chacun est l'ennemi de chacun [et] en un temps où les hommes vivent sans autre sécurité que celle dont les munissent leur propre force ou leur propre ingéniosité. Dans un tel état, ... il n'y a pas de société ; et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuel d'une mort violente ; la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale, et brève<sup>125</sup> ». L'insécurité permanente qui caractérise cet état de guerre devrait inciter les hommes à recourir à des règles raisonnables pour que cesse la guerre et afin d'établir la paix, en se dessaisissant *mutuellement* « de son droit sur toute chose » et en le confiant, par “*contrat*”, à l'Etat (*civitas*), nommé *Leviathan*, qui se fonde sur la Loi et la Raison ; cet état est donc un produit de l'*art humain*. Autrement dit, par délégation, l'Etat reçoit, le pouvoir d'user de la violence pour assurer la sécurité de ses citoyens afin qu'ils puissent vaquer à leurs occupations.

Dans un autre de ses ouvrages, on retrouve un condensé de sa théorie du *contrat* entre les citoyens l'Etat souverain, sans lequel il ne règne qu'insécurité et violence sociales : « Hors de la société, chacun a tellement droit sur toutes choses qu'il ne peut s'en prévaloir et n'a la possession d'aucune ; mais dans la république, chacun jouit paisiblement de son droit particulier. Hors de la société civile, ce n'est qu'un continuel brigandage, et l'on est exposé à la violence de tous ceux qui voudront nous ôter les biens et la vie ; mais dans l'Etat, cette puissance n'appartient qu'à un seul. Hors du commerce des hommes, nous n'avons que nos propres forces qui nous servent de protection (sécurité) mais dans une ville, nous recevons le secours de tous nos concitoyens.

---

<sup>125</sup> Hobbes, *ibid*, p. 130.

(...) Enfin, hors de la société civile, les passions règnent, la guerre est éternelle, la pauvreté est insurmontable, la crainte ne nous abandonne jamais, les horreurs de la solitude nous persécutent, les misères nous accablent, la barbarie, l'ignorance et la brutalité nous ôtent toutes les douceurs de la vie ; mais dans l'ordre du gouvernement, la raison exerce son empire, la paix revient au monde, la sûreté publique est rétablie<sup>126</sup>... ».

La réflexion de Max **Weber**<sup>127</sup> sur l'Etat moderne met également l'accent sur le fait que tous les groupes politiques considèrent la « violence physique » comme le « moyen normal du pouvoir ». Cependant, bien que la violence politique ne soit pas le seul moyen à sa disposition, elle est son « moyen spécifique<sup>128</sup> ». Quant à l'Etat contemporain, il « revendique avec succès pour son propre compte *le monopole* de la violence physique légitime. (...) l'Etat passe donc pour l'unique source du *droit* à la violence<sup>129</sup> ». De fait, l'Etat a le droit et le pouvoir légitime de la violence codifiée (répression, punition) et des moyens coercitifs qui le placent dans un rapport « mesuré » de domination de l'homme sur l'homme. Se poseront alors le problème des relations véritables entre éthique et politique et la question problématique et difficile de la peine de mort. Dans le cas où le dirigeant politique ne se réfère pas à l'éthique de *responsabilité*, il établit avec les citoyens des rapports de domination et de force, caractérisés par l'arbitraire et l'injustice car « le succès du chef dépend entièrement du fonctionnement de son appareil » et des exigences de

---

<sup>126</sup> Thomas Hobbes, le *Citoyen*, Garnier Flammarion, p. 195.

<sup>127</sup> Max Weber, *Le savant et le politique*, 1<sup>ère</sup> éd. 1919, Plon, 10-18, sept. 1997, p. 124-137 (1<sup>ère</sup> éd. 1959).

<sup>128</sup> M. Weber, *Le savant et le politique*, *ibid.*, p. 124 et 125.

<sup>129</sup> M. Weber, *ibid.*, p. 126.

ses partisans auxquels il faut distribuer « butin, pouvoir et prébendes... et la plupart du temps... à *justifier* moralement les désirs de vengeance... Je le répète, il se compromet avec des puissances diaboliques qui sont aux aguets dans toute violence<sup>130</sup> ».

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

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

### ***La violence et la cruauté.***

La violence franchit alors un cap supplémentaire, dépasse les limites du tolérable et devient extrême. Elle n'a d'autre but que de nuire en toute impunité. C'est celle que **Montaigne**<sup>131</sup> déclare haïr et qu'il désigne par le terme de "cruauté", « l'extrême de tous vices<sup>132</sup> ». Il l'a vue se manifester pendant les guerres civiles ou guerres de religion et il en restait stupéfait : « A peine me pouvais-je persuader, avant que je l'eusse vu, qu'il

---

<sup>130</sup> M. Weber, *Le savant et le politique*, ibid, p. 214 à 216.

<sup>131</sup> Montaigne, *Les Essais*, livre II, « De la cruauté », chap. XI, p. 49-63. Classique Gallimard- le livre de poche n° 1395-1396.

<sup>132</sup> Montaigne, ibid, p. 57.

se fût trouvé des âmes si monstrueuses qui, pour le seul plaisir du meurtre, le voulussent commettre : hacher et détrancher les membres d'autrui ; aiguïser leur esprit à inventer des tourments inusités et des morts nouvelles, sans inimitié, sans profit, et pour cette seule fin de jouir du plaisant spectacle des gestes et mouvements pitoyables, des gémissements et voix lamentables d'un homme mourant en angoisse. Car voilà l'extrême point où la cruauté puisse atteindre : « Qu'un homme tue un autre homme, non par colère ou par peur, mais seulement pour le regarder mourir<sup>133</sup>, [Sénèque, Lettre 90] ».

Que ce soit au XVI<sup>e</sup> ou au XX<sup>e</sup> siècle, la violence n'a pas changé de nature mais elle a changé d'échelle, c'est une évidence. Toujours excessive, démesurée, cruelle, elle est devenue plus massive à cause des techniques de mort plus « efficaces ». Et cependant, il convient de ne pas oublier que le massacre des Indiens pendant la conquête de l'Amérique par les conquistadors espagnols ou portugais, s'est déroulé dans une parfaite impunité. Ce ne sont pas seulement les maladies importées par eux qui ont décimé les populations autochtones ; il y eut aussi les pendaisons massives et systématiques d'Indiens, pendus en rangs serrés et alignés les uns à côté des autres. Cela n'a rien de pendaisons occasionnelles. Une peinture de l'époque représente ces massacres<sup>134</sup>. Il ne saurait s'agir d'autre chose que de cruauté.

Cette forme extrême de violence vise, écrit le philosophe Etienne **Balibar**, « cette part en quelque sorte

---

<sup>133</sup> Montaigne, *ibid.*, p. 61.

<sup>134</sup> Voir, à ce sujet, un croquis reproduisant une peinture de l'époque, dans l'ouvrage de Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Seuil 1982.

*inconvertible* de la violence qui est la plus “excessive”, la plus destructrice et autodestructrice, celle qui met en jeu, non seulement... le risque de la mort propre, qui est le prix du pouvoir et de la puissance, mais celui de l’apocalypse barbare et de la destruction mutuelle. Ou pire<sup>135</sup> ». Il précise qu’il faut inclure à cette “économie de la violence” ou “violence-du-pouvoir”, une manifestation de la *cruauté*. Et là, il voit se profiler « à nouveau des perspectives d’élimination et d’extermination qui ne sont pas seulement violentes, mais spécifiquement cruelles : à l’horizon des famines et des guerres “civiles” ou des ethnocides alimentés par de constantes ventes d’armes, (...) la purification ethnique. (...) En sorte que le “passage à l’acte”, la violence exterminatrice et sadique (tortures, mutilations, viols collectifs – dont la Yougoslavie n’a pas le monopole – se présente comme une mise en œuvre du scénario où se combinent étroitement le fantasme et l’argumentation. (...) Une telle violence et sa mise en scène (...) signent plutôt l’irruption de la cruauté (...). C’est ce que j’appellerai une forme ultra-objective de la violence ou encore une *cruauté sans visage*<sup>136</sup> ». Le philosophe n’omet pas d’évoquer le lien entre ces « dimensions “excessives” de la violence sociale et leur intense *sexualisation*, les hommes faisant de leur sexe l’instrument de la violence communautaire<sup>137</sup> » au cours des viols collectifs, notamment en Bosnie.

---

<sup>135</sup> Etienne Balibar, « Violence, idéalité et cruauté », in Françoise Héritier, Séminaire *De la violence*, tome 1, p. 67. Ed. Odile Jacob, Opus, 1996, (p. 57-87).

<sup>136</sup> E. Balibar, *ibid.*, p. 81-82.

<sup>137</sup> E. Balibar, *ibid.*, p. 84.

### *Le viol et l'épuration ethnique*

La violence faite aux femmes que l'on prend de force devient ici une arme de destruction massive. Le viol se caractérise, explique l'anthropologue **F. Héritier**, par "l'idée d'*effraction*", « effraction du corps conçu comme un territoire clos, du territoire conçu comme un corps dépeçable (...). Mais ce qui importe ici, c'est de montrer que la volonté de puissance, d'imposer sa loi, est aussi une pulsion primaire, comme cela ressort de l'enchaînement de définitions proprement dites de la trilogie viol-violation-violence<sup>138</sup> ».

Véronique **Nahoum-Grappe** met le point focal sur l'épuration ethnique en Yougoslavie où les populations civiles ont été prises en otage et réprimées avec la plus grande cruauté. Dans ce cas, « l'usage politique de la cruauté<sup>139</sup> » vise à « assassiner la personne sociale et morale<sup>140</sup> » en *nationalisant* le ventre des femmes par le viol systématique des femmes de l'ennemi haï, afin de le faire disparaître. Les viols en temps de guerre ou dans le terrorisme ont toujours existé, mais la nouveauté, c'est qu'ici, on touche à la question de la *filiation* et on provoque des douleurs extrêmes en donnant aux « [pratiques de cruauté sexuelle et symbolique], la *plus grande visibilité politique*<sup>141</sup> ». L'auteur attire l'attention sur le sens du terme latin *Cruor* qui signifie *sang* afin de montrer « la proximité sémantique entre le sang et le viol<sup>142</sup> ». Le viol est une question de

---

<sup>138</sup> Françoise Héritier, Séminaire *De la violence*, tome 2, « Les matrices de l'intolérance et de la violence », p. 338-340, Ed. Odile Jacob, Opus, 1996.

<sup>139</sup> Véronique Nahoum-Grappe, anthropologue, « L'usage politique de la cruauté : l'épuration ethnique (ex Yougoslavie, 1991-1995) », Séminaire Françoise Héritier *De la violence*, tome 1, p. 275-323, Ed. Odile Jacob, Opus, 1996.

<sup>140</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid*, p. 282.

<sup>141</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid*, p. 280.

<sup>142</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid*, p. 286.

sang : impliqué dans la « transmission de l'identité collective, il constitue une intervention sur cette transmission, il tranche le lien de filiation aussi cruellement que le sont les gorges du mari, du père et du fils<sup>143</sup> ... ». Ceux qui se livrent au nettoyage ethnique se croient investis d'une mission sacrée et se donnent bonne conscience pour l'accomplir. Leur but, « ce n'est pas la mort de la victime, mais sa naissance qu'il faut défaire. Et le lieu d'élection de la cruauté, c'est le ventre de la mère<sup>144</sup> ». La jouissance du bourreau est d'autant plus obscène qu'il se sait impuni et laisse la victime en état de choc car elle se sent avilie, impuissante, défaite, *profanée*, bien qu'elle sache qu'elle est la victime d'une cruelle injustice. La problématique de l'impunité est centrale dans la question de la cruauté, écrit V. Nahoum-Grappe, « elle est liée à la position de domination nécessaire à son accomplissement... Le cruel est nécessairement du côté du plus fort, quelle que soit la définition de sa force<sup>145</sup> ».

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

### ***Le génocide***

Là se conjuguent plusieurs facteurs car un génocide ne s'improvise pas. La « solution finale » est conçue et

---

<sup>143</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid.*

<sup>144</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid.*, p. 289.

<sup>145</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid.*, p. 297.

programmée ainsi que la logistique pour l'accomplir. La raison et la planification nécessitent un ensemble considérable de personnes capables de mettre en place la machine de destruction massive : construire les camps et les machines de mort. Il faut mettre l'accent sur la propagande des intellectuels engagés avec l'Etat assassin car elle contribue largement à créer le climat de terreur, de peur et d'arrogance en vue de tuer en masse, violer, faire souffrir, piller etc. Toutes ces organisations de la mort programmée ont été conçues « raisonnablement », froidement car « l'ennemi » à tuer est haï politiquement, méprisé, nié dans son être. L'entreprise de dépersonnalisation de ces êtres dont les nazis ou les régimes totalitaires nient l'humanité vient compléter le processus de leur mise à mort. Un grand nombre d'anthropologues mettent l'accent sur la déshumanisation des victimes dans les camps de concentration et de l'évitement de leur visage par les bourreaux. Ces derniers font tout pour éviter de croiser le regard de leurs innocentes victimes. Ainsi, précise V. Nahoum-Grappe, « lorsque la cruauté est légitimée par le pouvoir et triomphe sur le terrain, le crime devient invisible. (...) Des enfants jouent près des ghettos, des caméras filment des villes assiégées et les corps sanglants par routine... Lorsque le génocide triomphe, l'habitude, le conformisme et l'impunité assurée, produisent cette invisibilité de la victime enlaidie, devenue un être inférieur frappé d'inégalité, qui ne compte plus, et dont la disparition n'est pas un événement. (...) L'infériorité politique de la victime est une condition du geste cruel<sup>146</sup> ».

---

<sup>146</sup> V. Nahoum-Grappe, *ibid*, p. 322-323.

Ce discours sur la violence ne saurait être exhaustif tant le monde contemporain, avec la surinformation instantanée qui le caractérise, déverse toutes sortes d'informations concernant les guerres, les exactions, les innombrables évènements cruels et violents qui se déroulent aux quatre coins du monde. Mais ce discours ne saurait occulter les violences urbaines et autres fusillades au cours desquelles des jeunes gens ou des adolescents, quand ce ne sont pas des terroristes, ouvrent le feu avec des armes de guerre et abattent à bout portant des enfants d'écoles maternelles – Columbine/USA ou l'école maternelle de Beslan en Russie –, des étudiants dans des écoles et des universités, aux Etats-Unis, en Allemagne<sup>147</sup> provoquant de véritables massacres.

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

---

<sup>147</sup> Voir l'article de Alice Scharzer dans le *Courrier international* du 19/3/2009, « l'assassin était misogyne ». L'auteur de l'article met l'accent sur le « premier massacre en Allemagne à avoir la misogynie pour mobile » et sur le « flot de violence et de pornographie » qui se déverse sur certains jeunes dont le « machisme exacerbé... joue un rôle central dans pratiquement tous les cas de violences commises par des hommes en temps de paix ».

## **Approche philosophique des rapports humains**

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<sup>e</sup> siècle, dans son étude sur les mythes, **Schelling**<sup>148</sup> 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 dialogue<sup>149</sup> 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 liens sociaux. Mais le philosophe pose un problème en relatant un mythe : Il s'agit du mythe de l'anneau de

---

<sup>148</sup> Schelling, Friedrich-Wilhelm-Joseph Von, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, Gallimard. Bibliothèque de Philosophie, 1998 (en français).

<sup>149</sup> Platon, *République*, GF Gallimard.

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 autre<sup>150</sup>... ». “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 autrui<sup>151</sup> ». Que signifie alors « l'homme est un animal politique » ? Par « animal », Aristote n'entend pas un non humain

---

<sup>150</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V3-1130. 4.

<sup>151</sup> 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'intérêt<sup>152</sup>, soit l'excellence<sup>153</sup> c'est-à-dire le *bien* au sens moral et selon la finalité aristotélicienne, « bien agir ». Les deux premières formes ont un « caractère accidentel... elles sont fragiles<sup>154</sup> » 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 amis<sup>155</sup> ».

---

<sup>152</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 3.

<sup>153</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 8, 1156 b7.

<sup>154</sup> Aristote, *ibid*, III, 3.

<sup>155</sup> 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**<sup>156</sup> 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 chose<sup>157</sup> ». 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**<sup>158</sup> 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

---

<sup>156</sup> Machiavel, (1469-1527), *Le prince*, chap XVII, P38, GF Flammarion, n° 317, 1992.

<sup>157</sup> Thomas Hobbes (1588-1679), *Léviathan* (1651), Sirey p. 129-132.

<sup>158</sup> Spinoza, *Ethique*, GF-Flammarion 1965, n° 57, (traduction Charles Appuhn).

“vertueuse”. Qu’est-ce que Spinoza entend par le terme “vertu” ? C’est se conduire selon les règles de la Raison. Et que cherche 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’homme<sup>159</sup> ». 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 propre<sup>160</sup> ». 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 nature<sup>161</sup> ». Autrement dit, soumis aux affects, ils deviennent inconstants donc à l’origine de désordres dans les rapports humains individuels ou sociaux.

---

<sup>159</sup> Spinoza, *ibid.*, quatrième partie, proposition XVIII, scolie p. 236-237.

<sup>160</sup> Spinoza, *ibid.*, quatrième partie, proposition XXIV, p. 241.

<sup>161</sup> Spinoza, *ibid.*, proposition XXXII, p. 246.

Spinoza sait qu'il est « rare que les hommes vivent sous la conduite de la Raison<sup>162</sup> » dont la caractéristique 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 jointes<sup>163</sup> ». 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 suprême<sup>164</sup> », 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 bien<sup>165</sup> ». Une action bonne est une action conduite selon les règles de la raison humaine et dont le principe

---

<sup>162</sup> Spinoza, *ibid*, proposition XXXIII, scolie, p. 251.

<sup>163</sup> Spinoza, *ibid*, p. 251.

<sup>164</sup> Spinoza, *ibid*, p. 251.

<sup>165</sup> Spinoza, *ibid*, p. 253.

est l'utilité commune. La finalité du bien agir étant la joie, étant entendu que le lien est établi entre le bien et la 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 Raison<sup>166</sup> ».

### *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

---

<sup>166</sup> Spinoza, *ibid.*, p. 254 : Scolie I de la proposition 37.

menaces. Cette société maintenue par des lois et le pouvoir qu'elle a de se conserver, est appelée *Cité* et ceux qui 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'autre<sup>167</sup> ».

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 bon<sup>168</sup> ... ».

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 bonne<sup>169</sup> » et qu'elle « doit être vaincue par l'amour<sup>170</sup> ». 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

---

<sup>167</sup> Spinoza, *ibid*, p. 255-256.

<sup>168</sup> Spinoza, *ibid*, p. 258 : proposition XL.

<sup>169</sup> Spinoza, *ibid*, p. 262 : proposition XLV.

<sup>170</sup> Spinoza, *ibid*, Appendice, p. 291.

l'intolérance religieuse. Les conflits sont multiples et, bien avant René Girard, il rappelle avec insistance les 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 haine<sup>171</sup>. (...) 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-même<sup>172</sup> ».

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'amitié<sup>173</sup> ». 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 triomphe<sup>174</sup> » tandis que la concorde véritable « se ramène à la justice, à l'équité et à l'honnêteté<sup>175</sup> ». 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

---

<sup>171</sup> Spinoza, *ibid.*, p. 264 : proposition XLVI.

<sup>172</sup> Spinoza, *ibid.*, Appendice, chap XIII, p. 295.

<sup>173</sup> Spinoza, *ibid.*, Appendice, chap XIV, p. 295.

<sup>174</sup> Spinoza, *ibid.*, p. 286 : proposition LXIX.

<sup>175</sup> Spinoza, *ibid.*, Appendice, chap XV, p. 296.

plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même<sup>176</sup>. (...) 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 solides<sup>177</sup> ».

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**<sup>178</sup> 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 nôtres<sup>179</sup> ». Les hommes s'imitent les uns les autres par communication des passions et des affects et ce serait la

---

<sup>176</sup> Spinoza, *ibid*, p. 287 : proposition LXX.

<sup>177</sup> Spinoza, *ibid*, Appendice, chap XII, p. 295.

<sup>178</sup> 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.

<sup>179</sup> D. Hume, *ibid*, tome II, *les passions*, p. 155.

raison pour laquelle les hommes pensent de manière uniforme et qu'il est « probable que cette ressemblance provienne de la sympathie<sup>180</sup> ». 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 personne<sup>181</sup> ».

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 ?<sup>182</sup> ». C'est parce que, dit-il, « nous regardons l'injustice comme préjudiciable à la société des hommes<sup>183</sup> » et que, par sympathie, « nous partageons la souffrance » de ceux qui en sont victimes, fussent-ils éloignés de nous. Et la

---

<sup>180</sup> D. Hume, *ibid.*, p. 156.

<sup>181</sup> D. Hume, *ibid.*, p. 157.

<sup>182</sup> D. Hume, *ibid.*, tome III, *la morale*, chap 2, p. 99.

<sup>183</sup> D. Hume, *ibid.*, p. 100.

raison pour laquelle « le sens du bien et du mal en morale suit la justice et l'injustice », c'est qu'on appelle « *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 manière<sup>184</sup> ». 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 vertu<sup>185</sup> ».

En conclusion, il fonde avec certitude son système éthique sur un « principe très puissant, la sympathie<sup>186</sup> ». 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

---

<sup>184</sup> D. Hume, *ibid.*, p. 100.

<sup>185</sup> Hume, *ibid.*

<sup>186</sup> Hume, *ibid.*, p. 248.

au bien public, et le bien public nous est indifférent, si ce n'est dans la mesure où la sympathie nous y intéresse ».

Le philosophe écossais Adams **Smith**<sup>187</sup>, 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 Girard<sup>188</sup> 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

---

<sup>187</sup> Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, PUF 1999.

<sup>188</sup> 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.

mimétique 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 lui<sup>189</sup> ». 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

---

<sup>189</sup> *Bible*, Genèse 20, verset 17.

propre désir<sup>190</sup> » 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 interdits<sup>191</sup> ». 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 protègera<sup>192</sup> ». 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 dériver 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.

---

<sup>190</sup> Voir le site consacré à l'œuvre de René Girard : [www.perspectives-girard.org](http://www.perspectives-girard.org) qui présente le premier chapitre de *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Grasset 1999).

<sup>191</sup> R. Girard, *ibid.*, p. 15 du document internet.

<sup>192</sup> R. Girard, *ibid.*

<sup>192</sup> R. Girard, *ibid.*, p. 16 du document internet.

## « Des cannibales<sup>193</sup> » : Le paradoxe de Montaigne. Qui est le plus barbare ?

La question de la *barbarie* ou de l'étrangeté n'a cessé de hanter l'imaginaire des Européens. Les « barbares », sont des étrangers qui ne « nous » ressemblent pas. En conséquence, ils sont rejetés, exclus de la société dite civilisée qui, au cours de son expansion coloniale, ne s'est pas privée de mépriser, d'assujettir ces « barbares » considérés comme des sauvages primitifs auxquels on n'accorde même pas le statut d'êtres humains. Il suffit de se souvenir du procès de Valladolid<sup>194</sup> au cours duquel des dignitaires religieux tentaient de définir si les Indiens, ces sauvages, étaient bien des « humains » en montrant qu'ils « avaient du cœur ». Autrement dit, s'ils éprouvent des émotions, c'est qu'ils sont des humains. Parmi ces barbares, les cannibales provoquent la terreur chez les conquérants partis d'Europe de l'Ouest ; leurs récits de voyage font état de manifestations étranges au cours desquelles ils dévoient, disent-ils, des êtres humains. Or le chapitre que Montaigne consacre aux « cannibales » expose une thèse paradoxale et follement audacieuse pour son époque : les cannibales, les barbares, ne sont pas ceux que l'on croit. Qu'est-ce à dire ?

Ce texte doit son importance au fait que Montaigne y dévoile, avec une prudence toute formelle, un point de vue politique audacieux à une époque où de telles prises

---

<sup>193</sup> Montaigne, *Essais* I, chap. 31, p. 300-314, Gallimard, (1962 préface d'André Gide) folio classique, n° 289, édition 1965.

<sup>194</sup> « La controverse de Valladolid », téléfilm de Jean-Daniel Verhaeghe. Texte de Jean-Claude Carrière, Pocket n° 4689.

de paroles signifiaient une mort quasi certaine pour leur auteur, tant la violence politique et religieuse constituait la règle. C'est l'époque des guerres de religion en Europe de l'Ouest et ce texte est écrit après le massacre de la Saint-Barthélémy<sup>195</sup>. En d'autres termes, Montaigne va désigner ceux qui, selon lui, sont les véritables « cannibales » alors qu'il montre, dans une certaine mesure, la dimension humaine de ces “mangeurs d'hommes”. A cette fin, il compare les comportements des uns et des autres et en précise les intentions.

Il convient de préciser que les rapports sur les grandes découvertes géographiques commencent à atteindre certains lettrés par le biais de témoignages directs ou indirects. Cela fait plus d'un siècle que Christophe Colomb a atteint les rives de l'Amérique et que la colonisation de terres immenses, à l'état de nature, a commencé dans la compétition entre les Espagnols et les Portugais. Les récits des marins et autres explorateurs revenus en Europe parviennent jusqu'au public. Ainsi se constitue une opinion commune dont Montaigne propose de « se garder » et de « juger » de la véracité de ces récits « par la voix de la raison<sup>196</sup> ». Par « raison », Montaigne entend ici le sens latin de *ratio* qui signifie la “mesure” et pas forcément un recours excessif à la pensée théorique. Il pose la question des *limites* ainsi que celle de la « vanité » qu'il y aurait à vouloir « embrasser le tout » du fait d'une curiosité insatiable, sans rapport avec les conditions de possibilité de cette dernière.

On se demande alors que viennent faire ces considérations préalables au discours de Montaigne sur les

---

<sup>195</sup> Le massacre de la Saint-Barthélémy eut lieu le 23 août 1572.

<sup>196</sup> Montaigne, *Essais* I, *ibid*, p. 300.

cannibales. En effet, et de prime abord, il emprunte un détour formel pour exposer le « mythe de l'Atlantide<sup>197</sup> » qui constitue à ses yeux un exemple de la démesure des hommes dont la volonté de conquête et de domination s'est soldée par une catastrophe naturelle. Il s'agirait, en quelque sorte, d'une vengeance de la Nature. Le raisonnement de Montaigne se met en place avec l'analogie qu'il établit entre les « terres » qui ont subi des tumultes ou « mouvements naturels » et les « terroirs auxquels on est habitué<sup>198</sup> » dans lesquels il observe des « changements naturels », c'est-à-dire l'action incessante des éléments naturels, laissant entendre, tel Héraclite, qu'on « ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve ». Il fait également référence à un témoignage antique d'Aristote qui relate la découverte d'une île fertile par des Carthinois.

Mais Montaigne semble mettre en doute la validité de ces témoignages parce qu'ils émanent de « fines gens », intelligents, instruits et avertis, parce qu'ils déforment, selon lui, la vérité en la maquillant, en l'arrangeant ; ils prennent des libertés avec la vérité en mettant l'accent sur tel point, en inventant des arguments pour persuader leur auditoire. En revanche, le témoignage de l'homme « simple et grossier<sup>199</sup> », sans instruction, présente une dimension de vérité parce qu'il ne peut pas en rajouter faute de « ressources » intellectuelles et d'imagination. Cet homme simple serait quelqu'un de suffisamment rigoureux pour rester fidèle au récit. Telles semblent donc être les qualités d'un homme qui a présenté à Montaigne des « matelots et marchands qu'il avait

---

<sup>197</sup> Ibid, p. 301.

<sup>198</sup> Ibid, p. 302.

<sup>199</sup> Ibid, p. 303.

connus en un voyage » dont il lui rend compte et des Indiens du Brésil rencontrés par l'auteur à Rouen.

Après ce détour préalable, Montaigne revient à son propos au cours duquel il expose clairement le thème essentiel de son discours ou de son argument. Il pense « qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle *barbarie* ce qui n'est pas de son usage<sup>200</sup> ». Montaigne qui semble ne pas vouloir développer des arguments démonstratifs, emprunte pourtant ce chemin en expliquant qu'on ne trouve vrai et raisonnable que ce auquel on est habitué, c'est à dire « nos usages ». Et son argument *a fortiori* est tout empreint d'ironie car « là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses<sup>201</sup> ». Autrement dit, il n'y aurait de validité que pour son propre environnement. Rien de ce qui est extérieur à son appartenance ne serait valable. C'est cette posture que Montaigne va s'employer à réfuter méthodiquement.

Les arguments de Montaigne s'articulent, à l'évidence, autour de questions qui le préoccupent : la religion et l'ordre politique. Pour ironique que soit l'expression « parfait et accompli », il s'agit d'une référence aristotélicienne à la téléologie, à la finalité des choses telles qu'on les conçoit, sans égards pour les autres. Les autres, ici, sont ceux qui sont considérés comme des « sauvages », des barbares, qu'il définit comme étant des « produits naturels<sup>202</sup> », produits par la Nature, à l'état brut. En d'autres termes, il s'agit des hommes

---

<sup>200</sup> Ibid, p. 303.

<sup>201</sup> Ibid, p. 303.

<sup>202</sup> Ibid, p. 304.

vivant sous la Loi de la nature. Mais Montaigne suggère déjà que les « vrais sauvages » sont ceux que la civilisation a produit, ceux que « notre artifice aura détourné de l'ordre commun<sup>203</sup> ». Pis encore, il émet un jugement de valeur négatif en considérant que l'homme 'civilisé' aurait défait ce que la nature avait fait, par son goût corrompu et « accommodé » à sa manière.

Là, il met l'accent sur les bienfaits de l'état de nature, qu'il a sans doute déduits du témoignage recueilli : il admire la Nature où « les fruits se trouvent en abondance dans ces contrées alors qu'ils n'ont pas été cultivés<sup>204</sup> ». Cette exaltation de « notre grande et puissante mère Nature », qui fournit en abondance la nourriture suffisante aux besoins des hommes, sera reprise au dix-huitième siècle dans le mythe du bon sauvage et de la nature généreuse et prodigue par Rousseau<sup>205</sup>, par Bernardin de Saint-Pierre dans *Paul et Virginie*<sup>206</sup> et les récits de voyage de Bougainville<sup>207</sup>.

Dans la logique déjà mise en place par Montaigne contre les « artifices », c'est-à-dire les fabrications des hommes, il porte une charge contre les « inventions humaines » qui auraient altéré la Nature et l'auraient même « étouffée » totalement. Or, insiste-t-il, « partout » où elle n'a pas été touchée par les hommes, elle est demeurée si magnifique qu'elle « fait une merveilleuse honte à nos vaines et frivoles entreprises<sup>208</sup> ». D'où l'incapacité des hommes à imiter la nature, à faire aussi bien qu'elle. Il cite alors des auteurs antiques et fait

---

<sup>203</sup> Ibid, p. 304.

<sup>204</sup> Ibid, p. 304.

<sup>205</sup> Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778, *Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité* (1755), *Les Confessions* (1765-1770).

<sup>206</sup> Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*, 1787.

<sup>207</sup> Louis-Antoine de Bougainville, 1729-1811.

<sup>208</sup> Montaigne, *Essais*, I, chap 31, *ibid*, p. 304.

référence à Platon sur un point important concernant les la *poiesis*, c'est à dire la production des œuvres d'art, « belles et bonnes », par des hommes qui s'exercent à la pensée rationnelle et intellectuelle. De ce point de vue, Montaigne n'est pas en phase avec Platon car il conclut que les « plus grandes et belles » œuvres sont celles qui sont produites par la « nature ou la fortune » et les moindres, les imparfaites le sont par « l'art » c'est-à-dire par les hommes.

### **Eloge de l'état de nature**

A contrario, Montaigne ironise sur le caractère prétendument « barbare » de ces nations régies par les lois de la nature. Ayant reçu « peu de leçons de l'esprit humain, proches de la nature », elles ne sont pas « abâtardies [...] par les nôtres », celles des pays d'Europe. Il émet un souhait : il aurait aimé que des hommes ayant une meilleure faculté de juger aient connu plus tôt cette « pureté originelle » des hommes que l'opinion commune désigne comme des « barbares ». Il déplore également que Lycurgue<sup>209</sup> et Platon ne l'aient pas connue et déclare même se fonder sur « l'expérience<sup>210</sup> » pour affirmer que les « productions » de ces nations « surpassent », non seulement les descriptions qui ont été faites sur l'Age d'or et ses « inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais, en plus, la conception et le désir de la philosophie<sup>211</sup> ».

Il constate leur « naïveté si pure et simple » visible par expérience, le lien social nécessitant « si peu d'artifice

---

<sup>209</sup> Lycurgue : législateur et roi de Sparte, vers 850 avant J.C.

<sup>210</sup> Montaigne, *Essais*, I, chap 31, *ibid.*, p. 305.

<sup>211</sup> *ibid.*

et de soudure humaine ». En quoi consiste cette « naïveté » ? En premier lieu, toutes les activités humaines liées au fonctionnement de la société moderne sont encore absentes chez ces peuples dits « barbares » : les connaissances scientifiques et littéraires, la politique, la justice et les contrats, les lois de la parenté, le travail des métaux, l'usage de vêtements, l'agriculture, la culture du vin et du blé, les services. Mais le point nodal de l'argument de Montaigne se trouve engagé dans la description de relations sociales qui disent le « rejet des cupidités » et donc la « perfection » de ces “barbares” lorsqu’il observe l’absence ou pis, l’incongruité de « paroles mêmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l’avarice, l’envie, la détraction (médisance), le pardon<sup>212</sup> ... ». Bref, il répertorie tous les défauts qui empoisonnent les sociétés urbaines.

Or, comment croire à l'existence d'une telle société, caractérisée par l'absence d'esprit de concurrence, de désir mimétique et des cupidités des hommes ; elle semble relever du domaine du rêve et non de la réalité. Là semble se repérer le premier point faible de son argument. Mais Montaigne se laisse aller à décrire ce pays où règne un ordre inimaginable : la loi de Nature, une loi parfaite pour des hommes non corrompus. Même les hommes n'y tombent pas malades. Ils n'y font du feu que pour cuire les poissons qu'ils pêchent. Il décrit le mode de vie des « barbares », leurs usages pour s'habiller, manger, dormir, les relations entre maris et femme et leurs armes consistant en « épées de bois dur ». Après la recherche de leur nourriture et breuvage quotidiens, « toute la journée se passe à

---

<sup>212</sup> *Ibid*, p. 305.

danser<sup>213</sup> ». Dans cet ordre de la nature, la hiérarchie sociale naturelle consiste à se référer aux Anciens parmi lequel se recrute le Sage du groupe ; c'est un vieillard qui leur recommande deux choses essentielles : « la vaillance contre les ennemis [...] et l'amitié envers leurs femmes<sup>214</sup> ». Cette société naturelle comprend des prêtres et des prophètes et ces derniers les « exhortent à la vertu et à leur devoir et toute la science éthique ne contient que ces deux articles, de la résolution à la guerre et affection à leurs femmes<sup>215</sup> ». Mais, attention, ils ne sont pas naïfs au point de ne pas repérer les faux-prophètes qui sont mis à mort lorsque leur « don de divination » se révèle être une « imposture punissable d'en abuser<sup>216</sup> ».

### **Le renversement : qui sont les “vrais barbares” ?**

Par ailleurs, il observe qu'ils font la guerre contre « les nations qui sont au-delà de leurs montagnes, plus avant en terre ferme<sup>217</sup> ... » et s'émerveille de la manière dont ils la mènent, n'y cherchant que la vaillance au combat, en dépit des morts. Là, sa position devient problématique dans la mesure où il a horreur de la guerre, de la violence et des cruautés qu'elle génère. Or, d'un côté, ces hommes « naturels » font la guerre alors qu'il n'y a ni mensonge, ni trahison, ni dissimulation, ni envie. De l'autre, il est quand même curieux qu'une société si « pure et si naïve » se livre à la guerre : c'est même une des deux obligations sociales qu'il lui reconnaît.

---

<sup>213</sup> *Ibid*, p. 306.

<sup>214</sup> *Ibid*, p. 306.

<sup>215</sup> Montaigne, *Essais I, ibid*, p. 307.

<sup>216</sup> *Ibid*, p. 307.

<sup>217</sup> *Ibid*, p. 306.

Comment donc va-t-il convaincre en renversant l'accusation de « barbarie » ?

C'est là qu'interviennent deux arguments importants dans lesquels il exprime son opposition à la colonisation des terres vierges par les conquérants européens, espagnols et portugais, puis en décrivant la manière dont les « cannibales » traitent leurs prisonniers, contrairement aux Portugais. Comme le ferait un anthropologue, il montre comment ils désignent, parmi les prisonniers, *une* personne destinée à être « mangée » et la raison qui les motive. Le chef des prisonniers sera donc mis à mort après une longue période au cours de laquelle ils évaluent sa bravoure par de multiples provocations : « Ils tuent la personne désignée *avant* de la dévorer. Ils ne mangent pas la personne pour se nourrir mais pour représenter une extrême vengeance<sup>218</sup> ».

Montaigne rend compte du récit des prétendus « barbares » au cours duquel ils évoquent la cruauté des conquérants portugais et ce qu'ils font endurer à leurs prisonniers. Ils « enterrent leurs prisonniers jusques à la ceinture », martyrisent leurs corps en tirant dessus pour les pendre ensuite. Les cannibales pensèrent donc que les Portugais « étaient beaucoup plus grands maîtres qu'eux en toute sorte de malice [et que leur] vengeance devait être plus aigre que la leur<sup>219</sup> ».

Et c'est là que Montaigne prend clairement position lorsqu'il déclare « ne pas être marri » de voir que nous remarquons plus facilement « l'horreur barbaresque » alors que nous restons « aveugles » à la nôtre. Son réquisitoire contre les actes de ses contemporains, caractérisés par la torture et la cruauté, est sans appel :

---

<sup>218</sup> *Ibid*, p. 308.

<sup>219</sup> *Ibid*, p. 308.

les allusions à la Saint-Barthélémy<sup>220</sup> et à l'Inquisition espagnole sont claires et se passent de commentaires :

« Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer par tourments et par gênes un corps plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre... comme nous l'avons, non seulement lu, mais vu de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et des concitoyens et qui pis est, sous prétexte de piété et de religion, que de le rôtir et manger après qu'il est trépassé<sup>221</sup> ».

L'indignation et la colère de Montaigne envers ses contemporains restent audibles dans sa condamnation des graves dérèglements sociaux, si nombreux qu'ils sont devenus communs. Et pourtant, rien ne les excuse, poursuit-il : « Mais il ne se trouva jamais aucune opinion si déréglée qui excusât la trahison, la déloyauté, la tyrannie et la cruauté, qui sont nos fautes ordinaires<sup>222</sup> ». Il en conclut que les « cannibales » peuvent bien être appelés « barbares, eu égard aux règles de la raison » mais certainement pas par rapport à ses contemporains français car, ajoute-t-il, « nous les surpassons en toute sorte de barbarie<sup>223</sup> ».

### **Condamnation de la guerre et de toutes formes de cruauté**

La condamnation est sans appel. Montaigne est contre la guerre. Il le dit et le répète dans les *Essais*. Dans

---

<sup>220</sup> La nuit de la Saint-Barthélémy (23 août 1572) suivie d'une guerre civile.

<sup>221</sup> Montaigne, *Essais* I, *ibid*, p. 308-309.

<sup>222</sup> Montaigne, *Essais* I, *ibid*, p. 309.

<sup>223</sup> *Ibid*, p. 309.

l'Apologie de Raymond Sebond<sup>224</sup>, il s'élève avec véhémence contre la bêtise des hommes qui déploient des trésors d'ingéniosité pour hâter leur fin qui est la chose la plus sûre du monde :

« Quant à la guerre, qui est la plus grande et plus pompeuse de nos actions humaines, je saurais volontiers si nous nous en voulons servir pour argument de quelque prérogative ou au rebours pour témoignage de notre imbécillité et imperfection ; comme de vrai, la science de nous entre-défaire et entretuer et perdre notre propre espèce, il semble qu'elle n'a pas beaucoup de quoi se faire désirer aux bêtes qui ne l'ont pas<sup>225</sup> »

Ayant la même horreur de la guerre que Montaigne et tout à fait dans la même ligne, l'écrivain Stefan Zweig<sup>226</sup> met l'accent sur le fait que l'auteur écrit les *Essais* vers la fin de sa vie, en 1588, soit une douzaine d'années après la Saint-Barthélémy. Au cours de ce désastre, écrit-il,

« Huit mille hommes furent exterminés en une seule nuit et une Chambre fit brûler les Protestants. Aux crimes de la [faction catholique] répondent les crimes des Huguenots, aucun parti ne le cédant à l'autre en sauvage bestialité... Cent vingt mille villages détruits et pillés et bientôt le meurtre ne se cache même plus derrière le prétexte de la religion<sup>227</sup> ».

Zweig évoque la position de Montaigne qui, selon lui, « ne se préoccupait que d'une chose, être raisonnable

---

<sup>224</sup> Montaigne, *Essais*, livre II, chapitre 12 : « Apologie de Raymond Sebond », Gallimard folio classique n° 290.

<sup>225</sup> Apologie de Raymond Sebond », *ibid.*, p. 182.

<sup>226</sup> Stefan Zweig, *Montaigne*, PUF Quadrige 2010 (1<sup>ère</sup> édition 1982).

<sup>227</sup> Zweig, *ibid.*, p. 21.

pour lui-même, humain dans une époque inhumaine, libre au milieu de la folie des masses<sup>228</sup> ». Choqué par le fanatisme religieux, Montaigne met en garde contre la violence et la force brutale et il rappelle sa position de principe : « Je n'ai point cette erreur commune de juger un autre selon que je suis<sup>229</sup> ».

### **Eloge du courage et critique contre la colonisation des terres vierges**

Néanmoins, il reprend le cours de son discours et pousse encore plus loin son argument en faisant un détour réflexif sur la finalité de la guerre et le comportement des « barbares » au cours de cette dernière. Quel est donc le comportement des hommes « naturels » pendant la guerre ? Contrairement aux peuples conquérants qui écrasaient leurs adversaires, les pillaient pour amasser le butin, ces guerriers ne se réfèrent qu'aux valeurs de courage et de bravoure. Montaigne compare le comportement des hommes, vivant à l'état de nature, et celui de ses contemporains civilisés. Il adresse une critique tant aux colonisateurs qu'aux citoyens. Etant encore à l'état de nature, les « sauvages » ne recherchent pas le superflu et ne recherchent pas plus que leurs besoins<sup>230</sup>. Cette critique avait déjà été exprimée par Platon dans la *République* où il décrivait la cité devenue pléthorique et corrompue. Elle sera reprise par Rousseau dans le *Discours sur l'origine des inégalités* où il dénonce la ville corruptrice, source des inégalités.

---

<sup>228</sup> Zweig, *ibid*, p. 26.

<sup>229</sup> Zweig, *ibid*, p. 92.

<sup>230</sup> Montaigne, *Essais I, ibid*, p. 309.

S'ils n'amassent pas de butin, pourquoi font-ils la guerre alors ? Cette question se pose évidemment et Montaigne explique que ces hommes ne cherchent qu'à « combattre et non à battre<sup>231</sup> ». Telle serait la finalité de la guerre chez ceux qu'on nomme « barbares ». De plus, s'ils emportent la victoire sur des voisins venus les assaillir, « l'acquêt du victorieux, c'est la gloire et l'avantage d'être demeuré maître en valeur et en vertu car ils n'ont que faire des biens, des vaisseaux... car il savent jouir de leur condition et s'en contenter<sup>232</sup> ». Et en effet, lorsqu'ils sont victorieux, l'auteur précise qu'ils « ne demandent à leurs prisonniers qu'à reconnaître qu'ils sont vaincus », le reste ne les intéresse pas. Montaigne signale que ce comportement singulier s'observe également chez les Hongrois qui « forcent l'ennemi à avouer qu'il est vaincu » puis ils relâchaient leurs prisonniers sans demander de rançon, à condition de ne plus s'armer contre eux.

Montaigne se transforme alors en moraliste lorsqu'il cherche à savoir à quelle aune il est possible de mesurer la valeur d'un homme. Il y répond de la manière suivante : « L'estimation et le prix d'un homme consistent au cœur et en la volonté. C'est là où gît son vrai honneur ; la vaillance, c'est la fermeté, non pas des jambes et des bras mais du courage et de l'âme<sup>233</sup> ». La vaillance n'est pas dans les armes et les chevaux, instruments de conquête et de domination, mais dans les valeurs du cœur et de l'âme. Si bien sûr, ces valeurs évoquent les excellences ou *arètè* de l'âme rationnelle cordiale de Platon, il convient aussi de penser au cœur,

---

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>232</sup> *ibid.*

<sup>233</sup> Montaigne, *Essais I, ibid.*, p. 311.

siège de la raison, de Pascal : « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ».

Montaigne a une réflexion un peu désabusée sur les limites de la vaillance au combat. Un poil fataliste, il reconnaît que leur condition est des plus précaires car les « plus vaillants sont parfois les plus infortunés<sup>234</sup> ».

Il clôt son détour sur le comportement des « barbares » envers leurs prisonniers par une méditation d'ordre philosophico-anthropologique sur les coutumes des « cannibales ». Il examine le cas des guerriers vaincus mais qui avaient triomphé autrefois des vainqueurs d'aujourd'hui ; ils avaient donc mangé un de leurs anciens ancêtres. Mais le prisonnier désigné pour être « mangé » déclare de manière arrogante et bravache qu'ils vont manger « la chair de leur chair ». Ainsi, il « les brave et les défie » par la parole. La comparaison avec les multiples morts que font les guerres en Europe permet à Montaigne de se poser à nouveau la question : qui d'entre eux ou nous est le plus sauvage ? Eux ne font qu'un mort qui les brave tandis que les victimes en Europe sont innombrables.

« A sauts et à gambades », Montaigne passe d'un sujet à un autre sans transition. Le voilà méditant sur la condition des femmes dans l'état de nature pour décider de l'état de « sauvage » et, au passage, il donne son point de vue sur les rapports hommes-femmes. Il observe que dans l'état de nature, la polygamie existe mais les femmes n'en ont pas l'air affecté. Non seulement elles ne sont pas jalouses mais, de plus, elles ne veillent qu'à assurer l'honneur de leur mari. Le fait que le mari possède un plus grand nombre de compagnes témoigne de la vertu du mari. Et le voilà qui se réfère à la Bible et

---

<sup>234</sup> *Ibid*, p. 312.

aux Patriarches auxquels les femmes légitimes donnaient des compagnes. Il n'y a rien de barbare, écrit-il, « en cette imagination mais elle est toute anacréontique<sup>235</sup> », c'est à dire qu'elle cherche amour et bonne chère.

### **Critique de la monarchie : condamnation de la « servitude volontaire », des inégalités et injustices**

Enfin, la rencontre de Montaigne avec trois Indiens du Brésil, venus visiter la France, lui donne l'occasion d'émettre des jugements sévères tant à leur égard qu'à celui de ses contemporains. Il estime qu'il n'y a rien de bon à en attendre et qu'il est bien inconscient de leur part d'avoir entrepris ce voyage car, de connaître les « corruptions » ou vices de ces régions et d'échanger avec eux, entraînera leur ruine. Il condamne leur curiosité qui suscite leur « désir du nouveau<sup>236</sup> » qui les a poussés à venir en France. Il les a rencontrés à Rouen pendant un séjour du roi Charles IX au cours duquel ce dernier les accueillit et leur montra les us et coutumes de la ville et de la Cour. Après quoi, on demanda leur avis sur ce qu'ils avaient vu et observé. Leur réponse permet à Montaigne de mettre l'accent sur des critiques envers la monarchie de droit divin, contre les inégalités sociales et les privilèges. En effet, ils déclarèrent qu'il était étonnant que tant d'hommes mûrs forts et armés « se soumissent à obéir à un enfant et qu'on ne choisisse plutôt quelqu'un d'entre eux pour commander<sup>237</sup> ». Ils exprimaient leur étonnement envers le fonctionnement de la monarchie et l'inversion des valeurs : comment

---

<sup>235</sup> Montaigne, *Essais I, ibid*, p. 313.

<sup>236</sup> *Ibid*, p. 314.

<sup>237</sup> *Ibid*, p. 314.

des adultes peuvent-ils obéir à un enfant et non à un sage, un ancien ? Comment comprendre cet état de servitude volontaire envers un enfant-roi ? Comment comprendre qu'il y ait tant de mendiants « décharnés de faim et de pauvreté » et des hommes regorgeant de commodités ? Comment pouvait-on souffrir des telles inégalités et de telles injustices ? Comment se fait-il que « ces mendiants restent soumis », ne se révoltent pas ?

Les critiques des « barbares » concernant la monarchie, ses dysfonctionnements, les inégalités et les injustices sociales qu'elle génère, sont celles que pose Montaigne lui-même, en faisant référence à l'œuvre de son ami La Boétie sur la servitude volontaire<sup>238</sup>. Ce dernier constate un phénomène paradoxal : comment un homme « nu et défait » peut-il asservir tout un peuple si ce peuple ne s'asservit pas lui-même ? En effet, « c'est tout un peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge, qui, ayant le choix d'être serf ou d'être libre, quitte sa franchise et prend le joug ».

Sans aucun doute, Montaigne fait-il preuve d'un très grand courage sinon d'audace en prenant des positions aussi claires contre la monarchie et ses avatars, contre la véritable barbarie que constituent les guerres de religion et les guerres tout court, à une époque qui se caractérisait par le fanatisme religieux et l'absolutisme royal.

---

<sup>238</sup> Etienne de la Boétie, 1530-1574, *Discours de la servitude volontaire*, Payot-Petite bibliothèque 2002.

## La justice avec ou sans la démocratie

Dans les sociétés archaïques, les rapports de force marquaient de leur empreinte les relations entre les individus. Quand surgissaient des antagonismes, les conflits s'épuisaient, la plupart du temps, dans la violence et les vendettas. Le cycle infernal des vendettas ne pouvait se rompre par un compromis raisonnable accepté par les deux partis opposés. Aussi le terme de *justice* ne pouvait-il être évoqué à leur sujet.

Par justice, aujourd'hui, on entend généralement deux notions : la justice en tant que morale et droit. On dit aussi, dans ce cas, qu'il s'agit du Bien. La notion morale de la justice recouvre les différents domaines de la vie sociale et politique. En philosophie politique, on considère que « la justice est avant tout le principe directeur et sémantique du droit. A l'origine, droit et justice coïncident "presque"<sup>239</sup> ». Le droit écrit et codifié relève des institutions judiciaires qui sont censées régler les conflits entre les citoyens. Le concept de justice donne les éléments de définition de l'équilibre entre les différentes revendications dans une société car, aucune société ne peut trouver un équilibre en désignant certains, toujours pour les avantages et d'autres, toujours pour les inconvénients. Les antagonismes rendent nécessaire de composer avec les intérêts de chacun, de les dépasser, d'où la nécessité du contrat social qui établit des règles acceptées par les membres d'une société qui acquiert peu à peu les caractères d'une démocratie, c'est à dire la délégation du pouvoir

---

<sup>239</sup> Sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, entrée "Justice", par Otfried Hoffé, p. 316a, PUF, 1996.

politique par le peuple à un gouvernement et des députés qu'il élit. Aussi est-il question d'examiner les conditions de possibilité d'un exercice de la justice en l'absence de démocratie, dans un contexte prétendument démocratique et enfin dans des démocraties.

### **La justice sans démocratie**

C'est le cas de certaines monarchies antiques, des sociétés féodales et des monarchies absolues de droit divin où les peuples asservis venaient demander justice au seigneur ou au roi. Ces derniers avaient droit de vie et de mort sur leurs sujets et rendaient justice selon leurs convenances. Le peuple en tant qu'entité politique n'existe pas. La justice n'était pas rendue au nom du peuple mais au nom du seigneur ou du roi. Cette forme de justice sans juges, qui impliquait un seul homme, était accomplie toute à son profit et toute à la charge de ses sujets. L'arbitraire était la règle et les droits fondamentaux inconcevables. Sauf exception, lorsque le roi ou le seigneur était intelligent et sage, la justice était souvent injuste.

Cependant, si la question posée par la servitude volontaire reste toujours d'actualité, les penseurs n'ont pas manqué de réfléchir à l'élaboration d'une justice qui donne certains droits aux gouvernés.

### ***Justice pour le peuple contre le pouvoir absolu du roi et l'arbitraire***

Le philosophe **John Locke**<sup>240</sup> vit à une époque de grande agitation politique, au moment des guerres de

---

<sup>240</sup> John Locke (1632-1704), philosophe politique anglais. Auteur d'un *Essai sur la tolérance* (1666) et de deux *Traité du gouvernement civil* (1690). Il est l'un des premiers adeptes de la théorie du contrat social et du libéralisme politique.

religion pendant la monarchie anglicane. Dans ce contexte, il est évident que la démocratie n'existe pas. Tout le pouvoir politique est entre les mains du roi. La justice est l'expression de son bon vouloir et de la manière dont il va laisser sévir l'arbitraire contre ses sujets. Aussi la justice peut-elle être plus ou moins juste ou injuste ; elle s'ajuste sur les intérêts du roi ou sa volonté d'agir. Les injustices qui frappent les sujets du roi sont si nombreuses que la réflexion s'impose pour tenter d'y trouver quelques remèdes.

La conception de la justice de Locke s'adosse sur son opposition à la monarchie absolue et à l'arbitraire. Il conçoit alors un gouvernement civil dont les principes fondamentaux sont la justice, le droit et la loi, garants de la liberté, de la vie et de la propriété et la tolérance. Dans la monarchie absolue, explique-t-il, la justice est au service du monarque absolu qui considère qu'il détient son autorité de droit divin ; l'autorité du prince ne peut être remise en cause et l'arbitraire met ses sujets en état d'insécurité permanente. Locke veut définir une politique nouvelle dans laquelle il entreprend une défense raisonnée des droits du peuple et va jusqu'à concevoir une société civile fondée sur une base contractuelle.

Pour contester le pouvoir royal, il cite des théologiens et n'expose pas de point de vue hérétique. En bref, l'argument politique de Locke est défini à partir de l'état de nature. Il est contre la peine de mort et développe un argument théologique dans lequel il explique que nul n'a le droit de disposer de la vie des gens parce que l'homme est une créature divine ; il est donc interdit de se donner la mort ou de la donner. L'homme est une créature de Dieu, il ne peut donc

disposer de *la vie*, a fortiori de celle des autres. La Raison commande de ne pas nuire à autrui et c'est Dieu qui donne cette Raison<sup>241</sup>. Locke fait référence à l'état d'égalité qui existe dans l'état de nature, qui n'est pas le chaos décrit par Hobbes<sup>242</sup> et transforme le message chrétien pour en faire le support de la liberté et de l'égalité. Dans la loi de nature, toutes les créatures sont les mêmes. Aussi la tolérance est-elle nécessaire « afin que personne n'entreprenne d'envahir les droits d'autrui. Il n'y a pas de prince naturel sur autrui. Dans l'état de nature, il y a la loi de nature, tous les hommes sont comme un seul homme<sup>243</sup> ».

Contrairement à Hobbes qui justifie l'absolutisme et conçoit l'état de nature comme la guerre de tous contre tous, Locke pense que la Raison naturelle est équilibrée et permet la paix de tous avec tous. Ainsi, l'appareil législatif des hommes vise avant tout la conservation des hommes. Le pouvoir de juger inclut le pouvoir de justice, qui va du pouvoir législatif au pouvoir exécutif. La justice prévoit un droit de punir<sup>244</sup> limité, équilibré, sans excès, à partir de la loi de nature. La peine doit correspondre au mal commis ou en proportion, et doit prévoir la réparation en fonction du préjudice causé. La conservation de soi et de l'espèce sont deux impératifs<sup>245</sup>. Aussi le philosophe condamne-t-il le criminel dans la mesure où il est dangereux pour la société, qu'il « viole

---

<sup>241</sup> Locke, *Traité du gouvernement civil*, Avertissement, p. 135-138, GF Flammarion n° 408, 1992.

<sup>242</sup> Thomas Hobbes (1588-1679), philosophe anglais, auteur du *De cive* (1642) et du *Léviathan* (1651).

<sup>243</sup> Locke, *Traité du gouvernement civil*, *ibid*, p. 145-146.

<sup>244</sup> Locke, *ibid*, chap II, paragraphe 7, p. 146.

<sup>245</sup> Locke, *ibid*, parag. 9, p. 147.

la loi de nature, s'éloigne des droites règles de la raison et fait voir (...) qu'il est une créature nuisible<sup>246</sup> ... ». Dans l'état de nature, la justice s'exerce en fonction du caractère humain et universel du droit parce que le droit vise à limiter les fantaisies. Locke est contre la peine de mort et il est conscient que la répression du meurtre par le meurtre conduit à un affolement de l'état de nature. Il veut donc empêcher qu'on ne tue pour punir.

### **La justice et la loi sont un remède à la violence ; elles aident la liberté à vivre**

Locke compare le désordre de la justice à un état de guerre<sup>247</sup> qu'il faudrait faire cesser au plus vite et éviter si possible. Car, lorsque la justice n'est pas bien appliquée, elle devient injuste. Il montre qu'il est choquant de se faire justice soi-même, déclanchant le cercle vicieux de la vengeance et de la vendetta. Selon lui, cette logique doit être impérativement écartée, même « quand, faute d'un juge, devant lequel on puisse faire comparaître un agresseur, un homme a sans doute le droit de faire la guerre à cet agresseur<sup>248</sup> ... ».

Le philosophe estime que l'agression est une rupture de l'état de nature et de l'état civil, mais il veut démontrer qu'il peut exister un pouvoir civil non despotique, capable de déterminer des lois considérées comme des remèdes à la violence et à la volonté de domination. Il importe, selon lui, de mettre en rapport la loi et la liberté. La loi est la condition nécessaire et suffisante de la liberté. Il affirme que « là où il n'y a point de loi, il n'y a point de liberté non plus<sup>249</sup> ». En d'autres termes,

---

<sup>246</sup> Locke, *ibid*, parag 10, p. 148.

<sup>247</sup> Locke, *ibid*, parag 20, p. 158.

<sup>248</sup> Locke, *ibid*, chap III, p. 156.

<sup>249</sup> Locke, *ibid*, chap VI, p. 184-185.

la loi aide la liberté à vivre. Il n'est pas sûr qu'on puisse vivre heureux sans cette loi. D'ailleurs, il convient que l'on peut abolir les lois qui ne recherchent pas la liberté. Locke explique encore et encore que la guerre est contraire à l'état de nature tandis que la violence vient du fait que quelqu'un décide de s'emparer arbitrairement du pouvoir. Il lutte contre l'arbitraire sous toutes ses formes. Dans l'état de guerre, on oublie la tolérance, le respect de la vie et de la liberté<sup>250</sup>. L'acte de guerre volontaire expose l'autre de la même manière. Mais, comment respecter le droit à l'auto-conservation de l'innocent contre celui qui déclare la guerre ?

S'il est juste et raisonnable de répondre à l'agresseur pour vouloir se conserver, a-t-on pour autant le droit légitime de tuer l'agresseur même pour se conserver ? Locke répond à cette question en faisant référence à la liberté comme droit fondamental pour poser la légitimité de la riposte : la liberté est posée comme principe pour se défendre éventuellement par la force et la violence dans le but de lutter contre un asservissement possible, dans le cas où l'agressé pourrait devenir esclave<sup>251</sup>. Selon lui, la liberté s'apparente à une obligation de conservation de soi. Il estime que la liberté est le rempart pour refuser la soumission à l'autre et à l'esclavage et évoque la préservation des droits fondamentaux à la liberté et à la vie. D'où le sentiment de sûreté qui est lié au respect de ces droits.

Locke déclare que le désir de puissance est à la source de l'état de guerre. Il ne distingue pas entre pouvoir despotique et pouvoir monarchique et pose le critère de tolérance comme fait politique. Son idée de la justice

---

<sup>250</sup> Locke, *ibid*, chap III, p. 154-159.

<sup>251</sup> Locke, *ibid*, chap III, parag 17, p. 155.

pourrait se résumer ainsi : le gouvernement civil doit respecter les droits fondamentaux de chaque individu : le droit à la vie, le droit à la liberté et le droit à la propriété. Selon lui, la vie sociale équilibrée devrait être consentie par contrat mutuel entre gouvernants et gouvernés. Les hommes se mettent en société par contrat en vue d'éviter l'état de guerre et de conserver leur vie, leur liberté et leur propriété. Le contrat est le seul fondement légitime du pouvoir politique car les « hommes sont tous, par nature, libres, égaux et indépendants (...) et nul ne peut être dépossédé de ses biens ni soumis au pouvoir politique d'un autre s'il n'y a lui-même consenti. (...) La souveraineté du pouvoir politique a pour limite infranchissable les droits de l'individu. La liberté de l'homme en société consiste à ne relever d'aucun autre pouvoir législatif que celui qui a été établi dans la République, d'un commun accord<sup>252</sup> ».

### ***La justice est une vertu essentielle et un vecteur de modération***

Dès ses premiers discours au Parlement de Bordeaux, **Montesquieu**<sup>253</sup> exprime « une haute idée de la justice et une vive indignation contre tout ce qui y porte atteinte<sup>254</sup> ». Il reconduit l'idée de la philosophie grecque antique selon laquelle la justice est une « vertu essentielle » et y dénonce toutes les formes de fraudes et de

---

<sup>252</sup> Locke, *Traité du gouvernement civil*, ibid.

<sup>253</sup> Montesquieu, 1689-1735. Auteur de *l'Esprit des lois*. 1<sup>ère</sup> édition parue en 1748. Documents de référence : articles du dictionnaire Montesquieu de l'Ecole Normale Supérieure de Lyon in <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon/fr> et entrée "Montesquieu" in *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, PUF, 1996, p. 400-407.

<sup>254</sup> Dictionnaire Montesquieu ENS-Lyon, ibid, article de Pierre Rétat, professeur émérite Université Lyon 2, « Discours du l'équité qui doit régler les jugements et l'exécution des lois ».

corruption qui sévissent dans un grand nombre de secteurs de la société et surtout « le triomphe de l'iniquité sur l'innocence ». Il met l'accent sur le versant moral et éthique de la justice et le « désintéressement total » qu'elle implique. Si l'on note sa tendance à la modération et son aspiration à la paix, on constate qu'il ne s'attaque pas à la monarchie en tant que telle et ne remet pas en cause cette forme de gouvernement. Mais il faudrait la réformer et y instituer des lois qui octroient des droits politiques et civils aux citoyens.

### **Les notions de droits civils et droits politiques**

Dans *l'Esprit des lois*, Montesquieu entreprend une « étude rationnelle des fondements des droits de la nature et des gens, libre de tout a priori métaphysique ou religieux, mais elle est toujours éloignée des conceptions politiques absolutistes<sup>255</sup>... ». Les lois sont les principales garanties contre l'absolutisme : le système législatif devrait assurer la liberté politique ; les dispositifs et règles juridiques devraient garantir « la sûreté des citoyens<sup>256</sup> ». Montesquieu insiste beaucoup sur la notion de « liberté politique<sup>257</sup> ». Sans avoir évoqué la « séparation des pouvoirs » dans ces termes, il préconise l'institution de contre-pouvoirs qui limitent les abus de pouvoir et parle précisément de veiller à la « balance des pouvoirs<sup>258</sup> » entre le législatif et l'exécutif.

---

<sup>255</sup> Dictionnaire Montesquieu ENS-Lyon. Ibid, Article « *L'Esprit des lois* » p. 2, de Georges Benrekassa, professeur émérite Université Paris VII Denis Diderot. Ecrivain

<sup>256</sup> G. Benrekassa, article « l'esprit des lois », ibid, p. 4. Aujourd'hui, on dirait la «sécurité» des citoyens.

<sup>257</sup> G. Benrekassa, Dictionnaire Montesquieu ENS-Lyon. Ibid, article « Liberté ».

<sup>258</sup> Dictionnaire Montesquieu ENS-Lyon. Ibid, article « Séparation des pouvoirs » de Michel Troper, p. 1-10. Professeur émérite à l'Université Paris-X Nanterre.

Le fonctionnement de la justice devrait, selon lui, permettre de régler les relations des citoyens entre eux et il met en place la notion de « droit civil<sup>259</sup> » encore inconnue dans les monarchies absolues de droit divin. Jean Bart cite l'*Esprit des lois* où Montesquieu développe sa conception du droit civil : « le droit civil de chaque société par lequel un citoyen peut défendre ses biens et sa vie contre tout citoyen<sup>260</sup> ». Autrement dit, explique-t-il « le droit civil regroupe les règles qui régissent les rapports de tous les citoyens entre eux, par opposition au “droit politique” (ou public) qui règle ‘les rapports qu’ont ceux qui gouvernent avec ceux qui sont gouvernés<sup>261</sup>’ ». En d’autres termes, le droit civil doit régler les intérêts particuliers et le droit public doit rechercher le bien public. Il y aura donc des lois civiles et des lois publiques dans lesquelles Montesquieu met l’accent sur les « droits imprescriptibles de l’homme<sup>262</sup> » et traite des notions de « liberté », de « sûreté » et de « propriété ». Il précise que, dans une société donnée, les « lois positives » émanent de l’autorité qui exerce « la puissance législative » et elles se divisent en « lois politiques et civiles ». Les lois politiques devraient « [faire acquérir] la liberté aux hommes et les lois civiles, la propriété<sup>263</sup> ».

---

<sup>259</sup> Dictionnaire Montesquieu ENS-Lyon, *ibid*, article « droit civil » de Jean Bart, professeur émérite d’histoire du droit. Université de Bourgogne.

<sup>260</sup> Article de Jean Bart, *ibid*, extrait de l'*Esprit des lois*, XXVI, 1.

<sup>261</sup> Article de Jean Bart, *ibid*, extrait de l'*Esprit des lois*, I, 3.

<sup>262</sup> Article de Jean Bart, *ibid*, p. 2.

<sup>263</sup> Article de Jean Bart, *ibid*, extrait de l'*Esprit des lois*, XXVI, 15.

## **Protéger les citoyens contre l'arbitraire et les crimes de lèse-majesté**

Par ailleurs, Montesquieu traite d'un sujet important, intéressant les monarchies absolues et les régimes féodaux : le crime de *lèse-majesté*<sup>264</sup>. Selon lui, des lois justes devraient protéger les citoyens contre ces abus de pouvoir. Les lois devraient donner des « garanties et la protection des citoyens dans leur rapport avec le pouvoir », de façon générale, mais encore plus précisément dans une monarchie toujours menacée de se muer en despotisme<sup>265</sup> ». A contrario, il rappelle la tradition du droit public romain et montre qu'on y parlait de crime de lèse-majesté lorsque l'on s'opposait au pouvoir des magistrats parce que dans ce cas, « ce qu'on offense, c'est la majesté sacrée du peuple romain ».

Or, dans un gouvernement despotique où règne la crainte, l'antagonisme se situe entre le pouvoir absolu du souverain et les sujets qui lui doivent obéissance en toutes circonstances. Mais Montesquieu fait une proposition risquée dans le contexte politique de l'époque et précise que, dans tous les cas « où il peut y avoir conflit entre l'intérêt politique et l'intérêt civil, il faut que les "lois pourvoient autant qu'il est en elles, à la sûreté des particuliers" ». Au moins sur le plan des idées, il devient évident que l'arbitraire et les abus de pouvoir deviennent sujets à discussion. Les confiscations au profit du roi, les fausses accusations, les faux témoignages et la délation, bref toutes les accusations de crime de lèse-majesté sont remises en question : ce qui est au « centre de la question, c'est le principe de la

---

<sup>264</sup> Dictionnaire Montesquieu ENS-Lyon. Ibid, Article « Lèse-majesté » de Georges Benrekassa.

<sup>265</sup> Cf. Dictionnaire Montesquieu ENS-Lyon. Ibid, Article « Lèse-majesté » de Georges Benrekassa.

justice féodale » et donc le cadre propre de la monarchie française qui usait à l'envi, des crimes de lèse-majesté.

## **La démocratie sans justice**

### ***Peut-on parler de justice dans les états totalitaires et au nom du demos/peuple ?***

Historiquement, dans le monde occidental, les monarchies absolues ont cédé la place aux monarchies constitutionnelles ou à des républiques. Après la révolution française, l'émancipation des peuples a permis l'acquisition des droits égaux civils et politiques. En 1917, après la révolution russe qui a vu tomber un régime autocratique, le pouvoir aurait dû revenir au peuple mais la révolution a été confisquée par un régime totalitaire<sup>266</sup> et despotique qui a gouverné au nom du peuple tout en l'asservissant. Au nom du peuple souverain, la justice est niée, les libertés individuelles abolies et le système judiciaire inique sert un tyran implacable et les oligarchies qui le servent et se servent pour écraser le peuple. Les droits fondamentaux civils et politiques sont évidemment ignorés. L'arbitraire et la terreur ont été érigés en système de gouvernement et le peuple, privé de liberté, se tait. Il convient ici de rappeler un aphorisme de Montesquieu qui décrivait, au 18<sup>e</sup> siècle, l'état de pétrification d'une société où règnerait la terreur :

---

<sup>266</sup> Voir Simon Sebag-Montefiore, *Le jeune Staline*, Le livre de poche n° 31794, mai 2010 et Vassili Grossman, *Vie et destin*, Le livre de poche n° 30321, 2008 où l'auteur met en parallèle les deux régimes totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle, le stalinien et le nazi. Ou encore Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto Gallimard, mai 2002 (édition établie sous la direction de Pierre Bourretz).

« Toutes les fois qu'on verra tout le monde tranquille dans un Etat qui se donne le nom de république, on peut être assuré que la liberté n'y est pas<sup>267</sup> ».

Le régime totalitaire s'est autorisé à interner les prétendus opposants à sa politique dans des hôpitaux psychiatriques, a inventé des parodies de procès pour en liquider d'autres ou pour les déporter au goulag, dans des camps de concentration ou de redressement. Des millions de personnes ont été déportées sans savoir pour quels motifs elles l'ont été. Le désordre et la terreur ont envahi tous les secteurs de la société et lacéré le tissu social, les abus de pouvoir, les exactions et les crimes restant impunis. Le crime de lèse-majesté y abonde et tout celui qui détient une once de pouvoir, même le plus petit fonctionnaire dans l'ordre de la hiérarchie, l'invoque pour écraser son prochain. Le déni de justice, la négation des droits humains, la terreur et la cruauté sont les règles des états totalitaires. Au nom du peuple, de la démocratie.

***Remarque : lorsque l'autorité des « moeurs et coutumes » nie les droits fondamentaux d'une démocratie***

Par ailleurs, il importe de faire une remarque et d'exprimer une réserve en rapport avec la position de Montaigne concernant « les moeurs et les coutumes » auxquelles on peut toujours se référer en dernier ressort dans l'exercice de la justice. Il n'est pas question ici de nier le combat de Montaigne pour faire triompher la justice et l'équité. Et cependant, si l'on évoque le contexte de l'Inde, considérée comme la plus grande démocratie du monde, et la condition faite aux filles et aux femmes, on

---

<sup>267</sup> Cité par Georges Benkerassa, in Dictionnaire Montesquieu ENS-Lyon, ibid, article « Liberté » p. 2 : il y donne la référence pour Montesquieu : *Romains*, IX.

ne peut que dénoncer cette injustice phénoménale due aux mœurs et coutumes de ce pays. Sans compter le nombre exponentiel d'avortements « thérapeutiques » de fœtus féminins ou de meurtres de petites filles.

Aussi convient-il de considérer ce que peut et devrait être la justice dans une démocratie.

## **La justice en démocratie**

La justice est la condition nécessaire dans une société libre, une démocratie dans laquelle les lois sont décidées par une Assemblée élue, à laquelle les citoyens délèguent leur pouvoir. La justice consiste à faire respecter les droits fondamentaux égaux pour toutes les personnes, les droits de l'homme et obtenir le consentement des individus pour gouverner. Sans oublier les devoirs que chaque individu doit à la société.

### ***La justice des hommes libres dans la démocratie athénienne***

Dans l'un des dialogues socratiques, **Platon** met en place une théorie de la justice<sup>268</sup> dans laquelle Socrate cherche à démontrer que la justice est bonne et qu'elle est un bien, pour elle-même et en elle-même. La question de la justice ne se pose que quand il n'y a pas de limitation aux désirs et aux besoins et n'a de sens que dans une situation de dérèglement. Socrate montre qu'elle est une des vertus cardinales ou excellences (*arété*), indispensable au bon fonctionnement de la société. Dans la division tripartite de l'âme, après l'âme noétique, l'âme cordiale est le siège d'une *arété*, le courage, nécessaire à la bonne gestion de la vie politique de la

---

<sup>268</sup> Platon, *République*.

cité. Or, la justice nécessite du courage. Il considère que la fonction de la justice consiste à faciliter le lien social dans la Cité démocratique, définie comme collectivité d'hommes libres dont les gouvernants tiennent leur pouvoir du peuple qui vote. *Demos* signifie peuple et *cratos*, pouvoir.

### **Le juste est le bien politique dans la Cité athénienne**

Comme pour Platon, la justice chez **Aristote** est une vertu ou, pour être plus exact, une *arêtê* ou excellence. Il déclare que « dans la justice est en somme toute *arêtê*/vertu<sup>269</sup> ». Que représente ce *juste* en tant que vertu ? Aristote le précise dans le *Politique* en articulant au 'juste' les notions de bien, d'altérité, d'égalité dans le contexte du politique : « le juste est le bien politique, à savoir l'avantage commun<sup>270</sup> ». Par "bien politique", il entend le meilleur comportement possible recherché par le juste dans la Cité athénienne<sup>271</sup>.

Dans la mesure où le philosophe considère que « la justice est un bien étranger », comment faut-il comprendre la notion de « bien politique » ? En effet, dans la Cité, le juste n'est vertueux que dans la mesure où il est à la poursuite du *bien* pour les autres, c'est-à-dire pour le bien de la Cité et de ses habitants. Ce "bien politique" devient lisible parce que Aristote le relie de manière caractéristique à une notion pragmatique, à savoir « l'avantage commun ». En outre, les citoyens devraient trouver leur intérêt dans le comportement juste parce que le juste est « le refus de l'inégalité, le

---

<sup>269</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V 3.

<sup>270</sup> Aristote, *Politique*, III, 12, 1282b-16-18.

<sup>271</sup> Dans la Cité ou *Polis*, seuls les citoyens ou individus libres sont concernés par la vie politique ; les esclaves ne rentrent pas dans cette catégorie et ne prennent pas part au vote dans l'Assemblée des citoyens (*Boulê*).

refus de prendre plus que son dû<sup>272</sup> ». C'est alors que le philosophe définit la « notion populaire de justice » en articulant la notion de justice avec celles de liberté et d'égalité des droits dans une cité démocratique réservée aux citoyens libres. Maintenant, écrit-il, « la liberté consiste, d'une part, dans le fait d'être tour à tour sujet et gouvernant – car la notion populaire de la justice, c'est l'égalité des droits pour tous, numériquement parlant et non selon la valeur – et, si telle est la notion de la justice, la masse est nécessairement souveraine : c'est la décision de la majorité qui compte en dernier ressort et qui est le droit (...) ; la liberté consiste d'autre part, dans le fait que chacun est libre de vivre à sa guise : c'est là en effet la fonction propre de la liberté, s'il est vrai que ce qui caractérise l'esclave, c'est de ne pas vivre à sa guise. Tel est donc le second signe distinctif de la démocratie, d'où est venue la prétention à ne pas avoir de maîtres ; s'il se peut, à n'en avoir d'aucune sorte ; si c'est impossible, à être tour à tour maître et sujet : car c'est de cette manière que l'on tend à réaliser la liberté dans l'égalité pour tous<sup>273</sup> ».

Si l'égalité des droits est un principe inaliénable pour les citoyens, Aristote n'en considère pas moins qu'il existe, dans la Cité, un moyen de rétablir certains équilibres, une forme de « justice distributive, *médiété* proportionnelle » ; par conséquent, « le juste est, par suite, une sorte de proportion<sup>274</sup> ».

La tradition philosophique se réfèrera au traité d'Aristote sur la justice, *l'Ethique à Nicomaque*, lorsque se développeront les théories du contrat social au 18<sup>e</sup>

---

<sup>272</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V, 6.

<sup>273</sup> Aristote, *Politiques*, Z 2, 1317 b 2.

<sup>274</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V, 6, 30, p. 228, Vrin, traduction Tricot.

siècle, notamment avec Kant et, au 20<sup>e</sup> siècle avec la *Théorie de la Justice* de Rawls. Pour dépasser les antagonismes entre les hommes, il convient de légiférer, d'établir des droits, devoirs et charges pour tenter de parvenir à un équilibre social. C'est ce que vont définir les théoriciens du contrat social à la veille ou après la Révolution française. Un de leurs prédécesseurs fut Locke qui avait déjà bien ébauché une théorie du contrat en vue d'éviter l'état de guerre. Il y avait développé la notion de souveraineté politique dont la limite infranchissable concernait les droits des individus.

***La justice et la liberté sont des impératifs catégoriques***  
Selon Kant<sup>275</sup>, **le juste est le critère du droit et de la liberté** : il est le postulat de la morale dans la mesure où il est conditionné par le devoir. Aussi précise-t-il que « le juste ou l'injuste est en général un fait conforme ou non-conforme au devoir<sup>276</sup> ». Mais le droit est un concept et la condition de possibilité pour la liberté tandis que le juste est défini comme une action. Le droit est défini comme « un concept dans la mesure où il se rapporte à une obligation qui lui correspond. (...) Le droit est donc l'ensemble des conditions (...) auxquelles l'arbitre (ou volonté) de l'un peut être accordé à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté<sup>277</sup> ». La notion de « loi universelle » est déterminante dans la mesure où elle définit l'*impératif catégorique* selon Kant. La formule « agis selon une maxime qui puisse en même temps valoir en même temps comme une loi

---

<sup>275</sup> Emmanuel Kant, 1724-1804, *Métaphysique des mœurs* : Première partie : *Doctrine du droit* (1796). Vrin, 1971.

<sup>276</sup> Kant, *ibid*, chap.IV : "Introduction à la doctrine du Droit", p. 98.

<sup>277</sup> Kant, *ibid*, p. 104.

universelle<sup>278</sup> » est le point de départ de la formule universelle de l'impératif catégorique dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (2<sup>e</sup> section). Qu'il s'agisse du droit ou du juste, du concept ou de l'action, ils sont tous placés sous l'autorité de la loi universelle de la liberté. La liberté est considérée comme un impératif catégorique (c'est à dire une action nécessaire pour elle-même), une obligation morale fondée sur l'auto-détermination de la volonté. Pour définir le principe universel du droit, Kant cherche « à savoir quel est le critère universel auquel on peut reconnaître le juste et l'injuste<sup>279</sup> ». Est juste toute action compatible avec la loi universelle de la liberté. L'action juste vise d'abord et surtout la liberté de chacun, car « celui qui fait obstacle à [ma] liberté me fait une injustice<sup>280</sup> ».

Kant soulève également le problème de la réciprocité, condition nécessaire pour qu'un principe de justice reste valable. Tout dérèglement provoqué par un arbitraire quelconque romprait l'équilibre social. Il est donc impératif de ne pas porter atteinte à la liberté d'autrui, « que je ne nuise pas à sa liberté par mon action extérieure<sup>281</sup> ». D'ailleurs, le philosophe considère que si l'un des partenaires rompt le principe de liberté réciproque, alors la contrainte est également réciproque et elle intervient immédiatement. Elle est la conséquence du droit et il conçoit que la contrainte ne soit pas incompatible avec la liberté si on ne respecte pas le droit à la liberté.

Pour Kant, la justice est égale à la liberté. Elle doit être recherchée pour elle-même : c'est un impératif catégo-

---

<sup>278</sup> Kant, *ibid.*, p. 99.

<sup>279</sup> Kant, *ibid.*, p. 104.

<sup>280</sup> Kant, *ibid.*, p. 105.

<sup>281</sup> Kant, *ibid.*, p. 105.

rique, un devoir. Elle ne renvoie à aucun motif vertueux, sentimental ou affectif ou à la recherche d'un bien quelconque. Une personne morale est une « personne autonome » qui se caractérise par une volonté libre et morale, « elle n'est rien d'autre que la liberté d'un être raisonnable sous des lois morales<sup>282</sup> ». Il y a autonomie quand la loi à laquelle est soumise une personne libre émane d'elle-même.

Toutes ces notions résultant du constructivisme kantien seront reconduites par le philosophe américain John Rawls, au 20<sup>e</sup> siècle, dans l'élaboration de sa théorie de la Justice.

### ***La « justice comme équité » de J. Rawls***

La *Théorie de la Justice*<sup>283</sup> se situe dans la tradition aristotélicienne et s'adosse à la théorie morale de Kant. Sa définition de « la justice comme équité » est valable, dit-il, dans les démocraties occidentales<sup>284</sup>. Pour Rawls, « la justice est la première vertu des institutions sociales ». L'inviolabilité fondamentale de la personne est fondée sur la justice. La conception publique de la justice, écrit-il, « est la charte fondamentale d'une société bien ordonnée ». Pour que cette société juste soit viable, il faut, dit-il, que les personnes soient des « personnes morales, libres et égales ayant une vision déterminée du bien ». Le bien qu'il définit comme juste, c'est le « juste comme équité ».

Les principes de justice conçus par Rawls définissent “le juste”, non comme “égalité” mais comme une

---

<sup>282</sup> Kant, *ibid.*, p. 98.

<sup>283</sup> John Rawls, *Théorie de la Justice*, traduction française par Catherine Audard, Seuil, 1987.

<sup>284</sup> « Entretien avec John Rawls » recueilli par Christian Delacampagne dans le journal *Le Monde*, du 30 novembre 1993, p. 2.

“proportion”, reprenant ainsi les définitions d’Aristote dans l’*Ethique à Nicomaque* V, 6.

Les deux principes les plus importants de la théorie de la justice comme équité dans une démocratie (occidentale) s’inspirent de la déclaration universelle des droits de l’homme et s’énoncent de la manière suivante :

1- « Chaque personne a un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même système de libertés pour tous.

2- « Les inégalités sociales et économiques sont autorisées à condition (a) qu’elles soient au plus grand avantage du plus mal loti ; et (b) qu’elles soient attachées à des fonctions ouvertes à tous, dans des conditions de juste égalité des chances<sup>285</sup> ».

Rawls admet une certaine dose d’inégalité dans ce qu’il appelle la « structure de base comme objet de justice ». Mais cette inégalité est spéciale dans la mesure où elle doit se faire au profit du plus faible et se situe au départ, dans la « position originelle » de la structure de base, où l’on doit se représenter « les intérêts de chacun d’une manière équitable ». Il distingue deux catégories d’intérêts, le rationnel et le raisonnable : « le raisonnable représente les contraintes en termes équitables de la coopération sociale et renvoie au juste ». Cette “position originelle” suppose une notion un peu ambiguë qu’il appelle « le voile d’ignorance ». Ce dernier est indispensable pour que les principes fondamentaux de la justice puissent s’appliquer dans l’intérêt général de la société.

---

<sup>285</sup> J. Rawls, *Justice et démocratie*, p. 52, Seuil 1993.

Ces principes doivent être acceptés par contrat et garantissent la vie libre dans la société avec des droits politiques égaux, sans qu'une partie de la société puisse en exploiter une autre, plus faible et plus vulnérable. Les personnes désavantagées et qui ont moins de chances se verront favorisées par les institutions sociales pour que l'écart avec les autres s'amenuise. C'est ce que Rawls appelle « la justice proportionnelle distributive ». Il propose de réduire les inégalités et l'éducation pour tous. Il ne propose pas l'égalité parce que l'égalité absolue provoque des désordres. Il reprend là une idée d'Aristote dans *l'Ethique à Nicomaque* selon laquelle « les désordres viennent de ce que des personnes égales reçoivent des parts inégales et des personnes inégales reçoivent des parts égales<sup>286</sup> ».

**Pour conclure**, l'élaboration des théories de la justice au cours des siècles a été conditionnée par un principe devenu un impératif catégorique, le droit inaliénable à la liberté de tous les individus dans une société démocratique et à l'égalité de leurs droits politiques et civils. Mais cette loi morale impose aux individus libres, des devoirs et obligations morales, envers les autres citoyens, également libres dans la société, lorsqu'elle se veut démocratique.

---

<sup>286</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V, 6, 20-25.

## Voltaire : *Candide ou l'optimisme*<sup>287</sup>

Ce conte philosophique n'est pas un discours théorique et abstrait qui serait réservé à une élite, mais un discours imagé, « une représentation matérielle<sup>288</sup> » dont le rôle est d'être facile à comprendre. Il s'agit d'un récit vraisemblable qui a peu de rapports avec le vrai mais il véhicule un certain nombre d'idées que l'auteur cherche à rendre accessibles au plus grand nombre. Au cours du dix-huitième siècle ou siècle des Lumières de la raison, Voltaire est un intellectuel engagé dans la lutte contre le fanatisme, l'intolérance, l'arbitraire, les abus de pouvoir, le despotisme, les guerres, la torture et il est taraudé par le problème du mal. Avant lui, d'autres penseurs ont dénoncé l'arbitraire, le lèse-majesté et la cruauté des guerres et de la torture, notamment Montaigne, mais il le faisait avec plus de prudence car il risquait d'y perdre la vie tandis que les combats de Voltaire sont menés "tambour-battant" parce qu'à son époque, il ne court plus le risque de « mourir pour ses idées » ; tout au plus sera-t-il envoyé en prison après avoir reçu une lettre de cachet, victime de l'arbitraire d'un aristocrate susceptible. Il faudrait garder présent à l'esprit que Voltaire a publié *Candide* en 1759 après une série de catastrophes qui l'ont beaucoup affecté. D'abord, le tremblement de terre de Lisbonne en novembre 1755 qui l'a littéralement frappé de stupeur : cette catastrophe naturelle a fait au moins

---

<sup>287</sup> Voltaire (1694-1778), *Candide ou l'optimisme* (1759), Edition critique par René Pommeau, A.G. Nizet édition, Paris 1966. (les numérotations de pages se réfèrent à cette édition).

<sup>288</sup> Platon, *Le Politique*, 277C, Les Belles Lettres, édition bilingue Guillaume Budé, p. 34.

cinquante mille morts, sans compter les destructions des habitations, la multitude de sans abris, les épidémies etc. Lorsqu'on lui rend compte de ces calamités, Voltaire, qui n'était pas à Lisbonne, publie le *Poème sur le désastre de Lisbonne*<sup>289</sup> dans lequel il confronte la notion de "Providence" au problème du mal qui s'abat sur les innocents. En réponse à la publication de ce poème, Rousseau engage un débat avec lui et publie la « Lettre sur la Providence<sup>290</sup> » dans laquelle il réaffirme sa croyance en la Providence, son attachement à l'optimisme, en dépit des souffrances et des désastres qui accablent les êtres humains. Peu de temps après, commence en Prusse, la Guerre de sept ans (1756-1763) ; elle s'étend ensuite à l'Europe et prend des allures de guerre mondiale en poussant des ramifications en Amérique et aux Indes. Or, Voltaire a horreur de la guerre, au sens propre du terme. Il l'analyse sans en épargner aucun des acteurs et la dénonce de manière très vigoureuse. C'est au beau milieu de cette guerre

---

<sup>289</sup> Voltaire, « Poème sur le désastre de Lisbonne », écrit en décembre 1755 et publié début 1756. Extrait ci-dessous :

(...) Philosophes trompés qui criez : « Tout est bien »

Accourez, contemplez ces ruines affreuses  
Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses,  
Ces femmes, ces enfants l'un sur l'autre entassés,  
Sous ces marbres rompus ces membres dispersés;  
Cent mille infortunés que la terre dévore,  
Qui, sanglants, déchirés, et palpitants encore,

Enterrés sous leurs toits, terminent sans secours  
Dans l'horreur des tourments leurs lamentables jours !  
Aux cris demi-formés de leurs voix expirantes,  
Au spectacle effrayant de leurs cendres fumantes,  
Direz-vous : « C'est l'effet des éternelles lois  
Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix » ?  
Direz-vous, en voyant cet amas de victimes :  
« Dieu s'est vengé, leur mort est le prix de leurs crimes » ?  
Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants (...)

<sup>290</sup> J.J.Rousseau, « Lettre sur la Providence », publiée le 18 août 1756.

qu'il publie *Candide* où il livre un combat tous azimuts contre les « illusions » nées des théories de l'optimisme et de la croyance en la Providence, contre les abus de pouvoir et contre les horreurs de la guerre.

### **Chassé du « paradis », l'optimiste dans la tourmente**

Ce qui caractérise ce conte en particulier, c'est le procédé utilisé par l'auteur : Candide, son porte-parole et non son héros car alors, il s'agirait plutôt d'un anti-héros, doit affronter un nombre incalculable d'aventures désastreuses et de malheurs, tous plus terribles les uns que les autres, avant de prendre conscience des « conditions de possibilités<sup>291</sup> » de la réalité de la vie humaine, de nouer un lien avec le réel et d'assigner des limites à son champ d'action. Ce conte n'a aucune dimension de merveilleux ; bien au contraire, sa tonalité générale traduit un pessimisme constant qui exige que son porte-parole retrouve sa lucidité face à l'expérience vécue et ne se laisse plus bernier par de fausses idées qui le mettent en danger. Voltaire n'a pas choisi le nom de Candide au hasard, il en exhibe ostensiblement l'évidence et tire à gros traits le portrait de son personnage principal. C'est un naïf qui croit toutes les histoires qu'on lui raconte, en particulier la « pseudo-philosophie » de son maître Pangloss. Certes, il est de bonne foi, mais jusqu'à l'excès ou l'aveuglement. Tout le talent de l'auteur consiste à lui faire déciller les yeux mais la tâche est rude tant les revirements se multiplient. Aussi, l'auteur tire-t-il « à boulets rouges » sur les protagonistes qu'il cherche à discréditer. Il use de

---

<sup>291</sup> Expression empruntée au philosophe allemand Emmanuel Kant (1734-1804), in *Critique de la Raison pure*.

son ironie mordante, de railleries jusqu'à la caricature pour montrer que l'optimisme auquel s'accroche son anti-héros n'a aucune raison d'être. Peu à peu et après de nombreuses récidives, il émerge à la lucidité en comparant les résultats des expériences dont il a été le témoin ou la victime des théories "fumeuses" de son maître. Le conte s'organise en suivant les pérégrinations de Candide à travers l'Europe d'abord, puis en Amérique et enfin le retour en passant par l'Orient. Ainsi Voltaire obéit-il aux coutumes du 18<sup>e</sup> siècle au cours duquel les voyages s'accomplissaient dans un but éducatif et dont on publiait des récits. Mais, en dehors du voyage de Lisbonne, les déplacements de Candide sont des fuites.

Dès la fin du premier chapitre, Candide est chassé du château où il a été recueilli et élevé par le baron allemand *Thunder-ten-tronckh* lorsque ce dernier a découvert l'amour qui le liait à sa fille Cunégonde. Dès le début, Voltaire s'attaque de manière satirique à l'univers aristocratique : l'onomatopée du nom du baron allemand est ridicule et il critique vertement les coutumes et les manières d'être de la noblesse vivant au château. Par ailleurs, il soigne le portrait de Pangloss : « Le précepteur Pangloss était l'oracle de la maison. (...) [Il] enseignait la métaphysico-théologo-cosmologigologie. Il prouvait admirablement qu'il n'y a point d'effet sans cause. Et que dans ce meilleur des mondes possibles, le château de monseigneur le baron était le plus beau des châteaux<sup>292</sup>... ». La stigmatisation de l'enseignement de Pangloss s'inscrit dans les termes employés par Voltaire étant donné que « nigologie » signifie "ironie ou fausse admiration" tandis que les

---

<sup>292</sup> Voltaire, *Candide*, *ibid*, p. 84.

exemples de ses enseignements provoquent ses sarcasmes et ridiculisent le “philosophe” : « Il est démontré que les choses ne peuvent être autrement : car tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin. Remarquez bien que les nez sont été faits pour porter des lunettes, aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées et nous avons des chausses<sup>293</sup> ». Ce sont ces enseignements que « Candide écoutait attentivement et croyait innocemment<sup>294</sup> ». A la fin du chapitre, Candide est chassé par le baron « à grands coups de pieds dans le derrière<sup>295</sup> » de ce monde immobile et fermé qu’il considérait comme le paradis terrestre. D’emblée, Voltaire jette son “héros” dans un champ de batailles. D’ores et déjà, les cibles de Voltaire sont explicites, la suite du conte va constituer une réfutation implacable de la “philosophie” de Pangloss et, à travers lui, de tout un courant philosophique qui va de Leibnitz<sup>296</sup> à Rousseau, qui croit à l’harmonie universelle et à l’action bénéfique de la Providence divine dans le monde selon la formule : tout est bien dans le meilleur des mondes possibles. Evidemment, Voltaire ne s’attaque pas de manière grossière à la philosophie de Leibnitz qui est suffisamment nuancée pour ne pas mériter tant de sarcasmes, bien qu’à la question du mal, il y ait quelque difficulté à adhérer à ses prises de position<sup>297</sup>. Ses sarcasmes sont dirigés

---

<sup>293</sup> *Candide*, ibid, p. 84.

<sup>294</sup> *Candide*, ibid, p. 85.

<sup>295</sup> *Candide*, ibid, p. 86.

<sup>296</sup> G.W. Leibnitz (1646-1716), La référence ici concerne les *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, publié en 1710.

<sup>297</sup> Leibnitz, *Essais de théodicée...*, Les citations qui suivent sont extraites de l’édition 2008, Flammarion, Le Monde de la Philosophie, sous la direction de Roger-Paul Droit. P169-170 : « Mais il faut considérer que lorsqu’on a prévu le mal, qu’on ne l’a point empêché, quoiqu’il paraisse qu’on ait pu le faire aisément, et qu’on a même fait des choses qui l’ont facilité, il ne s’ensuit point pour cela *nécessairement* qu’on en soit

contre le philosophe allemand, disciple de Leibnitz, Christian Wolff (1679-1754) et un certain Pope. Par ailleurs, un débat s'engage entre Voltaire, défenseur des Lumières rationalistes, du progrès scientifique et de la Culture et son contemporain Rousseau, défenseur de la Nature et des sentiments, qui estime que les hommes naissent bons naturellement et mais c'est la civilisation urbaine qui les corrompt ; il croit fermement en la Providence et la Grâce<sup>298</sup> en dépit des malheurs qui frappent les humains car, selon lui, elle permettrait de parvenir à une certaine forme de consolation.

### **Le débat Voltaire - Rousseau via Leibnitz**

Si l'on suit le critique René Pommeau, Rousseau est touché par le poème de Voltaire sur le désastre de Lisbonne et il s'en explique dans les *Confessions* (1, IX). Selon lui, « Rousseau est de ceux qui opposent aux faits, la puissance de leurs convictions. Il ne veut pas que le Poème de Voltaire ait raison. Aux doutes pathétiques, il rétorque par une apologie passionnée... en faveur de la

---

le complice ; (...) Mais à l'égard de Dieu, l'on n'a point besoin de s'imaginer ou de vérifier des raisons particulières qui l'aient pu porter à permettre le mal ; les raisons générales suffisent. L'on sait qu'il a soin de tout l'univers, dont toutes les parties sont liées ; et l'on en doit inférer qu'il a eu une infinité d'égard, dont le résultat lui a fait juger qu'il n'était pas à propos d'empêcher certains maux. Et p.171 : On doit même dire qu'il faut nécessairement qu'il y ait eu de ces grandes, ou plutôt d'invincibles raisons, qui aient porté la sagesse divine à la permission du mal, *qui nous étonne*, par cela même que cette permission est arrivée ; car rien ne peut venir de Dieu, qui ne soit parfaitement conforme à la bonté, à la justice et la sainteté.(...) Le péché s'est introduit dans le monde, Dieu donc a pu le permettre sans déroger à ses perfections...En Dieu cette conséquence est bonne : il l'a fait, donc il l'a bien fait ». p. 225 : « On peut dire de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les mathématiques, *que s'il n'y avait pas le meilleur parmi tous les mondes possibles*, Dieu n'en aurait produit aucun. (...) il demeure toujours vrai... qu'il y a une infinité de mondes possibles dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison ».

<sup>298</sup> Voir l'entrée « Grâce » in Voltaire, *le Dictionnaire philosophique* (1764), Ed. Alain Pons, Folio classique n° 2630, p. 297-299, Gallimard 1994.

Providence, il invoque le “doux sentiment de l’existence”, indépendamment de toute sensation particulière. (...) Le “tout est bien” ne peut pas se démontrer, il l’avoue, mais “l’état de doute est un état trop violent pour son âme ; quand sa raison flotte, sa foi ne peut rester longtemps en suspens” ; Cette Providence, écrit-il, “je la sens, je la crois, je la veux, je l’espère”<sup>299</sup> ». Pour Voltaire, Rousseau raisonne comme Pangloss. Et le sentiment ne prouve rien. Mais il précise son point de vue concernant l’optimisme dans la « Lettre pour la Providence » dans laquelle on peut retrouver sa conception sur la corruption des hommes dans le monde civilisé : « Ne vous y trompez pas, Monsieur, il arrive tout le contraire de ce que vous proposez. Cet optimisme que vous trouvez si cruel, me console pourtant dans les mêmes douleurs que vous me peignez comme insupportables. (...) Je ne vois pas qu’on puisse chercher la source du mal moral ailleurs que dans l’homme libre, perfectionné, partant corrompu ; (...) Si je ramène ces questions diverses à leur principe commun, il me semble qu’elles se rapportent toutes à celle de l’existence de Dieu. Si Dieu existe, il est parfait ; s’il est parfait, il est sage, puissant et juste ; s’il est juste et puissant, mon âme est immortelle ; si mon âme est immortelle, trente ans de vie ne sont rien pour moi, et sont peut-être nécessaires au maintien de l’univers. (...) Toutes les subtilités de la métaphysique ne me feront pas douter un moment de l’immortalité de l’âme, et d’une Providence bienfaisante<sup>300</sup> ».

---

<sup>299</sup> Voltaire (1694-1778), *Candide ou l’optimisme* (1759), Edition critique par René Pommeau, p. 18-19.

<sup>300</sup> Document Internet : textes de Voltaire sur le Désastre de Lisbonne et celui de Rousseau sur la Providence : C:\Documents and Settings\VOLTAIRE-ROUSSEAU.mht

## **La fuite de l'optimiste dans l'Europe en proie aux horreurs de la guerre et de l'intolérance**

Du deuxième au treizième chapitre sont relatées les aventures de Candide après son départ précipité du « paradis terrestre ». Le voilà livré à lui-même dans un monde hostile, la tête pleine des préceptes de Pangloss. Arrivé en Bulgarie, il fut malmené par des inconnus qui l'embrigadèrent dans l'armée où il subit des punitions démesurées et arbitraires et fut sauvé par le roi lui-même, qui comprit que « c'était un jeune métaphysicien fort ignorant des choses de ce monde<sup>301</sup> ». Mais le roi engagea la guerre contre les « Abares », Candide dut découvrir la réalité de la guerre. Alors, Voltaire déploie une ironie mordante pour décrire les horreurs et les absurdités de la guerre<sup>302</sup> dans le « meilleur des mondes possibles » et met l'accent sur la ressemblance entre les deux armées rangées en ordre de bataille : « Rien n'était si beau, si leste, si brillant, si bien ordonné que les deux armées. Les trompettes, les fifres, les haut-bois, les tambours, les canons formaient une harmonie telle qu'il n'y en eut jamais en enfer. Les canons renversèrent d'abord à peu près six mille hommes de chaque côté ;

---

<sup>301</sup> *Candide*, *ibid.*, p. 89-90.

<sup>302</sup> Voir aussi l'entrée « Guerre » in Voltaire, *le Dictionnaire philosophique*, (1764), Ed. Alain Pons, Folio classique n° 2630, 300-304, Gallimard 1994 : « C'est sans doute un très bel art que celui qui désole les campagnes, détruit les habitations et fait périr, année commune, quarante mille hommes sur cent mille. (...) Le merveilleux de cette entreprise infernale, c'est que chaque chef des meurtriers fait bénir ses drapeaux et invoque Dieu solennellement avant d'aller exterminer son prochain. (...) Chacun marche gaiement au crime sous la bannière de son saint. (...) [Vous n'avez fait aucun sermon] sur ces meurtres très variés en tant de façons, sur ces rapines, ces brigandages, sur cette rage universelle qui désole le monde. Tous les vices réunis de tous les âges et de tous les lieux n'égalèrent jamais les maux que produit une seule campagne. (...) Tant que le caprice de quelques hommes fera loyalement égorgés des milliers de nos frères, la partie du genre humain consacrée à l'héroïsme sera ce qu'il y a de plus affreux dans la nature entière... le tout pour les prétendus intérêts d'un homme que nous ne connaissons pas ».

ensuite la mousquetterie ôta du meilleur des mondes environ neuf à dix mille coquins qui en infectaient la surface. La baïonnette fut la raison suffisante de la mort de quelques milliers d'hommes. Le tout pouvait bien se monter à une trentaine de mille âmes. Candide qui tremblait comme un philosophe, se cacha du mieux qu'il put pendant cette boucherie héroïque<sup>303</sup> ».

De là, Candide s'enfuit dans un village abare qui fut dévasté par les Bulgares puis dans un village bulgare dévasté par les Abares. Les villageois subirent toutes sortes de sévices et de cruautés et la désolation était partout. Alors Candide s'enfuit vers la Hollande où il fit l'expérience du fanatisme religieux chez les Protestants. Les exemples abondent, montrant l'absurdité et la cruauté qui caractérisent le "meilleur des mondes" mais Candide reste un personnage naïf qui ne remet pas encore en question son maître Pangloss. Pourtant, lorsqu'il rencontre un personnage qui l'émeut plus que de raison, il a du mal à se rendre compte que « cet épouvantable gueux » qui se présente à lui dans un état lamentable n'est rien d'autre que son « cher Pangloss ». Ce dernier lui apprend la mort de sa chère Cunégonde et tous les malheurs qui se sont abattus sur les habitants du château dont il avait été chassé. Candide cherche donc à comprendre quels étaient « la cause et l'effet et la raison suffisante qui avait mis Pangloss dans un si piteux état ». Mais le maître lui donne une réponse qui le laisse relativement sceptique. Grâce à l'aide de Jacques, un anabatiste, il vient à son secours, le guérit et tous les trois embarquent pour le Portugal. C'est la seule fois où le voyage n'est pas dû à une fuite.

---

<sup>303</sup> Ibid, p. 91.

Mais le voyage se passe mal, très mal : ils subissent les aléas de la nature, d'abord, la tempête et le naufrage de Jacques, leur bienfaiteur ; puis le tremblement de terre « qui détruisit les trois-quarts de Lisbonne<sup>304</sup> » alors qu'ils venaient de « [mettre] le pied dans la ville<sup>305</sup> » tandis que Candide pense voir « le dernier jour du monde ». Comment continuer à croire à la Providence face à de tels désastres ? Pangloss va encore tenir des raisonnements spécieux qu'il conclut par « tout est bien » mais voilà que se profile l'ombre de l'Inquisition qui « fit un bel autodafé pour empêcher les tremblements de terre ». L'inquisition les arrêta, les revêtit du *sambenito* et les conduisit à l'autodafé. Candide fut fessé, Pangloss pendu et « deux hommes qui n'avaient point voulu manger de lard furent brûlés<sup>306</sup> ».

La mise en scène de l'autodafé alors qu'il n'y a jamais assisté, permet à Voltaire d'orienter sa critique contre l'intolérance religieuse et l'inquisition. Selon R. Pommeau, il aurait lu des traités qui rendaient compte<sup>307</sup> de la « mascarade de l'inquisition », notamment celui de Charles Dellon<sup>308</sup> et « il trouve le détail-cible », les mots pour le dire. Quand à Pangloss, le champion « des évidences creuses », il semble être un « paradoxe vivant » qui s'obstine de manière dogmatique à reconduire la philosophie de Leibnitz et « s'acharne à instituer des enchaînements tissant de l'un à l'autre les liens d'une causalité saugrenue : “sans le mal importé d'Amérique, nous n'aurions ni chocolat ni cochenille”. Leibnitzien

---

<sup>304</sup> Ibid, p. 104.

<sup>305</sup> Ibid, p. 101.

<sup>306</sup> Ibid, p. 105.

<sup>307</sup> Charles Dellon (1650-1710), médecin et écrivain français, connu principalement pour son livre publié en 1687, *Relation de l'Inquisition de Goa*.

<sup>308</sup> Voltaire, *ibid*, p. 54.

malgré les démentis de l'expérience et contre les tendances spontanées de la nature, le personnage doit sa vérité à cette incompréhensible contradiction. Pendu, disséqué, roué de coups, ne croyant plus lui-même à son optimisme mais ayant juré de ne jamais se dédire, il s'élève à une bouffonnerie absurde qui confine à l'héroïsme. Toujours adonné à la métaphysico-nigologie, toujours raisonnant sans travailler, il reste imperturbablement Pangloss, l'homme tout en mots. (...) Pangloss "péroré", Voltaire stigmatise Pangloss, prisonnier de sa philosophie, l'homme qui ne veut pas devenir<sup>309</sup> ». Quant à Candide, éperdu, il se remet à douter de l'enseignement de son maître et s'interroge : « Si c'est ici le meilleur des mondes possibles, que sont donc les autres ? ». Candide ressemble à Voltaire : c'est un anti-Pangloss. Une vieille prit soin de lui et le remit en présence de sa chère Cunégonde qui lui raconta son histoire bouleversée depuis qu'ils furent séparés et comment elle a survécu en devenant, en même temps, la maîtresse du « Grand inquisiteur » et d'un banquier juif de la cour. Voltaire met ainsi l'accent sur les mœurs corrompues de ces deux derniers. Puis Candide prend la décision de fuir avec Cunégonde et la vieille. Dès la première étape de leur fuite, la détresse s'empara d'eux car Cunégonde fut dépouillée de ses bijoux et de son argent et elle soupçonna « un révérend père cordelier<sup>310</sup> ». Arrivés à Cadix, ils s'embarquèrent pour le Paraguay dans une flottille armée pour « mettre à la raison les pères jésuites<sup>311</sup> » qui s'y trouvaient. Les voilà donc en route vers le nouveau monde tandis que la

---

<sup>309</sup> Ibid, p. 58-59.

<sup>310</sup> Ibid, p. 117. La confirmation de ce soupçon se trouve au chap. 13, p. 132.

<sup>311</sup> Ibid, p. 118.

vieille leur raconte son histoire et tous les sévices et avanies qu'elle a dû subir alors qu'elle leur révèle qu'elle est « la fille du pape Urbain X et de la princesse de Palestrine ». Là aussi, Voltaire déploie toutes les ressources de la satire et du sarcasme pour critiquer les mœurs corrompues aux plus hauts niveaux de la hiérarchie ecclésiastique, la collusion entre l'Eglise et les dirigeants politiques les plus puissants, sans omettre de décrire la gabegie qui règne dans les armées européennes, la cruauté des corsaires et des marins qui écument les mers en terrorisant les captifs dont ils s'emparent. Bref, le malheur est partout et les catastrophes s'enchaînent en série. Aussi la vieille conclut-elle son récit de la manière suivante : « (...) engagez chaque passager à vous conter son histoire ; et s'il s'en trouve un seul qui n'ait souvent maudit sa vie, qui ne se soit souvent dit à lui-même qu'il était le plus malheureux des hommes, jetez-moi dans la mer la tête la première<sup>312</sup> ». La vieille semble être ici le porte-parole de Voltaire qui exprime un pessimisme évident en réponse à la dureté de la vie telle qu'est expérimentée par les individus lorsqu'ils ne se bercent pas d'illusions et de fausses théories.

### **La fuite en Amérique : critique du colonialisme et de l'esclavage**

Les malheurs du trio ne cessèrent point : dès la première escale dans le nouveau monde, le gouverneur de Buenos-Aires tomba amoureux fou de Cunégonde et ils apprirent que le Grand inquisiteur les poursuivaient jusque là ; Candide, en danger, dut prendre la fuite sous

---

<sup>312</sup> Ibid, p. 129.

peine d'être brûlé par la Sainte Hermandad. Avec son valet métis, Cacambo, ils décident d'aller chez les Jésuites du Paraguai. Suit alors une critique teintée d'ironie concernant la main mise sur les terres par les Jésuites aux dépens des populations autochtones : « Le royaume a déjà plus de trois cents lieues de diamètre ; il est divisé en trente provinces. Los Padres y ont tout et les peuples n'ont rien ; c'est le chef-d'œuvre de la raison et de la justice. (...) Pour moi, je ne vois rien de si divin que Los Padres... qui tuent ici des Espagnols et qui à Madrid les envoient au ciel ; cela me ravit, avançons<sup>313</sup> ». Après avoir rencontré le frère de Cunégonde, devenu colonel et prêtre chez ces Jésuites, Candide dut le tuer en évoquant la légitime défense et les deux voyageurs durent s'enfuir à nouveau. Suit un épisode savoureux au cours duquel Voltaire montre quelle est la réalité de l'état de nature, préféré par les naturalistes, et où les hommes s'entredéchirent comme partout ailleurs ; il fait courir à ses deux protagonistes le risque d'être mangés par la tribu des Oreillons-cannibales qui voulaient rendre justice à deux femmes dont les deux "singes-amants" avaient été tués par Candide. Or, les *Oreillons* détestaient les Jésuites ; ils croyaient que Candide en était un et voulaient « manger du jésuite<sup>314</sup> ». Comment croire encore que ce monde soit le meilleur possible ? Cacambo put leur démontrer qu'il y avait erreur en l'occurrence, ils purent repartir. Aucun des pays traversés n'est épargné par la guerre.

---

<sup>313</sup> Ibid, p. 135.

<sup>314</sup> Ibid, p. 145. Peut-être faudrait-il évoquer les raisons des attaques de Voltaire contre les jésuites ? En effet, leur journal semblait ménager Voltaire jusqu'au jour où, selon R. Pommeau, ibid p. 256, « son directeur, le père Berthier, entreprend une campagne contre l'Encyclopédie [à laquelle] Voltaire réplique, à partir de 1759, par des épigrammes très mordantes ». Voir le texte de Voltaire, « la maladie du jésuite Berthier », in Lagarde et Michard, XVIII<sup>e</sup> siècle, p. 182-183.

Ils arrivent en Eldorado. Seul ce pays imaginaire connaît la “paix perpétuelle”. Contrée utopique où règne l’abondance et où les richesses sont accessibles mais laissent indifférents les gens de ce pays. Pas de justice, de parlement ni de prison ; aucune source de conflit ne vient troubler la vie paisible et le consensus qui y règnent, pas même la religion. Ce qui ne laisse pas d’étonner Candide : « Quoi ! Vous n’avez point de moines qui enseignent, qui disputent, qui gouvernent, qui cabalent et qui font brûler les gens qui ne sont pas de leur avis ? – Il faudrait que nous fussions fous, dit le vieillard<sup>315</sup>... » auquel il s’adresse. Ils quittent ce pays de rêve couverts de trésors et de richesses qui vont leur permettre de délivrer Cunégonde et retourner chez eux.

### **Contre l’abomination de la traite des noirs**

Aux abords de Surinam, territoire exploité par les Hollandais, ils rencontrèrent un « nègre (...) dans un état horrible<sup>316</sup> ». Par la voix de Candide, Voltaire exprime son indignation et sa sensibilité face à l’exploitation de l’homme par l’homme. Cet homme mutilé rend compte des sévices subis par les Noirs puisque « c’est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe<sup>317</sup> ». On retrouve le procédé de Voltaire qui consiste à comprendre à qui l’on a affaire dès qu’un nom est prononcé, notamment celui de son maître, *Vanderdendur* : il est facile d’en évaluer le degré de cruauté. En outre, il a été converti au christianisme par les Hollandais qui prêchent l’amour entre les hommes alors qu’ils persistent à maltraiter les esclaves. Cet épisode ébranle la foi de Candide dans

---

<sup>315</sup> Ibid, p. 154.

<sup>316</sup> Ibid, p. 160.

<sup>317</sup> Ibid, p. 160.

l'enseignement de son maître : « O Pangloss, tu n'avais pas deviné cette abomination ; c'en est fait, il faudra qu'à la fin je renonce à ton optimisme. – Qu'est-ce que l'optimisme ? disait Cacambo. – Hélas ! dit Candide, c'est la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal. Et il versait des larmes en regardant son nègre et en pleurant il entra dans Surinam<sup>318</sup> ».

Il convient de rappeler que l'esclavage colonial s'est développé considérablement au 18<sup>e</sup> siècle. Certains ports atlantiques français doivent leur prospérité au commerce fructueux des esclaves. Sous Louis XIV, a été édicté le *Code noir*<sup>319</sup> qui voulait codifier la traite des noirs, étant donné que des horreurs abominables y sont commises : razzias sur les côtes d'Afrique, conditions de vie et de transport déplorables, mortalité élevée pendant le transport en Amérique, sévices et tortures infligés par des maîtres dont la cruauté, la cupidité, l'arbitraire et les abus de pouvoir semblent être sans limites<sup>320</sup>.

Le nouveau monde se révélant aussi dur que l'ancien, Candide se rend aux supplications de Cacambo qui l'incitait à retourner en Europe. Les malheurs en série s'enchaînent à un rythme rapide, ils perdent leurs trésors au fur et à mesure qu'ils s'éloignent ; certains périssent ou disparaissent en mer, d'autres sont volés car le naïf Candide dévoile ses intentions et ses secrets au premier venu, sans tenir compte de la fourberie de ses interlocuteurs, mettant en péril le projet de sauvetage de Cunégonde puisqu'il est facilement grugé par les gens malhonnêtes attirés par la convoitise. Et l'on retrouve

---

<sup>318</sup> Ibid, p. 161.

<sup>319</sup> Voir Sala-Molins Louis, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, (1987), Puf-pratiques théoriques 1998.

<sup>320</sup> *Candide*, Voir le commentaire de R. Pommeau et bibliographie concernant ce sujet, p. 263-265.

*Vanderdendur* qui le roule en échange d'un embarquement pour l'Europe. Mais, « ce procédé acheva de désespérer Candide (...) La méchanceté des hommes se présentait à son esprit dans toute sa laideur<sup>321</sup> ».

### **Discours contre les rapports de force et de domination**

Il trouva un compagnon de voyage en la personne de Martin, un homme bon et savant mais assez pessimiste et sans illusions sur les rapports humains. Son discours n'invite guère à l'optimisme et, là encore, Voltaire met l'accent sur les difficultés et les rapports de force et de domination qui gouvernent les relations sociales dans la société aristocratique de son époque, en temps de paix comme en temps de guerre : « Partout les faibles ont en exécration les puissants devant lesquels ils rampent et les puissants les traitent comme des troupeaux... Un million d'assassins enrégimentés courant d'un bout de l'Europe à l'autre, exercent le meurtre et le brigandage (...) ; et dans les villes qui paraissent jouir de la paix et où les arts fleurissent, les hommes sont dévorés de plus d'envie, de soins et d'inquiétudes qu'une ville assiégée n'éprouve de fléaux<sup>322</sup> ». La réflexion de Candide s'achemine vers la lucidité lorsqu'il pose, incrédule, la question suivante : « Croyez-vous que les hommes se soient toujours mutuellement massacrés, comme ils le font aujourd'hui ? qu'ils aient toujours été menteurs, fourbes, perfides, ingrats, brigands, faibles, volages, lâches, envieux, gourmands, ivrognes, avarés, ambitieux, sanguinaires, calomniateurs, débauchés, fanatiques, hypocrites et sots ? Croyez-vous cher Martin que les éperviers

---

<sup>321</sup> Ibid, p. 163.

<sup>322</sup> Ibid, p. 167.

aient toujours mangé des pigeons quand ils en ont trouvé ?<sup>323</sup> ».

Ils débarquent à Bordeaux et se dirigent vers Paris. Voltaire se livre alors à la critique des mœurs parisiennes : les dîners en ville sont les lieux où l'on rencontre un grand nombre de fripons et où se diffusent « les fausses nouvelles, de mauvais raisonnements, un peu de politique et beaucoup de médisance ; on parla des livres nouveaux ... des écrits impertinents... et de cette immensité de détestables livres qui nous inondent<sup>324</sup> ... ».

### **Le voyage en Orient. S'en tenir aux limites de l'expérience : "il faut cultiver notre jardin"**

Après avoir visité les côtes de l'Angleterre, les voici dans la république de Venise où Candide compte retrouver Cunégonde. Au passage, Voltaire glisse un plaidoyer en faveur de la liberté d'écrire et de pensée<sup>325</sup> puis Candide et Cacambo embarquent pour Constantinople. Dans le bateau, ils reconnaissent Pangloss et le jésuite colonel, frère de Cunégonde, parmi les galériens et ils payent leur rançon. Tous allèrent délivrer Cunégonde et la vieille. Ils furent saisis par l'état horrible dans lequel se trouve celle qui fut la belle Cunégonde. Malgré l'état déplorable où elle se trouvait, Candide osa demander sa main à son frère. Mais l'arrogance et l'ingratitude furent plus fortes lorsqu'il lui répondit : « Je ne souffrirai jamais une telle bassesse de sa part, une telle insolence de la vôtre ; cette infamie ne me sera jamais reprochée... Tu n'épouserai pas ma sœur de

---

<sup>323</sup> Ibid, p. 171.

<sup>324</sup> Ibid, p. 180.

<sup>325</sup> Ibid, p. 200.

mon vivant. ... Il fut inflexible<sup>326</sup> ». La critique des mœurs aristocratiques et de leur arrogance est évidente. Celle de la philosophie dogmatique de Pangloss également qui, après avoir subi toutes les avanies imaginables persiste à vouloir encore « raisonner des effets et des causes, du meilleur des mondes possibles, de l'origine du mal, de la nature de l'âme et de l'harmonie préétablie<sup>327</sup> » avec un derviche turc. Tant de persistance dans l'erreur lasse tout son entourage qui refuse de l'écouter davantage. Après s'être entretenu avec le sage derviche, Candide tire une conclusion de ses réflexions : « il faut cultiver notre jardin<sup>328</sup> ». « Le seul moyen de rendre la vie supportable », renchérit Martin tandis que Pangloss ressasse ses éternels effets et causes sans pertinence.

La conclusion de Voltaire tend à assigner des limites supportables et raisonnables à l'expérience humaine : l'emploi du pronom « notre » implique les conditions de possibilité de l'expérience collective et du travail commun tout en étant ouvert au monde. Tandis que « cultiver » implique le travail patient et constant pour améliorer notre espace de vie. Il faut remarquer que « le jardin » est une métaphore d'un monde ouvert, certes, mais un monde qui n'est pas sans limites. Sans doute est-il à la mesure de l'homme. Le jardin est aussi un lieu agréable mais utile, un lieu où peut se montrer la beauté et se traduire l'expérience du monde par et pour les hommes.

---

<sup>326</sup> Ibid, p. 218.

<sup>327</sup> Ibid, p. 222.

<sup>328</sup> Ibid, p. 224.

## Crise ou rupture des transmissions ?

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

Dans la transmission, le « **rendez-vous intergénérationnel** » implique une dialectique entre le/les donneur(s) et le/les receveur(s) afin d'assurer la continuité avec le passé et la perpétuation du patrimoine socio-culturel et historique. Les uns souhaitent communiquer et partager leurs savoirs et connaissances, leurs savoirs-faire artistiques et artisanaux ; les autres apprennent, par des processus de transmission passive et active, des schémas mentaux, des représentations et normes sociales et familiales, des visions du monde, des savoirs provenant de diverses origines, familiale, sociale, religieuse, culturelle, intellectuelle et éducative. Le mot *culture* désigne ce qui est différent de la nature, c'est-à-dire ce qui est de

l'ordre de l'acquis et non de l'inné. Le dictionnaire de philosophie<sup>329</sup> précise que la culture est, « plus généralement, et d'ordinaire, le caractère d'une personne instruite, et qui a développé par cette instruction, son goût, son sens critique et son jugement ; ou alors, l'éducation qui a pour effet de produire ce caractère. "Le savoir est la condition nécessaire de la culture, il n'en est pas la condition suffisante"<sup>330</sup> ». Cependant, aucune culture ne pourrait survivre si, d'une génération à une autre, les savoirs n'étaient transmis, que ce soit dans la famille, dans les institutions scolaires et universitaires ou dans les ateliers.

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

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

Au vingtième siècle, Pierre Bourdieu<sup>331</sup> a mené une critique des « héritiers » pour dénoncer les inégalités sociales en matière de culture. Il montre que le fait de bénéficier, de manière passive, de la culture véhiculée par une classe sociale déjà favorisée à laquelle appartiennent des parents instruits et qui possèdent les codes

---

<sup>329</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige, PUF, tome 1, p. 199b.

<sup>330</sup> Cf citation de D. Rouston, *La culture au cours de la vie*, p. 15.

<sup>331</sup> Pierre Bourdieu, philosophe et sociologue.

socio-culturels de la classe privilégiée, est une inégalité en soi. Sa critique remet en cause un aspect de la transmission culturelle, celle qui « se fait sans penser... et agit les individus à leur insu<sup>332</sup> »

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

Déjà, il faudrait sortir du « sommeil dogmatique<sup>333</sup> » qui s'est emparé d'un grand nombre d'acteurs sociaux, familiaux et éducatifs, mener la réflexion sans préjugés ni tabous, et prendre conscience des éléments qui perturbent le fonctionnement de la dialectique de la transmission. Aussi incroyable que cela puisse être, la question qui surgit et la plus préoccupante, c'est celle du "refus de la transmission". Jamais, elle ne s'était posée avec autant d'acuité, depuis les années 1970' et surtout, à partir des années 1990'. Or, il semble que certaines personnes impliquées dans ce processus ne savent plus donner ni comment et celles qui sont censés recevoir, la refusent et restent fermées ou étrangères à cette transmission. Par ailleurs, des parents désorientés eux aussi, rapportent qu'ils ne se reconnaissent pas dans les comportements de leurs enfants, qu'ils ne traduisent plus de manière adéquate la transmission culturelle qu'ils croyaient avoir effectuée, quelle soit sous la forme passive (implicite) ou sous la forme active (explicite),

---

<sup>332</sup> David Berliner, Université libre de Bruxelles, cite Candau (1998) in « Anthropologie et transmission », p. 9, *Terrain*, n° 55, transmettre – *Transmettre* (septembre 2010) [en ligne] le 15 sept. 2010. URL : <http://terrain.revue.org/14035>. Consulté le 20 nov.2011.

<sup>333</sup> Reprise de la formule du philosophe allemand du 18<sup>e</sup> siècle, Kant lorsqu'il évoque « le réveil de son sommeil dogmatique » pour accéder à la « théorie critique ». Auteur de trois Critiques : *Critique de la raison pure*, *Critique de la raison pratique* et *Critique du jugement*.

ou qu'elle ait pris la forme de l'oubli. Quelles seraient donc les raisons qui auraient provoqué des suspensions ou des ruptures de la transmission ? Seraient-elles historiques, politiques, sociologiques, religieuses, culturelles ? De prime abord, il convient de rechercher s'il y a refus ou impossibilité de transmettre et pour quelles raisons observe-t-on un certain refus de recevoir.

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

L'anthropologue David Le Breton précise que dans l'enseignement, la transmission [se fait] par la parole. Ceux qui ne veulent pas recevoir les savoirs à l'école, cassent la chaîne de la transmission en faisant du chahut pour empêcher l'enseignant de parler ; en effet, écrit-il, la « transmission devient impossible quand on refuse d'écouter, quand on vous traite de bouffon et qu'on vous intime l'ordre de vous taire<sup>334</sup> ». Dès lors, comment garder le « goût de transmettre<sup>335</sup> » quand les incidents se renouvellent au point de supprimer toute condition de possibilité de conduire un enseignement ?

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

Certains évoquent des signes de désorientation et de désordres comportementaux dus aux phénomènes liés à la sécularisation. L'engagement de personnes plus ou moins jeunes et vulnérables dans les sectes implique une rupture radicale avec leur l'environnement familial et social et avec leurs valeurs. On observe des phénomènes de déstructuration de la personnalité chez les

---

<sup>334</sup> David Le Breton, *Eclats de voix. Une anthropologie des voix*, p. 243, Métaillié. Traversées, 2011.

<sup>335</sup> D. Le Breton, *ibid*, p. 262.

adeptes qui perdent alors tous leurs repères antérieurs, à commencer par une négation de la transmission familiale et socio-culturelle.

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

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

Les totalitarismes ont exercé leur domination et persécuté leurs populations en désorganisant la chaîne de tradition culturelle ou pire, en la cassant. Dans les sociétés où régnaient l'arbitraire et la terreur comme à l'époque du nazisme et du stalinisme, la déstabilisation des esprits et la déstructuration des schémas mentaux et de "l'ancienne représentation" du monde étaient la règle ; des repères culturels étaient saccagés et devenaient dangereux pour ceux qui y étaient attachés. La résistance a pu s'organiser parfois sous forme de tentatives de conservation du patrimoine culturel quand elle ne l'utilisait pas comme argument politique pour s'opposer à la dictature régnante, par exemple avec les dissidents soviétiques ou en Pologne avec le mouvement

Solidarnosc. Le totalitarisme anti-culturel a été bien montré dans le film *Fahrenheit 451*<sup>336</sup> dans lequel on voit des résistants mettre en place un vrai programme de lutte contre la rupture de la transmission par une réactivation de la mémorisation : clandestinement et au péril de leur vie, ils apprenaient par cœur des livres entiers pour tenter de sauver quelques œuvres du patrimoine culturel et devenaient ainsi des « hommes-livres / livres ».

En Chine, au moment de la révolution culturelle (1967/68), les Gardes rouges voulaient faire table rase de passé culturel ; ils menèrent une campagne de destruction de leur patrimoine historico-culturel pour rompre avec la chaîne de transmission antérieure et promouvoir des « hommes nouveaux » conformément à leur idéologie. Pour “parfaire” leur sinistre projet, ils déportèrent dans des camps de rééducation toutes les personnes susceptibles de s’y opposer ou suspectées de garder des liens avec ce passé. De manière extrême, les Khmers rouges, dirigés par Pol-Pot, rendirent le Cambodge exsangue : ils cassèrent la chaîne de transmission culturelle en exterminant les deux tiers de leur population et déportèrent les citadins à la campagne et vice versa, dans le but de créer une société qui correspondrait à leur « idéal » fou. Les uns comme les autres voulurent casser « le rendez-vous intergénérationnel<sup>337</sup> » pour “accoucher” d’une société nouvelle censée acquérir un système de représentations qui ne se réfère pas à

---

<sup>336</sup> *Fahrenheit 451* est un film britannique de science-fiction réalisé par François Truffaut en 1966 et une adaptation du roman éponyme de Ray Bradbury.

<sup>337</sup> David Berliner, Université libre de Bruxelles, « Anthropologie et transmission », *Terrain*, n°55, transmettre – *Transmettre* (septembre 2010) [en ligne] le 15 sept. 2010. URL : <http://terrain.revue.org/14035>. Consulté le 20 nov. 2011.

l'ancienne vision du monde et au passé historique de leurs populations.

Sans vouloir faire d'anachronisme et puisqu'il s'agit de comparer des modes d'action impliqués dans la transmission, la démocratie athénienne et la philosophie antique – dont, hélas, s'était prévalu Pol-Pot<sup>338</sup> pour accomplir son plan funeste – ne résultent pas d'un « miracle grec ». Ici, et a contrario des exemples précédents, l'accent était mis sur la nécessaire transmission des savoirs et des progrès de la pensée rationnelle. En effet, Athènes ne s'est pas réveillée un jour en se disant qu'elle avait inventé, à partir de rien, la philosophie rationnelle et la démocratie politique. Jean-Pierre Vernant<sup>339</sup> montre qu'elles furent précédées d'un foisonnement culturel important qui comprend divers courants et manifestations intellectuelles : les « Présocratiques », les écrits historiques, la participation du *logos* (discours rationnels) dans les domaines politique et judiciaire (*dikè*), les oraisons funèbres, etc.

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

Les problèmes des immigrés concernant la transmission culturelle semblent être dus aux antagonismes créés par la cohabitation, parfois conflictuelle, des deux cultures qu'ils ont à prendre en charge : leur culture d'origine et celle de leur pays d'adoption. Les difficultés deviennent parfois énormes quand des enfants de la troisième et quatrième générations ressentent un malaise si grand qu'ils n'intègrent pas les schémas sociaux et culturels

---

<sup>338</sup> Pol Pot a fait des études de philosophie à la Sorbonne. On pense qu'il tirait son inspiration de la *République* de Platon et de sa théorie des Formes idéelles dans le *Phédon*.

<sup>339</sup> Jean-Pierre Vernant, philosophe, spécialiste de l'histoire et de la pensée grecque antique. Auteur de nombreux ouvrages sur le sujet.

de leur pays natal mais ne se sentent pas plus à l'aise dans les pays d'origine de leurs parents et grands parents. Evidemment la transmission culturelle est en crise des deux côtés. Les problèmes à l'école sont immenses parce que ceux qui rejettent les cadres mentaux et culturels qui leurs sont enseignés, mettent en danger le système scolaire, leur avenir et celui des autres élèves, dans la mesure où ils basculent dans la délinquance et la violence. La désorganisation s'installe dans les familles et dans les écoles censées les aider à se construire et à s'instruire. Elle s'aggrave d'autant plus que des intégristes religieux viennent leur proposer un « retour aux sources » qui génère une énorme source d'antagonismes culturels, religieux et sociétaux.

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

On pourrait dire que les pays occidentaux vivent à l'heure du paradigme informatique et de l'internet. En dehors de tous les services apportés par les techniques de l'information depuis une cinquantaine d'années, certains chercheurs commencent à penser que l'usage abusif d'Internet affecterait les capacités cognitives des internautes. Chacun comprend aisément l'importance de la mémoire dans les processus de transmission ; or Internet met à disposition une somme gigantesque d'informations qui pourraient rendre caduc le recours à la mémorisation. Mais l'on sait par ailleurs, que la réappropriation et la mémorisation des savoirs sont capitales dans l'élaboration de la pensée. D'où le questionnement de Nicholas Carr<sup>340</sup>, *Google nous rend-il stupides ?* Sa

---

<sup>340</sup> Nicholas Carr, écrivain américain. « Internet nous rend-il stupides », essai paru en juillet 2008 dans la revue américaine « The Atlantic ».

critique s'articule autour du fait que des internautes papillonnent d'un texte à l'un autre sans vraiment enregistrer les connaissances parce qu'il leur semble inutile de s'encombrer le cerveau étant donné que les connaissances sont disponibles à tout moment. Il pense que « le média électronique a [un potentiel] à supplanter la lecture littéraire » ; observe que l'usage intensif d'Internet altère la capacité de concentration et de réflexion et qu'il affecte la manière de penser et de percevoir le monde. Par ailleurs, un des fondateurs de l'encyclopédie numérique, Wikipedia, Larry Sanger<sup>341</sup> constate qu'il existe un « anti-intellectualisme chez les *geeks* ou « fous d'Internet ». Ces derniers trouvent qu'il est anti-moderne de lire des livres en papier et que « plus personne ne lit des classiques comme *Guerre et Paix* ». Ces réflexions mettent en garde contre ces types de comportement et de position concernant la transmission culturelle. Serait-elle en danger ?

---

<sup>341</sup> Larry Sanger, un des fondateurs de Wikipedia. Référence à une partie de la rubrique de Julie Clarini sur France-Culture au sujet de la réflexion de Sanger, [le 28 juin 2011](#) « Un nouvel anti-intellectualisme ? » 8.06.2011 - 07:35. Sommes-nous menacés par un nouvel anti-intellectualisme ? Non, je ne parle pas de la médiocrité assez courue qui veut que la valeur d'une existence se mesure à la possession ou pas d'une montre de valeur avant cinquante ans. Il s'agit d'une menace autrement plus sérieuse puisqu'elle surgit d'un secteur de la société considéré à tort ou à raison comme une avant-garde, j'ai nommé : les fous du numérique, les passionnés du digital, en bon français : les *geeks*. L'un des fondateurs de Wikipedia, l'encyclopédie en ligne, Larry Sanger a lancé un cri d'alarme au début de ce mois [sur son blog](#) : et si les *geeks* nourrissaient sans l'avouer une haine de la connaissance et de la transmission ? L'interrogation n'est pas nouvelle, mais venue sous la plume du fondateur d'une des plus grandes réussites numériques de ces dernières années, elle prend un tout autre relief. C'est un connaisseur, un *geek* lui-même, qui s'inquiète de cette nouvelle forme de dénigrement du savoir. Quelles formes concrètes prend ce dénigrement ? ».

***Problèmes sociétaux affectant le « rendez-vous inter-générationnel »***

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

## Peut-on parler d'une dimension philosophique des *Fables* de La Fontaine ?

De prime abord, il convient de préciser que La Fontaine n'a pas inventé de système ni de théorie philosophiques. Mais la lecture des *Fables*<sup>342</sup> laisse entendre qu'il a une certaine familiarité avec certaines œuvres philosophiques de la période classique grecque et qu'il participe au débat philosophique de son époque : La Fontaine suit la thèse de Gassendi (inspirée par l'épicurisme et le matérialisme de Démocrite) qui affirme que les animaux ont une âme et la primauté de la nature tandis que Descartes provoque une forte controverse avec la théorie des « animaux-machines ». La Fontaine évoque directement Epicure et Démocrite, deux philosophes matérialistes de l'Antiquité, ce qui lui pose problème puisque l'accusation d'athéisme et de libertinage est fondée sur l'utilisation qu'il fait de leurs thèses. En outre, La Fontaine présente certains arguments en faisant référence à Platon et Socrate, les deux philosophes qui ont inauguré la philosophie rationnelle et l'ont établie comme un système de pensée fondé sur la recherche de la vérité et la science ou *épistémé*. Or, La Fontaine a écrit des fables et des contes, deux formes littéraires poétiques que Platon / Socrate ont plus que désavouées dans les dialogues philosophiques. Il convient donc de s'interroger : pourquoi la production des poètes est-elle soumise au crible du débat épistémologique ? Cette question devrait conduire à faire un détour par le débat épistémologique puis à examiner les Fables de La

---

<sup>342</sup> La Fontaine, *Fables*, édition de Marc Fumaroli, La Pochothèque 1985.

Fontaine au regard de la critique platonicienne de la production poétique et des fables. Comment le fabuliste va-t-il concilier ces positions contradictoires ?

## **Le choix de la fable : Le débat sur la forme**

### ***La critique platonicienne de la poésie et des fables. Le détour par le débat épistémologique***

La recherche de la vérité se traduit sur le plan épistémologique par référence au vrai et au faux. Tout au long des dialogues platoniciens, les différentes méthodes de cette recherche s'accomplissent soit par réfutation des arguments faux et vraisemblables, c'est-à-dire, ayant une apparence avec le vrai ; soit par les divisions ou analyses jusqu'à l'obtention d'une définition unique d'un concept ou d'une théorie. Tout argument vraisemblable ou faux est réfuté ou écarté de la définition. C'est ainsi que Platon et/ou Socrate parviennent à définir et distinguer le vrai philosophe du sophiste qui fait tout pour lui ressembler mais qu'il faut débusquer sous ses déguisements et ses masques. Selon Platon, le poète appartient à la catégorie des sophistes et « s'exprime au moyen de la fable<sup>343</sup> ». Or les « fables sont répertoriées dans le registre du faux<sup>344</sup> », donc le « le poète produit un *logos*<sup>345</sup> faux. Platon estime qu'il est « un fabricant d'images, un *mimètès*<sup>346</sup> », c'est à dire un imitateur qui produit des images de la réalité, donc du faux.

Platon/Socrate précise les raisons pour lesquelles il se méfie des poètes : par leur talent et la séduction qui émane de leurs œuvres, ils empêchent de voir ce qui est

---

<sup>343</sup> Platon, *Lois*, 680c.

<sup>344</sup> Platon, *Lois*, 629b.

<sup>345</sup> Le *logos* est défini comme un discours rationnel.

<sup>346</sup> Platon, *Le sophiste*, 265 b1.

faux. Ils emportent l'adhésion des enfants qui raffolent des fables. Or l'expression poétique « mélange tous les genres et provoque la confusion<sup>347</sup> » puisqu'elle opère par l'emploi de symboles, métaphores et déplacement de sens indécélables par les enfants. En effet, Platon affirme que « la jeunesse est incapable de discerner ce qui est symbole de ce qui ne l'est pas », tandis que les contes laissent dans l'esprit des enfants des « traces ineffaçables<sup>348</sup> ». Au nom de la vérité et de la clarté de la pensée, il convient de se méfier de « tous les praticiens de la poésie ; {ils} sont des imitateurs de simulacres (*phantasmata*) d'excellences (*arètè*). La vérité, ils ne l'atteignent pas<sup>349</sup> ». Il faut évidemment se méfier de leur pouvoir de séduction et de persuasion et il dit clairement qu'il veut les « empêcher de persuader notre jeunesse<sup>350</sup> ». C'est, entre autres, par ces arguments que Platon justifie qu'il faille censurer les poètes, « à commencer par Homère », et les exclure de la Cité (*Polis*). Le philosophe précise que la censure est motivée pour des raisons d'ordre politique : la sauvegarde de la liberté des citoyens car celui qui est sous l'effet de la séduction n'est plus véritablement libre. Or, dans la Cité athénienne, c'est la liberté qui fait le citoyen. Mais le philosophe sait que tous les citoyens ne sont pas capables d'appréhender la forme la plus abstraite des discours rationnels ; aussi, au cours de la démarche dialectique ou l'art de trier pour définir le vrai politique<sup>351</sup>, il déclare : « Le discours (*logos*) et la parole conviennent mieux à des esprits capables de suivre.

---

<sup>347</sup> Platon, *République*, 397 c-d.

<sup>348</sup> Platon, *République*, 397e.

<sup>349</sup> Platon, *République* X.

<sup>350</sup> Platon, *République*, 391d.

<sup>351</sup> Platon, *Le Politique*, 277c.

Aux autres, il faut une représentation matérielle ». Autrement dit, au plus grand nombre, il faut un support imagé pour pouvoir comprendre.

Dans les *Fables*, il semble bien que la « représentation matérielle » soit au cœur du procédé opératoire de La Fontaine. Le choix de l'expression imagée facilite la compréhension des allusions et des intentions de l'auteur. Mais il ne faudrait pas occulter que la concision et la précision du langage donnent à la poésie une efficacité et une densité rares, ouvrant des champs sémantiques plus larges qui conduisent à des thématiques ou des stratégies de sens puissantes. Sans parler de la beauté des mots qui émane des vers eux-mêmes.

Qu'est-ce qui aurait poussé La Fontaine à choisir cette forme plutôt qu'un discours clair et objectif ?

### ***Choix orienté par la prudence politique et les options philosophiques***

La Fontaine est un auteur du XVII<sup>e</sup> siècle qui a vécu sous le règne de la monarchie absolue de Louis XIII puis de Louis XIV. Dans ce contexte, il est hors de question d'adresser la moindre critique directe à l'ordre politique régnant sans être jeté en prison ou pire encore. Aussi le choix du discours indirect ou crypté s'est-il imposé à l'auteur des fables. C'était le prix à payer pour dire, fût-ce en ayant recours à la dissimulation, au déguisement, à la rhétorique ; autrement dit, en empruntant certains traits du sophiste.

### ***La métaphore animale***

Les fables sont des récits en vers, avec une intrigue et un dénouement qui présentent un discours vraisemblable ayant les apparences du vrai, mélangé à un

certain degré de fausseté. Et pourtant, ces fables dissimulent avec une très grande habileté et beaucoup de talent les problèmes réels que l'auteur veut traiter. A cet effet, il emprunte une méthode qui ne relève pas seulement de la pure forme par prudence politique et pour échapper à la censure, mais qui a une réelle signification pour lui : il « transpose<sup>352</sup> » la réalité sociale humaine à la société des animaux parce qu'il pense, que dans la nature, il existe une réelle continuité entre les animaux et les hommes. Dans la Préface, La Fontaine écrit : « La fable procure une connaissance des animaux et, par conséquent, des hommes aussi. (...) Ainsi, ces fables sont un tableau où chacun de nous se trouve dépeint<sup>353</sup> ». La métaphore animale est suffisamment explicite pour que l'interprétation puisse se faire sur l'humain. Non seulement, il l'exprime clairement dans *le Discours à Monsieur de la Rochefoucauld*, mais il précise sa pensée en se référant au matérialisme antique d'Epicure et Démocrite, dans lequel il puise « l'intuition d'une continuité entre les êtres de la nature<sup>354</sup> » :

« Je me suis souvent dit, voyant de quelle sorte  
« L'homme agit et qu'il se comporte  
« En mille occasions comme les animaux :  
« Le roi de ces gens-là n'a pas moins de défauts  
« Que ses sujets, et la nature  
« A mis dans chaque créature  
« Quelque grain d'une masse où puisent les esprits :  
« J'entends les esprits-corps et pétris de matière<sup>355</sup>. »

---

<sup>352</sup> Histoire de la littérature française, XVII<sup>e</sup> siècle, Hatier 1991, p. 326-327.

<sup>353</sup> Cité par Jean-Charles Darmon, *Philosophies de la fable. Poésie et pensée dans l'œuvre de La Fontaine*, Hermann. Lettres 2011. Cet essai constitue une source de documentation importante pour cet article.

<sup>354</sup> J.C. Darmon, *ibid*, p. 240.

<sup>355</sup> J.C. Darmon, *ibid*, p. 241.

***La part d'enfance persistante dans chaque être humain et le plaisir que procurent les fables***

Dans « Le pouvoir des fables<sup>356</sup> », La Fontaine prétend qu'en dépit des dangers, des difficultés et de la gravité de la vie, il demeure que le recours à la fable reste une donnée fondamentale de l'humain :

« Quoi, de contes d'enfants son peuple s'embarrasse !  
« Et du péril qui le menace  
« Lui seul entre les Grecs il néglige l'effet !  
« Que ne demandez-vous ce que Philippe fait ?  
« A ce reproche l'assemblée, par l'apologue réveillée,  
« Se donne entière à l'orateur  
« Un trait de fable en eut l'honneur.  
« Nous sommes tous d'Athènes en ce point ; (...)  
« Si Peau d'âne m'étais conté  
« J'y prendrais un plaisir extrême.  
« Le monde est vieux, dit-on, je le crois ; cependant  
« Il le faut amuser encore comme un enfant ».

***« L'homme est de feu pour les mensonges »***

La Fontaine reste lucide : il sait que les fables constituent une source de plaisir et de divertissement mais il sait aussi qu'elles véhiculent illusions et mensonge. Si La Fontaine constate la faculté des humains à affronter le réel, il semble être assez désabusé par son propre pouvoir d'artiste : il reconnaît que l'artiste lui-même a pu contribuer à donner plus de puissance à l'Autorité qu'il a créée grâce à son talent et qui exerce encore plus de pouvoir de coercition sur lui :

« Le poète autrefois n'en dut guère,  
« Des dieux dont il fut l'inventeur

---

<sup>356</sup> La Fontaine, *Fables*, ibid, livre VII, fable 4, p. 443-446, vers 57-70.

« Craignant la haine et la colère<sup>357</sup> ».  
 La dernière strophe de la fable<sup>358</sup> n'emprunte aucun détour pour affirmer combien les hommes cherchent à fuir le réel et à se réfugier dans les rêves :

« Chacun tourne en réalités,  
 « Autant qu'il peut, ses propres songes :  
 « L'homme est de glace aux vérités ;  
 « Il est de feu pour les mensonges ».

De ce point de vue, il y a une certaine proximité avec Pascal dont la réflexion sur « le divertissement » est quasiment incontournable. Pour contourner ou atténuer le malheur, ou tout simplement les problèmes que leur pose leur finitude, les êtres humains cherchent à provoquer la diversion jusqu'à l'oubli ou tout simplement à trouver des divertissements que ce soit dans le travail ou dans la recherche des plaisirs, plus ou moins licites, d'ailleurs. Et La Fontaine précise à quel point cela est vrai tant l'homme est « de feu pour les mensonges ».

### ***L'argument d'autorité : Socrate***

Pour atténuer l'effet de mensonge, La Fontaine utilise un argument d'autorité : il trouve un recours en la figure de Socrate. Dans la Préface des *Fables*, il convoque le philosophe qui ne cesse de poursuivre la recherche de la vérité et renvoie au dialogue, le *Phédon*<sup>359</sup>, dans lequel Platon déclare que Socrate aurait mis en vers les fables d'Esop<sup>360</sup> : « A peine les fables qu'on attribue à Esop

---

<sup>357</sup> La Fontaine, *Fables*, ibid, « Le statuaire et la statue de Jupiter », livre IX, fable 6, p. 536, vers 18-20.

<sup>358</sup> La Fontaine, *Fables*, ibid, livre IX, fable 6, p. 538, vers 33-36.

<sup>359</sup> Titre d'un dialogue de Platon qui, entre autres, raconte la mort de Socrate met l'accent sur la théorie philosophique de la séparation corps-âme, l'âme étant conçue comme la pensée qui dialogue avec elle-même.

Esop, auteur de fables, (7<sup>e</sup>-6<sup>e</sup> siècle av.J.C.), Voir La Fontaine, *Fables*, ibid, sur la sagesse d'Esop : « Testament expliqué par Esop », Livre II, fable 20, p. 136-139.

virent le jour que Socrate trouva à propos de les habiller de la livrée des Muses. (...) Il n'y a point de bonne poésie sans harmonie ; mais il n'y en a point sans fiction ; et Socrate ne savait que dire la vérité. Enfin il avait trouvé un tempérament. C'était de choisir des fables qui continssent quelque chose de véritable, telles que sont celles d'Esopé. Il employa donc à les mettre en vers les derniers moments de sa vie<sup>361</sup> ». Pour le fabuliste, si Socrate s'est engagé dans une telle entreprise, c'est qu'il avait trouvé un sens véritable aux fables d'Esopé, même s'il fallait en découvrir le sens caché.

Et cependant, il reste une difficulté : dans *République*. Platon condamne les poètes et veut les exclure de la Cité au motif qu'ils ont un pouvoir de persuasion et de séduction considérable sur les enfants qui les induirait en erreur et au faux. Or, La Fontaine lui-même, sait que ce risque existe. Mais il résout ce problème en mettant l'accent sur le rôle de la fable dans l'éducation et la formation des enfants, en invitant chacun à dépasser les apparences, « un trésor est caché dedans<sup>362</sup> » qu'il convient de chercher et de découvrir. D'où le travail à fournir sur le fond.

## **Les stratégies de sens à l'œuvre dans les Fables**

### ***Le rapport à la connaissance***

Toujours dans la Préface, La Fontaine met le lecteur en garde : « Ces badineries ne sont telles qu'en apparence ; car dans le fond elles portent un sens très solide. (...) et, par d'autres principes familiers, nous parvenons à des

---

Cité par J.C. Darmon, *Philosophies des fables*, ibid, p. 262-263 se référant à la Préface des *Fables*, édition la Pléiade, p. 5-6.

<sup>362</sup> Vers 7 de la fable « Le laboureur et ses enfants », livre V, fable 9, ibid, p. 286.

connaissances qui mesurent enfin le ciel et la terre, de même aussi, par les raisonnements et conséquences que l'on peut tirer des fables, on se forme le jugement et les mœurs, on se rend capable des grandes choses<sup>363</sup> ». Dans cet extrait, La Fontaine fait référence à des concepts philosophiques importants, la connaissance qui permet des mesures d'ordre astronomique et la faculté de juger indispensable dans la formation des individus. Ce serait une démarche hybride, évidemment, une sorte de « mentir-vrai », quelque peu acrobatique mais qui recèle un potentiel intéressant. Sous la rhétorique de la fable et avec le talent du poète, il convient de découvrir la vérité sous le mensonge :

« Comme Esope et comme Homère,  
« Un vrai menteur ne serait.  
« Le doux charme de maint songe  
« Par leur bel art inventé,  
« Sous les habits du mensonge  
« Nous offre la vérité. (...)  
« Comme eux ne ment pas qui veut<sup>364</sup>. »

La Fontaine est parfaitement conscient de l'importance de la science et des connaissances qu'elle nécessite et apporte en se développant. Dans « l'avantage de la science » il met l'accent sur la nécessité qu'il y a à s'y intéresser à cause des bienfaits qu'elle peut apporter et redoute les méfaits de l'ignorance ; il conclut par ce vers qui condense sa pensée :

« laissez dire les sots ; le savoir a son prix<sup>365</sup> ».

---

<sup>363</sup> In J.C. Darmon, *ibid*, p. 265, cf. *Fables* ; éd. La Pléiade, p. 8.

<sup>364</sup> La Fontaine, *Fables*, *ibid*, Le dépositaire infidèle, livre IX, fable 1, p. 520.

<sup>365</sup> *Fables*, *ibid*, livre VIII, fable 19, p. 492.

### ***La connaissance contre la superstition : l'apparence et le réel***

Parfois la fable<sup>366</sup> examine le rapport entre la sensation et la perception, entre l'apparence et le réel ; comment interpréter le sens des images en analysant la « métaphore optique et le travail sur l'image<sup>367</sup> ». Là, il traite de questions proprement philosophiques mais dans le style resserré et concis de la poésie, où la pensée s'exprime avec une économie de moyens incomparable. La sensation est la première source de la connaissance et les sens peuvent être sources d'erreurs. La Fontaine rejette l'idée que tout n'est qu'illusion ou apparence, il montre que la connaissance permet de supprimer l'erreur puisqu'il insiste pour qu'on cherche à trouver le « vrai caché sous l'apparence<sup>368</sup> ». Il faut trouver « la cause du prodige » et éviter les « interprétations superstitieuses » aux conséquences désastreuses :

« La lunette placée, un animal nouveau

« Parut dans cet astre si beau (...)

« ...Le monarque accourut

« Il favorise en roi ces hautes connaissances

« Le monstre dans la lune à son tour lui parut.

« C'était une souris cachée entre les verres.

« Dans la lunette était la source de ces guerres. »

### ***Contre l'ignorance et les charlatans ; contre les astrologues et la pratique des horoscopes<sup>369</sup>***

Comme Molière, il se gausse de l'ignorance des médecins<sup>370</sup> de son époque, qui n'en ont que l'habit et le

---

<sup>366</sup> *Fables*, ibid, « un animal dans la lune », livre VII, fable 17, p. 429.

<sup>367</sup> In J.C. Darmon, ibid, 203-214.

<sup>368</sup> *Fables*, ibid, « un animal dans la lune », livre VII, fable 17, p. 430.

<sup>369</sup> *Fables*, ibid, « L'horoscope », livre VIII, fable 16, p. 480-483.

<sup>370</sup> « Les médecins », livre V, fable 12, p. 292.

galimatias mais qui en envoient plus d'un à la mort. Mais il prend bien soin de ne pas inclure les chirurgiens dans sa critique car ils semblent être plus compétents. Dans « l'âne portant des reliques<sup>371</sup> », son ironie n'épargne pas l'ignorance de certains magistrats dont il raille la « vanité si folle » :

« Un baudet, chargé de reliques,  
« S'imagina qu'on l'adorait (...)  
« D'un magistrat ignorant  
« C'est la robe qu'on salue. »

Il s'élève contre les **charlatans** et traite ce sujet avec une telle ironie qu'il imagine un personnage assez fou pour faire le pari d'instruire un âne au prix de sa vie :

« Le monde n'a jamais manqué de charlatans (...)  
« On lui donna une certaine somme  
« Il devait au bout de dix ans  
« Mettre son âne sur les bancs<sup>372</sup> ».

La Fontaine est conscient du poids que fait peser la **superstition** pour ajouter du malheur au malheur. Si parfois, la connaissance permet de lever le voile sur la mystification, elle reste souvent impuissante face à la détresse des gens lorsqu'ils s'imaginent que le sort s'acharne sur eux :

« Je ne crois point que la nature  
« Se soit liée les mains, et nous les lie encor  
« Jusqu'au point de marquer dans les lieux notre sort  
« Il dépend d'une conjoncture  
« De lieux, de personnes, de temps ;  
« Non des conjonctions de tous ces charlatans<sup>373</sup>. »

---

<sup>371</sup> *Fables*, ibid, livre V, fable 14, p. 296.

<sup>372</sup> *Fables*, ibid, « Le charlatan », livre VI, fable 19, p. 363.

<sup>373</sup> *Fables*, ibid, « L'horoscope », livre VIII, fable 16, p. 483.

## ***Politique et morale***

De manière objective, la morale en politique semble être absente dans les *Fables*. La Fontaine ne peut s'exprimer de manière ouverte dans le contexte politique de son époque. Le talent du fabuliste se déploie dans son mode opératoire par l'utilisation pertinente des symboles, des métaphores et analogies animales de manière à dévoiler la signification pleine et entière qu'il souhaite leur donner. Nul ne s'y trompe. Il dénonce l'arbitraire, la démesure et l'arrogance des dominants face aux dominés, leur ingratitude<sup>374</sup>, la violence politique, la loi du plus fort<sup>375</sup>, la coercition, l'absence de liberté, les abus de pouvoir<sup>376</sup> et les exactions des puissants, leur impunité, la vie de la Cour<sup>377</sup>, la bassesse des courtisans<sup>378</sup>, leur arrogance<sup>379</sup> et leur lâcheté dont il faut se garder, la condition des petits face aux méchants. Il ne résiste pas au plaisir de décrire le trompeur trompé<sup>380</sup> mais il

---

<sup>374</sup> *Fables*, ibid, « L'homme et la couleuvre », livre X, fable 1, p. 588-591, vers 25-26 : « Que le symbole des ingrats / Ce n'est point le serpent, c'est l'homme ».

<sup>375</sup> *Fables*, ibid « Le loup et l'agneau », livre I, fable 10, p. 51.

<sup>376</sup> *Fables*, ibid, « Le jardinier et son seigneur », livre IV, fable 4, p. 207-210, qui met en garde contre les saccages causés par le seigneur et ses hommes venus, soit disant, aider un jardinier.

<sup>377</sup> *Fables*, ibid, « Les obsèques de la lionne », livre VIII, fable 14, p. 475-476 : « Peuple caméléon, peuple singe du maître, / On dirait qu'un esprit anime mille corps ; / C'est bien là que des gens sont de simples ressorts. (...) Amusez les rois par des songes, / Flattez-les, payez-les d'agréables mensonges : / Quelque indignation dont leur cœur soit rempli, / Ils goberont l'appât, vous serez leur ami ». Voir aussi « Les animaux malades de la peste », livre VII, fable 1, p. 376-379.

<sup>378</sup> *Fables*, ibid, « Le berger et le roi », livre X, fable 9, p. 611-614, vers 65 : « tous les machineurs d'impostures ».

<sup>379</sup> *Fables*, ibid, « Le corbeau voulant imiter l'aigle », livre II, fable 16, p. 127 : « Il faut se mesurer la conséquence est nette : / Mal prend aux volereaux de faire les voleurs. / L'exemple est un dangereux leurre : Tous les mangeurs de gens ne sont pas grands seigneurs ». Voir aussi la fable 17 : « Le paon se plaignant à Junon » p. 130 et « Le rat et l'éléphant », livre VIII, fable 15, p. 477-478.

<sup>380</sup> *Fables*, ibid, « Le coq et le renard », livre II, fable 15, p. 126 : « Car c'est double plaisir de tromper le trompeur ». Voir aussi « L'enfouisseur et son compère », livre X, fable 3, p. 599-600 : vers 3-4 et 35 : « L'avarice, compagne et sœur de

aborde des questions politiques importantes par le biais du mythe ou des légendes. Il constate avec quelque amertume ce phénomène aberrant mais non moins existant : la servitude volontaire<sup>381</sup> :

« Ô vous pasteurs d'humains et non pas de brebis

« Rois, qui croyez gagner par raison les esprits

« D'une multitude étrangère,

« Ce n'est jamais par là que l'on en vient à bout ;

« Il y faut une autre manière :

« Servez-vous de vos rêts, la puissance fait tout ».

Dans « le paysan du Danube<sup>382</sup> », il semble s'élever contre les guerres de conquête et l'asservissement des peuples, autrement dit, contre la domination étrangère, ce que l'on appellerait aujourd'hui « l'impérialisme » :

« En mettant en nos mains, par un juste retour,

« Les armes dont se sert sa vengeance sévère,

« Il ne vous en fasse sa colère

« Nos esclaves à votre tour.

« Et pourquoi sommes-nous les vôtres ? Qu'on me die

« En quoi vous valez mieux que cent peuples divers.

« Quel droit vous a rendus maîtres de l'univers ?

« Pourquoi venir troubler une innocente vie ? »

Il reprend le mythe grec des compagnons d'Ulysse pour décrire et dénoncer la violence et la brutalité des rapports entre les hommes, le déchaînement de leurs passions.

La formule de Hobbes est déjà dans les vers de La Fontaine :

« Pour un mot quelquefois vous vous étranglez tous :

« Ne vous êtes pas l'un à l'autre des loups ? (...)

---

l'ignorance, /Le rendait fort embarrassé (...) Il n'est pas malaisé de tromper un trompeur ».

<sup>381</sup> *Fables*, ibid, « Les poissons et le berger qui joue de la flûte, livre X, fable 10, vers 30-35, p. 618.

<sup>382</sup> *Fables*, ibid, « Le paysan du Danube », livre XI, fable 7, p. 659-662, vers 35-42.

« Tous renonçaient au los des belles actions.  
« Ils croyaient s'affranchir suivant leurs passions,  
« Ils étaient esclaves d'eux-mêmes<sup>383</sup>. »

La critique sociale est également présente : La Fontaine ne fait pas l'impasse sur les passions dévorantes des avarés<sup>384</sup> et des envieux, remarquables par leur démesure et leur insatiabilité. Il montre, a contrario, que l'argent ne fait pas toujours le bonheur<sup>385</sup>. Il met aussi l'accent sur le manque de confiance et l'insécurité qui empêchent l'établissement de rapports sociaux convenables<sup>386</sup> sinon apaisés. Il met en garde contre l'hypocrisie<sup>387</sup>, la bêtise<sup>388</sup> et recommande de se méfier des plus petits des courtisans, ce sont les plus dangereux<sup>389</sup>.

On pourrait décliner encore longtemps tous les travers moraux auxquels La Fontaine s'est intéressé. Mais il ne faudrait pas omettre l'intérêt tout particulier qu'il portait à l'éducation<sup>390</sup> en général. C'est sûr, il aurait souhaité que le pays soit en paix pour que les gens puissent consacrer leur temps à la connaissance et à la science<sup>391</sup>. Reste que le personnage qui semble recueillir les faveurs du

---

<sup>383</sup> *Fables*, ibid, « Les compagnons d'Ulysse », livre XII, fable 1, p. 675-678, vers 93-94 puis vers 104-106.

<sup>384</sup> *Fables*, ibid, « Le loup et le chasseur », livre VIII, fable 27, p. 513-514 : « Témoin ces deux gloutons punis d'un sort commun / La convoitise perdit l'un ; / L'autre périt par l'avarice ». Voir aussi livre IV, fable 20, p. 253-254 : « L'avare qui a perdu son trésor ». voir aussi « La poule aux œufs d'or », livre V, fable 13, p. 295.

<sup>385</sup> *Fables*, ibid, « Le savetier et le financier », livre VIII, fable 2, p. 437-438.

<sup>386</sup> *Fables*, ibid, « Le chat et le rat », livre VIII, p. 501-502 ; « Le chat, la belette et le petit lapin », livre VII, fable 15, p. 423.

<sup>387</sup> *Fables*, ibid, « Le torrent et la rivière », livre VIII, fable 23 : « Les gens sans bruit sont dangereux / Il n'en est pas ainsi des autres ».

<sup>388</sup> *Fables*, ibid, « L'âne chargé d'éponges et l'âne chargé de sel », livre II, fable 10, p. 111-113.

<sup>389</sup> *Fables*, ibid, « Le lion et le moucheron », livre II, fable 9, p. 108-110.

<sup>390</sup> *Fables*, ibid, « L'éducation », livre VIII, fable 24, p. 506.

<sup>391</sup> *Fables*, ibid, conclusion de « Un animal dans la lune », livre VII, fable 17, p. 432 : « O peuple trop heureux, quand la paix viendra-t-elle / Nous rendre comme vous tout entiers aux beaux-arts ? ».

fabuliste soit le jardinier, celui qui travaille la terre et recueille les fruits de son travail, au sens propre et au sens figuré, « un trésor est caché dedans<sup>392</sup> ».

---

<sup>392</sup> Cf « Le laboureur et ses enfants » Livre V, fable 9, p. 286.

## Vieillesse et sagesse ?

De manière générale, les êtres humains considèrent que la vieillesse précède la mort. Mais à l'évidence, rien n'est plus faux dans la mesure où la mort prématurée peut frapper tant les nourrissons que des jeunes gens sans qu'ils aient eu le temps de vieillir. Toutes sortes de calamités sont à l'origine de ces morts sans vieillesse : mort subite, maladies, épidémies et/ou guerres, persécutions politiques ou religieuses suivies de massacres massifs de populations, accidents, suicides etc. Contrairement aux idées reçues, la vieillesse n'a pas toujours été perçue comme un "nauffrage" mais comme une étape de la vie, heureusement soustraite aux violences et à la mort survenue avant l'heure. Aussi faut-il convenir de la difficulté de définir correctement cet âge de la vie compte tenu de la nécessité de considérer la vieillesse comme une notion soumise à des variations d'ordre historique.

Les progrès de la médecine et de l'hygiène ont permis de retarder les effets et l'âge de la vieillesse : beaucoup d'individus sont en meilleure santé de plus en plus tard au point de reculer le moment de leur mort. La face sombre de ce fait consiste à donner à certains humains l'illusion d'un recul indéfini de la mort et donc du déni de la vieillesse. Certains considèrent que les progrès de la biologie vont abolir la vieillesse mais comment faire comprendre que le caractère même de l'humain est la différenciation cellulaire et que cette dernière s'exténue dans la mort cellulaire ; au contraire, il faudrait préciser que l'indifférenciation cellulaire est le signe du cancer. S'il n'existe pas d'âge fixe de la vieillesse, les hommes

et les femmes savent reconnaître, à certaines modifications, le moment où elle survient ; ils constatent la lenteur progressive des gestes et des mouvements, la vulnérabilité aux maladies, l'altération de certaines parties et fonctions du corps...

Dès l'Antiquité, les philosophes se sont intéressés à ce moment de la vie des citoyens libres de la Cité en mettant l'accent sur la dichotomie corps/âme et le retentissement sur l'âme<sup>393</sup> des modifications du corps et des éventuelles altérations de l'esprit. A la vieillesse est souvent associée la notion de sagesse ; mais, est-ce toujours le cas ?

## Les philosophes de l'Antiquité

### *Garder le sens de la mesure*

Dans les rares passages où il a évoqué ce sujet, **Platon**, a une conception respectueuse de la vieillesse. Dans les « Définitions<sup>394</sup> », "vieillesse" signifie « le décroissement qui se produit chez l'être animé par l'effet du temps ». Cette explication si sobre se reflète dans la manière où Platon évoque cet âge de la vie. Délivrée des désirs et passions qui entravent la recherche intellectuelle « du beau et du bon », la vieillesse pourrait apporter une forme de sérénité afin de rechercher la sagesse. En effet, « la vieillesse est un état de repos quant aux sens ; lorsque la violence des passions s'est relâchée, on se voit délivré d'une foule de tyrans forcenés<sup>395</sup> ». Cette tranquillité du corps laisse l'âme intellectuelle se déployer avec modération et le sens de la

---

<sup>393</sup> Ame = *anima* (en grec). Voir la notion de tripartition de l'âme : âme végétative, âme cordiale, âme intellectuelle.

<sup>394</sup> Platon, (427-347 av. J.C.) *Œuvres complètes*, la Pléiade, tome II, p. 1392.

<sup>395</sup> Platon, *République*, livre I, 329c.

juste mesure de sorte que les hommes âgés devenus « sages » puissent conseiller avec rectitude et sagesse les hommes politiques ou « Gardiens de la Cité ». Constatant que les jugements de goût en matière d'art varient avec l'âge et que les vieux, parce qu'ils ont le sens de la mesure et par une certaine forme de pudeur, ne participent plus à l'art choral, se retiennent de se mêler aux jeunes chanteurs : « Quiconque est devenu vieux est, je pense, plein d'hésitation quand on l'invite à chanter, n'aime pas beaucoup à le faire<sup>396</sup> ». Pour atténuer la mélancolie chez les personnes âgées, il préconise l'usage du vin comme un remède ou *pharmakon*. Comme tout remède, il doit être appliqué de manière efficace, l'excès entraînant des débordements qui signifieraient la perte de la sagesse. Aussi, le vin est-il interdit aux jeunes et ne peuvent y goûter qu'avec « mesure » à partir de trente ans tandis qu'il permet aux plus âgés de mieux résister à la mélancolie et adoucit leur fin de vie : « Le vin est à la fois sacrement et divertissement des hommes d'âge, il leur a été donné par ce Dieu [Dyonisos] comme un remède à l'austérité de la vieillesse, de façon à nous rajeunir, à faire que l'oubli de ce qui afflige le vieillard enlève à son âme la rudesse qui la caractérise et lui donne plus de moelleux<sup>397</sup> ».

***La recherche du bonheur est l'œuvre de toute la vie***  
**Aristote**<sup>398</sup> ne définit pas la vieillesse en tant que catégorie de pensée ni les vieillards en tant que tels. Ce sont des êtres humains qui appartiennent à la catégorie

---

<sup>396</sup> Platon, *Lois* II, 665d, La Pléiade, tome II, p. 692.

<sup>397</sup> Platon, *Lois* II, 666b, *ibid.*, p. 693.

<sup>398</sup> Aristote, (384-322 av. J.C) philosophe grec disciple de Platon : *De la génération et de la corruption*, livre II, chap. 9.

des *animaux*, des êtres naturels issus des engendres, qui naissent, vivent et meurent, « sujets à la génération et à la corruption/destruction<sup>399</sup> » et voués aux changements. En tant qu'êtres vivants une âme vitale qui les *anime*, ils sont des êtres humains dont la recherche principale est l'*eudémonia* c'est-à-dire la recherche du bonheur. Qu'est-ce donc qui définit l'homme heureux selon Aristote ? Dans l'*Ethique à Nicomaque*, il considère que « l'homme véritable... est l'homme heureux<sup>400</sup> », c'est-à-dire celui qui « agit *bien* ». Ce qu'il considère comme *bien*, ce sont les actes dont la fin est la recherche des excellences (*arêtè*) dans les trois états de l'âme. L'excellence ne consiste pas à rechercher les actes extrêmes mais, au contraire, à leur appliquer la *juste mesure*, cette vertu intermédiaire qui cherche la *médiété*, la *proportionnalité* des actes aux circonstances, l'équité, la douceur, la modération, l'acte juste. Ce qui compte, c'est de « bien faire, bien agir ». Ce n'est que très rarement qu'il évoque l'homme à « l'âge avancé ». En effet, écrit-il, « l'homme qui a vécu dans la félicité jusqu'à un âge avancé et dont la fin a été en harmonie avec le restant de sa vie, peut fort bien subir de nombreuses vicissitudes dans ses descendants<sup>401</sup> ». Quel que soit son âge, les qualités de l'homme heureux lui permettront d'affronter les difficultés de la vie, de ne pas tomber dans la déchéance et la déréliction : « L'homme heureux ne saurait jamais devenir misérable tout en n'atteignant pas cependant la pleine félicité s'il vient à tomber dans des malheurs (...) Dès lors, qui nous empêche d'appeler heureux l'homme dont

---

<sup>399</sup> *Ethique à Nicomaque*, livre I, chap. 11, 1100 a23, Vrin, p. 72.

<sup>400</sup> *Ethique à Nicomaque*, livre I, chap. 2, 1101 a9, Vrin, p. 75.

<sup>401</sup> *Ethique à Nicomaque*, livre I, chap. 11, 1100 a23, Vrin, p. 72.

l'activité est conforme à une parfaite vertu (...) et cela non, pendant une durée quelconque mais pendant une vie complète<sup>402</sup> ». Même vieux, le citoyen libre de la Cité athénienne ne saurait être un homme accompli si ses actions n'étaient fondées sur ce qu'il appelle l'*orthos logos* c'est-à-dire une disposition de l'âme rationnelle qui doit impliquer la rectitude, la juste mesure dans le discours, l'intellect, la morale, le droit, la justice de sorte « [qu]'agir conformément à la droite règle / *orthos logos* est une chose communément admise et qui doit être pris pour base<sup>403</sup> ».

En revanche, Aristote se gausse des vieillards « pusillanimes<sup>404</sup> » qui imitent les jeunes, des vaniteux, des sots et de ceux qui pratiquent la dissimulation. De manière inattendue, on découvre quelques pages dans lesquelles il décrit « des mœurs de la vieillesse<sup>405</sup> » où il dresse un portrait sévère, sans concessions, des vieillards devenus des êtres sans intérêt qui ont perdu l'assurance du savoir, animés de mauvaises intentions, manipulateurs, à l'esprit étroit et n'aimant plus personne, avares, égoïstes, « n'ayant plus le souci du beau et de l'utile », colériques, pusillanimes, calculateurs. Bref, ils accumulent les défauts mais « ils sont accessibles à la pitié<sup>406</sup>... ». Il convient de rappeler que dans la Cité athénienne, les hommes libres engagés dans la vie politique sont seuls dignes de respect. Or, il semble bien que, pour Aristote, les vieillards qui n'ont « plus le souci du beau et de l'utile » s'excluent d'eux-mêmes du jeu politique et donc de toute considération morale.

---

<sup>402</sup> Ibid, 1100 b35 – 1101a, Vrin, p. 75.

<sup>403</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, ibid, 1103b 30, p. 91.

<sup>404</sup> Ibid, p. 93.

<sup>405</sup> Aristote, *Rhétorique*, livre II, chap.13, p. 236 à 238, le livre de poche n° 4607.

<sup>406</sup> *Rhétorique*, ibid, p. 238.

Bien que l'exaltation de la jeunesse soit omniprésente dans la représentation artistique, statuaire et intellectuelle, la position aristotélicienne envers les vieillards est rarissime sinon exceptionnelle dans l'Antiquité. En revanche, la vieillesse a été valorisée par d'autres philosophes pour lesquels le fait même d'avoir atteint l'âge de la vieillesse est considéré comme « une chance » sinon un privilège. Dans ce cas, en effet, l'homme a profité de sa jeunesse et de sa maturité, est devenu un vieillard plein de connaissances et de sagesse avant de mourir. Mais cette valorisation elle-même devrait être discutée dans la mesure où les vieillards ne sont bien considérés que s'ils se conforment aux critères d'excellence de la société aristocratique. Ceux qui sont affaiblis par la maladie physique ou mentale n'ont pas droit à la considération et à l'estime de leur entourage. En outre, il faut rappeler qu'en dehors d'Epicure, les vieillards dont il est question sont des hommes libres de la Cité antique et non pas le plébéien, le travailleur ou l'esclave et encore moins des femmes âgées même lorsqu'elles sont issues de l'aristocratie.

### **Les conditions d'une vieillesse heureuse**

Dans la *Lettre à Ménécée*, **Epicure**<sup>407</sup> cherche le moyen de finir ses jours dans la joie. Mais, contrairement à Aristote, la recherche du bonheur telle qu'il la conçoit, n'est pas réservée pas aux seuls hommes libres de la Cité antique mais à tout le monde. Dans son école, appelée « le Jardin », il accueillait également les femmes et les esclaves qui aspiraient à suivre la voie de la Sagesse à condition d'entreprendre et de poursuivre

---

<sup>407</sup> Epicure, philosophe grec (341-270 av. J.C.) De son œuvre, il ne reste que trois *Lettres* dont la *Lettre à Ménécée*.

l'étude de la philosophie. En effet, tel est le chemin qui conduit à la « vie heureuse » selon Epicure. Etant donné que les hommes ne « naissent qu'une fois », il convient de « ne pas ajourner la joie » de l'étude de la philosophie car « la vie périt par le délai et chacun de nous meurt affairé<sup>408</sup> ». Quel que soit l'âge, et pour conduire heureusement la vieillesse, il conseille de ne pas cesser de philosopher : « Il faut philosopher lorsqu'on est jeune et lorsqu'on est vieux, dans un cas pour qu'en vieillissant l'on reste jeune avec les biens, par la reconnaissance que l'on ressent pour ce qui est passé, dans l'autre cas, pour que l'on soit à la fois jeune et vieux en étant débarrassé de la crainte de ce qui est à venir<sup>409</sup> ». Il rappelle souvent qu'il ne faut pas craindre la mort parce que la craindre est absurde et n'a pas de sens pour la simple raison que les hommes ne peuvent pas en avoir conscience : « tant que nous sommes, la mort n'est pas là, et une fois que la mort est là, alors nous ne sommes plus ». L'autre conseil d'Epicure consiste à inviter les vieillards à *bien* vivre, non pas vivre dans l'abondance et l'excès mais dans la frugalité afin d'améliorer leur qualité de vie. Grâce à ses capacités intellectuelles, à l'apprentissage de la « prudence » et à l'expérience accumulée au cours de sa longue vie, le vieillard peut rendre encore de « grands services » à son entourage et à sa Cité. En revanche, le philosophe ne peut nier que certains déclinent de manière plus ou moins rapide.

---

<sup>408</sup> Citation d'Epicure dans l'article de Jean Patrice AKE, « Epicure et la vieillesse », p. 8 (référence à l'édition de *La Lettre à Ménécée*, d'Epicure par Marcel Conche). [http://www.harmattan.fr/auteurs/article\\_pop.asp?no=1984](http://www.harmattan.fr/auteurs/article_pop.asp?no=1984).

<sup>409</sup> Ibid, p. 8.

### *Arguments en faveur de la vieillesse*

**Cicéron**<sup>410</sup> est un philosophe stoïcien. Il a écrit un dialogue sur la vieillesse à l'âge de soixante deux ans dans lequel il discute et réfute les arguments développés contre les hommes âgés. D'abord, il montre que « la vieillesse [n'] éloigne pas des affaires<sup>411</sup> ». Bien au contraire ; pour conduire les grandes affaires de la cité, les politiques ont besoin de conseillers avisés, qui savent prendre le temps de la réflexion, qui en ont les capacités et les qualités requises. Aussi convient-il de préciser de quel ordre sont-elles : « Les occupations du vieillard ne sont pas celles du jeune homme mais elles sont plus douces et plus importantes. Certes, ce n'est ni par la force ni par la vitesse ni par l'agilité que se traitent les grandes affaires ; c'est bien plutôt par la prudence, par l'autorité, par les bons avis, toutes choses qui, loin de manquer aux vieillards, se trouvent en eux à un degré supérieur. (...) En effet, la témérité appartient surtout au jeune âge, comme la prudence à la vieillesse (...) La vieillesse n'est ni paresseuse ni languissante ; elle est même laborieuse, faisant ou méditant toujours quelque chose et ne perdant jamais de vue les occupations de toute la vie<sup>412</sup> ». Le second reproche adressé à la vieillesse concerne « la faiblesse du corps ». Cicéron remarque que pour mener correctement les affaires qui les occupent, les exigences ne sont pas d'ordre physique. Ce sont les qualités intellectuelles et éthiques qui conviennent à ces tâches. A l'évidence, si « l'exercice et la modération peuvent conserver au vieillard

---

<sup>410</sup> Cicéron, (106-43 av. J.C.) *Caton l'Ancien, ou De la vieillesse*, Document <http://Wikisource.org>, traduction de Gallon-La-Bastide. 27 pages.

<sup>411</sup> Cicéron, homme politique et orateur romain *De la vieillesse*, document Wikisource, ibid, p. 8.

<sup>412</sup> Cicéron, ibid, p. 10.

quelque chose de son ancienne vigueur (...) on n'exige pas [de la vieillesse] qu'elle ait [des forces]<sup>413</sup> ». Il développe alors un argument qui fait référence à la « différence entre le corps et l'esprit » et précise que le vieillard doit veiller à ne pas laisser son esprit s'affaiblir en poursuivant ses activités intellectuelles, écrire des discours et des traités, cultiver les lettres grecques, exercer sa mémoire. Ainsi, écrit-il, « je tiens mon esprit toujours occupé, toujours en haleine et je ne songe pas à regretter les forces du corps<sup>414</sup> ». En outre, on reproche à la vieillesse la privation des plaisirs et désirs du corps. Ce que Cicéron confirme en précisant que cela libère les vieillards pour d'autres activités et d'autres plaisirs et réjouissances moins immédiats, l'amitié et l'étude : « Les plaisirs sont moins piquants dans la vieillesse. Je le crois ; mais aussi nous n'avons pas les mêmes désirs. Or, on ne regrette point ce qu'on ne désire plus<sup>415</sup> ». En revanche, le philosophe explique qu'à cet âge, il se plaît à cultiver l'amitié autour de repas pour le plaisir de la table et de la conversation. Il ajoute même qu'il n'y a rien « de plus agréable que l'oisive vieillesse (...) si, de plus, on a quelque objet d'étude qui serve d'aliment à l'esprit<sup>416</sup> ». Il évoque même à ce sujet « les jouissances de l'étude... qu'il vieillissait en apprenant toujours. Est-il quelque volupté qui égale ces plaisirs de l'esprit ?<sup>417</sup> ». Il reprend tous les défauts des vieillards décrits par Aristote et demande qu'on les excuse parce qu'ils « croient qu'on les méprise, qu'on les dédaigne, qu'on les tourne en

---

<sup>413</sup> Cicéron, *ibid.*, p. 11.

<sup>414</sup> Cicéron, *ibid.*, p. 12.

<sup>415</sup> Cicéron, *ibid.*, p. 14.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>417</sup> Cicéron, *ibid.*, p. 15.

ridicule ; en outre, pour un corps débile, la moindre offense est douloureuse. Tout cela cependant s'adoucit par les bonnes mœurs et par la culture de l'esprit<sup>418</sup> ». Reste le dernier reproche, si c'en est un, puisqu'il est inéluctable et « semble inquiéter et tourmenter notre âge, la proximité de la mort ». A cela, Cicéron répond que la mort concerne plus souvent les jeunes gens que les gens âgés mais surtout « que la mort est commune à tous les âges<sup>419</sup> ». Dans ce cas, le seul avantage, si l'on peut dire, c'est que les vieux ont eu la chance de ne pas mourir jeunes, de rester en vie, et pour certains, de pouvoir couler des jours heureux. En effet, si les vieillards n'ont pas « même de raisons d'espérer, [cela leur permet] de jouir de la vie en méprisant la mort<sup>420</sup> ». Sans cela, ajoute-t-il, « il est impossible d'avoir l'esprit tranquille. Il est certain que nous devons mourir et incertain si ce ne sera pas ce jour même. Or, craindre ce qui peut arriver à toute heure, est-ce vivre ?<sup>421</sup> ». Il conclut son argument en rappelant les discours des pythagoriciens et de Socrate sur l'immortalité de l'âme : ces espérances, explique-t-il, et l'admiration de ses amis lui rendent « la vieillesse légère (...) agréable, bien loin de m'être importune<sup>422</sup> ».

### ***Comment mener l'existence à bon terme : sagesse et philosophie***

**Sénèque**<sup>423</sup> est un philosophe stoïcien mais il fait appel aux enseignements d'Epicure. Dès le début, il exhorte

---

<sup>418</sup> Cicéron, *ibid.*, p. 18.

<sup>419</sup> Cicéron, *ibid.*, p. 19.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>421</sup> Cicéron, *ibid.*, p. 20.

<sup>422</sup> Cicéron, *ibid.*, p. 22.

<sup>423</sup> Sénèque, philosophe latin (4 av. J.C.-65 ap. J.C.) Auteur des *Lettres à Lucillius*. On trouve toutes les lettres (de 1 à 93) sur <http://www.seneque.info/lettre.html>.

son correspondant à garder la maîtrise du temps car « il est notre seul bien<sup>424</sup> » puis il l'invite à ne pas craindre la mort pour que la vie soit plus douce. La mort n'atteint pas seulement les vieillards : « Entends-moi bien : du jour où tu es né, c'est à la mort que tu marches<sup>425</sup> ». Au passage, il lui donne un conseil d'inspiration épicurienne ; pour bien vivre sa vieillesse, il faut rester sobre, frugal, ne pas vouloir satisfaire des désirs impossibles. Il rappelle à son interlocuteur que « c'est pour le superflu que l'on sue, c'est le superflu qui nous use sous la toge, qui nous condamne à vieillir sous la tente, qui nous envoie échouer aux côtes étrangères. Et l'on a sous la main ce qui suffit ! Qui s'accommode sa pauvreté est riche<sup>426</sup> ». Dans la lettre 12, il compte parmi les « avantages de la vieillesse » d'avoir trouvé une forme d'apaisement dans le fait de ne plus être sous l'emprise des désirs et des passions. Il reconnaît alors « qu'il est doux d'avoir lassé les passions, de les avoir laissées en route. Mais il est triste d'avoir la mort devant les yeux<sup>427</sup> ». L'enseignement d'Epicure vient lui rappeler qu'il n'est pas convenable de vivre sous le joug de la nécessité et qu'on « jouit pleinement et avec sécurité de soi-même quand on attend le lendemain sans inquiétude<sup>428</sup> ». Mais il faut se méfier de la solitude, elle est mauvaise conseillère<sup>429</sup> et dangereuse. Puis Sénèque fait l'éloge de la vieillesse dans la lettre suivante tout en constatant que son corps est usé tandis que son âme est restée vigoureuse. Là, il se réfère à l'enseignement de

---

<sup>424</sup> Ibid, Livre I, Lettre 1, p. 1.

<sup>425</sup> Ibid, Livre I, lettre 4, p. 2-3.

<sup>426</sup> Ibid, p. 3. Voir également au livre III, lettre 25 : « Réduisez tout ce luxe ; de ce que nous possédons, rien ne nous est nécessaire ».

<sup>427</sup> Ibid, livre I, lettre 12, p. 1.

<sup>428</sup> Ibid, p. 2.

<sup>429</sup> Ibid, livre III, lettre 25.

Socrate dans le *Phédon*<sup>430</sup> où il évoque la question de la séparation de l'âme (siège de la Sagesse) et du corps (considéré comme le siège des désirs et des passions). Socrate y explique que « philosopher, c'est apprendre à mourir », signifiant par là que « la *déliation* de l'âme et du corps », la séparation du domaine sensible de celui de l'intellect permet à ce dernier de se consacrer à l'étude suprême, l'étude de la philosophie. Aussi Sénèque peut-il écrire que « je n'ai de vieilli que les vices et leurs organes. Mon âme est pleine de vigueur, et ravie de n'avoir presque plus rien de commun avec le corps ; elle se sent en partie délivrée de son fardeau ; elle triomphe, elle me donne un démenti sur ma vieillesse, c'est pour elle la fleur de l'âge. (...) Je me plais à examiner, à démêler, dans ce calme d'une âme si bien réglée, les effets de l'âge et ceux de la sagesse<sup>431</sup> ». Que lui apporte donc la sagesse ? Elle lui apprend à ne pas craindre la mort pour accéder à la liberté et au degré le plus haut de l'âme intellectuelle, qu'il « est bon d'apprendre à mourir (...), la mort ne compte pas les années<sup>432</sup> ». Pour s'y préparer, Sénèque reconduit la recette déjà donnée par Socrate/Platon : « il faut toujours étudier quand on n'est jamais sûr de savoir. Pensez à la mort, c'est-à-dire pensez à la liberté. Apprendre la mort, c'est désapprendre la servitude, c'est se montrer au-dessus ou du moins à l'abri de toute tyrannie<sup>433</sup> ». A partir de là, Sénèque remet l'accent sur la recherche du bonheur par l'acquisition de la sagesse et l'étude de la philosophie. Il se réfère à nouveau à l'enseignement d'Epicure concernant la frugalité et rappelle que la sagesse est

---

<sup>430</sup> Platon, *Phédon*, dialogue qui se situe à la veille de la mort de Socrate.

<sup>431</sup> Sénèque, *Ibid*, livre III, lettre 26, p. 1.

<sup>432</sup> *Ibid*, p. 1.

<sup>433</sup> Sénèque, *Lettres à Lucillius*, Livre III, lettre 26, p. 2.

« la vertu seule [qui] procure un bonheur perpétuel et inaltérable. (...) La sagesse ne s'emprunte ni ne s'achète<sup>434</sup> ». Il rappelle qu'il est insensé de craindre la mort, conseille de l'attendre avec calme et fermeté. Tel est « l'heureux effet de la philosophie ! Quel que soit l'état du corps, elle donne à l'âme la force, la sérénité, la joie, en présence du trépas ; la fermeté au milieu de la dissolution physique<sup>435</sup> ». Il conclut en remettant l'accent sur la pratique urgente et les bienfaits de la philosophie et de la sagesse : « Pour philosopher, il ne faut pas attendre que vous soyez de loisir ; il faut tout quitter pour cette grande occupation... jusqu'aux limites les plus reculées de l'existence humaine<sup>436</sup> ».

## **De Montaigne à Nietzsche**

Ces deux philosophes ont des liens évidents avec la philosophie antique à laquelle ils se réfèrent constamment dans leurs œuvres. C'est la raison pour laquelle il semble pertinent de montrer comment l'un expérimente la vieillesse et comment l'autre la perçoit.

### ***Comment Montaigne expérimente la vieillesse***

Avec Montaigne, la vieillesse est conçue de manière plus modérée, plus altruiste que celle des philosophies antiques bien que ces méditations s'y réfèrent et mettent l'accent sur le fait que c'est une chance de vivre vieux : « mourir de vieillesse, c'est une mort rare, singulière et extraordinaire et d'autant moins naturelle que les autres<sup>437</sup> ». Il se fonde sur son expérience pour évoquer

---

<sup>434</sup> Ibid, III, lettre 27, p. 2.

<sup>435</sup> Ibid, livre IV, lettre 30.

<sup>436</sup> Ibid, livre VIII, lettre 72.

<sup>437</sup> *Essais* I, ibid, p. 447.

cet âge de la vie avec une pertinence et une modération étonnantes, un vrai souci de soi et des autres. C'est là qu'il puise des ressources pour sa réflexion : « De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage si j'étais bon écolier<sup>438</sup> ». Quand il songe à toutes les occasions de mourir auxquelles il a échappé, il considère que c'est un "privilège" sinon « une chance extraordinaire comme celle qui nous maintient en vie hors de l'usage commun<sup>439</sup> ». Il se démarque un peu par rapport aux Anciens et pense que les plus belles actions des hommes se réalisent autour de trente ans et a la certitude que depuis lors, « [son] esprit et [son] corps ont plus décliné qu'augmenté<sup>440</sup> ». Puis il cite Lucrèce et observe de manière suffisamment lucide les dégâts physiques et mentaux que peut causer la vieillesse : « Tantôt c'est le corps qui se rend le premier à la vieillesse ; parfois aussi c'est l'âme ; et j'en ai assez vu qui ont eu la cervelle affaiblie avant l'estomac et les jambes ; et comme c'est un mal peu sensible pour celui qui en est atteint, qui ne se voit pas facilement, il en est d'autant plus redoutable<sup>441</sup> ». Aussi ne se berce-t-il pas d'illusions. Il est vrai que les observations de Montaigne ne concernent plus seulement les élites mais que son regard embrasse un spectre social plus large. Il convient de rappeler que Montaigne a été élevé par des paysans<sup>442</sup>, au milieu de gens humbles ; il les connaît et ne les méprise pas.

---

<sup>438</sup> *Essais* III, *ibid*, 364.

<sup>439</sup> *Ibid*, p. 447.

<sup>440</sup> *Essais* I, *ibid*, p. 448.

<sup>441</sup> *Essais* I, *ibid*, p. 449.

<sup>442</sup> Montaigne : après sa naissance et jusqu'à l'âge de 6 ans, le père de Montaigne l'a placé en nourrice auprès d'un couple de paysans « me dressant à la plus basse et commune façon de vivre. (...) Son humeur visait encore une autre fin, de me rallier avec le peuple et cette condition d'hommes qui a besoin de notre aide et estimait

Dans le dernier livre des *Essais*, il décrit les conditions de la vieillesse et confirme que ce sont elles qui le rappellent à l'ordre et à la modération, « elles m'assagissent et me prêchent (...) Les ans me font leçon, tous les jours, de froideur et de tempérance. Ce corps fuit le dérèglement et le craint<sup>443</sup> ». On constate combien Montaigne est à l'écoute de son corps, il est en quelque sorte, son baromètre. Mais, contrairement aux philosophes stoïciens, il ne compte pas tellement sur la sagesse pour rehausser le prestige des vieillards car ils n'en sont pas tous pourvus. La sagesse, écrit-il, « a ses excès et n'a pas moins besoin de modération que la folie<sup>444</sup> ». Il a recours à d'autres auteurs antiques pour rappeler que l'âme aussi a ses propres dérèglements tant dans ses maux que dans la nostalgie d'un passé surévalué. Aussi, pour ne pas verser dans la mélancolie et retrouver quelques joies, a-t-il recours à son imagination et ses rêves afin de « détourner, par ruse, le chagrin de la vieillesse<sup>445</sup> ». Dans le cas où l'esprit reste vif, Montaigne préfère alors « une sagesse gaie et civile et fuit l'âpreté des mœurs et l'austérité ayant... une mine rébarbative<sup>446</sup> ». Montaigne est d'un naturel assez affable, il est lucide mais ne se laisse pas aller au pessimisme. Il ne perd pas de temps à se plaindre même quand la souffrance ne l'épargne pas. Dans ce cas, il sait faire preuve de pragmatisme et tire les leçons de son expérience : « L'expérience m'a encore appris ceci, que nous nous perdons d'impatience. Les maux ont leur

---

que je fusse tenu de regarder plutôt vers celui qui me tend les bras que vers celui qui me tourne le dos. ». *Essais* III, chap. 13, p. 396.

<sup>443</sup> Montaigne, *Essais* III, *ibid*, p. 86.

<sup>444</sup> *Essais* III, *ibid*, p. 87.

<sup>445</sup> *Essais* III, *ibid*, p. 88.

<sup>446</sup> *Essais* III, *ibid*, p. 91.

vie et leurs bornes, leurs maladies et leur santé<sup>447</sup> ». Dès qu'il recouvre la santé, il retrouve le plaisir et la joie de vivre. A la fin des *Essais*, livrant ses dernières remarques sur la vieillesse, il juge que « c'est une absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être<sup>448</sup> ». C'est une chose accessible à tous, quelle que soit la condition sociale. Même s'il appartient à une classe plus aisée, il ne souhaite pas faire exception, il est un homme comme un autre et doit subir le sort commun réservé aux hommes, même d'origine modeste. Toutefois, il demande, pour tous les vieux, un peu de bienveillance et de compassion : « Les plus belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent au modèle commun et humain, avec ordre mais sans miracle et sans extravagance. Or la vieillesse a un peu besoin d'être traitée plus tendrement. Recommandons-la à ce Dieu protecteur de santé et de sagesse mais gaie et sociale<sup>449</sup> ». Il termine son œuvre sur une citation d'Horace<sup>450</sup> : « Fils de Latone, puisses-tu m'accorder de jouir de mes biens en bonne santé et, je t'en prie, avec des facultés intactes. Fais que ma vieillesse ne soit ni honteuse ni privée de lyre ».

### ***Remarques de Nietzsche sur la vieillesse***

On trouve dans l'œuvre de Nietzsche<sup>451</sup> quelques notes éparses dans *Humain trop humain (I&II)*, *Par delà le bien et le mal* et quelques pages sur « le philosophe et la vieillesse » dans *Aurore*. Considérant l'art comme un modèle pour la philosophie, « ce à travers quoi se révèle

---

<sup>447</sup> *Essais* III, *ibid.*, p. 381.

<sup>448</sup> *Essais* III, chap.13, *ibid.*, p. 415.

<sup>449</sup> Montaigne, *Essais* III, p. 415-416.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 416 : note sur Horace, *Ode 31* du livre I.

<sup>451</sup> Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, Bouquins, tomes I et II, Robert Laffont 1973.

la dimension tragique de l'existence", il cherche dans l'âme des artistes et des écrivains ce qui pourrait faire « la joie de la vieillesse<sup>452</sup> ». Il sait que les choses se détériorent avec l'âge mais il jubile à l'idée que les œuvres des artistes sont sauvegardées sans être altérées en utilisant une métaphore aussi inattendue que pertinente : « Le penseur, et de même l'artiste, qui a mis en sûreté le meilleur de lui-même dans ses œuvres, ressent une joie presque maligne quand il voit comment son corps et son esprit sont, par le temps, brisés et détruits lentement, comme s'il voyait, d'un coin, un voleur travailler son coffre fort, sachant lui, que le coffre est vide et que ses trésors sont sauvés<sup>453</sup> ». Ailleurs, et sans faire de dichotomie entre le corps et l'esprit, le philosophe tente d'explicitier le rapport entre la nature et la connaissance de telle sorte que le plaisir persiste même au moment de la vieillesse : « C'est que tu n'as pas encore appris qu'il n'est pas de miel plus doux que celui de la connaissance (...) Vienne l'âge, alors seulement, tu verras bien comment tu as écouté la voix de la nature, de cette nature qui gouverne l'univers par le plaisir, aboutit aussi à la sagesse, joie constante de l'esprit dans cette douce lumière du soleil ; l'une et l'autre, vieillesse et sagesse, t'arrivent sur un même versant de la vie, ainsi l'a voulu la nature. Alors, il sera temps, sans qu'il y ait lieu de s'indigner, que le brouillard de la mort s'approche vers la lumière – ton dernier mouvement ; une ovation à la connaissance – ton dernier souffle<sup>454</sup> ». Dans un autre aphorisme, il a recours à une métaphore sonore pour donner une autre

---

<sup>452</sup> Nietzsche, *Œuvres*, t. I, *ibid*, *Humain trop humain* (I), n° 209, p. 549.

<sup>453</sup> F. N. *ibid* n° 209, p. 549.

<sup>454</sup> N. t. I, *ibid*, *Humain trop humain* (I), n° 292, p. 596.

touche sensible à sa perception de la vieillesse : « Le ton de l'âge plus mûr est précis, bref, modérément élevé mais, comme tout ce qui est clairement articulé, portant très loin. La vieillesse enfin apporte dans le son de la voix quelque douceur et indulgence et, pour ainsi dire, le sucre : dans bien des cas, à la vérité, elle le rend aussi plus aigre<sup>455</sup> ». En outre, il n'omet pas de critiquer les vieux qui sont dans le déni et veulent imiter les jeunes<sup>456</sup>. D'ailleurs, il les trouve grotesques.

Les quelques pages intitulées « Le philosophe et la vieillesse<sup>457</sup> » sont une mise en garde que Nietzsche adresse aux personnes qui font trop confiance aux jugements d'un vieillard réputé sage. Là encore, il use d'une métaphore – la nuit et le jour – pour distinguer la vraie connaissance lumineuse de celle qui est sombre et illusoire. Aussi en appelle-t-il à la prudence à l'égard du faux-vieux sage dont on ne détecte pas la fatigue intellectuelle. On se croirait être dans le dialogue de Platon sur le *sophiste*, vrai-faux philosophe mais qui ne fait illusion qu'auprès des ignorants. Aussi, doit-on prendre garde à ne pas s'égarer à cause du respect dû aux personnes âgées. La piété, écrit-il, « que nous témoignons au vieillard, surtout lorsque ce vieillard est un vieux penseur et un vieux sage, nous rend facilement aveugles à l'égard du *vieillissement de son esprit*<sup>458</sup> et il est toujours nécessaire de mettre au jour les *symptômes* cachés d'un tels vieillissement et d'une telle *lassitude*, c'est à dire de montrer le phénomène physiologique qui se cache derrière le jugement et le préjugé moral afin de

---

<sup>455</sup> F.N. t. I, *ibid*, *Humain trop humain* (I), n° 613, p. 681.

<sup>456</sup> F. Nietzsche, *Œuvres*, t. I, *ibid* : *Opinions et sentences mêlées*, « Remarques d'un étranger », n° 289, p. 798.

<sup>457</sup> F. Nietzsche, *Œuvres*, t. I, *ibid* *Aurore*, n° 542, p. 1194 à 1197.

<sup>458</sup> Les mots en italiques sont dans le texte de Nietzsche.

ne pas être dupe de la piété et de ne pas porter préjudice à la connaissance<sup>459</sup> ». Nietzsche met l'accent sur les trois croyances liées à ce phénomène : la croyance au génie, le besoin d'*allègement* qu'éprouve la lassitude de l'esprit et le symptôme de lassitude qui accompagne « cette ambition qui a vieilli, elle aussi<sup>460</sup> ». Et cependant, il faut faire attention au vieillard qui ne supporte plus la solitude et l'isolement, il a recours à l'adhésion par la séduction, au culte de sa personne et il se condamne lui-même ; il tombe dans des « excès cléricaux et poétiques. (...) En se *canonisant* lui-même, il s'est dressé son propre certificat de décès<sup>461</sup> ». La conclusion du philosophe est assez pessimiste sur la fin de ce vieux penseur qui s'est laissé abuser par l'illusion qu'il pouvait berner son entourage très longtemps : « Lorsqu'un grand penseur veut faire de lui-même une institution, liant l'humanité de l'avenir, on peut admettre avec certitude qu'il est allé au-delà du sommet de sa force, qu'il est très las et tout près de son déclin<sup>462</sup> ». Il n'y a pas, à proprement parler, une stigmatisation de la vieillesse mais une prise de conscience qui sert à alerter contre la possibilité d'une supercherie pouvant altérer la vraie connaissance.

---

<sup>459</sup> F. Nietzsche, *Œuvres*, t. I, *ibid* *Aurore*, p. 1194-1195.

<sup>460</sup> F. Nietzsche, *ibid*, p. 1195.

<sup>461</sup> *Ibid*, p. 1196.

<sup>462</sup> *Ibid*, p. 1196-1197.

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

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

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

Depuis la Révolution, la société démocratique moderne se caractérise par le fait que les individus libres qui la composent ont des droits et des devoirs égaux. Cependant, le processus d'émancipation des individus n'a pas débuté avec la révolution. Il est admis, en général que le processus d'individuation des hommes et des femmes dans les sociétés européennes occidentales a commencé à émerger aux 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> siècles. Jusqu'au Moyen Age, le système féodal et la pratique généralisée du servage laissent le « peuple » dans un état d'indifférenciation sociale évidente. La règle de la tribu ou du clan ne permet pas l'expression d'une quelconque volonté individuelle. Selon Louis Dumont<sup>463</sup>, c'est une période qui se caractérise par le « holisme », c'est-à-dire l'absorption dans le « tout » collectif. En d'autres termes, c'est la période de l'indifférenciation sociale dans laquelle les êtres humains sont absorbés « dans la tribu, le clan, la famille<sup>464</sup> ». Par exemple, la culpabilité héréditaire survit au Moyen Age de manière sporadique alors qu'elle a été dénoncée depuis l'Antiquité et que Platon a mis l'accent sur cet argument pour faire émerger le principe de responsabilité individuelle dans l'exercice de la justice. Mais les choses vont évoluer.

---

<sup>463</sup> Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Ed. du Seuil, 1983.

<sup>464</sup> Cf Revue des *Sciences humaines*, Article de Jean-François Dortier du 9/11/ 2010 : « Individu. Du JE Triomphant au MOI éclaté ». Document Web : <http://www.sciences humaines.com>.

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

En Europe occidentale, des phénomènes d'individuation commencent à apparaître avec l'émergence de la bourgeoisie dans les royaumes de droit divin où la religion d'Etat et « la » famille n'avaient pas de considération pour les individus en tant que tels. Le processus d'individuation qui se traduit par une prise de conscience de la singularité d'une personne mène à la construction du JE et à l'autonomie du sujet. Il commence avec le *cogito* de **Descartes**, « Je pense donc je suis » et par la théorie des « monades » de **Leibnitz** considérées comme des « réalités individuelles indépendantes les unes des autres<sup>465</sup> ».

On admet en général que l'époque moderne commence au 18<sup>e</sup> siècle avec le mouvement des Lumières philosophiques. « L'idéologie individualiste » s'exprime avec la revendication des premiers droits individuels par des philosophes anglais. D'abord, Thomas **Hobbes**<sup>466</sup> qui décrit « l'état de nature » – où sévissent l'arbitraire et l'insécurité – et « l'état de droit », il revendique pour chacun, le droit à la sécurité des biens et des personnes. Dans l'état de nature, explique-t-il, « donc, tout ce qui entraîne par nature, une guerre de tous contre tous, accompagne aussi nécessairement, la condition d'hommes privés de toute sécurité autre que celle que chacun peut attendre de sa vigueur et de son intelligence<sup>467</sup> ». Aussi, chaque individu doit-il « abandonner ou transférer » à l'Etat-Léviathan « le droit de se défendre contre la violence. (...) La fin en vue de laquelle on a admis

---

<sup>465</sup> Cf *Dictionnaire de philosophie politique*, p. 294, PUF 1996.

<sup>466</sup> Thomas Hobbes, (1588-1679), *Léviathan*, paru dans sa forme définitive en 1668. Cf chap. 13, p. 105 à 109, Dalloz-Vrin, édition 2004.

<sup>467</sup> Thomas Hobbes, *ibid*, p. 107.

cet abandon ou ce transfert du droit n'est autre que la conservation de la vie et des moyens de vivre<sup>468</sup> ». Il précise ensuite que « le transfert mutuel du droit est appelé *contrat*<sup>469</sup> ».

C'est Hobbes qui élabore, en effet, la première théorie du contrat social revendiquant le droit égal à la sécurité des personnes et des biens alors qu'un autre philosophe anglais, John **Locke**<sup>470</sup> défend le « droit à la propriété individuelle » vers la fin du 17<sup>e</sup> siècle. Selon lui, le droit positif est subordonné aux *lois* de la nature. Locke défend la liberté politique et économique, la neutralité de l'Etat et la séparation des pouvoirs politique et religieux. Le droit égal à la propriété individuelle est associé à la préservation de la liberté individuelle et à la valeur du travail fourni par chaque individu et ce droit est inviolable. Ainsi, écrit-il, « Tout homme possède une propriété sur sa propre personne. À cela personne n'a aucun Droit que lui-même. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous pouvons dire qu'ils lui appartiennent en propre. Tout ce qu'il tire de l'état où la nature l'avait mis, il y a mêlé son travail et ajouté quelque chose qui lui est propre, ce qui en fait par là même sa propriété. Comme elle a été tirée de la situation commune où la nature l'avait placé, elle a du fait de ce travail quelque chose qui exclut le Droit des autres hommes. En effet, ce travail étant la propriété indiscutable de celui qui l'a exécuté, nul autre que lui ne peut avoir de Droit sur ce qui lui est associé<sup>471</sup> ».

---

<sup>468</sup> Hobbes, *ibid*, chap. 14, p. 113.

<sup>469</sup> Hobbes, *ibid*, p. 114.

<sup>470</sup> John Locke, (1632-1704).

<sup>471</sup> J. Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil* (1690), chap. V. Dans un autre paragraphe, il remet l'accent sur le droit de la propriété pour l'homme « propriétaire de sa propre personne et de son travail » : au parag.44 de l'édition web, de l'UQUAC, traduction française de David Mazel en 1795 à partir de la 5<sup>e</sup> édition de

J.F. Dortier<sup>472</sup> estime que Locke est le premier à développer une « théorie de l'individu moderne » parce que, par « propriété de soi », il entend « qu'en devenant propriétaire, l'individu devient maître de lui-même en s'appropriant son travail et ses moyens d'existence<sup>473</sup> ».

Remarque : Dans ses *Ecrits politiques*, Benjamin Constant fait un rapprochement du même ordre, entre la propriété et la propriété de sa personne humaine, mais dans un autre contexte où il évoque, a contrario, les atteintes dues à l'arbitraire dans les régimes despotiques et tyranniques. Il détaille le processus qui, de l'arbitraire, mène aux exactions et autres abus de pouvoir. Voici ce qu'il écrit : « L'arbitraire sur la propriété est bientôt suivi de l'arbitraire sur les personnes ; premièrement, parce que l'arbitraire est contagieux ; en second lieu parce que la violation de la propriété provoque nécessairement la résistance. L'autorité sévit alors contre l'opprimé qui résiste ; et, parce qu'elle a voulu lui ravir son bien, elle est conduite à porter atteinte à sa liberté<sup>474</sup> ».

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

Au cours du 18<sup>e</sup> siècle, l'individualisme se propage dans la société française grâce à l'esprit des Lumières

---

Londres en 1728: 44. « Tout cela montre évidemment que bien que la nature ait donné toutes choses en commun, l'homme néanmoins, étant le maître et le propriétaire de sa propre personne, de toutes ses actions, de tout son travail, a toujours en soi le grand fondement de la propriété ; et que tout ce en quoi il emploie ses soins et son industrie pour le soutien de son être et pour son plaisir, surtout depuis que tant de belles découvertes ont été faites, et que tant d'arts ont été mis en usage et perfectionnés pour la commodité de la vie, lui appartient entièrement en propre, et n'appartient point aux autres en commun. ».

<sup>472</sup> J-F. Dortier, directeur de la revue « Sciences Humaines ».

<sup>473</sup> J-F. Dortier, *ibid*, *Sciences Humaines* du 9/11/ 2010 : « Individu. Du JE Triomphant au MOI éclaté », p. 2.

<sup>474</sup> Benjamin Constant (1767-1830), *Ecrits politiques*, p. 444, folio-Essais n° 307, Gallimard 1997.

philosophiques. Il convient de rappeler le rôle de Voltaire dans le combat contre les injustices et l'intolérance et celui de **Rousseau** lorsqu'il publie, entre autres, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* en 1755 et le *Contrat social* en 1762. Avec beaucoup de véhémence et d'insistance, il considère que le droit à l'égalité traduit une aspiration humaine fondamentale, l'individu devenant alors « un être politique et social<sup>475</sup> ». Dans le corps social, on observe quelques désengagements à l'égard de la religion, de l'Etat et de la famille. Avec la Révolution, la tendance vers l'individualisme égalitariste se confirme avec le rejet de l'arbitraire et l'abolition des privilèges. Louis Dumont écrit à cet effet : « la **Déclaration des droits de l'homme et du citoyen** adoptée par l'Assemblée constituante dans l'été 1789 marque en un sens le triomphe de l'individu. (...) Art. 1 : Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits<sup>476</sup> ». Tous les êtres humains sont désormais des citoyens libres et égaux. L'individu qui en émerge est une « personne morale autonome » selon la formule de **Kant**<sup>477</sup>. La volonté du sujet raisonnable, libre et « autonome » s'exprime en tant que conscience individuelle qui se livre à l'observation et à la « critique » des phénomènes à partir de l'expérience sensible.

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

Au début du 19<sup>e</sup> siècle, **Alexis de Tocqueville** tente de montrer quel est le lien entre le système démocratique et les droits civiques ; en d'autres termes, « pourquoi

---

<sup>475</sup> Louis Dumont, *ibid.*, p. 102.

<sup>476</sup> Louis Dumont, *ibid.*, p. 102.

<sup>477</sup> Emmanuel Kant (1724-1804), *Critique de la Raison pratique*.

les peuples démocratiques montrent un amour plus ardent et plus durable pour l'égalité que pour la liberté ». Selon lui, cette « passion de l'égalité » concerne « l'égalité des conditions » ; elle est spécialement française et se révèle de manière un peu évidente : « les hommes seront parfaitement libres parce qu'ils seront tous entièrement égaux ; et ils seront tous parfaitement égaux parce qu'ils seront entièrement libres. C'est vers cet idéal que tendent les peuples démocratiques<sup>478</sup> ». Il établit des parallèles entre les avantages et les inconvénients liés à la liberté et à l'égalité ; en quelque sorte, si l'égalité se fait sentir de manière immédiate, Tocqueville estime en revanche, « qu'il n'y a que les gens attentifs et clairvoyants qui aperçoivent les périls dont l'égalité nous menace. (...) Les maux que la liberté amène quelquefois sont immédiats ; ils sont visibles par tous, et tous, plus ou moins, les ressentent. Les maux que l'extrême égalité peut produire ne se manifestent que peu à peu ; ils s'insinuent graduellement dans le corps social<sup>479</sup>... ». Il précise sa pensée en mettant l'accent sur les sacrifices que les citoyens iraient jusqu'à consentir pour ne plus subir les inégalités et se retrouver en position d'infériorité politique : « Les peuples démocratiques ont un goût naturel pour la liberté ; (...) Mais ils ont pour l'égalité une passion ardente, insatiable, éternelle, invincible ; *ils veulent l'égalité dans la liberté* et, s'ils ne peuvent l'obtenir, ils la veulent encore dans l'esclavage. Ils souffriront la pauvreté, l'asservissement, la barbarie, mais ils ne souffriront pas l'aristocratie<sup>480</sup> ».

---

<sup>478</sup> A. de Tocqueville, *ibid.*, p. 93.

<sup>479</sup> A. de Tocqueville, *ibid.*, p. 95.

<sup>480</sup> A. de Tocqueville, *ibid.*, p. 96.

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

Libres et égaux, certes, ces êtres singuliers, bien individualisés se distinguent par leur personnalité mais ils s'isolent aussi pour ne pas s'en laisser imposer et exprimer leur entière liberté. Avant la démocratie, on connaissait l'égoïsme, « amour passionné et exagéré de soi-même » alors que dans les pays démocratiques, l'*individualisme* laisse sa marque sur les relations humaines. Tocqueville le définit comme « un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même<sup>481</sup> ». Puis le philosophe se livre à une comparaison entre l'égoïsme et l'individualisme : il entend montrer que l'égoïsme est un affect, une passion qui peut animer n'importe quel individu quelle que soit la nature du régime dans lequel il vit alors que l'individualisme est d'ordre politique et démocratique puisqu'il ne saurait y avoir de démocratie sans un traitement égalitaire de tous les citoyens : « l'individualisme est d'origine démocratique et menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent<sup>482</sup> ».

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

Tocqueville n'occulte pas un paradoxe provoqué par la nouvelle réalité démocratique et qui concerne les devoirs envers les concitoyens. Les droits sont revendiqués et acquis mais les devoirs semblent négligés. Les

---

<sup>481</sup> A. de Tocqueville, *ibid*, chap. 2, p. 97.

<sup>482</sup> A. de Tocqueville, *ibid*, chap. 2, p. 98.

conséquences sont donc prévisibles et se traduisent par l'affaiblissement du lien social entre les individus enfin libres et égaux : « Dans les siècles démocratiques, au contraire, où les devoirs de chaque individu envers l'espèce sont bien plus clairs, le dévouement envers un homme devient plus rare : le lien des affections humaines s'étend et se desserre<sup>483</sup> ». Il voit bien d'où vient le danger qui attire les individus jusqu'à la solitude. Ainsi, les conditions s'égalisant, les individus deviennent auto-suffisants de sorte qu'ils n'entretiennent plus les liens amicaux et affectifs et ne voient pas qu'ils se retranchent de la vie sociale et familiale : « ils ne doivent rien à personne, ils n'attendent rien de personne ; ils s'habituent à se considérer toujours isolément et ils se figurent volontiers que leur destinée toute entière est entre leurs mains. Ainsi, non seulement, la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur<sup>484</sup> ».

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

Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, il semble qu'il s'opère un « retournement général » au sein de la société. De nouvelles théories socio-politiques s'élaborent : le positivisme de Auguste Comte fondé sur la Raison, le courant romantique, le socialisme qui s'exprime dans les publications du cercle saint-simonien témoignent d'un souci d'universalité. Selon l'argument de Louis Dumont, « un besoin d'*universitas* fut ressenti plus

---

<sup>483</sup> Ibid, p. 98.

<sup>484</sup> Tocqueville, *ibid*, p. 99.

fortement que jamais par l'individu romantique qui héritait de la Révolution<sup>485</sup> ». L'individualisme ne s'affirme pas comme tel. C'est encore le moment des grandes familles et l'esprit collectif n'a pas encore disparu. Cependant, le romantisme se propage rapidement et c'est un mouvement à caractère fortement individuel. La pression religieuse est plus forte. On le voit dans les romans de Balzac, Flaubert, Stendhal ou dans les œuvres de Musset ; ils témoignent des mutations de la société post-révolutionnaire, notamment de la société bourgeoise. D'une manière générale, Louis Dumont estime que « les penseurs français de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle furent conduits à considérer l'homme comme un être social, à insister sur les facteurs sociaux qui constituent la matière première de la personnalité et expliquent en dernier ressort que la société n'est pas réductible à une construction artificielle à base d'individus. (...) La religion était hautement appréciée par les saint-simoniens comme source de cohésion sociale : ils insistaient sur la religion et le sentiment en vue de la reconstruction du corps social<sup>486</sup> ».

Que s'est-il passé au 20<sup>e</sup> siècle depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale ? Il semble que le régime démocratique se soit consolidé en Europe occidentale depuis 1945. La stabilisation de la démocratie s'est faite sur fond d'individualisme, l'individu étant devenu le « vrai principe de l'organisation socio-politique<sup>487</sup> ». L'Etat démocratique respectait les droits de l'homme mais, à partir de 1975, des inégalités et des injustices

---

<sup>485</sup> Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p. 108.

<sup>486</sup> L. Dumont, *ibid.*, p. 112.

<sup>487</sup> Note de lecture parue sur Internet concernant le livre de Marcel Gauchet, *la démocratie contre elle-même*.

commencent à se faire sentir dans les sociétés occidentales.

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

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

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

En même temps, l'on remarque que le civisme diminue au fur et à mesure que croissent les libertés individuelles. Des enquêtes sociologiques sur les valeurs mettent l'accent sur « la perte des repères et le déclin des valeurs<sup>488</sup> » concernant la famille, le travail, la politique, la religion et la morale. Incivilités, impolitesses et dysfonctionnement sociaux se multiplient. Le désintérêt à l'égard de la politique est un phénomène nouveau dans la société française tandis que la question des droits de l'homme prend de plus en plus d'importance. Mais, alors que la politisation des jeunes, notamment après les événements de Mai 1968, avait été une réalité socio-politique forte, on observe une démobilisation de ceux-ci. C'est, en substance, ce que déclare **Marcel Gauchet**, qui y voit une vraie menace pour l'équilibre de la société démocratique : « Les droits

---

<sup>488</sup> Voir les notes sur l'œuvre de Raymond Boudon in [http://fr.Wikipédia.org/wiki/Raymond\\_Boudon](http://fr.Wikipédia.org/wiki/Raymond_Boudon).

de l'homme ne doivent pas être un guide intouchable. La démocratie est la transformation du désir de chacun dans le pouvoir de tous, mais sacraliser les libertés individuelles remet tout en question. Pour les jeunes générations, démocratie veut simplement dire libertés personnelles. Elles s'étonnent ensuite qu'il n'y ait plus de pouvoir pour personne ! Individualisme et dépolitisation contribuent au malaise moral d'une société incapable d'entreprendre collectivement<sup>489</sup> ». C'est ce qu'il a appelé depuis 1999, un « individualisme de déliaison » mettant ainsi l'accent sur la disparition de l'esprit collectif. Selon lui, « Nous avons basculé dans la période récente vers un individualisme de déliaison ou de désengagement, où l'exigence d'authenticité devient antagoniste de l'inscription dans un collectif. Pour "être soi-même" dans l'ultracontemporain, il faut se garder par devers soi<sup>490</sup> ».

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

Déjà en 1979, aux Etats Unis est publiée une étude qui décrit de manière détaillée une « crise culturelle de la société occidentale » dont les répercussions se retrouvent en France quelques années plus tard. Les phénomènes observés par le sociologue américain, Christopher Lasch<sup>491</sup>, expriment, selon lui, « la culture du narcissisme ». Il relève que l'opinion publique a une « vision

---

<sup>489</sup> Marcel Gauchet, « La démocratie malade l'individualisme », p. 4, article paru dans Nice Matin en 2007 et reproduit sur le blog de M. Gauchet : <http://gauchet.blogspot.com/> Voir également, M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002.

<sup>490</sup> Marcel Gaucher, cf revue « Le Débat », mars-avril 1998, p. 172.

<sup>491</sup> Christopher LASCH, *La culture du narcissisme* (USA, 1979) Champs-Essais, n° 808, Flammarion. Trad. française 2006.

désespérée de l'avenir<sup>492</sup> » ; elle se méfie du personnel politique de sorte que « la société est de plus en plus difficile à gouverner. (...) Ce que les élites politiques et dirigeantes qualifient *d'indifférence à la politique* pourrait bien signifier un refus grandissant des citoyens de participer à un système politique qui les traite en consommateurs de spectacles préfabriqués<sup>493</sup> ». A quoi assiste-t-on ? Les individus se disent libres de toutes les entraves résultant de leur éducation ; ils rejettent l'héritage du passé mais l'avenir leur paraît fermé. De toutes les façons, il ne les intéresse pas alors que, paradoxalement, ils sont à la recherche du bonheur. C'est ce que Lasch appelle « la stratégie de la survie narcissique » qui se présente comme une libération mais représente « l'impasse d'une obsession narcissique de l'individu par lui-même<sup>494</sup> ». Comment décrit-il le « nouveau Narcisse » ?

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

Lasch définit cette forme de « narcissisme », non de manière classique, c'est-à-dire comme l'amour du reflet de soi-même mais comme le « culte du moi ». A l'évidence, la recherche du « bien commun » ne l'intéresse plus. L'hypertrophie du *moi* atrophie son jugement concernant toute forme d'extériorité. Hors du *Je*, il est perdu, désorienté. Son intériorité l'envahit au point qu'il en devient vulnérable et ne peut faire face à la moindre difficulté qui se présente à lui. Lasch montre bien ce qui est en jeu dans ce processus : « le nouveau

---

<sup>492</sup> Lasch, *ibid.*, p. 22.

<sup>493</sup> Lasch, *ibid.*, p. 23.

<sup>494</sup> Lasch, *ibid.*, p. 24.

Narcisse est hanté, non par la culpabilité, mais par l'anxiété (...). Il cherche un sens à la vie. Superficiellement détendu et tolérant, (...) il se trouve également privé de la sécurité que donne la loyauté du groupe et se sent en compétition avec tout le monde pour l'obtention des faveurs que dispense l'Etat paternaliste (...) Il se montre ardemment compétitif quand il réclame approbation et acclamation. (...) Il prône la coopération et le travail en équipe tout en nourrissant des impulsions profondément antisociales. (...) Avide, dans la mesure où ses appétits sont sans limites...et vit dans un état de désir inquiet et perpétuellement inassouvi<sup>495</sup> ».

Déterminé par son intériorité, « sa volonté individuelle est toute puissante<sup>496</sup> ». L'anxiété est si forte qu'il se sent obligé de chercher un certain équilibre auprès des psychothérapeutes. C'est ainsi, estime Lasch que « la thérapie s'est établie comme le successeur de l'individualisme farouche et de la religion<sup>497</sup> ». Cet individu est en état de dépendance, il a du mal à atteindre une vraie maturité. On observe dans son comportement un certain nombre de signes qui révèlent sa vulnérabilité et sa fragilité, son extrême émotivité qui rendent les relations sociales et familiales extrêmement difficiles. Lasch met l'accent sur un certain nombre de questions qui cherchent à cerner les problèmes posés à la société et qui témoignent de véritables dysfonctionnements du « nouveau Narcisse » : « pourquoi la peur de grandir et de vieillir hante notre société ; pourquoi les relations personnelles apparaissent si fragiles et précaires, pourquoi enfin, la "vie intérieure" ne constitue plus un refuge

---

<sup>495</sup> Lasch, *ibid.*, p. 25.

<sup>496</sup> Lasch, *ibid.*, p. 35.

<sup>497</sup> Lasch, *ibid.*, p. 41.

contre les dangers qui nous entourent<sup>498</sup> ? ». Etant donnée son immaturité, tout porte à croire que cet individu, replié sur lui-même, va chercher des solutions illusoire qui ne lui apportent pas d'apaisement. En effet, « dans son vide intérieur et son insignifiance, l'homme ordinaire tente de se réchauffer à la lumière réfléchie par les "étoiles" (stars de cinéma ou autres)<sup>499</sup> ». Apparemment, cela ne suffit pas à remplir le vide laissé par l'isolement et l'anxiété qui atteignent parfois des paroxysmes.

Replié sur son intimité par incapacité à entretenir des relations sociales convenables, ne croyant pas à l'amélioration des conditions sociales par le combat politique, l'individu s'effondre. L'auteur rend compte d'un phénomène que seule l'enquête peut révéler. Selon lui, « Poètes et romanciers d'aujourd'hui, loin de glorifier le *moi*, racontent sa désintégration. Les thérapies qui soignent le *moi* brisé véhiculent le même message. Loin d'encourager la vie privée aux dépens de la vie publique, notre société fait qu'il est de plus en plus difficile, pour un individu, de connaître une amitié profonde et durable, un grand amour, un mariage harmonieux. A mesure que la vie sociale devient plus brutale et barbare, les relations personnelles qui, ostensiblement, devraient être préservées, prennent un caractère de combat. (...) Ces thérapies masquent l'origine sociale des souffrances qu'elles traitent<sup>500</sup> ».

---

<sup>498</sup> Lasch, *ibid.*, p. 44.

<sup>499</sup> Lasch, *ibid.*, p. 51.

<sup>500</sup> Lasch, *ibid.*, p. 61.

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

Parmi les nombreux problèmes sociaux surgis avec le nouvel individualisme, Lasch cite en exemple la faillite du système éducatif pour montrer ce que peut produire l'égalitarisme lorsqu'il est poussé à outrance. Au lieu de chercher « l'excellence pour tous les élèves, au nom même de l'égalitarisme, le système préserve la forme la plus insidieuse de l'élitisme. (...) Il n'est pas inconsidéré de parler de nouvel obscurantisme lorsqu'on se rend compte à quel point les traditions culturelles sont en train de se dissiper<sup>501</sup> ». Il regrette que les experts ne coopèrent pas au bénéfice des enfants et insiste sur leur cynisme. Et surtout il s'élève contre « la remise en question systématique de l'autorité parentale » qui entraînerait la détérioration des relations familiales, (...) contre l'appropriation des fonctions familiales » par l'école et les institutions sociales de toutes sortes. Tout cela entraînant une déresponsabilisation des parents et la « réduction des droits du citoyen ordinaire<sup>502</sup> ».

### ***Le rejet du vieillissement<sup>503</sup>, le jeunisme etc...***

D'une certaine façon, l'avenir de tous les Narcisses se résout dans le vieillissement mais la peur de vieillir les taraude et ils font tout ce qu'ils peuvent pour l'oublier car ils sont dans le déni et dans le culte du *moi*. Il n'est donc pas étonnant de constater qu'ils sont pris de peur panique face à ce phénomène inéluctable. Ils vont donc faire tout ce qu'ils peuvent pour en retarder l'avènement et rechercher par tous les moyens à se donner

---

<sup>501</sup> Lasch, *ibid.*, p. 188 à 195.

<sup>502</sup> Lasch, *ibid.*, p. 195 à 203.

<sup>503</sup> Lasch, *ibid.*, p. 260 à 269.

l'apparence de la jeunesse. Le culte du corps prend des proportions inédites ; pour garder l'apparence de la « jeunesse » la règle est dans l'entretien perpétuel du corps par le sport, la chirurgie et la médecine esthétiques. Tant que c'est possible, l'image de l'apparence jeune reste le seul réconfort.

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

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

Quelques années plus tard, des sociologues français publient des études sur l'état de la société française et constatent qu'il existe de nombreuses similitudes avec la société nord-américaine. L'un d'entre eux, Gilles Lipovetsky<sup>504</sup> estime que l'individualisme contemporain n'a plus rien à voir avec celui qui a succédé à la Révolution française. Selon lui, à l'heure de la consommation de masse, le processus de socialisation a totalement changé ; la société, les mœurs, l'individu contemporain sont ébranlés par « l'émergence d'un mode de socialisation et d'individualisation inédit (...) Cette mutation historique est, ... autrement dit, une nouvelle phase de l'histoire de l'individualisme occidental<sup>505</sup> ». Que résulte-t-il de ses observations ?

---

<sup>504</sup> Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Folio-Essais n° 121, Gallimard 1983 / 1993.

<sup>505</sup> G. Lipovetski, *ibid.*, p. 9.

### « *La désertion de masse* »

Il constate que la société française est devenue « apathique ». Il estime que s'accomplit sous les yeux de tous « une désertion » des individus, des institutions ; plus rien ne présente le moindre intérêt, bref, c'est « l'ère du vide ». Voici dans quels termes il demande que l'on prenne conscience du phénomène qui est en train de s'opérer depuis le début des années 1980. Il convient, écrit-il, de « ne pas occulter la présence d'un autre désert... Un désert paradoxal, sans catastrophe, sans tragique ni vertige (...) Considérez en effet cette immense vague de désinvestissement par laquelle toutes les institutions, toutes les grandes valeurs et finalités ayant organisé les époques antérieures se trouvent à peu près vidées de leur substance, qu'est-ce, sinon une *désertion de masse* transformant le corps social en corps exsangue, en organisme désaffecté ? (...) Ici comme ailleurs, le désert croît : le savoir, le pouvoir, le travail, l'armée, la famille, l'Eglise, les partis, etc, ont déjà globalement cessé de fonctionner comme des principes absolus et intangibles à des degrés différents ; plus personne n'y croit, plus personne n'y investit quoi que ce soit<sup>506</sup> ». La société semble continuer de fonctionner mais en « roue libre », elle n'est plus qu'un « désert apathique ». Son enquête se poursuit par l'examen des systèmes éducatif et politique.

### *Dysfonctionnements dans l'enseignement*

Comme Lasch, Ehrenberg met l'accent sur les dysfonctionnements dans le système éducatif : il constate « le grand désarroi des Maîtres », les enseignants confrontés à l'apathie et à l'indifférence des élèves, leurs incivilités.

---

<sup>506</sup> G. Lipovetsky, *ibid*, p. 50.

Ceux qui voudraient réagir sont découragés, déstabilisés, désorientés par le manque d'intérêt qu'ils suscitent, par l'indifférence massive. Le "scandale" est partout. Les solutions proposées pour remédier aux nombreux problèmes de ce système ne donnent pas de résultat car, « plus l'école se met à l'écoute des élèves et plus ceux-ci déshabitent sans bruit ni chahut ce lieu vide<sup>507</sup> ». D'ailleurs, écrit-il, « plus les professeurs veulent faire lire, moins les élèves lisent<sup>508</sup> ».

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

Lipovetsky poursuit son enquête et reprend le concept de « Narcisse » développé par Lasch pour caractériser le nouvel individualisme qui se répand dans la société post-moderne depuis ces trois dernières décennies. Ce qui frappe, c'est qu'il retrouve les mêmes effets provoqués par le culte du moi, la même apathie et le même isolement ayant les mêmes conséquences. Selon lui, « un cran supplémentaire est franchi dans l'escalade de la personnalisation de l'individu voué au self-service narcissique (...), à l'indifférence par saturation et isolement<sup>509</sup> ». De fait, Narcisse se comporte de la même manière aux USA qu'en France : seul et vulnérable, il est en général, déprimé, mais la cause est à chercher dans « la désertion de la *res publica*... Narcisse en quête de lui-même, obsédé par lui seul et ce faisant, susceptible de défaillir ou de s'effondrer à tout moment face à une adversité qu'il affronte à découvert, sans force extérieure<sup>510</sup> ».

---

<sup>507</sup> G. Lipovetski, *ibid*, p. 56.

<sup>508</sup> *Ibid*, p. 63.

<sup>509</sup> *Ibid*, p. 59 à 63.

<sup>510</sup> *Ibid*, p. 67.

D'ailleurs, l'auteur ne s'étonne pas de ses réactions exagérées puisque le moindre petit incident le laisse désarmé. Aussi précise-t-il, « ses problèmes personnels prennent une proportion démesurée et plus il s'y penche (aidé ou non par les psychothérapeutes) moins il les résout. (...) Qu'est-ce qui aujourd'hui n'est pas sujet à dramatisation et stress. Vieillir, grossir, enlaidir, dormir, éduquer les enfants, partir en vacances, tout fait problème ; les activités élémentaires sont devenues impossibles<sup>511</sup> ». Il semble évident que devant de telles situations, l'individu post-moderne ne peut ni créer ni entretenir des liens amoureux, familiaux ou sociaux. Narcisse demande à être seul dans un désert qu'il entretient et redoute à la fois.

*« Narcisse ou la stratégie du vide »*

Lipovetski constate que son enquête rejoint souvent celle de Lasch mais il voit l'effet du narcissisme dans le croisement de deux logiques, une logique sociale individualiste et l'autre thérapeutique et psychologique. Cependant, il considère également que cette nouvelle forme de l'individualisme contemporain révèle de nouveaux rapports de l'individu avec lui-même et son corps et avec les autres. Cet individualisme, précise-t-il, s'est débarrassé « des ultimes valeurs sociales et morales qui coexistaient avec le règne de la famille, de l'art..., s'est émancipé de tout encadrement transcendant, la sphère privée elle-même change de sens, livrée qu'elle est aux seuls désirs changeants des individus<sup>512</sup> ». En d'autres termes, le sociologue français rend compte de leur manque d'intérêt pour la vie politique et sociale, de leur

---

<sup>511</sup> Ibid, p. 67.

<sup>512</sup> Ibid, p. 71.

exigence pour vivre au présent et de l'érosion du sentiment d'appartenance. En outre, il constate que « seule la sphère privée semble sortir victorieuse de ce raz de marée apathique<sup>513</sup> ». Les repères temporels délimités par le passé et le futur, sont ignorés ainsi que le sens de la continuité historique et la notion de transmission inter-générationnelle. Le narcissisme affecte la société dans laquelle les individus investissent leur *moi* de manière démesurée, « fonctionnant au plaisir, au bien-être, à la dé-standardisation (...) tout concourt à la promotion d'un individualisme pur, autrement dit, psy, débarrassé des encadrements de masse et à la mise en valeur généralisée du sujet<sup>514</sup> ». Ils vouent un culte infini à leur corps et l'entretiennent tout autant. Leur anxiété est si forte qu'il semble inutile de préciser qu'ils ont une peur panique de vieillir et de mourir et dévaluent également le rôle de leurs parents. Comme ils sont repliés sur leur intimité, « leurs relations sont douloureuses, asociales et souvent fratricides<sup>515</sup> ».

\* Rendant compte d'une publication récente du sociologue **Alain Ehrenberg**<sup>516</sup>, *La société du malaise*, Jean-Michel Bot<sup>517</sup> signale que l'auteur s'est référé aux travaux de Lasch<sup>518</sup> et Richard Sennet<sup>519</sup>. Ehrenberg enquête également sur « les maux engendrés par les sociétés individualistes » depuis les années 1970<sup>7</sup>. Il y fait une

---

<sup>513</sup> Ibid, p. 72.

<sup>514</sup> Lipovestki, ibid, p. 75.

<sup>515</sup> Lipovestki, ibid, p. 96.

<sup>516</sup> Cf Alain Ehrenberg, *La société du malaise*, Odile Jacob, 2010.

<sup>517</sup> Jean-Michel LE BOT, (maître de conférences à l'université de sociologie Rennes2), sur le site web : anthropiques.org / 1<sup>er</sup> avril 2010.

<sup>518</sup> Voir ci-dessus, Christopher Lasch *la culture du narcissisme*.

<sup>519</sup> Voir Richard Sennet, *Tyrannies de l'intimité*, (1974 en anglais), traduction française au Seuil, 1995.

analyse sociologique comparée des USA et de la France pour laquelle il utilise une méthode qui « combine vision politique et morale, psychanalyse et sociologie ». Il y décrit la « souffrance sociale, la perte de confiance en soi, “les pathologies narcissiques”, les dépressions, états limites, impuissance du moi à agir, à entreprendre », (...) des pathologies de l’autonomie de l’individu<sup>520</sup> ». Ces phénomènes ont été décrits plus haut ; ils révèlent que la société montre des signes de « déliaison sociale » provoqués par « l’hyper-individualisme contemporain ».

Cependant, d’autres sociologues réagissent à ce qu’ils appellent « le déclinisme » qui aurait affecté la société française. L’ouvrage de François de Singly<sup>521</sup> en France et celui de Richard Sennet<sup>522</sup> aux USA cherchent à dépasser ce moment où la société est censée aller mal. Singly ne nie pas l’existence des multiples problèmes mais il pense qu’il y a des possibilités de les résoudre. Il n’est évidemment pas question d’un retour à l’ordre moral façon 19<sup>e</sup> siècle qui était surtout une chape moralisatrice recouvrant la société de l’époque, mais de tentatives de promouvoir le « vivre-ensemble » avec des manifestations d’amitié et de soutien mutuel et un véritable souci de solidarité. Certains ouvrages publiés récemment reviennent sur les notions de « civilité ou l’art de vivre ensemble<sup>523</sup> », politesse et galanterie. Autrement dit, comment rendre possibles et vivants les

---

<sup>520</sup> Voir le compte rendu de Robert Castel sur l’ouvrage de Ehrenberg in site web « la vie des idées » : <http://laviedesidees.fr/societe-du-malaise-ou-malaise-dans.html>.

<sup>521</sup> Voir François de Singly, *L’individualisme est un humanisme*, Editions de l’Aube, 2005.

<sup>522</sup> Voir Richard Sennet, *Ensemble pour une éthique de la coopération*, Albin Michel, traduction française par Pierre-Emmanuel Dauzat, 2014.

<sup>523</sup> Stephan Vaquero, *Baltasar Gracian, la civilité ou l’art de vivre en société*, PUF-Fondements de la politique, 2009.

liens sociaux et familiaux sans étouffer les individualités. Dans un ouvrage de philosophie politique paru en 2013, Philippe Raynaud<sup>524</sup> pense que les notions de « civilité et démocratie » ne sont pas incompatibles et qu’il « n’y a pas de conflit de principe » entre elles mais « il peut cependant y avoir des tensions entre le monde de l’égalité et celui des “manières”<sup>525</sup> ». Aussi semble-t-il important de mettre l’accent sur une phrase de Marcel Gauchet citée par l’auteur et qui servira ici de conclusion :

« Il n’est pas écrit dans les constitutions démocratiques qu’il est nécessaire d’être poli envers ses voisins, mais on voit bien que dans une société où tout le monde est impoli avec ses voisins, quelque chose de l’esprit de la démocratie est atteint<sup>526</sup> ».

---

<sup>524</sup> Philippe Raynaud, *La politesse des Lumières. Les lois, les mœurs, les manières*. Gallimard- L’esprit de la Cité, 2013.

<sup>525</sup> Philippe Raynaud, *ibid*, p. 9.

<sup>526</sup> Philippe Raynaud, *ibid*, p. 9.

## Peut-on rechercher le bonheur à l'heure de l'arbitraire ?

Cette recherche semble difficile à engager étant donné qu'elle implique deux phénomènes antagoniques, sauf lorsqu'il s'agit de gagner un combat contre l'arbitraire. Mais encore. Une fois les termes définis, l'enjeu consiste à chercher s'il est possible de trouver une certaine forme de bonheur dans une société où sévit l'arbitraire ou s'il existe un moyen de le contourner.

« L'**arbitraire** » désigne une autorité qui n'est limitée par aucune règle, aucune loi, aucun fondement. Un pouvoir arbitraire ne dépend que de la volonté d'un individu ou d'un groupe, du bon vouloir ou du caprice d'un seul homme sans souci particulier d'équité ou de justice. Une décision arbitraire ignore les règles du droit.

Par ailleurs, chacun sait ce que peut être la recherche du **bonheur**. Il s'agit de tenter de vivre des moments de « félicité » où les êtres humains semblent être en accord avec leur entourage et la société dans laquelle ils vivent. Bref, des moments où tout semble aller bien, lorsqu'un individu vit en paix avec lui-même et avec le monde extérieur, lorsqu'il appréhende le monde sans difficulté et que la vie lui semble satisfaisante. Il convient alors de chercher à savoir si le bonheur est une réalité ou une illusion. Est-il absolu ou relatif ? S'agit-il de bonheur individuel ou collectif ? Dépend-il ou non des conditions extérieures ? Peut-on ou doit-on le rechercher quelles que soient les circonstances socio-politiques ? Quelles sont ses conditions de possibilité dans un état de non-droit ?

## Evolution du concept du bonheur

L'opinion commune admet que tous les êtres humains cherchent à être heureux. Pascal<sup>527</sup> estime que c'est une occupation qui dure jusqu'à la mort : « tous les hommes recherchent d'être heureux, c'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre ». Mais, auparavant, les philosophes de l'Antiquité considéraient que la « recherche du bonheur ou *Eudemonia* », autrement dit, le bonheur, constitue la finalité de la vie humaine.

**Aristote**<sup>528</sup> pense que « le bonheur est quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même et il est la finalité de nos actions ». Cependant, il précise que l'objet du bonheur n'est pas le même pour tout le monde. En effet, « Le Bien suprême... c'est le bonheur, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés ; tous assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux. Par contre, en ce qui concerne la nature du bonheur, on ne s'entend plus, et les réponses de la foule ne ressemblent pas à celles des sages<sup>529</sup>. »

Puis le philosophe développe un argument déjà exposé par Platon et qui concerne les trois modes de vie ou excellences (*arètè, en grec*) correspondant aux trois niveaux de l'âme : l'âme désirante, l'âme cordiale, l'âme théorique. C'est au niveau de l'âme cordiale que se joue la vie politique d'une société qui fonctionne droitement. Le courage dans la vie politique est déterminant pour la bonne garde de la Cité.

---

<sup>527</sup> Pascal, auteur des *Pensées*, 1670.

<sup>528</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre I, Vrin.

<sup>529</sup> Aristote, *ibid.*

A partir de là, il définit ce qu'est le bonheur pour les philosophes. Si les plaisirs, les honneurs et les richesses ne semblent pas constituer l'objet de leur bonheur, Aristote explique que le bonheur du philosophe réside dans l'activité de l'âme liée à la Raison ; elle est en conformité avec les excellences/ *arètè*. Il se trouve dans l'activité théorétique, la plus haute qui soit, selon lui : « S'il est vrai que le bonheur est l'activité conforme à l'*arètè*, il est de toute évidence que c'est celle qui est conforme à l'*arètè* la plus parfaite, c'est-à-dire celle de la partie de l'homme la plus haute (...) la notion de ce qui est bien et divin (réalités intelligibles)... c'est bien l'activité de cette partie de nous mêmes... qui constitue le bonheur parfait. Or, nous avons dit qu'elle est contemplative ou théorétique. (...) Et, puisque nous croyons que le plaisir (action belle et bonne) doit être associé au bonheur, la plus agréable de toutes les activités conforme à l'*arètè* se trouve être, d'un commun accord, celle qui est conforme à la sagesse<sup>530</sup> ».

Par ailleurs, Aristote, philosophe politique, sait combien la vie politique dans la Cité antique requiert d'exigences, conditions de possibilités d'une société démocratique. L'amitié (*philia*) et la justice y jouent un rôle fondamental dans la cohésion sociale : « Tandis que dans les tyrannies, l'amitié et la justice ne jouent qu'un faible rôle, dans les démocraties au contraire, leur importance est extrême ; car il y a beaucoup de choses communes là où les citoyens sont égaux ».

Même si dans la Cité athénienne, la démocratie ne concernait que les citoyens libres, il y a là l'idée que le lien social fondé sur les excellences cordiales que sont l'amitié et la justice, est déterminant pour la constitution

---

<sup>530</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre X.

d'une société plus ou moins apaisée, en tout cas, non tyrannique.

### **Dans le cas de la tyrannie**

Le problème soulevé par **Aristote** concernant la tyrannie ouvre la voie à la réflexion concernant l'existence possible du bonheur dans un tel contexte. Si l'on se réfère à son argument relatif aux excellences, il ne saurait être question de bonheur dans un régime tyrannique puisque la justice ne s'y exerce pas, l'amitié encore moins. La contrainte et la coercition s'y pratiquent ; sans doute la peur et l'arbitraire aussi. Alors, atteindre le bonheur absolu dans un tel contexte devrait être plus que problématique sinon impossible. Déjà, en tant de paix, le bonheur au sens antique du terme est discutable.

Mais, puisque le tyran est seul à gouverner selon son bon vouloir, il convient de s'interroger avec **La Boétie**<sup>531</sup> sur le lien aberrant qui relie un homme seul, le tyran, – source de tous les malheurs – à sa population : « Je désirerais seulement qu'on me fit comprendre comment il se peut que tant d'hommes, tant de villes, tant de nations, supportent quelquefois tout d'un Tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'on lui donne, qui n'a pouvoir de leur nuire qu'autant qu'ils veulent bien l'endurer, et qui ne pourrait leur faire aucun mal, s'ils n'aimaient mieux tout souffrir de lui que de le contredire. (...) ensorcelés par le nom d'un, qu'ils ne devraient redouter puisqu'il est seul... ».

L'auteur ne comprend pas que le tyran soit obéi alors qu'il ne cesse de commettre toutes sortes d'exactions contre sa population, accablée de charges et de malheurs

---

<sup>531</sup> Etienne de la Boétie, (1530-1563), *Discours de la servitude volontaire*, Payot (début).

par un seul homme qui ne se soucie pas un instant de son sort. L'indignation de la Boétie était fondée dans le contexte historique de l'époque car il était encore possible de démettre un tyran alors que la chose devient extrêmement difficile à l'ère de l'industrialisation des armes et de la guerre de masse apparues au début du vingtième siècle. Les moyens de destruction et d'information sont tellement plus importants et plus efficaces qu'il devient beaucoup plus difficile de réagir aujourd'hui, contrairement à l'époque de La Boétie.

Un peu plus tard, **Pascal** préconise une solution d'évitement pour se préserver des malheurs de la guerre et de ceux provoqués par la fréquentation de la Cour dans une monarchie de droit divin dans laquelle l'arbitraire et les lettres de cachet se pratiquaient couramment. Aussi préconise-t-il la préservation de son être et la prudence : « Quand je m'y suis mis quelquefois, à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s'exposent, dans la Cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc... j'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre<sup>532</sup> ». A défaut de bonheur, autant ne pas ajouter du malheur au malheur.

### **Renversement du concept du bonheur opéré par Hobbes**

Depuis Aristote et puisqu'il a montré que le Bien se disait dans toutes les catégories, les penseurs considéraient que le bonheur était la finalité absolue de

---

<sup>532</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, 1670. In « Le divertissement », Pensée 139.

l'existence humaine, un état de « félicité ». Sénèque disait encore que « la vie heureuse a pour fondement la rectitude et la fixité du jugement<sup>533</sup> ».

Au 17<sup>e</sup> siècle, **Hobbes**<sup>534</sup> introduit des notions nouvelles, à savoir que l'Etat est une création humaine et non pas divine et il s'oppose à la monarchie de droit divin. En quelques mots, son argument s'articule de la façon suivante : le peuple délègue son pouvoir au Souverain ou à l'Etat en établissant un Contrat en échange duquel ce dernier lui assure la sécurité et la paix nécessaires à son existence. Il estime que les hommes doivent « vivre ensemble dans la paix et l'union<sup>535</sup> ». Mais il affirme que la félicité est ailleurs puisque chacun peut constater que la recherche du « Bien suprême » comme « Fin ultime » est vaine parce qu'il n'existe pas. Hobbes explique la raison pour laquelle l'argument de la « félicité absolue » ne tient pas : « Un succès constant dans l'obtention de ces choses que, de temps en temps, l'on désire, autrement dit une constante prospérité, est appelé félicité. J'entends la félicité en cette vie. Car il n'y a rien qui ressemble à la béatitude perpétuelle de l'esprit tant que nous vivons ici, parce que la vie n'est elle-

---

<sup>533</sup> Sénèque, *De la vie heureuse*, 1<sup>er</sup> siècle après J.C.

<sup>534</sup> Thomas Hobbes, philosophe écossais, 1588-1679. Auteur du *Leviathan*, *De Cive*, *Elements of Law*... Les thèmes essentiels développés par Hobbes concernent « l'état de nature » et « l'Etat politique ». Dans l'état de nature, « l'homme est un loup pour l'homme » où les hommes vivent avant de s'engager dans un « état politique » par un « contrat ». Ce contrat engage le « souverain » envers le peuple qu'il administre afin de lui assurer la « sécurité » nécessaire à la bonne marche de son existence dans l'Etat politique. Il s'agit d'éviter la « guerre de tous contre tous ». Hobbes montre combien le « langage » est important dans l'exercice du pouvoir d'où la nécessité d'en déterminer ses usages et ses abus. Il considère que « l'Etat est une création humaine ».

<sup>535</sup> Hobbes, *Leviathan*, (1651) chap. 11 : « Des mœurs ». (traduction François Tricaud, 1971).

même que le mouvement et ne peut être sans désir ni sans crainte<sup>536</sup> ».

Il convient ici de constater les lieux où s'opèrent les déplacements : le mouvement de la vie, des désirs et de la crainte. La recherche s'oriente donc dans une autre direction, celle des êtres humains et de leurs *désirs* successifs, considérés comme des « passions vitales ». Car « Nul ne peut vivre non plus si ses désirs touchent à leur fin, non plus que ses sensations et son imagination s'arrêtent<sup>537</sup> ». Ce processus dynamique caractérise le renversement hobbesien. C'est grâce à leur volonté que les êtres humains agissent pour avoir « une vie heureuse ». En effet, écrit-il, « La félicité est une progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre, de telle sorte que parvenir au premier n'est jamais que la voie menant au second. La cause en est que l'objet du désir d'un humain n'est pas de jouir une fois seulement, et pendant un instant, mais de ménager pour toujours la voie de son désir futur<sup>538</sup> ». Hobbes précise qu'il faudrait encore « garantir » cette vie heureuse. Comment faudrait-il donc s'y prendre ? Il argumente en philosophe politique, c'est-à-dire qu'il fait référence au rapport des pouvoirs. Il montre clairement les ressorts qui font bouger les humains en un mouvement incessant mais pas très assuré, la recherche de la plus grande puissance mue par le désir. Il explique alors ce qui pousse les hommes à agir : « C'est pourquoi je place au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un *désir inquiet*<sup>539</sup> *d'acquérir puissance*

---

<sup>536</sup> Hobbes, *Leviathan*, chap. I, parag. 6.

<sup>537</sup> Hobbes, *Leviathan*, chap. 11.

<sup>538</sup> Hobbes, *Leviathan*, chap. 11.

<sup>539</sup> Dans la version anglaise du *Leviathan*, le terme utilisé est « restless », littéralement « sans repos ».

*après puissance*, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort. Et la cause de cela n'est pas toujours que l'on espère une *jouissance plus grande* que celle qu'on vient déjà d'atteindre, ou qu'on ne peut pas se contenter d'une faible puissance, mais qu'on ne peut garantir la puissance et les moyens de vivre bien, dont on dispose dans le présent, sans en acquérir plus<sup>540</sup> ».

### **Le « désir inquiet » et la « poursuite indéfinie du pouvoir »**

Présentant une critique de l'ouvrage publié récemment par un commentateur de Hobbes, le philosophe **Roger-Paul Droit**<sup>541</sup> met l'accent sur le renversement hobbesien du bonheur. Voici ce qu'il écrit : « C'est aussi une mutation radicale de l'idée même du bonheur que propose Hobbes. Il quitte en effet la conception antique de la félicité (...) Le bonheur, dès lors, réside dans cette "continue marche en avant du désir". Le contentement ne suppose plus un arrêt, une jouissance immobile. Il se tient, au contraire, dans ce que Hobbes nomme « *proceeding* » – le « processus qui fait avancer, encore et toujours. A la quiétude d'un bonheur immobile, il oppose donc l'invention d'un bonheur dans l'inquiétude, c'est-à-dire, à proprement parler, dans l'éveil et le mouvement. Voilà qui pourrait se révéler fort utile dans les temps qui viennent ».

---

<sup>540</sup> Hobbes, *Leviathan*, chap. 11. C'est moi qui souligne les termes en italique : cette traduction est assez rare alors qu'on trouve une autre notion dans la traduction Tricaud de 2004 : « le fait qu'ils poursuivent puissance après puissance, perpétuellement et sans relâche ». La notion d'inquiétude est intéressante : elle est commentée en 2016 par Luc Foisneau in *Hobbes. La vie inquiète*, Folio Essais.

<sup>541</sup> Article de Roger-Paul Droit dans le « Monde des Livres », 28.4.2016. « Hobbes et le bonheur par l'inquiétude » : critique du livre de Luc Foisneau : *Hobbes. La vie inquiète*.

R-P Droit pense, à l'évidence, à l'époque actuelle, après les attentats terroristes dont le but consiste à terroriser les populations à cause de leur caractère arbitraire, cruel et criminel afin de provoquer leur asservissement.

Le commentateur de Hobbes, **Luc Foisneau**<sup>542</sup> montre comment le renversement hobbesien s'accomplit à partir de la théorie du désir comme processus humain indéfini. Il pose qu'« en indexant les valeurs morales sur le désir de l'agent humain, Hobbes procède à un renversement sans précédent<sup>543</sup> ». Comme le *bien* se dit dans la catégorie de la relation, « le bien devient identique à *l'utile* puisqu'une chose sera dite bonne à proportion de son utilité pour un agent. Par ce biais, la théorie hobbesienne de l'évaluation subjective modifie en profondeur la théorie classique du bonheur<sup>544</sup> ». Ainsi, le bonheur devient une affaire humaine, individuelle. C'est le sujet humain, mu par ses désirs, qui évalue lui-même ses actions et ses désirs. La théorie du désir laisse entendre qu'il ne saurait y avoir de terme au désir durant la vie humaine « car tant que nous vivons, nous avons des désirs, et le désir présuppose une fin plus éloignée<sup>545</sup> ». C'est pourquoi, l'idée de « processus » en mouvement explique que « le caractère indéfini du désir se traduit par une recherche indéfinie des moyens de l'assouvir, qui est aussi une recherche ininterrompue de la *puissance* (...) qui n'est autre qu'une poursuite indéfinie du *pouvoir*<sup>546</sup> ».

---

<sup>542</sup> Luc Foisneau, *Hobbes. La vie inquiète*, Folio « Essai », inédit. n° 617. Cf « Changement d'état moral et juridique », partie III, chap. IX, « Le bonheur, l'inquiétude et l'ennui », p. 211-222.

<sup>543</sup> Luc Foisneau, *ibid.*, p. 216.

<sup>544</sup> Foisneau, *ibid.*, p. 217.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 220.

Il semble intéressant de prolonger la réflexion en montrant comment la théorie du désir et du bonheur de Hobbes inspire à Luc Foisneau un commentaire concernant la mutation qui s'est opérée dans le monde politique moderne et contemporain. Ainsi s'explique, écrit-il, que, « dans le monde moderne, la recherche du pouvoir<sup>547</sup> ait remplacé la recherche antique de la sagesse et que la recherche du bonheur soit devenue chez Hobbes "un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'après la mort"<sup>548</sup> ». Par conséquent, lorsqu'un homme a atteint le degré suprême dans une discipline ou dans une hiérarchie, son désir lui enjoint de poursuivre ailleurs sa *quête indéfinie de puissance* : (...) le succès en politique ne signifie pas la fin de tout désir, le bonheur humain résidant moins dans la possession ferme d'un bien unique que dans la capacité à toujours renouveler l'objet de son désir. A défaut de procurer aux hommes une félicité pleine et entière, la recherche indéfinie du pouvoir leur procure à tout le moins une distraction durable<sup>549</sup> ».

### **Le divertissement, l'abus de pouvoir et la démesure**

L'auteur apporte une précision concernant la notion de « distraction » en faisant une légère allusion au « divertissement » pascalien. Considérant que Pascal pensait au divertissement afin que les hommes échappent, un moment, à la pensée de leur finitude, il pense qu'il n'en va pas de même pour Hobbes. Ce dernier élabore une conception du bonheur, au présent, mais « ce bonheur est toutefois incertain » et l'ennui guette. Aussi précise-

---

<sup>547</sup> Ibid, p. 220.

<sup>548</sup> Hobbes, extrait de *Elements* I.

<sup>549</sup> Luc Foisneau, *ibid*, p. 221.

t-il que « l'essentiel est d'échapper à l'ennui car "les hommes se plaignent à juste titre du fait que ne savoir que faire est un grand objet d'affliction"<sup>550</sup>. (...) Hobbes n'ignore pas le problème classique de la fin ». Mais de son point de vue, « il n'existe pas de tranquillité perpétuelle de l'esprit tant qu'on vit ici bas<sup>551</sup> ». Aussi, n'est-il pas étonnant que la théorie hobbesienne du bonheur ne se dissocie pas d'une théorie de l'inquiétude.

La question posée par la distraction pose un vrai problème dans le cas où la recherche de la distraction pourrait dépasser les limites acceptables de son accomplissement. Et Foisneau n'élude pas le danger que peut représenter la « recherche indéfinie du pouvoir ». Aussi fait-il référence à Néron qui déclare dans la pièce de Camus : « Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux<sup>552</sup> ». Son *hubris* caractérise sa recherche effrénée du bonheur ou de la satisfaction de ses désirs toujours plus démesurés et qui se traduisait par un exercice arbitraire et sans limite du pouvoir jusqu'à confiner à l'absurde. En conséquence, il a répandu le malheur autour de lui sans trouver un instant de bonheur.

**Après** Hobbes, le bonheur n'est plus conçu comme un absolu immuable. Souvent, il est pensé dans la catégorie de la relation ou par opposition au malheur. Ainsi, au 18<sup>e</sup> siècle, **Hume** déclare que « Le malheur d'autrui nous donne une idée plus vive de notre bonheur, et son bonheur une plus vive idée de notre malheur<sup>553</sup> ». Là,

---

<sup>550</sup> Citation extraite de Hobbes, *Elements* I.

<sup>551</sup> Hobbes, *Leviathan*, chap. VI.

<sup>552</sup> Cf. Albert Camus, 1913-1960, *Caligula*, 1944, Gallimard (pièce de théâtre en 4 actes).

<sup>553</sup> David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, 1751.

l'expérience du bonheur de l'un s'oppose à l'expérience du malheur de l'autre.

### **L'arbitraire ne saurait être une condition de possibilité du bonheur**

Comme Hobbes, **Kant** traite la question du bonheur dans un traité sur les mœurs<sup>554</sup> et fait référence à l'expérience mais, s'il conçoit qu'on puisse avoir « une idée déterminée de bonheur<sup>555</sup> », il pense que le « concept de bonheur est indéterminé<sup>556</sup> », parce que « le bonheur est un idéal, non de la raison, mais de l'imagination, fondé uniquement sur les principes empiriques (tirés de l'expérience et donc variables et contingents) (...) Ainsi, observer son *devoir* constitue-t-il pour l'homme la condition universelle et unique de la dignité d'être heureux, et *être digne d'être heureux ne fait qu'un avec observer son devoir* ». La morale de Kant n'est pas centrée sur le bonheur mais sur le devoir et la responsabilité de la personne morale autonome et libre. Il le réaffirme dans la *Critique de la Raison pratique* : « La morale n'est donc pas, à proprement parler, une doctrine qui nous apprend à nous rendre heureux, mais seulement comment nous devons nous *rendre dignes du bonheur*<sup>557</sup> ». En d'autres termes, la recherche du bonheur est soumise à conditions. Ce qui est déterminant, c'est la loi et le devoir. Il faut appliquer les règles de droit. Dans ce contexte, le désordre généré par

---

<sup>554</sup> Emmanuel Kant, 1724-1804, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785. Traductions Hatier, 1963.

<sup>555</sup> Kant, *Fondements*... p. 39.

<sup>556</sup> Kant, *Fondements*... p. 39.

<sup>557</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, PUF, p. 139.

l'arbitraire est hors sujet et ne saurait être une condition de possibilité du bonheur.

### **Quel bonheur ?**

**Schopenhauer**<sup>558</sup> ne considère pas le bonheur comme un état positif, c'est juste des moments de non-malheur, de non-douleur et de non-ennui. Il relie la notion de bonheur à celle du désir dans un rapport de souffrance et de fugacité. Son pessimisme est si prégnant qu'il envisage à peine le fait d'avoir un désir et de le satisfaire comme un moment heureux mais fugace ; il n'est pas question de s'y attarder, « la satiété » arrive très vite. Si un autre désir ne renaît pas, alors c'est le dégoût et l'ennui. Trop heureux, écrit-il « celui qui garde encore un désir et une aspiration ; il pourra continuer ce passage éternel du désir à sa réalisation, et de cette réalisation à un nouveau désir ; quand ce passage est rapide, il est le bonheur ; il est la douleur s'il est lent. (...) Entre les désirs et leur réalisation s'écoule toute la vie humaine. *Le désir, de sa nature, est souffrance* ; la satisfaction engendre bien vite la satiété ; le but est illusoire ; la possession enlève son attrait ; le désir renaît sous une nouvelle forme, et avec lui, le besoin ; sinon, c'est le dégoût, le vide, l'ennui, ennemis plus rudes encore que le besoin ».

Comment pourrait-il envisager des moments de bonheur si même « le désir est souffrance » ? Sous cette forme, comment pourrait-il envisager de satisfaire un désir d'autant plus que dans un autre ouvrage au titre sans doute ironique, il déclare que « les grands ennemis du bonheur de l'homme sont au nombre de deux : la

---

<sup>558</sup> Arthur Schopenhauer (1788-1860), *Le monde comme volonté et comme représentation*, tome 1, IV, par. 58, Alcan.

douleur et l'ennui<sup>559</sup> ». Du désir inquiet et indéfini de Hobbes, on passe à un registre de souffrance et d'ennui. Il semble que le bonheur chez Schopenhauer ressemble plus à la grande illusion. Comment imaginer que dans une situation d'arbitraire, il pourrait trouver un instant de bonheur.

En effet, la question semble bien mal engagée, comment concilier la recherche du bonheur avec l'arbitraire et les malheurs qu'il engendre ? Comment un artiste peut-il rester indifférent en période de troubles politiques ? Par exemple, pendant la Terreur post-révolutionnaire à partir de 1793 ? Ou pendant les émeutes révolutionnaires de 1830 et 1848 ? Elle s'est pourtant posée au poète **Lamartine**<sup>560</sup> dans une polémique entre les tenants de « l'art pour l'art » et ceux qui ne pouvaient envisager de rester indifférents aux malheurs de leurs concitoyens en mettant leur art au service de leur engagement politique. Voici quelques vers de ce long poème où d'emblée Lamartine dit combattre pour la liberté et compare son époque à celle de Néron dont l'histoire ou la légende raconte qu'il s'occupait de chant et de poésie alors qu'il avait fait incendier Rome et assassiné sans raison au gré de ses caprices et de sa démesure :

« Honte à qui peut chanter pendant que Rome brûle,  
S'il n'a l'âme et la lyre et les yeux de Néron,  
Pendant que l'incendie en fleuve ardent circule

---

<sup>559</sup> Schopenhauer, *L'art d'être heureux*, 1801, p. 30:

<sup>560</sup> Alphonse de Lamartine (1790-1860). Il s'est engagé en politique en briguant le poste de député de Bergues en 1831, après la mini-révolution de 1830. La revue *Némésis*, militante de « l'art pour l'art » lui reproche de galvauder son art dans la politique. La réponse de Lamartine est un magnifique poème « Honte à qui peut chanter pendant que Rome brûle ».

Des temples aux palais, du Cirque au Panthéon !  
Honte à qui peut chanter pendant que chaque femme  
Sur le front de ses fils voit la mort ondoyer,  
Que chaque citoyen regarde si la flamme  
Dévore déjà son foyer !  
Honte à qui peut chanter pendant que les sicaires  
En secouant leur torche aiguisent leurs poignards,  
Jettent les dieux proscrits aux rires populaires,  
Ou traînent aux égouts les bustes des Césars !  
C'est l'heure de combattre avec l'arme qui reste ;  
C'est l'heure de monter au rostre ensanglanté,  
Et de défendre au moins de la voix et du geste  
Rome, les dieux, la liberté !  
La liberté ! ce mot dans ma bouche t'outrage ?  
Tu crois qu'un sang d'ilote est assez pur pour moi,  
Et que Dieu de ses dons fit un digne partage,  
L'esclavage pour nous, la liberté pour toi ?  
Tu crois que de Séjan le dédaigneux sourire  
Est un prix assez noble aux coeurs tels que le mien,  
Que le ciel m'a jeté la bassesse et la lyre,  
A toi l'âme du citoyen ?  
Tu crois que ce saint nom qui fait vibrer la terre,  
Cet éternel soupir des généreux mortels,  
Entre Caton et toi doit rester un mystère ;  
Que la liberté monte à ses premiers autels ? (...) ».

**L'arbitraire du pouvoir, la violence et la terreur. Où est le bonheur, « l'avenir radieux » ?**

S'il est un phénomène qui caractérise les événements tragiques qui ont endeuillé le 20<sup>e</sup> siècle et le début du 21<sup>e</sup> siècle, c'est l'arbitraire avec son cortège de violence et de terreur. Dans un tel contexte, les chances de

trouver un moment de bonheur sont à peu près nulles. Les crimes de masse dus au totalitarisme nazi et au stalinisme, au maoïsme et autre totalitarisme cambodgien puis le terrorisme contemporain, tous s'abattent sur des populations innocentes, victimes de la tyrannie et du despotisme de quelques personnes ayant mis en place un système de terreur monstrueux qui les a annihilées. L'idée de bonheur disparaît lorsque l'équilibre social est rompu par le pouvoir qui utilise l'arbitraire et la violence pour terroriser, paralyser et asservir les « citoyens ». Ces derniers sont soumis à rude épreuve à cause de la peur, de l'exclusion et des trahisons suscitées par la corruption du pouvoir qui divise pour mieux régner. Pouvoir et violence sont des actes de guerre contre les populations à cause de l'usage démesuré de la force « légale », pas légitime.

La philosophe **Hannah Arendt**<sup>561</sup> met l'accent sur la peur et l'isolement de l'individu dans les régimes totalitaires. Les hommes et les femmes sont fragilisés par le système totalitaire. Ils se sentent pris dans une nasse indifférenciée dans laquelle ils perdent leur individualité. Ils sont pris au piège et isolés du reste de la société « car la principale caractéristique du totalitarisme réside dans l'atomisation de la société civile et la suppression de toute distinction, de toute appartenance spécifique qui pourrait enracciner l'individu dans une communauté, familiale ou culturelle<sup>562</sup>. (...) Le totalitarisme fait voler en éclats la notion de loi et de légalité. La terreur,

---

<sup>561</sup> Hanna Arendt, *L'humaine condition*, Quarto Gallimard 2012. « Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine », p. 837 à 1012, en particulier le chap. III sur « la violence », p. 918 à 920. On peut aussi consulter du même auteur, *Les origines du totalitarisme*, Livre de poche, 2005.

<sup>562</sup> Charles-Eric de Saint-Germain, *Cours particuliers de philosophie*, vol. 1, p. 666 à 668. Cet auteur se réfère largement aux travaux de Hannah Arendt sur le totalitarisme.

essence du régime totalitaire (...) se donne les apparences de la légitimité grâce à l'idéologie, plie les événements à sa propre logique et à sa propre dynamique, justifiant par là-même les pires monstruosité et aberrations (...) L'arbitraire du pouvoir se manifeste dès lors (...) dans la violence légalisée et insidieuse qu'il déploie contre les individus<sup>563</sup> ». Ne pas oublier le rôle central joué dans ce processus par le couple « idéologie + terreur ».

### **Sous le pouvoir totalitaire de l'arbitraire stalinien**

L'arbitraire fracasse les hommes et les femmes sur lesquels il s'abat et détruit leur personnalité et les relations humaines qu'ils ont établies avec leurs amis, collègues et voisins. Leurs désirs sont contrariés par une instance supérieure qui s'impose par la terreur et la puissance qu'elle peut exercer sur les individus. Le sentiment d'injustice est si fort que les conséquences sont désastreuses sur le plan personnel et social : s'ensuit une désagrégation de la personnalité et de la société environnante. Les individus perdent confiance en eux et en leur entourage et sont obligés de s'isoler pour anticiper les prochains coups qui ne manqueront pas de les frapper. Ils ne savent pas s'ils peuvent les éviter mais ils essaient pourtant. Aussi semble-t-il incongru de rechercher une certaine forme de bonheur en engageant le combat pour retrouver un semblant d'équilibre. Combat sans illusion et souvent perdu d'avance tant le rapport de forces est défavorable. La difficulté consiste à trouver la force de le faire, de réunir les morceaux épars de sa personnalité pour retrouver un semblant de dignité et cela constitue un début d'ébauche de bonheur.

---

<sup>563</sup> CH-E. de Saint-Germain, *ibid.*, p. 670-671.

C'est ce qu'illustre le dernier roman de **Julian Barnes**<sup>564</sup> qui évoque la vie et l'œuvre et peut-être l'âme du grand compositeur soviétique Chostakovitch. Pris dans la nasse de l'arbitraire stalinien, il ne voulait pas le provoquer pour pouvoir continuer à composer de la musique mais il se sentait menacé, piégé. Il pensait qu'on pouvait l'arrêter à n'importe quelle heure du jour ou de la nuit et, pour qu'on ne l'arrête pas en présence de sa femme et de sa fille, « il dormait dans le palier, près de l'ascenseur<sup>565</sup> ». Il tentait d'intérioriser toutes les réactions qui pouvaient les mettre en danger. Il était comme en prison. Il tentait d'échapper à l'emprise de terreur des services secrets et autres fonctionnaires de l'arbitraire, mais en vain. Ils lui pourrissaient la vie en occupant son esprit mais il cherchait à les contourner. Il en vient à se poser la question de l'amour qu'il pensait « indestructible, protecteur<sup>566</sup> », face à la tyrannie. « La tyrannie, se disait-il, est devenue si experte en destruction, pourquoi ne détruirait-elle pas aussi l'amour, intentionnellement ou non. La tyrannie exigeait que vous aimiez le Parti, l'Etat, le Grand Leader et Timonier, le Peuple. Mais l'amour individuel – bourgeois et exclusif – distrait de ces “amours” (...) Et dans ce genre d'époque, les gens étaient toujours en danger de devenir moins que pleinement eux-mêmes. Si vous les terrorisiez suffisamment, ils devenaient autre chose, quelque chose de réduit et de diminué : de simples méthodes de survie. Aussi, ce n'était pas seulement une anxiété, mais souvent une peur brute qu'il éprouvait : la peur que les derniers jours de l'amour fussent

---

<sup>564</sup> Julian Barnes, *Le fracas du temps*, bibliothèque étrangère, Mercure de France, 2016.

<sup>565</sup> Barnes, *ibid*, p. 19.

<sup>566</sup> Barnes, *ibid*, p. 99.

arrivés<sup>567</sup> ». Puis le compositeur du roman évoque son amour de Shakespeare et du théâtre mais il constate que « les tyrans détestent la musique, malgré leurs simulacres d'appréciation. (...) Mais, plus encore que la poésie, les tyrans détestent et craignent le théâtre. (...) C'est pourquoi *Hamlet* avait été longtemps interdit ; Staline détestait cette pièce presque autant que *Macbeth*<sup>568</sup> ».

Le drame de cet homme qui « voulait qu'on le laisse tranquille avec sa musique et sa famille et ses amis : le plus simple des désirs (était) pourtant complètement irréalisable. Ils voulaient le “façonner” avec tous les autres<sup>569</sup> ».

Chostakovitch avait fini par se mépriser tant il se sentait lâche parce qu'il obéissait aux ordres et ne savait comment faire pour s'en sortir. Il lui était difficile de se laisser aller à vivre quelques instants heureux. La moindre faille, la moindre erreur pouvait coûter la vie aux siens et cela lui était insupportable. Il était surveillé de très près par un des fonctionnaires du régime, un fonctionnaire de l'arbitraire qui usait de son pouvoir minable pour le terroriser. Mais voilà, il avait un peu plus de pouvoir que lui. L'auteur explique comment il procédait pour exercer son emprise sur le compositeur : « Il faisait de son petit pouvoir un pouvoir absolu ; il leur refusait ceci, leur accordait cela. Et comme tout fonctionnaire *arrivé*, il n'oubliait jamais où était le vrai pouvoir<sup>570</sup> ».

Le compositeur a survécu à son persécuteur disparu lui-même sans laisser la moindre trace, tué par le régime

---

<sup>567</sup> Barnes, *ibid.*, p. 100.

<sup>568</sup> Barnes, *ibid.*, p. 101.

<sup>569</sup> Barnes, *ibid.*, p. 102.

<sup>570</sup> Barnes, *ibid.*, p. 103.

qui l'avait utilisé comme un instrument de torture. Il est difficile de porter un jugement sur cet homme aux prises avec un régime monstrueux qui dévorait les meilleurs de ses citoyens et pourtant, il n'est pas illégitime d'improviser ou de bricoler des idées dans l'urgence afin de s'extraire de l'adversité. **Alexandre Zinoviev**<sup>571</sup>, est un philosophe soviétique qui a d'abord été choyé par le régime. Il a fini par s'élever contre le système totalitaire qui distribuait des privilèges aux élites dociles, provoquant des injustices et des exactions phénoménales au sein des populations soviétiques. Devenu un « *refuznik* », il a préféré s'exiler. A l'époque de la publication de cet ouvrage, la stupéfaction était la seule réaction face à un régime qui avait fait la révolution pour combattre les injustices, les inégalités et les privilèges.

### **Pour conclure**

Il est évident qu'il était difficile sinon impossible de concilier la recherche du bonheur avec l'arbitraire. La lucidité de Hobbes serait à recommander.

---

<sup>571</sup> Alexandre Zinoviev (1922-2006), *L'avenir radieux*. 1978, Ed. L'âge d'homme et livre de poche.

## SOCRATE : la tâche du philosophe

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

Platon a rendu compte, par écrit, de l'enseignement oral de Socrate dont l'enjeu est la recherche de la vérité. C'est par cette démarche que s'est élaborée la pensée rationnelle et que le savoir a pu se constituer comme science. Ainsi est née la philosophie rationnelle en pratiquant « la marche dialectique<sup>572</sup> », une méthode de recherche active qui procède par questions et réponses. C'est une méthode intellectuelle d'investigation de la pensée qui permet d'accéder au principe en passant de concept en concept, de proposition en proposition. Telle se définit la *dialectique* devenue une méthode philosophique résultant du travail sur le langage effectué par Socrate puis Platon dans la Grèce antique.

---

<sup>572</sup> Cf. *République* 532a.

Le rôle de Socrate a été déterminant dans le travail d'élaboration de la pensée rationnelle. Il n'y a pas eu de « miracle grec ». Au V<sup>e</sup> siècle avant J.C., la Cité grecque est en train de se mettre en place avec son arsenal juridico-politique et la démocratie athénienne s'installe à côté de l'ancienne société. C'est dans le prolongement de ces bouleversements que la réflexion philosophique va opérer. Quant au discours rationnel ou *logos*, il n'a pas surgi des ténèbres par enchantement. Dans le souci de passer d'une « parole de vérité » de type magico-religieux à un « discours vrai », s'opère un véritable « renversement » de la Raison grecque, soumettant le *logos* traditionnel au crible des méthodes dialectiques afin de « purifier » le discours en le dégageant de la gangue du sensible, du magique, de l'illusion et de l'opinion commune. Un lent travail sur le langage est engagé, notamment par Socrate puis Platon : Socrate cherche à définir certains concepts hérités du *logos* traditionnel, en mettant l'accent sur les glissements de sens qui les ont affectés et auxquels il a fait subir, ce que l'on dirait en langage moderne, un processus de laïcisation. La définition des concepts d'âme et de *katharsis*<sup>573</sup> change alors radicalement. La tâche de Socrate consiste à **définir** pour rendre le discours intelligible ; à cette fin, il utilise des méthodes dialectiques de « purification du *Logos* » la réfutation ou *elenchos*, la déliaison, la distinction, la dichotomie, l'art de trier et de séparer.

---

<sup>573</sup> Katharsis : le sens de ce terme grec peut être « séparation, distinction, discernement ou purification ».

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

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

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

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

La démarche de Socrate commence par le fait qu’il innove en faisant évoluer la notion de *daïmon*. Le *daïmon* de Socrate, c’est ce « soi occulte », ce double intérieur hérité de la tradition chamanique, cet « homme dans sa maison » qui se moquerait de lui s’il venait à dire quelque fausseté. C’est, en quelque sorte, ce *daïmon* auto-réfutateur qui l’empêcherait de s’égarer et qui lui intime l’ordre de se contrôler. Il n’y a plus d’agent extérieur qui viendrait infléchir le cours de la vie de chacun. Chacun devient responsable de ses actes. Aussi précise-t-il en *République X*, que l’âme choisit elle-même son *daïmon*<sup>574</sup> et devient responsable de son choix :

---

<sup>574</sup> *Daïmon* : l’idée de *daïmon* est reprise par Socrate et Platon. Selon Dodds, in *Les Grecs et l’irrationnel*, « il devient une espèce d’esprit directeur ou de « sur-moi » identifié avec l’élément de pure raison en l’homme ».

« Ce n'est pas vous qui serez reçus en partage par un *daïmon*, mais c'est vous qui choisirez un *Daïmon* (...) La responsabilité du choix est pour celui qui l'a fait ; la Divinité en est irresponsable !<sup>575</sup> ». Il convient alors de « choisir avec intelligence une existence désirable pour un homme (...) savoir toujours choisir l'existence qui, entre de tels extrêmes, tient le juste milieu (...) ne pas faire son choix à la galopade<sup>576</sup> ». La notion de « juste milieu » est une donnée importante dans l'économie de la pensée socratique.

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

Ainsi, l'âme s'achemine vers un domaine d'activité qui lui appartient en propre, qui émane d'elle et ne lui est insufflé par aucun souffle ni divinité extérieurs. Pour Socrate, l'âme devient identique à la pensée. Dans le *Phédon*, avant de mourir, Socrate engage un long dialogue concernant la séparation de l'âme et du corps et définit le lieu d'activité de l'âme, « quand c'est l'âme elle-même et seulement par elle-même qui conduit son examen, elle s'élançait là-bas vers ce qui est pur et qui est toujours, qui est immortel et toujours semblable à soi (...) dans la proximité de ces êtres (...) cet état de l'âme, c'est ce qu'on appelle *phronèsis*<sup>577</sup> ». L'âme est principe de connaissance. C'est la première fois qu'elle se voit attribuer le rôle de « sujet de la connaissance »<sup>578</sup> et son domaine d'activité est purement intellectuel. Socrate précise un peu plus loin que « l'âme offre le plus de ressemblance avec ce qui est immortel, objet

---

<sup>575</sup> *République* X, 617d - 621b.

<sup>576</sup> *République* X, 619c.

<sup>577</sup> *Phédon*, 79d. *Phronèsis* signifie la « pensée », un état de l'âme en contact avec l'intelligible, la perception juste.

<sup>578</sup> Voir aussi dans *Théétète*, 185e.

pour l'intellect, qui possède une forme unique<sup>579</sup>... ». Dans un autre dialogue, Socrate désigne clairement le caractère abstrait, intellectif de son orientation ; il déclare qu'il « faut porter nos regards sur la direction de son amour pour la *sophia* et réfléchir aux objets auxquels elle s'attache<sup>580</sup> ». La *sophia* est une activité noétique, intellectuelle<sup>581</sup>, elle n'examine que les Intelligibles. Pour l'âme, la *sophia* est son *mégiston mathèma*<sup>582</sup>, son « objet d'étude suprême » ; or, un *mathèma* ne peut relever que de l'intellect, du *Noûs*. On saura plus tard que l'objet d'étude suprême, c'est la recherche sur l'Idée du Bien qui est apparentée avec le Vrai.

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

Socrate donne un sens inédit au concept de *katharsis* dans « le but avoué de parvenir au savoir authentique par la discrimination du vrai<sup>583</sup> » ; il sera celui qui purifie son âme **sans** le secours d'un rituel. Ainsi, au cours du dialogue *Phédon*, le sens se déplace et l'on observe que le « pur » s'identifie au « vrai<sup>584</sup> », au « stable<sup>585</sup> » et la « pensée<sup>586</sup> » comme « philosophie<sup>587</sup> » devient un « moyen de purification<sup>588</sup> » du discours/*logos*.

---

<sup>579</sup> *Phédon*, 80b.

<sup>580</sup> *République* X, 611 d-e.

<sup>581</sup> Voir aussi dans *Phèdre*, 247c : « l'intellect (*Noûs*), le pilote de l'âme ».

<sup>582</sup> *République* X, 611e.

<sup>583</sup> In Henri Joly, *Le renversement platonicien*.

<sup>584</sup> *Phédon*, 67b.

<sup>585</sup> *Phédon*, 79d.

<sup>586</sup> *Phédon*, 69c.

<sup>587</sup> *Phédon*, 82a.

<sup>588</sup> *Phédon*, traduction Monique Dixsaut, note 10, p. 316. GF. Flammarion.

Dans un long monologue<sup>589</sup>, Socrate atteste de toutes les nouvelles définitions de la mort et de la philosophie comme « **déliasion** », et de la *phronèsis* comme « pensée ». L'équivalence est alors posée entre le « pur », le « sans mélange » et le « vrai » : elle transporte la notion de pureté et de purification du domaine religieux au domaine philosophique. La mort comme déliaison devient la philosophie elle-même et la pensée doit se débarrasser de tout ce que le corps induit en elle, non plus de passion, mais de fausseté. Il s'agit essentiellement de « savoir purement (...) discerner le vrai en se séparant du corps<sup>590</sup> ». La déliaison est entendue comme purification (*katharsis*) de l'âme par elle-même et elle est la condition de la connaissance. Par le jeu des déplacements de sens et des métaphores, la purification est devenue une technique de pensée puisqu'elle réside essentiellement dans l'acte de raisonner et de discerner le vrai. Le mal suprême est l'ignorance de la réalité vraie, c'est-à-dire des « êtres intelligibles<sup>591</sup> », le philosophe étant celui qui atteint le réel par le *Logos*<sup>592</sup>.

La « déliaison » de l'âme d'avec le corps s'opère grâce au processus cathartique ; il en résulte que la notion de « *katharsis* » fait l'objet d'une intellectualisation dont la connaissance constitue le moyen et l'enjeu. Sous sa nouvelle acception, elle devient une affaire de réflexion purifiée, de parenté avec l'intelligence et l'intelligible ; elle appartient désormais au domaine philosophique.

---

<sup>589</sup> *Phédon*, 65a-d.

<sup>590</sup> *Phédon*, 66a.

<sup>591</sup> *Phédon*, 83c.

<sup>592</sup> *Phédon*, 65c.

### En quoi consiste la technique de purification ?

Elle est cet effort constant de la pensée pour rester au contact des vérités intelligibles, l'exercice de la pensée qui consiste à trier les données, discerner entre le vrai savoir et celui qui relève de l'opinion et du vraisemblable, celui qui n'a que l'apparence du vrai. Autrement dit, la purification comme moyen de penser consiste dans la pratique de la philosophie. Socrate met l'accent sur ce point lorsqu'il déclare que « ceux qui philosophent droitement s'exercent à mourir<sup>593</sup> », c'est à dire qu'ils s'efforcent de délier l'âme du corps parce que « l'âme se laisse conduire par le *Logos* et n'en sort jamais : le vrai, le divin, ce qui n'est pas objet d'opinion, c'est cela qu'elle considère<sup>594</sup> ... ».

Le glissement de sens opère aussi pour le « **divin** » : ce qui est divin est immortel et il est objet pour l'intelligence. Le « *divin* » signifie désormais le *Noûs*<sup>595</sup> ou Intellect qui n'a d'amour que pour la science théorique, c'est à dire la *Sophia*. De plus, il est articulé avec le *vrai*.

Pour accéder au « vrai », Socrate, le philosophe, « l'amoureux de la pensée » se réfugie dans les *Logoi*<sup>596</sup> car, explique-t-il, « le vrai constitue en réalité une purification et la pensée en elle-même un moyen de purification<sup>597</sup> ». La fuite vers les *logoi* a affecté les choses d'une vérité qu'elles n'avaient pas au départ. Qui plus est, les « *logoi* saisissent les êtres réels dans leur vérité<sup>598</sup> ». Qui sont ces « êtres réels » ? Ce sont

---

<sup>593</sup> *Phédon*, 67e.

<sup>594</sup> *Phédon*, 84 a-b.

<sup>595</sup> Le *Noûs* étant l'étage supérieur, intellectif, dans la division tripartite de l'âme, devenue Pensée.

<sup>596</sup> *Phédon*, 99e.

<sup>597</sup> *Phédon*, 69c.

<sup>598</sup> *Ibid.*

les *Eidè*, les Formes ou Idées, autrement dit, des objets de la connaissance. On retiendra que la position des Formes est présentée comme découlant d'une distinction, celle du savoir et de l'opinion.

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

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

L'âme de l'aspirant-philosophe ne doit pas stagner dans la connaissance sensible, toujours changeante, elle doit chercher à accéder à la connaissance des Intelligibles dont la caractéristique est d'être stable. En *République* VII, il est affirmé que « la science du calcul et des nombres est un des moyens d'attirer l'âme vers la vérité<sup>599</sup> ». Il semble donc que la tâche du philosophe consiste à orienter et à exercer son activité dans le domaine de la connaissance théorique avec le souci primordial de privilégier la recherche du vrai. C'est la raison pour laquelle il doit veiller à exercer une action purificatrice sur les *arètè* ou excellences car ces dernières sont impossibles à atteindre si elles ne passent pas par la réflexion. Socrate explique alors que « le vrai constitue un moyen de purification à l'égard de toutes choses de cette sorte : modération, justice, courage<sup>600</sup> », faisant référence à la division tripartite de l'âme<sup>601</sup> : le *Noùs* conduit à la *sophia*, et la forme de vie excellente

---

<sup>599</sup> *République* VII, 525 a.

<sup>600</sup> *Phédon*, 69c.

<sup>601</sup> *République* IV.

correspondante est la vie philosophique ; le *thumos* qui s'oriente vers l'excellence dans la vie politique avec le courage et la vie juste ; les *epithumiai* auxquelles correspond la modération ou tempérance. Pures de toute erreur, les excellences deviennent donc réelles.

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

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

Socrate répond à cette question posée par Théétète dans le dialogue éponyme : « c'est une discussion que l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même, à propos des choses qu'il lui arrive d'examiner (...) car voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense : rien d'autre que dialoguer, s'interrogeant elle-même et répondant, affirmant, niant<sup>602</sup> ». Ce dialogue de l'âme avec elle-même s'apparente à l'activité dialectique qui, par le jeu des questions-réponses cherche à progresser dans la recherche de la vérité. La dialectique consiste à conduire droitement un dialogue en posant les questions adéquates pour progresser dans la recherche du vrai. On sait qu'elle procède par épuration des notions.

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

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

C'est l'une des méthodes utilisées par Socrate pour « purifier » la pensée et définir. L'*Hippias* est le modèle de dialogue réfutatif dans lequel Socrate tente à de

---

<sup>602</sup> Théétète, 189c-190a.

multiples reprises de définir le Beau, face à un sophiste nommé Hippias, un homme vaniteux qui prétend enseigner « l'art de la parole » à des jeunes gens riches. Il l'invite, non sans ironie, à rechercher « ce qu'est le Beau<sup>603</sup> ». A plusieurs reprises, ses tentatives de définitions de Beau n'aboutissent pas ; il s'auto-réfute et avoue lui-même être dans l'aporie, c'est-à-dire, dans l'impasse ou dans l'embarras, car les arguments n'ont que l'apparence du vrai et relèvent de l'opinion. L'attitude auto-réfutative de Socrate exprime sa volonté affirmée de ne pas clore le dialogue, de ne pas arrêter ses recherches tant que le Vrai, le réel n'est pas atteint. L'auto-réfuteur de soi-même est lié à son *daimon*. Le *daimon* socratique est cette espèce de "soi occulte" intérieur et caché, « cet homme qui est toujours à me réfuter (...) il habite dans ma maison<sup>604</sup> » et il lui enjoint de s'arrêter quand il juge qu'il fait fausse route ou que l'argument est faux alors qu'il cherche à définir, qu'il cherche « ce qui est ». Mais, chemin faisant, le discours s'est apuré, Socrate ayant réfuté les définitions erronées, éliminé les fausses bonnes pistes. Cherchant la définition adéquate, Socrate s'est mis dans la posture de l'âme qui dialogue avec elle-même. La réfutation a opéré en excluant « l'ignorance qui s'ignore », la recherche de la définition doit donc se poursuivre.

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

Si la méthode philosophique consiste à épurer le discours de ce qui est vraisemblable, faux semblant ou faux dans le but de parvenir au Vrai, Socrate cherche en

---

<sup>603</sup> *Hippias majeur*, 286 d.

<sup>604</sup> *Hippias majeur*, 292a-293a.

quoi le rôle d'Eros peut ouvrir l'accès à la connaissance de l'idée unique, à la science du Beau et, ce faisant, pratique la Dialectique comme une méthode cathartique. Le dialogue a lieu lors d'un banquet où il s'agit de prononcer l'éloge de l'Amour-*Eros*. Après le discours du poète Agathon, l'ironie socratique opère comme une première étape de la purification d'abord sur la forme puis sur le fond du discours. Mais les banqueteurs se mettent d'accord sur cette conclusion : « Amour désire ce qui lui manque ». Alors Socrate est pressé par ses compagnons de définir Eros. Le lieu de son argument est repéré dans le domaine de la connaissance dont il détermine les différents modes : le savoir, l'ignorance et, entre les deux, le mode intermédiaire. Le savoir, dit-il, consiste à « juger droit et rendre raison de ce jugement<sup>605</sup> », il faut rester intelligible. Quant au mode intermédiaire, il n'est plus une ignorance puisqu'il s'agit de « l'opinion droite », intermédiaire entre *sophia*/sagesse et ignorance. Pour définir Amour, Socrate établit une analogie entre le mode de connaissance intermédiaire et *Eros* qui est, selon lui, un « intermédiaire entre deux contraires », ni bon ou mauvais, ni beau ou laid.

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

La deuxième étape consiste définir le philosophe comme « intermédiaire entre mortel et immortel<sup>606</sup> ». Par l'intermédiaire de Diotime, la prophétesse, Socrate déclare que cet être intermédiaire est *daïmon*, un grand *daïmon*<sup>607</sup> qui relie le mortel et l'immortel. L'on sait déjà que le *daïmon* est ce « soi occulte » ce soi intérieur et caché

---

<sup>605</sup> *Banquet*, 202a.

<sup>606</sup> *Banquet*, 202d.

<sup>607</sup> *Ibid*, 202d..

appartenant au domaine de l'invisible mais bien réel. Puis il décide de faire un détour en racontant le mythe de la naissance d'*Eros* dans le but de parvenir à une définition.

De l'examen de sa généalogie, on retient que, de son père, *Poros* ou Expédient, il tient le pouvoir de « se régénérer » qu'il a lui-même hérité de sa mère *Métis* ; de cette dernière, il possède une certaine habileté, « une acuité intellectuelle, une intelligence aiguë, agilité d'esprit et justesse du coup d'œil<sup>608</sup> », donc des qualités qui l'aident à se sortir de situations délicates ou difficiles. De sa propre mère, *Pénia* ou Pauvreté, il tient ce besoin d'être toujours à la recherche de ce qui lui manque.

Et voici le portrait d'*Eros* que dresse Diotime-Socrate : « chasseur, qui guette, embusqué, les choses belles et bonnes (...) chasseur habile ourdissant quelque ruse, curieux de pensée et riches d'idées expédientes, passant toute sa vie à philosopher, habile comme sorcier (...) comme sophiste<sup>609</sup> ». Portrait riche et « bariolé » pourrait-on dire. Hormis l'objet de ses recherches – *les choses belles et bonnes* – c'est tout le portrait du sophiste. L'on sait que Socrate n'aime pas beaucoup les sophistes. Alors, comment comprendre ce portrait d'*Eros* ?

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

La question des ressemblances et du discernement en le vrai et l'apparent, donc la question de la *mimésis* est posée et elle va nécessiter le recours aux procédés de purification, à la discrimination entre le vrai et le faux

---

<sup>608</sup> Voir Jean-Pierre Vernant et Marcel Détienne, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, chapitre : « le cercle et la ligne », Champs/ Essais.

<sup>609</sup> *Banquet*, 203d.

et la différenciation entre *Eros* et le sophiste. Il va falloir démêler, trier les qualités inhérentes à cet intermédiaire, qui le définissent comme philosophe tandis qu'il faudra rejeter toutes celles qui le font ressembler à un sophiste<sup>610</sup> et entretiennent la confusion. L'opération de « purification » devra s'accomplir jusque dans la caractérisation de ce chercheur appelé *Eros*, intermédiaire, en situation instable entre les deux pôles de la connaissance, mais néanmoins, « passant toute sa vie à philosopher<sup>611</sup> », très fortement attiré par le pôle positif, l'*Epistèmè* / savoir scientifique : « Entre savoir et ignorance, Amour est intermédiaire<sup>612</sup> ».

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

---

<sup>610</sup> Dans le dialogue *Le Sophiste*, qui ne met pas Socrate en scène mais un personnage nommé l'Étranger, le sophiste se profile derrière le philosophe, se dissimule derrière lui ; il faut donc le débusquer, contraindre le « non-être, le faux, à être pour enfin différencier le philosophe du sophiste.

<sup>611</sup> *Banquet*, fin 303d.

<sup>612</sup> *Banquet*, 203e.

est fonction cognitive de l'âme qui mène à la possession de la science du Beau<sup>613</sup> ».

La recherche se poursuit et s'articule autour de « l'objet véritable de l'Amour » ou objet de son désir qui est nécessairement le désir d'immortalité. Ainsi donc, dit-il, « d'après ce raisonnement, l'objet de leur amour, c'est aussi forcément, l'immortalité<sup>614</sup> ». Bien sûr, l'espèce se perpétue par la génération mais le désir d'immortalité dont il est question ici concerne la génération par l'esprit : la production intellectuelle.

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

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

C'est l'étude qui remplace la connaissance perdue par un « souvenir tout neuf<sup>615</sup> ». C'est bien le travail intellectuel qui est en jeu, l'étude qui est à l'origine du ressouvenir et non une quelconque infusion de savoir d'origine inconnue. Il s'agit d'un travail de réactualisation, de « sauvegarde » d'un savoir, un travail réel qui ne devient effectif que par l'étude. Autrement dit, la chaîne de transmission du savoir se fait par l'étude et c'est justement « par ce moyen que ce qui est mortel participe à l'immortalité<sup>616</sup> ».

- Son rapport à la Pensée s'articule à la notion d'*arètè*. Le concept d'âme avait été « purifié » des croyances magico-religieuses qui se rattachaient à elle, elle est devenue la pensée rationnelle. L'âme, dit-il, est « féconde

---

<sup>613</sup> Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'Amour*, PUF, 1964.

<sup>614</sup> *Banquet*, 206b-207a.

<sup>615</sup> *Banquet*, 208a.

<sup>616</sup> *Banquet*, 208a-b.

par la pensée, c'est toute autre excellence<sup>617</sup> ». En d'autres termes, Socrate indique que l'initiation à l'Amour s'exerce au niveau des excellences et s'achèvera par la saisie du Beau. Elle a de bonnes chances d'aboutir si elle est confiée à un « être divin », c'est-à-dire un amoureux du Vrai, de l'Intellect, « fécond selon l'âme », quelqu'un qui est intéressé par les activités théoriques relevant de la pensée rationnelle.

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

La marche vers la connaissance suprême passe par quatre degrés allant de la connaissance sensible à la connaissance noétique, « anhypothétique<sup>618</sup> », la Science du Beau ; ce sont les *mathèmata*<sup>619</sup>, objets d'étude théorique dans lesquels l'initié pourra concevoir l'essence du Beau, science « conçue dans son intégrité, dans sa pureté, sans mélange<sup>620</sup> ». Socrate-Diotime précise ensuite que cette science du Beau « se montrera à lui, en elle-même dans l'unicité de sa nature formelle. Quand on a commencé d'apercevoir cette sublime beauté, alors on a atteint le terme de l'ascension, voilà la **droite méthode** pour accéder, de soi-même, aux choses de l'amour. C'est en prenant son point de départ dans les beautés d'ici bas avec, pour but, de s'élever sans arrêt<sup>621</sup> ».

Socrate reprend cette notion qu'il avait déjà traitée dans le *Phédon* selon laquelle les philosophes « aspirent au vrai et sont amoureux de la pensée<sup>622</sup> » ; ce faisant, il

---

<sup>617</sup> *Banquet*, 209a.

<sup>618</sup> *Banquet*, 210a.

<sup>619</sup> *Banquet*, 210b.

<sup>620</sup> *Banquet*, 211b.

<sup>621</sup> *Banquet*, 211b.

<sup>622</sup> *Banquet*, 212 a et *Phédon* 66b.

place la pensée au contact des excellences/*arètè* en relation avec la division tripartite de l'âme.

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

Si l'Amour est fonction de l'âme en tant qu'il engendre l'excellence et en tant qu'il est un principe de la connaissance du Vrai, c'est justement en tant qu'il est fonction essentielle de l'âme, et c'est l'Intellection. Socrate disait en *République* que c'est « avec l'âme toute entière<sup>623</sup> » qu'il commande de philosopher.

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

Il semble en effet, que la postérité a bien recueilli l'engagement de Socrate à rechercher le Vrai, aspirer aux excellences/*arètè* pour être un philosophe authentique. C'est la raison pour laquelle il ne semble pas inutile de faire un rapprochement entre Socrate et *Eros*. Léon Robin précise qu'on « retrouve le caractère intellectuel de l'Amour accueilli par la philosophie dans l'étroite liaison que Platon établit entre l'Amour et la personne

---

<sup>623</sup> *République*, 518 c.

de Socrate. Alcibiade substitue l'éloge de Socrate à l'éloge de l'Amour, assimilant l'un à l'autre car Socrate, c'est l'Amour lui-même, c'est la philosophie, l'empire de l'intelligence sur les sens puisque le vrai philosophe a la maîtrise de son corps et de ses désirs. Au-dessus de la beauté du corps, il s'attache à la beauté de l'âme, des excellences/*arètè* puis à la beauté de la Science et enfin au « Beau dans son essence <sup>624</sup> ».

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

---

<sup>624</sup> Léon Robin, cf. *La théorie platonicienne de l'Amour*, PUF 1964.

## **Lectures et commentaires**



***Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, de Christian Salmon (La Découverte, 2007)**

Au cours des quinze dernières années, la crise des marques qui a affecté le commerce mondial par la « perte de pouvoir de la publicité » a fait évoluer les méthodes de communication utilisées par les grandes firmes et marques commerciales mondiales. Pour ces dernières, « le rôle du marketing est de vendre ». A partir de ce principe fondamental, elles vont utiliser une technique de communication qui accapare les fonctions et les pouvoirs du « récit » en activant les émotions des cibles-acheteurs. C'est le développement de cette technique du récit, à des fins commerciales, appelée *storytelling*, que Christian Salmon analyse dans la première partie de son ouvrage avant de montrer que les appareils politiques se sont emparés de « l'art du récit » dans le but de persuader les électeurs ou, pis encore, de manipuler les citoyens afin de les contrôler et d'étendre leur pouvoir sur eux. Selon lui, « depuis le milieu des années 1990, le *storytelling* connaît aux USA un succès surprenant (...) C'est une forme de discours qui s'impose à tous les secteurs de la société et transcende les lignes de partage politiques, culturelles ou professionnelles, accréditant ce que les chercheurs en sciences sociales ont appelé le *narrative turn*...<sup>625</sup> ».

L'auteur montre comment le *marketing* a changé de cible : de la publicité qui s'adressait à tous, il vise désormais des cibles individuelles. Chaque individu réagit au *récit* à sa manière. Le *récit* fabriqué se réfère

---

<sup>625</sup> Salmon Christian, *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, p. 8-9, La découverte, 2007.

aux « valeurs personnelles du consommateur<sup>626</sup> », il fait vendre par mystification, en « enchantant » le consommateur ; ainsi, les émotions sont transformées en marchandises.

Les personnes qui mettent au point cette nouvelle « économie fiction<sup>627</sup> » sont des « experts en persuasion », des *storytellers* que les auteurs cités par Salmon appellent tout simplement des « gourous » dont les pratiques visent à « amener les gens à faire d’eux-mêmes, et comme sous l’effet d’une décision volontaire et autonome, ce qu’on désire leur voir faire (...) [Ils sont en passe de] transformer le capitalisme industriel en capitalisme émotionnel<sup>628</sup> ». En d’autres termes, les firmes engagent des fabricants de mythes (*mythmakers*) afin de procéder à une « reconstruction narrative des marques ». Et le procédé marche au-delà de toutes leurs espérances, le marketing étant passé ainsi, « de l’image de la marque à l’histoire de la marque<sup>629</sup> ». Les personnes sont manipulées et, à l’évidence, on est loin ici du concept de liberté défendu par Kant et Rousseau, où l’autonomie de la personne morale se mesure à l’aune du choix des devoirs et contraintes qu’elle se donne à elle-même.

Ces entreprises produisent donc des fictions utiles pour vendre et sont qualifiées par Salmon « d’entreprises de fiction » tandis que les *storytellers* proposent un « nouveau paradigme organisationnel » qui sert de modèle à un nouveau type d’entreprise où il importe surtout d’insuffler l’idéologie du changement et, quel meilleur vecteur de cette idéologie que le *storytelling*.

---

<sup>626</sup> Salmon, *ibid.*, p. 37.

<sup>627</sup> Salmon, *ibid.*, p. 75.

<sup>628</sup> Salmon, *ibid.*, p. 84-85.

<sup>629</sup> Salmon, *ibid.*, p. 36.

Cela suppose désormais que « chacun s’immerge et se soumette à une fiction commune, celle de l’entreprise, comme on se laisse captiver par un roman<sup>630</sup> ».

En outre, le *storytelling* assisté par ordinateur s’est développé de manière formidable et le récit véhiculé par les « entreprises récitantes<sup>631</sup> » est considéré comme « un facteur d’innovation et de changement, un vecteur d’apprentissage et un outil de communication. (...) Il structure et formate la communication à l’intention des consommateurs comme des actionnaires. Le *storytelling* est donc une opération plus complexe qu’on ne pourrait le croire à première vue : il ne s’agit pas seulement de “raconter des histoires” aux salariés, de cacher la réalité d’un voile de fictions trompeuses, mais aussi de faire partager un ensemble de croyances à même de susciter l’adhésion et d’orienter le flux d’émotions, bref de créer un mythe collectif et contraignant : “Les histoires peuvent être des prisons”, écrit David Boje<sup>632</sup> ».

Avant de montrer comment le *storytelling* a été accaparé par les appareils politiques dans le but d’exercer un pouvoir certain sur les électeurs et les citoyens, il n’est pas inutile de faire un détour par le *sophiste*<sup>633</sup> de Platon. Les similitudes entre l’art moderne de persuader pour entretenir des illusions et tromper les gens et les techniques de l’art de persuader du sophiste défini par le philosophe sont encore pertinentes pour tenir la raison en éveil. L’art de persuader, selon Platon, c’est l’art d’appâter, de tromper en produisant des fictions, des illusions et des fantasmagories. La charge de Platon

---

<sup>630</sup> Salmon, *ibid.*, p. 94.

<sup>631</sup> Salmon, *ibid.*, p. 101.

<sup>632</sup> Salmon, *ibid.*, p. 102.

<sup>633</sup> Platon, *Le sophiste*, Tel Gallimard, 1991.

contre les sophistes (qui s'adresse également aux poètes et aux rhéteurs) est très sévère et reste plus que jamais d'actualité.

Pour définir le sophiste, Platon procède en opérant des divisions. Son discours, explique l'Étranger, se caractérise par « l'art de persuader » ou sophistique, « cette partie de l'acquisition, de l'échange, de l'échange commercial, du négoce, du négoce spirituel, qui fait trafic de discours et d'enseignements relatifs à l'*arête*<sup>634</sup> (excellence) ». Or, explique-t-il plus loin, c'est un producteur de discours dont la parole comporte une technique qui s'éloigne du vrai dans la mesure où il « verse par les oreilles des paroles ensorcelantes (images parlées, *eidolà legomèna*), présente des fictions parlées et donne ainsi l'illusion que [ce que les jeunes gens] entendent est vrai et que celui qui parle sait tout mieux que personne<sup>635</sup> ». Pour s'approcher au plus près de la définition du sophiste, il déclare que c'est « un magicien qui ne sait qu'imiter les réalités... c'est donc comme magicien et comme imitateur qu'il faut le poser<sup>636</sup> ». Puis Platon opère un détour philosophique pour démontrer que le non-être est, puisque le faux est. Ainsi, dit l'Étranger, « le sophiste se réfugie dans l'obscurité du non-être<sup>637</sup> » et « dès qu'il y a fausseté, il y a tromperie (apatès) » ; dès qu'il y a tromperie, tout se remplit inévitablement d'images (*eidôlôn*), de copies (*eikonôn*) et d'illusion (*phantasia*)<sup>638</sup> ».

Toutes ces phrases résonnent fort dans la partie suivante que Salmon consacre à la politique et dans laquelle il

---

<sup>634</sup> Platon, *Le sophiste*, 224d. *ibid.*, p. 166.

<sup>635</sup> Platon, *ibid.*, 234c, p. 180.

<sup>636</sup> Platon, *ibid.*, 235a, p. 181.

<sup>637</sup> Platon, *ibid.*, 254a, p. 208.

<sup>638</sup> Platon, *ibid.*, 260c-d, p. 218.

tente d'expliquer comment la démocratie d'opinion s'est mise en place en exerçant le pouvoir sur les gens par le récit. Il se demande « pourquoi la narration de récits édifiants y est considérée comme un nouveau paradigme dans les sciences politiques aux dépens des notions d'image et de rhétorique et au point de dominer non seulement les campagnes électorales mais l'exercice du pouvoir exécutif ou la gestion des situations de crise ?<sup>639</sup> ».

Manifestement, la référence positive à la rhétorique dans les sciences politiques est liée à la conception aristotélicienne de la rhétorique<sup>640</sup> nécessaire à l'exercice de la délibération en politique. La politique n'étant pas une science théorétique chez Aristote, la délibération est capitale chez l'homme politique car elle met en jeu la *phronèsis* (prudence rationnelle) et la juste mesure.

L'auteur rappelle les garde-fous mis en place par les fondateurs de la démocratie américaine pour empêcher que ne s'installe la démocratie d'opinion, en particulier l'introduction de la « délibération dans le gouvernement, les élections indirectes, l'indépendance du pouvoir exécutif pour conjurer les dangers de la manipulation<sup>641</sup> ». Et ce sont ces garde-fous que tentent de bousculer les fabricants d'histoires partis à la conquête du pouvoir. Salmon se réfère aux auteurs américains qui ont analysé la situation politique aux USA dans le but de repérer les premiers signes de manifestation des conteurs de fictions. Il s'attarde longuement sur les techniques utilisées par Karl Rove<sup>642</sup> qui a contribué à

---

<sup>639</sup> Salmon, *Storytelling*, ibid, p. 121.

<sup>640</sup> Sur la délibération, voir Aristote, *Rhétorique*.

<sup>641</sup> Salmon, ibid, p. 123.

<sup>642</sup> Il s'agit du conseiller de G.W.Bush.

créer une « contre-réalité » grâce à une forme de marketing de masse.

L'empire de la propagande se met en place où l'on affirme plus qu'on ne dit vrai, où le triomphe du *storytelling* dans tous les domaines – marketing, management, médias, économie et communication politique – se traduit par la manipulation des esprits et ce, d'autant plus rapidement que les nouveaux médias électroniques y contribuent largement. La propagande est dissimulée et elle se diffuse à très grande vitesse par le biais de Fox News, considérée par les auteurs américains auxquels se réfère Salmon, comme « l'industrie du mensonge<sup>643</sup> » dans laquelle un pseudo journaliste manipule l'information et le public. Autrement dit, « de faux journalistes sont chargés de produire et de diffuser de fausses nouvelles, comptes rendus, reportages et enquêtes... Ils considèrent leur public avec un cynisme froid : au royaume du pseudo-journalisme, le public est quelque chose à manipuler<sup>644</sup> ».

Le *storytelling* est utilisé comme propagande par l'administration Bush et, si cette propagande n'exclut pas le bourrage de crânes, elle agit aussi sur les consciences. La propagande, écrit Salmon, « ne doit plus seulement modifier ou influencer l'opinion d'un individu, mais l'ensemble de ses croyances et de ses habitus : sa culture, son idéologie, sa religion. L'action sur les consciences individuelles cède la place à une opération interactive et sociale de propagation d'une forme de croyance. Ce que G.W. Bush n'a pas hésité à qualifier

---

<sup>643</sup> Salmon, *ibid.*, p. 181.

<sup>644</sup> Salmon, *ibid.*, p. 181, cf. citation de John S. Carroll, mai 2004.

de « croisade »<sup>645</sup> ». Lori Silverman, citée par l'auteur, met l'accent sur le pouvoir de propagation du « nouvel ordre narratif » ; elle affirme que « les histoires sont comme des virus, elles sont contagieuses ».

Le débat démocratique est désormais corrompu par le développement formidable du *storytelling* et ses techniques de manipulation des individus par des fictions construites par des apprentis-sorciers et les opérations de propagande qui y sont dissimulées. En dehors du formidable travail de démystification qu'il y aurait à fournir pour tenter de mettre un frein au développement du « nouvel ordre narratif », il est tout de même difficile de constater que le monde libre occidental ait pu recourir à des méthodes de propagande utilisées par le bloc soviétique pour se fabriquer « un avenir radieux ».

---

<sup>645</sup> Salmon, *ibid.*, p. 195.

***Expériences de la douleur : Entre destruction et renaissance*** de David Le Breton (*Métailié*).

Dans un ouvrage publié récemment, l'anthropologue David Le Breton<sup>646</sup> examine les relations entre douleur et souffrance. Il s'agit d'une étude minutieuse dans laquelle il cherche à comprendre comment la douleur se dit et se traduit dans les termes de la souffrance plus ou moins grande, plus ou moins tolérée, plus ou moins maîtrisée. Puis l'observation, chez certaines personnes, de pratiques volontaires, en principe douloureuses, le conduit à se poser la question : « pourquoi certaines douleurs sont-elles dénuées de souffrance ?<sup>647</sup> ». De prime abord, il constate l'importance vitale que constitue le phénomène de la douleur puisqu'elle est « une donnée de la condition humaine<sup>648</sup> ». Aussi paradoxal que cela puisse paraître, écrit-il, « une vie sans douleur est impensable ». En d'autres termes, elle permet à l'homme de se sentir exister et son absence constituerait une « menace pour la vie de l'individu<sup>649</sup> ». Il précise que « l'insensibilité congénitale à la douleur est rare et expose dangereusement à l'adversité et à une mort précoce<sup>650</sup> ». D. Le Breton donne cette précision : « Mais si la souffrance est inhérente à la douleur, elle est plus ou moins intense selon les circonstances. Elle est fonction du sens que revêt la douleur, est en

---

<sup>646</sup> David Le Breton, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*. Ed. Métailié. Traversées. 2010.

<sup>647</sup> Ibid, p. 13.

<sup>648</sup> Ibid, p. 14.

<sup>649</sup> Ibid, p. 15.

<sup>650</sup> Ibid, p. 16.

proportion de la somme de violence subie<sup>651</sup> ». Mais, paradoxalement, il voudrait démontrer que la douleur ne constitue pas *seulement* un phénomène d'origine organique mais, que « la douleur est *aussi* morale<sup>652</sup> ». A cette fin, il rejette tant le dualisme corps-esprit – qui court depuis Platon jusqu'à Descartes – que le dualisme douleur-souffrance. Et, pour mieux expliciter cette position, il déclare un peu plus loin que « le mal de dent n'est pas dans la dent, il est dans la vie...il contamine la totalité du rapport au monde<sup>653</sup> ».

S'il n'y a pas d'objection à attribuer ces catégories de sens à la *souffrance*, ce que l'auteur réaffirmera, il est plus difficile de le suivre lorsqu'il s'agit de la douleur. En effet, il semble établi en physiologie que la douleur est la réponse des récepteurs sensoriels du système nerveux, qui ne se déclenche que s'il y a blessure ou effraction d'une cellule ou d'un organe. Quant à sa traduction sémantique et psychologique, la souffrance, elle peut revêtir tous les sens possibles que l'auteur répertorie par ailleurs, de manière extrêmement exhaustive. La douleur est ressentie par l'individu, elle ne revêt pas de sens, c'est la souffrance qui lui donne son sens et qui la traduit dans les termes adéquats. Et cependant, on lira un peu plus loin que l'auteur requalifie la souffrance et lui décerne des attributs pertinents : elle « *est* la résonance intime d'une douleur, sa mesure subjective. Elle *est* ce que l'homme fait de sa douleur. [...] Elle *est* somatisation et sémantisation<sup>654</sup>. [...] La souffrance *est* le degré de pénibilité de la douleur (...)

---

<sup>651</sup> Ibid, p. 21.

<sup>652</sup> Ibid, p. 21.

<sup>653</sup> Ibid, p. 21.

<sup>654</sup> Ibid, p. 24.

La souffrance varie selon la signification de la douleur et la part de contrôle exercée sur elle<sup>655</sup> ».

Puis l'auteur explore les différents contextes dans lesquels les êtres humains expérimentent la douleur et la traduisent dans les termes de la souffrance. Et, paradoxalement, il constate que certaines personnes vont se livrer à des actes provoquant des douleurs qu'ils vont traduire dans des termes non, de la souffrance mais de certaines formes de plaisir parce qu'ils auront défié la douleur et auront tenté de la maîtriser ou de la dépasser pour se sentir exister. Il met l'accent sur les maladies et les interventions chirurgicales en milieu hospitalier, les rapports entre médecins, personnel soignant et les différentes catégories de malades. Il fait une mention spéciale pour les amygdalectomies opérées, il n'y a pas si longtemps encore, sans anesthésie. Le développement sur la torture<sup>656</sup> est remarquable : il insiste sur le caractère arbitraire et la violence subie qui provoquent des souffrances extrêmes mais que certains arrivent à juguler en donnant du sens à leur action afin de faire lâcher prise à la souffrance. La quête spirituelle et délibérée de la douleur « pour en utiliser la puissance dans une visée de transformation de soi<sup>657</sup> ». Les sports extrêmes (*body art*), le saut à l'élastique et le parapente. Une certaine érotisation de la douleur qu'on retrouve dans le *body art*. L'ambiguïté remarquée dans les techniques de l'accouchement sans douleur. La recherche particulière de l'orgasme dans les pratiques particulières du sado-masochisme. Enfin il tente de comprendre le recours aux scarifications et aux tatouages.

---

<sup>655</sup> Ibid, p. 25.

<sup>656</sup> Ibid, p.135 : développement sur la « fracturation de soi » provoquée par la torture.

<sup>657</sup> Ibid, p. 27.

David Le Breton décrit toutes les formes de douleurs et leurs « métaphores »<sup>658</sup> : Il n'omet pas de mettre l'accent sur des douleurs rebelles qui provoquent l'incompréhension de l'entourage, tant médical que familial, et sur des douleurs invisibles avec les souffrances « dissimulées » et l'isolement qu'elles impliquent. Une mention spéciale est réservée à la qualité de l'accompagnement lorsque « la parole pleine, la voix chaleureuse, l'écoute attentive, la reconnaissance en l'absence de tout jugement rétablissent chez cet homme [qui souffre] une peau contenant qui repousse la souffrance<sup>659</sup> ». Il faut lire toutes ces pages dans lesquelles il décrit ces rapports précieux et pas si rares qui impliquent une véritable écoute, des rapprochements, l'expression d'une altérité attentionnée et attentive envers des « autres » qui vivent des situations particulières, dans le domaine de la maladie. Il semble en comprendre les exigences et les difficultés car, ajoute-t-il, « l'accompagnement de la personne en souffrance exige une réciprocité de tendresse, une reconnaissance, même si elle ne peut s'exprimer<sup>660</sup> ».

Comment composer avec la douleur ? Pour tromper la douleur et les souffrances, les personnes concernées trouvent d'innombrables ressources dans le recours au travail. Les centres anti-douleur apportent leur contribution pour soulager les souffrances des malades. Les interactions familiales si précieuses lorsque la tendresse existe ; elles peuvent apporter leur lot de soulagement et de « force face à l'adversité<sup>661</sup> ». En outre, il existe des « techniques de diversion : antalgiques... hypnose,

---

<sup>658</sup> Ibid, p. 50 à 145.

<sup>659</sup> Ibid, p. 63.

<sup>660</sup> Ibid, p. 65.

<sup>661</sup> Ibid, p. 88.

relaxation, sophrologie, imagerie mentale, écriture etc [...car], modifier la signification de la douleur en endiguant parfois toute la charge de souffrance<sup>662</sup> ».

L'auteur observe que la souffrance peut se moduler en fonction du contexte : il existe, écrit-il, une certaine « tolérance à souffrance en temps de guerre [...] et] l'intensité de la souffrance varie selon le degré d'anxiété de l'individu<sup>663</sup> ». Il n'occulte évidemment pas l'effet placebo observé et dont tiennent compte les études sur les médicaments et l'impact de la douleur.

Les derniers chapitres, aussi étonnants qu'intéressants, décrivent des pratiques peu communes et qui sont des « œuvres de la douleur<sup>664</sup> » : il s'agit de pratiques sportives dans lesquelles la douleur joue « comme support de l'extase », des états de conscience modifiée dans le chamanisme, la transe, les imageries mentales ; des pratiques de contorsions, des privations de sommeil et de nourriture. Certaines personnes tentent de neutraliser la souffrance par des pratiques telles que piercings et tatouages, déformations corporelles et blessures considérées comme des œuvres d'art ; rites de virilité telles que les cicatrices exhibées comme des trophées.

Quelque point de cette étude passionnante pourrait faire l'objet de remarques. D'abord, il semble difficile de ne pas relever cette observation sur le « mal de dent » selon lequel « le mal de dent n'est pas dans la dent, il est dans la vie... ». Sans revenir aux études de physiologie sur la douleur, il suffit de se référer à un exemple significatif relevé dans le film *Marathon*

---

<sup>662</sup> Ibid, p. 102-106.

<sup>663</sup> Ibid, p. 92.

<sup>664</sup> Ibid, p. 157-204.

*man*<sup>665</sup> : L'acteur Dustin Hofman s'y fait torturer par un ancien nazi qui fore une dent à vif, sans anesthésie, jusqu'à la pulpe. Dans ce cas, le mal n'est nulle part ailleurs que dans la dent à cause de l'effraction du paquet vasculo-nerveux. Cette douleur constitue une forme de torture. D'ailleurs, sans référence à ce cas extrême, tous ceux qui souffrent d'une rage de dent désignent sans hésiter le lieu de leur douleur. L'effraction provoque une réponse sensorielle c'est-à-dire une douleur intense, qui déclenche immédiatement la souffrance.

En ce qui concerne les recours à la sophrologie et à l'hypnose, il faut remarquer que ces pratiques recherchées pour soulager des douleurs, sont pertinentes lorsqu'il s'agit de douleurs intenses ou rebelles ; mais, parfois elles sont utilisées à la légère. En outre, il convient d'apprécier ce qu'elles impliquent en matière d'absence, de perte de volonté et de liberté individuelle, d'abandon de soi et de présence au monde.

---

<sup>665</sup> Le film « Marathon Man », de John Schlesinger, 1976, dans lequel Dustin Hofman incarne le rôle de Thomas "Babe" Levy, torturé par un ancien dentiste nazi et criminel de guerre (Dr Szell) incarné par Laurence Olivier.

**Eclats de voix. Une anthropologie des voix**<sup>666</sup>  
de David Le Breton (Collection Métailié)

Comment transformer en objet d'étude un phénomène manifeste mais insaisissable tel que la voix humaine tant elle est protéiforme ? David Le Breton concède que ce projet s'est élaboré en pointillé, les premières observations remontant à plusieurs années, qu'il fut plusieurs fois remis puis repris avant d'être achevé. On peut déceler trois moments dans le développement de l'ouvrage : comment se présente la voix en phase d'état, de la naissance à la mort ; ses altérations et ses pathologies et enfin lorsqu'elle est sublimée dans le chant, l'opéra, le conte, le théâtre.

Si la *voix* (comme le corps) s'écrit au pluriel, c'est qu'elle se présente dans tous ses états... de service, pourrait-on dire. Elle est multiple, se décline et se module selon différents modes, intonations et selon les circonstances en fonction du temps et de l'espace. Elle révèle ou dissimule ce que l'individu veut signifier et peut aller jusqu'à trahir les sentiments sous différents registres. La voix part d'un individu pour parvenir à un autre, extérieur à lui et le dialogue pourra ou non s'installer ensuite. Dans ce dernier cas, « sans l'écoute attentive d'un autre en position de répondre et d'être entendu, [la voix] se transforme en abîme, spirale tournoyant sans fin sur elle-même<sup>667</sup> ».

C'est par la voix que l'individu établit la communication avec son entourage et par son truchement que se

---

<sup>666</sup> David Le BRETON, *Eclats de voix. Une anthropologie des voix*. Métailié. Traversées 2011.

<sup>667</sup> D. Le Breton, *ibid*, p. 127.

noue le lien social, du plus proche au plus lointain : « D'emblée communication, elle participe de l'échange de sens entre les individus, avec les mouvements du corps, les mimiques du visage, les gestes, etc<sup>668</sup> ». L'anthropologue met l'accent sur l'importance de la voix de la mère dans le développement de l'enfant et sa protection : « Là où la voix maternelle est présente, elle dessine une enveloppe sonore de protection à l'encontre des virulences possibles du monde<sup>669</sup> ». La voix a un impact sur l'entourage : elle peut se faire apaisante, ou angoissante, discordante, terrorisante ; dans ces derniers cas, l'enfant n'en sort pas indemne

D'abord inarticulée, la voix devient le véhicule de la parole avec l'acquisition des mots et du langage, elle s'affirme de manière singulière au point de devenir un véritable « signe d'identité ». Elle est alors une « émanation intime de l'individu. En ce sens, elle est souvent associée à l'âme<sup>670</sup> ». On reconnaît la voix de celui ou celle qui parle, elle est donc sexuée et elle peut révéler à l'entourage ses affects et sa présence au monde. Aux sens premier et second du terme, il n'y a pas de voix s'il n'y a pas d'oreille pour entendre : c'est ainsi qu'on entend fort la voix des puissants et des dominateurs et beaucoup moins celle des dominés, des colonisés et des terrorisés, quel qu'en soit le motif, politique ou domestique, individuel ou collectif. D. Le Breton met l'accent sur un paradoxe largement observé selon lequel la voix des femmes n'est pas toujours audible parce qu'elles parlent moins que les hommes : « La femme s'autorise moins à parler et elle est plus souvent réduite

---

<sup>668</sup> Ibid, p. 34-35.

<sup>669</sup> Ibid, p. 99.

<sup>670</sup> Ibid, p. 53.

au silence. Pourtant, dans les stéréotypes sociaux, elle est communément associée au bavardage, à la parole insignifiante, mais la licence de parler lui est mesurée, parfois même interdite. Même quand elle ne dit rien, elle dit manifestement encore trop<sup>671</sup> ».

Si le silence, écrit Le Breton, « est aussi une forme de résistance, un refus de concéder à l'autre un partage des voix », il observe qu'il existe des ratés de la voix tels que les cris, bégaiements, ou bris de la voix qui peuvent aller jusqu'au silence et au mutisme. L'auteur va alors étudier les altérations plus ou moins graves de la voix et tenter de mesurer leur retentissement sur le comportement des enfants et des adultes. Du malaise au domaine pathologique il tente d'interpréter le sens des voix dans lesquelles les individus (enfant, adolescent et adulte) expriment leurs souffrances, parfois indicibles car « la parole a été atteinte au cœur même de sa raison d'être : la relation à l'autre<sup>672</sup> ». D. Le Breton explique un peu plus loin et met l'accent sur la traduction gravissime donnée au symptôme du silence quand « perdre la voix, au-delà de la marginalisation de la vie sociale qu'elle implique, peut être vécu comme l'indice de l'anéantissement de la confiance<sup>673</sup> ». Il précise, en effet, que la voix est « un sismographe du sentiment de soi, un révélateur parfois des fractures d'existence<sup>674</sup> ». L'auteur évoque évidemment les voix sourdes, les débuts de l'*oralisme* et du langage des signes ainsi que les controverses qui ont surgi entre ces deux méthodes après la découverte des enfants-sauvages et des enfants claustrés qui n'avaient pas appris le langage articulé par

---

<sup>671</sup> Ibid, p. 51.

<sup>672</sup> Ibid, p. 137.

<sup>673</sup> Ibid, p. 140.

<sup>674</sup> Ibid, p. 142.

la voix. La voix porte également le ton du mépris et des préjugés<sup>675</sup> tandis que la perte de la voix dit la violence des traumatismes qui frappent les individus dans les guerres ou dans les viols. De manière ultime, il évoque la voix qui s'est tue dans la maladie, la mort et le deuil (chap. 6).

Bien sûr, la voix dit autre chose que la souffrance et la mort, elle dit aussi la jouissance et la célébration dans les arts de la voix lorsqu'elle est sublimée dans le chant et l'opéra, lorsqu'elle traduit une multitude de sentiments et de situations dans le théâtre et les contes. La voix se module en de multiples intonations selon son grain, sa tessiture et sa puissance lorsqu'elle chante l'amour, la tendresse et la passion ou la jalousie. Elle exprime le plaisir de chanter en soi ou pour rompre la solitude et évacuer des souffrances : « Le chant accompagne maintes circonstances de la vie (...) ; il est une sorte de commentaire vocal de l'état d'esprit (...) L'émotion dégageée évacue des frustrations, des souffrances<sup>676</sup> ». L'auteur reconduit une citation de Hegel par laquelle il énonce que « la voix humaine se laisse percevoir comme la résonance de l'âme même, celle dont l'intériorité se sert pour exprimer sa nature extérieure<sup>677</sup> ... ».

L'anthropologue n'omet pas de décrire la voix des castrats et les contraintes socio-historiques dans lesquelles elles sont apparues. Il met l'accent sur la « voix en scène » tant dans le cas des conteurs que des acteurs de théâtre. Le conteur porte « la parole de toute sa présence

---

<sup>675</sup> Ibid, p. 203.

<sup>676</sup> Ibid, p. 196-197.

<sup>677</sup> Ibid, p. 197.

(...) il est un artiste [dont] la voix est surtout porteuse de tout le pathos du récit<sup>678</sup> ».

La voix peut également traduire le goût et la passion de transmettre des paroles pour instruire et pour transmettre la culture sous toutes ses formes, intellectuelle, historique, scientifique, éthique, etc. Il est d'accord avec Montaigne lorsqu'il montre que la contradiction permet d'établir une discussion qui a la capacité d'instruire : « Quand on me contrarie, on esveille mon attention, non pas ma cholere ; je m'avance vers celui qui me contredit, qui m'instruit<sup>679</sup> ... ».

Jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la voix ne pouvait être recueillie et conservée que par l'écriture. Mais la technique a permis le transport du son de la voix dans l'espace grâce au téléphone et dans le temps, grâce à l'enregistrement sonore de la voix dans un magnétophone. Depuis, la voix a pu être conservée dans des supports physiques et peut être entendue après la mort des individus. La voix peut même être travestie dans le théâtre et le cinéma en fonction du rôle à interpréter.

David Le Breton ne prétend pas avoir épuisé le sujet mais l'on comprend aisément combien l'observation a dû s'affiner pour rendre compte de toutes les modulations de fréquence des voix et de leurs significations dans les relations humaines.

---

<sup>678</sup> Le Breton, *ibid.*, p. 246-247.

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 258.

***Tous gros demain ?* (2007) et *Mon assiette, ma santé, ma planète* (2010) de Pierre Weill, (Editions Plon)**

Avant la deuxième guerre mondiale et en dehors de certaines maladies, seules les personnes qui mangeaient trop, étaient grosses. La prise de poids était due à un effet quantitatif. Par ailleurs, les chercheurs ont constaté que la quantité de nourriture ingérée par chaque individu dans le monde occidental, n'avait cessé de diminuer depuis de nombreuses décennies. Et, paradoxalement, le taux d'obésité a considérablement augmenté tandis que le diabète et les maladies cardio-vasculaires se développaient à un rythme accru. Ce phénomène a généré une multitude de régimes amaigrissants qui se soldaient, en général, par une prise de poids de plus en plus importante, connue sous le nom d'effet yoyo.

Les deux essais publiés par Pierre Weill<sup>680</sup> rendent compte de nombre de ses travaux avec des chercheurs de l'INRA (Institut national de recherche agronomique), des départements de médecine, de biochimie, de biologie et d'agriculteurs mobilisés en vue de l'amélioration de la qualité de la chaîne alimentaire. Selon lui, l'aspect qualitatif de l'alimentation et de l'environnement a été escamoté ces cinquante dernières années au profit de « l'agrochimie, de l'agroalimentaire et la pharmacie<sup>681</sup> ». De fait, explique-t-il, « les souffrances de notre planète sont déjà devenues les

---

<sup>680</sup> Pierre Weill, Ingénieur agronome et chercheur à l'INRA, ayant "participé à plusieurs études cliniques concernant les effets de l'alimentation sur la santé humaine". Auteur de *Tous gros demain ?* Plon, 2007 et *Mon assiette, ma santé, ma planète*, Plon, 2010.

<sup>681</sup> P. Weill, *Mon assiette, ma santé, ma planète*, p. 51.

souffrances de nos corps<sup>682</sup> » pour une raison prouvée scientifiquement : les molécules issues de produits répandus dans l'environnement sont ingérées ou inhalées par les plantes et les animaux d'élevage, se retrouvent dans l'alimentation humaine et, par suite, dans le corps humain. Ce dernier réagit à ces produits plus ou moins toxiques ou qui vont se décomposer en molécules qui favorisent le stockage des graisses dans l'organisme.

A la recherche de solutions pour améliorer la santé humaine, ce chercheur ne propose nul énième régime alimentaire pour maigrir parce qu'il explique que cette voie a déjà échoué. Il attire notre attention sur la qualité de la chaîne alimentaire et l'équilibre réel des produits utilisés dans l'alimentation. Bien sûr, une attention doit être portée à la qualité biologique des aliments ingérés, mais cela ne suffit pas. Il met l'accent sur la « recherche d'un lien entre la santé des sols, des animaux et des hommes (...) la qualité des eaux et des sols<sup>683</sup> » et sur l'omniprésence des molécules d'Oméga-6 dans l'alimentation par rapport à celles des Oméga-3, même dans les produits issus de l'agriculture biologique.

L'auteur met l'accent sur le scandale et la catastrophe<sup>684</sup> écologiques et nutritionnels que représente la production de l'huile de palme dans le monde, qu'elle soit biologique ou non. Ces huiles végétales sont nocives car elles sont constituées « d'acides gras hydrogénés trans et saturés » qui ressemblent à du beurre mais n'en sont pas et sont encore plus nocives que le beurre. Il montre avec insistance qu'il faut prêter la plus grande attention au rapport Oméga-6/Oméga-3 et aux apports

---

<sup>682</sup> P. Weill, *ibid.*, p. 107.

<sup>683</sup> P. Weill, *ibid.*, p. 201 et 203.

<sup>684</sup> P. Weill, *ibid.*, p. 58-62.

de molécules d'Oméga-3 dans l'alimentation. Ce rapport devrait être égal ou inférieur à 5/1. Il montre également que le maïs et le soja, même s'ils sont produits biologiquement, apportent une quantité impressionnante d'Oméga-6 dans notre alimentation et produisent un déséquilibre important du rapport Oméga6/Oméga3. Or, il est prouvé scientifiquement, explique-t-il, que les apports en produits riches en Oméga-6 favorisent la production de graisses dans l'organisme. Or, les adipocytes gardent la mémoire des graisses pendant toute la vie. D'où, l'hypothèse possible d'une implication importante de ces Oméga-6 dans l'obésité.

Ces deux ouvrages, passionnants à plus d'un titre, agréables à lire bien qu'ils soient écrits avec une grande rigueur scientifique, permettent de démystifier un grand nombre de problèmes liés à l'environnement et à la nutrition dont l'impact est considérable sur ces maladies modernes qui frappent de plus en plus les jeunes et les plus anciens. Il propose de retrouver une nourriture qui restaure le goût des aliments produits en respectant tout simplement l'environnement et la chaîne alimentaire.



*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 Gladieff**, service d'oncologie médicale ; **Viviane Feillel**, service de radioséniologie : IUCT-Oncopole - Toulouse. **Pr Rosine Guimbaud**, Oncologie digestive et Oncogénétique, CHU Toulouse et IUCT-Oncopole - Toulouse ; **Michel Olivier**, Anesthésiste-Réanimateur-Algologue, Hôpital Pierre Paul Riquet, CHU Purpan –Toulouse ; **Jean Claude Quintin**, 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 ; **Michel Olivier**, Anesthésiste-Réanimateur-Algologue , Hôpital Pierre Paul Riquet, CHU Purpan – Toulouse ; **Jean-Claude Quintin**, Clinique Honoré Cave, Montauban ; CHU Lariboisière, Paris ; **Béatrice Raffegaou**, bénévole, Maison Jeanne Garnier, Paris ; **Nouredine Sahraoui**, Laboratoire Teknimed, Toulouse ; **Pr Simon Schraub**, Professeur d'oncologie radiothérapie, Faculté de Médecine Université de Strasbourg ; **Laurence Van Overvelt**, chercheur Laboratoire Stallergènes ; **Camille Vatier**, 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 Sauguet**, 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 Carles**, Professeur Honoraire des Universités ; **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**, Acrobate ; **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 ; **Aristide Quérian**, chirurgien cardio-vasculaire ; **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**, Médecin phoniatre, choriste et pianiste ; **Muriel Werber**, Dermatologue, Toulouse.

# Sommaire de tous les articles parus dans la 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. Toledado-Attias, L. Pietra, 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-Baertich, 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 Delpla

**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. Martinez

#### **Réflexions sur la mort**

N. Telmon, E. Attias, L. Pietra,

G. Pirlot, D. Le Breton,

Ch. Maubrey-Hebral I

#### **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-Piéra**

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 Balcizao et Georges Nouvet**

L'affaire Druaux

### **Serge Krichewsky**

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

**Numéro 23 : Morceaux choisis 2**

***Ruth Tolédano-Attias***

Approche philosophique des rapports humains

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

***Elie Attias***

Individualisme et Solitude

Le procès de Socrate

***David Le Breton***

Violences et jeunes des quartiers de Grands Ensembles

Du cadavre

***Gérard Pirlot***

La mort qui ronge inconsciemment dans les manifestations psychiques

***Laurent Piétra***

D'où vient que la superstition ne meurt point ?

L'individualisme

***Charlotte Hebral***

La mort dans *Les Fleurs du mal*

Micromégas (1752)

***Sophie Fraiberg-Piétra***

Légalité et légitimité

***Jézabel Martínez***

« Vivre coliqueux à Rome ».

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

***Jean Paul Bounhoure***

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

***Paul Léophonte***

Un personnage du bain turc d'Ingres

Chopin et la maladie des passions tristes

***Jacques Pouymayou***

Le plus beau tableau du monde

Le coureur de Martahon

***Marc Uzan***

Lire ou relire Jules Verne aujourd'hui

***Jacques Arlet***

Poètes toulousains de la Belle Epoque

**Numéro 24 :**

**Jacques Pouymayou**

A la poursuite de l'antalgie

**Michel Olivier**

Douleur et Urgence

**Muriel Welby-Giesse**

Chant et reflux

**Elie Attias**

Comment définir le bonheur ?

**Ruth Tolédano-Attias**

Peut-on rechercher le bonheur à l'heure de l'arbitraire ?

**Laurent Piétra**

Le bonheur doit-il être achevé ?

**Charlotte Hebral**

La littérature et le bonheur

**Paul Léophonte**

Un souvenir de Sviatoslav Richter (1915\_1977)

**Pierre Carles**

Beaux tuberculeux

**Elie Attias**

Pierre Dac

**Numéro 25**

**Guy Laurent, Gisèle Compaci**

L'accompagnement des patients en cancérologie

**Jean Paul Bounhour**

Maladie coronaire et sexe féminin

**Aristide Querian**

Histoire de la chirurgie cardiaque

**Elie Attias**

Réflexions sur la jalousie

**Gérard Pirlot**

La jalousie : du pathologique à la « normalité » d'un affect inscrit au plus profond de l'humain et de l'humanité

**Paul Léophonte**

Un génie presque oublié, Laennec

**Pierre Carles**

Et Zeus nomina les étoiles

**Jacques Pouymayou**

L'homme qui détourna le fleuve

Apothéose, A Denis Dupoirion

### Numéro 23 : Morceaux choisis 3

La "juste mesure" et la démesure

Approche philosophique du corps

Le cœur politique : le courage, la cordialité, l'amitié et la justice dans la cité

L'amour courtois : le cœur en émoi pour des amours impossibles

Réflexions sur la violence

Approche philosophique des rapports humains

« Des cannibales » : le paradoxe de Montaigne. Qui est le plus barbare ?

La justice avec ou sans la démocratie

Voltaire : *Candide ou l'optimisme*

Crise ou rupture des transmissions

Peut-on parler de la dimension philosophique des Fables de La Fontaine ?

Vieillesse et sagesse

Quel est l'impact de l'individualisme sur les rapports humains ?

Peut-on rechercher le bonheur à l'heure de l'arbitraire ?

Socrate : la tâche du philosophe

*Lectures et commentaires :*

- *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, de Christian Salmon

- *Expériences de la douleur : Entre destruction et renaissance* de David Le Breton.

- *Eclats de voix. Une anthropologie des voix* de David Le Breton

- *Tous gros demain ?* (2007) et *Mon assiette, ma santé, ma planète* (2010) de Pierre Weill.

Achévé d'imprimer

G.N. Impressions - 31340 Villematier

Email : [gnimpressions@gmail.com](mailto:gnimpressions@gmail.com)

Dépôt légal : juillet 2017